André Valva

O EVANGELHO DE MARCOS EM PERSPECTIVA SIMBÓLICA

a construção e a aplicação do Modelo Interpretativo-Simbólico na leitura de um texto religioso

CAPES
pimenta cultural

André Valva

O EVANGELHO DE MARCOS EM PERSPECTIVA SIMBÓLICA

a construção e a aplicação do Modelo Interpretativo-Simbólico na leitura de um texto religioso

CAPES | São Paulo | 2026 | pimenta cultural

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

V215e

Valva, André -
O Evangelho de Marcos em Perspectiva Simbólica: a construção e a aplicação do Modelo Interpretativo-Simbólico na leitura de um texto religioso / André Valva. – São Paulo: Pimenta Cultural, 2026.

Livro em PDF

ISBN 978-85-7221-681-4
DOI 10.31560/pimentacultural/978-85-7221-681-4

1. Modelo Interpretativo-Simbólico de Textos Religiosos. 2. Clifford Geertz. 3. Evangelho de Marcos. 4. Simbolismo. 5. Cultura. I. Valva, André. II. Título.

CDD: 226.3

Índice para catálogo sistemático:
I. Evangelho de Marcos
Júlia Marra Torres • Bibliotecária • CRB SP-011583/O

Copyright © Pimenta Cultural, alguns direitos reservados.

Copyright do texto © 2026 o autor.

Copyright da edição © 2026 Pimenta Cultural.

Esta obra é licenciada por uma Licença Creative Commons:
Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional - (CC BY-NC-ND 4.0).
Os termos desta licença estão disponíveis em:
<*https://creativecommons.org/licenses/*>.
Direitos para esta edição cedidos à Pimenta Cultural.
O conteúdo publicado não representa a posição oficial da Pimenta Cultural.

Direção editorial	Patricia Bieging Raul Inácio Busarello
Editora executiva	Patricia Bieging
Gerente editorial	Landressa Rita Schiefelbein
Assistente editorial	Ana Flávia Pivisan Kobata Júlia Marra Torres
Diretor de criação	Raul Inácio Busarello
Assistente de arte	Naiara Von Groll
Editoração eletrônica	Stela Tiemi Hashimoto Kanada
Estágio em editoração	Emanuelle Vitória Miranda da Silva Rayssa Santos Arrais
Imagens da capa	André Valva, Chat GPT - AI Generator, rawpixel.com, sergiogarciaavilasergio - Magnific.com
Tipografias	Abril Display, Abril Text, Acumin Variable Concept
Revisão	O autor
Organizador	André Valva

PIMENTA CULTURAL
São Paulo • SP
+55 (11) 96766 2200
livro@pimentacultural.com
www.pimentacultural.com

2026

CONSELHO EDITORIAL CIENTÍFICO

Doutores e Doutoras

Adilson Cristiano Habowski
Universidade La Salle, Brasil

Adriana Flávia Neu
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Adriana Regina Vettorazzi Schmitt
Instituto Federal de Santa Catarina, Brasil

Aguimario Pimentel Silva
Instituto Federal de Alagoas, Brasil

Alaim Passos Bispo
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Alaim Souza Neto
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Alessandra Knoll
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Alessandra Regina Müller Germani
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Aline Corso
Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil

Aline Wendpap Nunes de Siqueira
Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Ana Rosangela Colares Lavand
Universidade Estadual do Norte do Paraná, Brasil

André Gobbo
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

André Tanus Cesário de Souza
Faculdade Anhanguera, Brasil

Andressa Antunes
Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil

Andressa Wiebusch
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Andreza Regina Lopes da Silva
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Angela Maria Farah
Universidade de São Paulo, Brasil

Anísio Batista Pereira
Universidade do Estado do Amapá, Brasil

Antonio Edson Alves da Silva
Universidade Estadual do Ceará, Brasil

Antonio Henrique Coutelo de Moraes
Universidade Federal de Rondonópolis, Brasil

Arthur Vianna Ferreira
Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Ary Albuquerque Cavalcanti Junior
Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Asterlindo Bandeira de Oliveira Júnior
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Bárbara Amaral da Silva
Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

Bernadétte Beber
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Bruna Carolina de Lima Siqueira dos Santos
Universidade do Vale do Itajaí, Brasil

Bruno Rafael Silva Nogueira Barbosa
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Caio Cesar Portella Santos
Instituto Municipal de Ensino Superior de São Manuel, Brasil

Carla Wanessa do Amaral Caffagni
Universidade de São Paulo, Brasil

Carlos Adriano Martins
Universidade Cruzeiro do Sul, Brasil

Carlos Jordan Lapa Alves
Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Brasil

Caroline Chioquetta Lorenset
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Cassia Cordeiro Furtado
Universidade Federal do Maranhão, Brasil

Cássio Michel dos Santos Camargo
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Cecilia Machado Henriques
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Christiano Martino Otero Avila
Universidade Federal de Pelotas, Brasil

Cláudia Samuel Kessler
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Cristiana Barcelos da Silva
Universidade do Estado de Minas Gerais, Brasil

Cristiane Silva Fontes
Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

Daniela Susana Segre Guertzenstein
Universidade de São Paulo, Brasil

Daniele Cristine Rodrigues
Universidade de São Paulo, Brasil

Dayse Centurion da Silva
Universidade Anhanguera, Brasil

Dayse Sampaio Lopes Borges
Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Brasil

Deilson do Carmo Trindade
Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas, Brasil

Diego Pizarro
Instituto Federal de Brasília, Brasil

Dorama de Miranda Carvalho
Escola Superior de Propaganda e Marketing, Brasil

Edilson de Araújo dos Santos
Universidade de São Paulo, Brasil

Edson da Silva
Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, Brasil

Elena Maria Mallmann
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Eleonora das Neves Simões
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Eliane Silva Souza
Universidade do Estado da Bahia, Brasil

Elvira Rodrigues de Santana
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Estevão Schultz Campos
Centro Universitário Adventista de São Paulo, Brasil

Éverly Pegoraro
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Fábio Santos de Andrade
Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Fabrícia Lopes Pinheiro
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Fauston Negreiros
Universidade de Brasília, Brasil

Felipe Henrique Monteiro Oliveira
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Fernando Vieira da Cruz
Universidade Estadual de Campinas, Brasil

Flávia Fernanda Santos Silva
Universidade Federal do Amazonas, Brasil

Gabriela Moysés Pereira
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Gabriella Eldereti Machado
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Germano Ehlert Pollnow
Universidade Federal de Pelotas, Brasil

Geuciane Felipe Guerim Fernandes
Universidade Federal do Pará, Brasil

Geymeesson Brito da Silva
Universidade Federal de Pernambuco, Brasil

Giovanna Ofretorio de Oliveira Martin Franchi
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Handherson Leyltton Costa Damasceno
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Hebert Elias Lobo Sosa
Universidad de Los Andes, Venezuela

Helciclever Barros da Silva Sales
Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, Brasil

Helena Azevedo Paulo de Almeida
Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil

Hendy Barbosa Santos
Faculdade de Artes do Paraná, Brasil

Humberto Costa
Universidade Federal do Paraná, Brasil

Igor Alexandre Barcelos Graciano Borges
Universidade de Brasília, Brasil

Inara Antunes Vieira Willerding
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Jaziel Vasconcelos Dorneles
Universidade de Coimbra, Portugal

Jean Carlos Gonçalves
Universidade Federal do Paraná, Brasil

Joao Adalberto Campato Junior
Universidade Brasil, Brasil

Jocimara Rodrigues de Sousa
Universidade de São Paulo, Brasil

Joelson Alves Onofre
Universidade Estadual de Santa Cruz, Brasil

Jónata Ferreira de Moura
Universidade São Francisco, Brasil

Jonathan Machado Domingues
Universidade Federal de São Paulo, Brasil

Jorge Eschriqui Vieira Pinto
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil

Jorge Luís de Oliveira Pinto Filho
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Juliana de Oliveira Vicentini
Universidade de São Paulo, Brasil

Juliano Milton Kruger
Instituto Federal do Amazonas, Brasil

Julianno Pizzano Ayoub
Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil

Julierme Sebastião Morais Souza
Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Junior César Ferreira de Castro
Universidade de Brasília, Brasil

Katia Bruginski Mulik
Universidade de São Paulo, Brasil

Laionel Vieira da Silva
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Lauro Sérgio Machado Pereira
Instituto Federal do Norte de Minas Gerais, Brasil

Leonardo Freire Marino
Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Leonardo Pinheiro Mozdzenski
Universidade Federal de Pernambuco, Brasil

Letícia Cristina Alcântara Rodrigues
Faculdade de Artes do Paraná, Brasil

Lucila Romano Tragtenberg
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil

Lucimara Rett
Universidade Metodista de São Paulo, Brasil

Luiz Eduardo Neves dos Santos
Universidade Federal do Maranhão, Brasil

Maikel Pons Giralt
Universidade de Santa Cruz do Sul, Brasil

Manoel Augusto Polastreli Barbosa
Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Marcelo Nicomedes dos Reis Silva Filho
Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil

Márcia Alves da Silva
Universidade Federal de Pelotas, Brasil

Marcio Bernardino Sirino
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Marcos Pereira dos Santos
Universidad Internacional Iberoamericana del Mexico, México

Marcos Uzel Pereira da Silva
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Marcus Fernando da Silva Praxedes
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Brasil

Maria Aparecida da Silva Santandel
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil

Maria Cristina Giorgi
Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, Brasil

Maria Edith Maroca de Avelar
Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil

Marina Bezerra da Silva
Instituto Federal do Piauí, Brasil

Marines Rute de Oliveira
Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil

Mauricio José de Souza Neto
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Michele Marcelo Silva Bortolai
Universidade de São Paulo, Brasil

Mônica Tavares Orsini
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Nara Oliveira Salles
Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Neide Araujo Castilho Teno
Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, Brasil

Neli Maria Mengalli
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil

Patricia Bieging
Universidade de São Paulo, Brasil

Patricia Flavia Mota
Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Patrícia Helena dos Santos Carneiro
Universidade Federal de Rondônia, Brasil

Rainei Rodrigues Jadejiski
Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Raul Inácio Busarello
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Raymundo Carlos Machado Ferreira Filho
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Ricardo Luiz de Bittencourt
Universidade do Extremo Sul Catarinense, Brasil

Roberta Rodrigues Ponciano
Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Robson Teles Gomes
Universidade Católica de Pernambuco, Brasil

Rodiney Marcelo Braga dos Santos
Universidade Federal de Roraima, Brasil

Rodrigo Amancio de Assis
Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Rodrigo Sarruge Molina
Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Rogério Rauber
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil

Rosane de Fatima Antunes Obregon
Universidade Federal do Maranhão, Brasil

Samuel André Pompeo
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil

Sebastião Silva Soares
Universidade Federal do Tocantins, Brasil

Silmar José Spinardi Franchi
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Simone Alves de Carvalho
Universidade de São Paulo, Brasil

Simoni Urnau Bonfiglio
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Stela Maris Vaucher Farias
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Tadeu João Ribeiro Baptista
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Taiane Aparecida Ribeiro Nepomoceno
Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil

Taíza da Silva Gama
Universidade de São Paulo, Brasil

Tania Micheline Miorando
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Tarcísio Vanzin
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Tascieli Feltrin
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Tatiana da Costa Jansen
Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial, Brasil

Tayson Ribeiro Teles
Universidade Federal do Acre, Brasil

Thiago Barbosa Soares
Universidade Federal do Tocantins, Brasil

Thiago Camargo Iwamoto
Universidade Estadual de Goiás, Brasil

Thiago Medeiros Barros
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Tiago Mendes de Oliveira
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Vanessa de Sales Marruche
Universidade Federal do Amazonas, Brasil

Vanessa Elisabete Raue Rodrigues
Universidade Estadual do Centro Oeste, Brasil

Vania Ribas Ulbricht
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Vinicius da Silva Freitas
Centro Universitário Vale do Cricaré, Brasil

Wellington Furtado Ramos
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil

Wellton da Silva de Fatima
Instituto Federal de Alagoas, Brasil

Wenis Vargas de Carvalho
Universidade Federal da Grande Dourados, Brasil

Yan Masetto Nicolai
Universidade Federal de São Carlos, Brasil

PARECERISTAS E REVISORES(AS) POR PARES

Avaliadores e avaliadoras Ad-Hoc

Alcidinei Dias Alves
Logos University International, Estados Unidos

Alessandra Figueiró Thornton
Universidade Luterana do Brasil, Brasil

Alexandre João Appio
Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil

Artur Pires de Camargos Júnior
Universidade do Vale do Sapucaí, Brasil

Bianka de Abreu Severo
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Carlos Eduardo B. Alves
Universidade Federal do Agreste de Pernambuco, Brasil

Carlos Eduardo Damian Leite
Universidade de São Paulo, Brasil

Catarina Prestes de Carvalho
Instituto Federal Sul-Rio-Grandense, Brasil

Davi Fernandes Costa
Secretaria Municipal de Educação de São Paulo, Brasil

Denilson Marques dos Santos
Universidade do Estado do Pará, Brasil

Domingos Aparecido dos Reis
Must University, Estados Unidos

Edson Vieira da Silva de Camargos
Logos University International, Estados Unidos

Edwins de Moura Ramires
Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial, Brasil

Elisiene Borges Leal
Universidade Federal do Piauí, Brasil

Elizabete de Paula Pacheco
Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Elton Simomukay
Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil

Francisco Geová Goveia Silva Júnior
Universidade Potiguar, Brasil

Indiamaris Pereira
Universidade do Vale do Itajaí, Brasil

Jacqueline de Castro Rimá
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Jonas Lacchini
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Brasil

Lucimar Romeu Fernandes
Instituto Politécnico de Bragança, Brasil

Marcos de Souza Machado
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Michele de Oliveira Sampaio
Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Nívea Consuêlo Carvalho dos Santos
Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial, Brasil

Pedro Augusto Paula do Carmo
Universidade Paulista, Brasil

Rayner do Nascimento Souza
Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial, Brasil

Samara Castro da Silva
Universidade de Caxias do Sul, Brasil

Sidney Pereira Da Silva
Stockholm University, Suécia

Suélen Rodrigues de Freitas Costa
Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Thais Karina Souza do Nascimento
Instituto de Ciências das Artes, Brasil

Viviane Gil da Silva Oliveira
Universidade Federal do Amazonas, Brasil

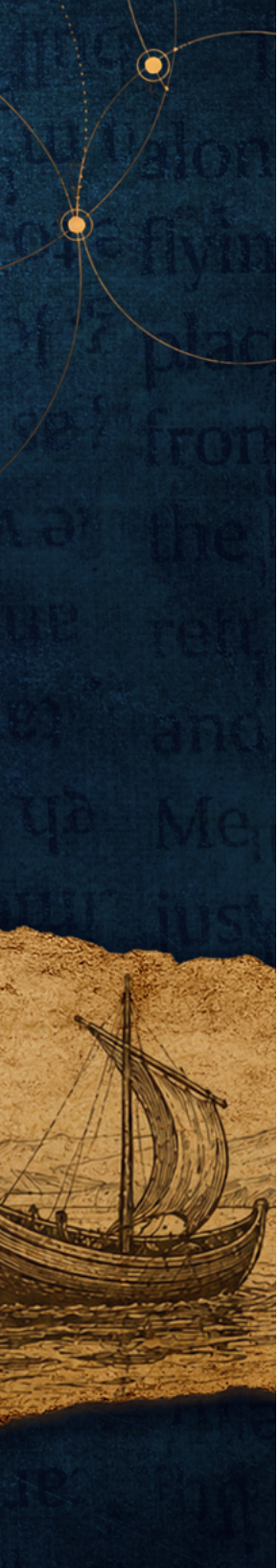
Walmir Fernandes Pereira
Miami University of Science and Technology, Estados Unidos

Weyber Rodrigues de Souza
Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Brasil

William Roslindo Paranhos
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

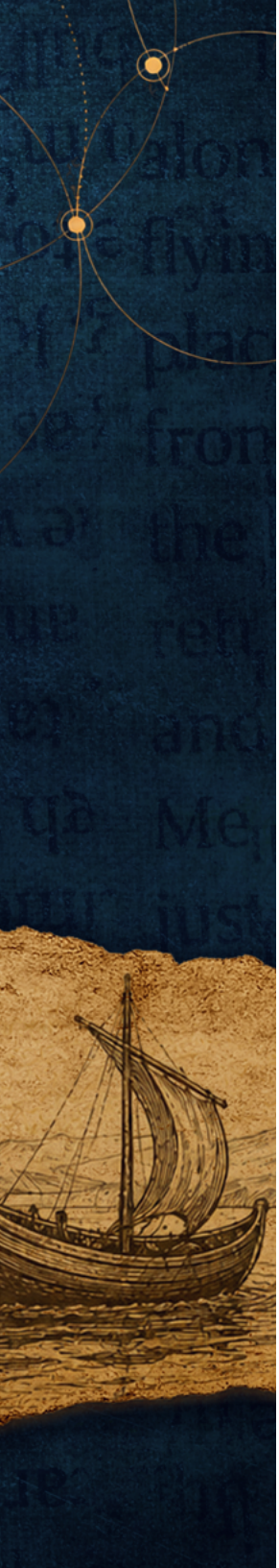
Parecer e revisão por pares

Os textos que compõem esta obra foram submetidos para avaliação do Conselho Editorial da Pimenta Cultural, bem como revisados por pares, sendo indicados para a publicação.



Todo meu trabalho é feito a várias mãos, mas somente duas me afagam à noite, quando a fadiga vence a batalha:

Sâmia Denadai



Meu eterno muito obrigado:

À Sâmia, não importa o destino, sei que ela estará lá.

Ao meu orientador Prof. Clóvis Ecco, cuja paciência, dedicação e carinho comigo extrapolaram qualquer relação educacional; ao corpo docente do Programa de Stricto Senso em Ciências da Religião, por transformar o ambiente universitário numa reunião prazerosa e produtiva; e ao corpo discente do Programa, pela alegria de fazer amigos incríveis, que levo no coração!

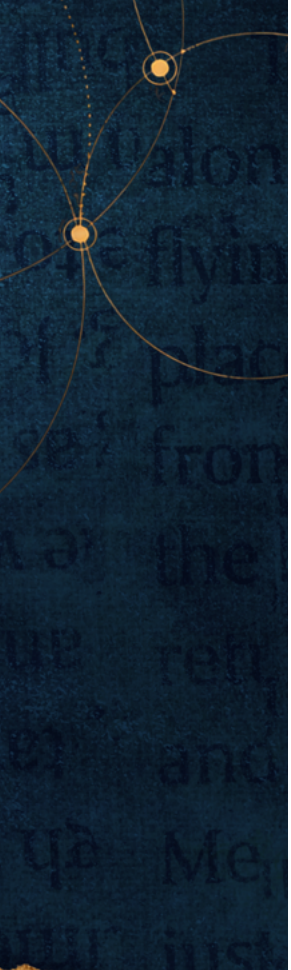
À CAPES pela confiança na concessão da bolsa de estudos e no investimento em minha educação; sem ela não seria possível engendrar todo o trabalho investigativo.

À Pontifícia Universidade Católica de Goiás e à Sociedade Goiana de Cultura, pela oportunidade de crescer, aprender e produzir, saindo maior e melhor do que quando cheguei!

À minha família paulista e monte altense. São minha base, meus caminhos, meu Norte e o meu fim. Amo mais que chocolate!

Aos amigos e amigas, da capital, do interior e Goiânia, por toda compreensão, recepção, afeição e auxílio ao longo dos quatro anos.

À ABIB, à Anpuh e à ABHR pela receptividade e oportunidade de conhecer pessoas incríveis!



SUMÁRIO

Apresentação **20**

Prof. Clóvis Ecco
Prefácio **22**

Lista de abreviações **26**

Introdução **27**

CAPÍTULO 1
Clifford Geertz, o Evangelho de Marcos e o Códice Sinaítico **35**

Clifford Geertz:
trajetória intelectual e fundamentos interpretativos 37

Trajetória biográfica de Clifford Geertz 39

Matrizes intelectuais da formação geertziana 40

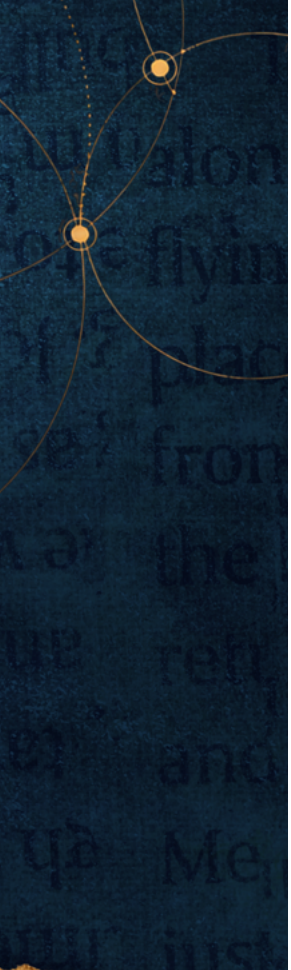
Produção intelectual de Geertz
e sua relevância para o Mistr 44

Evangelho segundo Marcos:
tradição textual e fundamentos para a análise 48

Datação, autoria e local de redação
do Evangelho de Marcos 50

Estrutura, tradição textual
e teologia do Evangelho de Marcos 52

Códice Sinaítico (א/01):
origem, materialidade e relevância textual 60



Breve contexto e significado
do Códice Sinaítico (א/01) 62

A trajetória histórica do Códice Sinaítico:
descobertas, deslocamentos e preservação 64

Características materiais
e textuais do Códice Sinaítico. 67

O versículo-base da pesquisa:
Mc 3,17 no Códice Sinaítico 68

Síntese:
Geertz, Marcos e o Códice Sinaítico na arquitetura do Mistr 72

Considerações finais 73

Referências 75

CAPÍTULO **2**

Cultura, símbolo e texto:
fundamentos geertzianos do Mistr
e sua aplicação ao Códice Sinaítico **79**

Fundamentos epistemológicos
geertzianos e sua aplicação ao Códice Sinaítico 82

O símbolo em Geertz
e sua aplicação a Mc 3,17 83

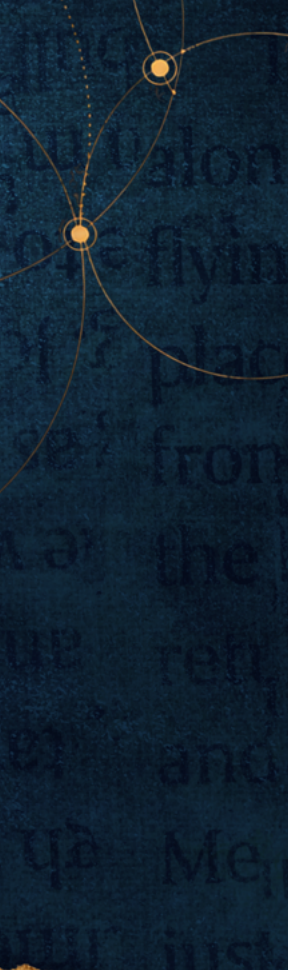
Disposição e motivação 85

O senso comum em Geertz
e sua aplicação a Mc 3,17 88

O conceito de cultura em Geertz
e sua relevância para Mc 3,17 92

O conceito de religião em Geertz
e sua relação com Mc 3,17 96

Operacionalização metodológica do Mistr:
aplicação geertziana ao Códice Sinaítico 100



Instituição social como chave metodológica 102

Estruturas sociais como enquadramento
do símbolo 104

Atividade social:
adoração, atitude e experiência 106

Experiência religiosa e seus aparatos sociais 107

Atitude (ou ação) social 108

HEES:
hierarquização das estruturas
de significados e critérios de aplicação 111

Esferas analíticas:
Esfera Religiosa e Esfera do Senso Comum 113

Considerações finais 115

Referências 117

CAPÍTULO **3**

**O lugar do Mistr entre os métodos
de análise de textos religiosos antigos 119**

O Método Histórico-Crítico
em diálogo com o Mistr 121

Semelhanças e diferenças entre MHC e Mistr 125

O Método Exegético em diálogo com o Mistr 127

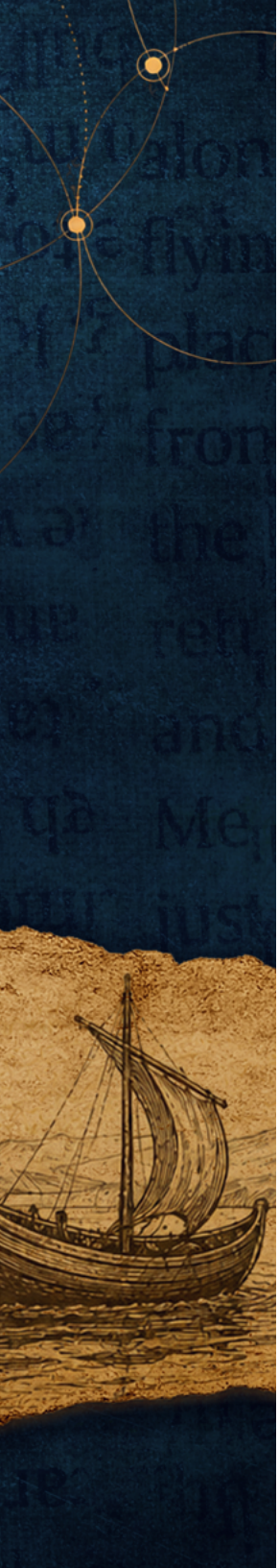
Semelhanças e diferenças 130

A Análise do Discurso em diálogo com o Mistr 133

Semelhanças e diferenças 137

A Análise de Conteúdo em diálogo com o Mistr 140

Semelhanças e diferenças 143



Entre a interpretação textual e a leitura cultural:
a hermenêutica em diálogo com o Mistr 148

Potencialidades e fragilidades 149

Semelhanças e diferenças 152

Considerações finais 154

Referências 157

CAPÍTULO **4**

Boanerges (Mc 3,17) no Códice Sinaítico: 161
camadas de significado e contexto cultural **161**

Localização, ambiente linguístico-
cultural e circulação do texto 163

Datação, crise do Templo
e reconfiguração simbólica 167

Autoria, tradição petrina
e circulação de autoridade 170

Palestina sob Roma e reorganização
institucional do cristianismo 175

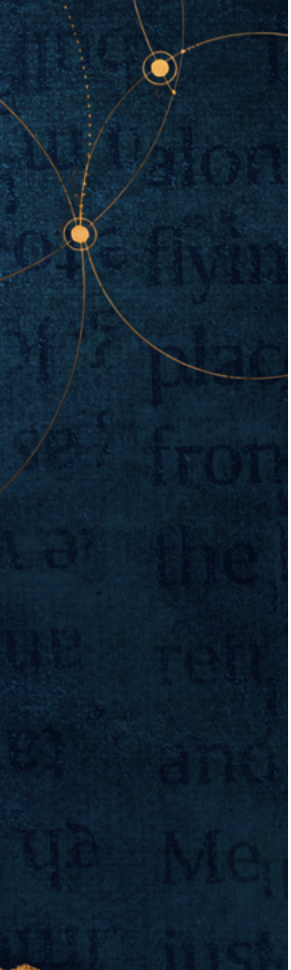
O texto religioso como dispositivo
simbólico e função institucional 179

Procedimento analítico do Mistr:
HEES, eixos de leitura e critérios de aplicação 181

Estratificação de significados pela HEES:
níveis literal, contextual, teológico e pragmático em Mc 3,17 184

Nível literal e exploração semiótica:
Boanerges como aramaísmo transliterado e traduzido em Mc 3,17 186

Nível contextual e leitura etnográfico-dialógica:
Boanerges, escolha dos Doze e reconfiguração
simbólica sob domínio romano 189



Nível teológico:
Boanerges, teofania e reordenação
simbólica no horizonte do Reino 192

Nível pragmático:
Boanerges, senso comum religioso
e efeitos comunitários em Mc 3,17 196

Integração dos níveis
de significado de Mc 3,17:
Boanerges como ação simbólica na HEES 199

Interconexão dos níveis
de significado de Mc 3,17:
circulação simbólica de Boanerges na HEES 201

Conexões textuais de Mc 3,17:
Boanerges na trama narrativa marcana e sinóptica 203

Conexões simbólicas de Mc 3,17:
trovão, autoridade e liderança apostólica 205

Boanerges como nó estruturante:
síntese entre conexões textuais e simbólicas em Mc 3,17 207

Considerações finais 208

Referências 211

CAPÍTULO **5**

Da estratificação à estrutura:
estruturas de significado no horizonte de Mc 3,17 ..... **214**

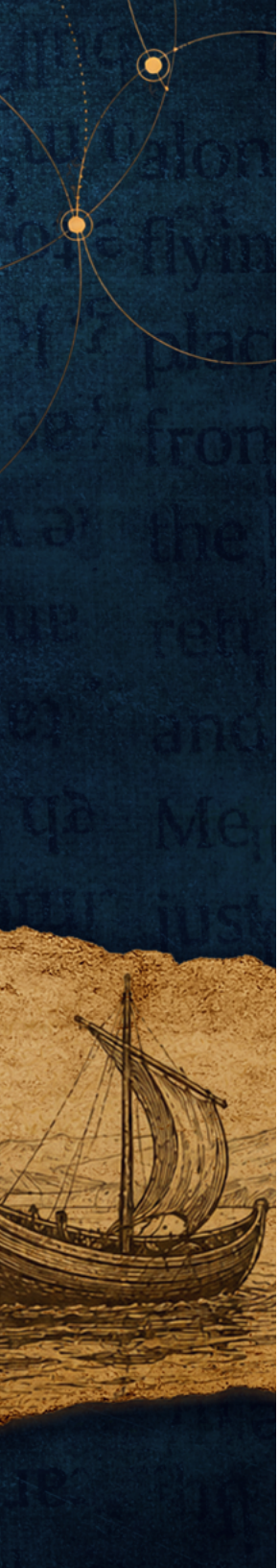
Estruturas sociais presentes no contexto
do Evangelho de Marcos 217

A estrutura imperial romano-colonial 218

A estrutura religiosa judaica do Segundo Templo 219

A estrutura de parentesco e família patriarcal 220

A estrutura socioeconômica campesina e artesanal 221



A estrutura comunitária cristã nascente.....222

Síntese:
o horizonte estrutural de Mc 3,17.....223

A estrutura imperial romano-colonial.....224

A estrutura religiosa judaica
do Segundo Templo e seus grupos.....225

A estrutura familiar patriarcal
e o deslocamento simbólico do parentesco.....227

A estrutura socioeconômica rural e a pobreza.....228

A cultura helenística..... 230

Síntese:
o horizonte estrutural de Mc 3,17..... 231

A estrutura imperial romano-colonial.....232

A estrutura religiosa judaica
do Segundo Templo e seus grupos.....234

A estrutura familiar patriarcal e o
deslocamento simbólico do parentesco.....236

A estrutura socioeconômica rural e a pobreza.....238

A cultura helenística.....240

Síntese:
o horizonte estrutural de Mc 3,17.....242

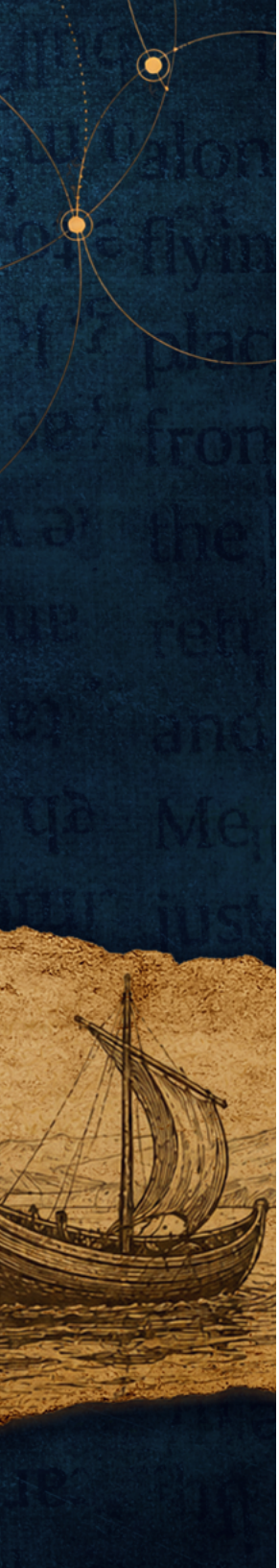
Hierarquização dos elementos
simbólicos no Mistr 244

Desmembramento de Boanerges.....245

Articulação na gramática do Mistr.....248

A hierarquia estrutural do símbolo Boanerges.....249

Hierarquia entre os níveis de significado (HEES).....250



Hierarquia interna dos elementos simbólicos (ethos, visão de mundo, disposições e motivações) 251

Hierarquia e estruturas sociais 253

Considerações finais 255

Referências 258

CAPÍTULO **6**

Comparação das estruturas de significados 259

Análise de "Boanerges" nas estruturas sociais 262

O Império Romano e a dominação imperial 263

O judaísmo e seus grupos religiosos 265

A sociedade judaica e a estrutura familiar 267

A economia rural e a pobreza 268

A cultura helenística 270

Discussão de "Boanerges" nas estruturas sociais 272

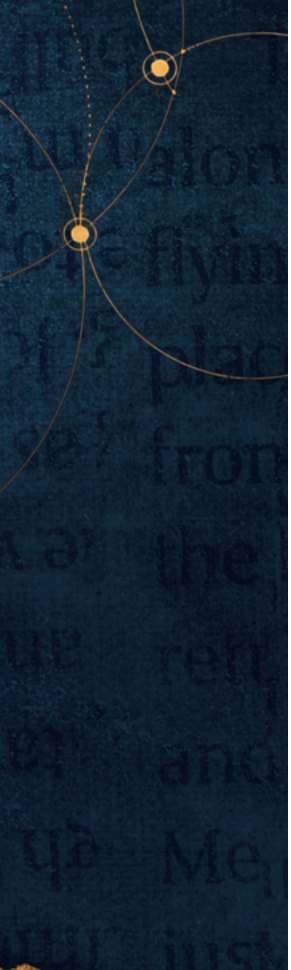
Análise de "Boanerges" nas estruturas de significados 273

Convergência e divergência nas estruturas de significados 276

Pontos de convergência entre as estruturas sociais e de significado 278

Pontos de divergência entre as estruturas sociais e de significado 281

Análise comparativa entre as diferentes estruturas 284



Determinação das características formativas dos elementos simbólicos 288

Integração das camadas de significado 290

A convergência entre as estruturas sociais e os significados simbólicos 292

A divergência entre as estruturas sociais e os significados simbólicos 295

A coesão entre as camadas de significado e as estruturas sociais 298

Articulação das estruturas de significado e a construção da identidade do símbolo "Boanerges" 301

Considerações finais 304

Referências 307

CAPÍTULO 7

Justaposição do senso comum e religião 309

Esfera do senso comum 311

Esfera da religião 313

Padrões culturais criados pela interação das esferas 316

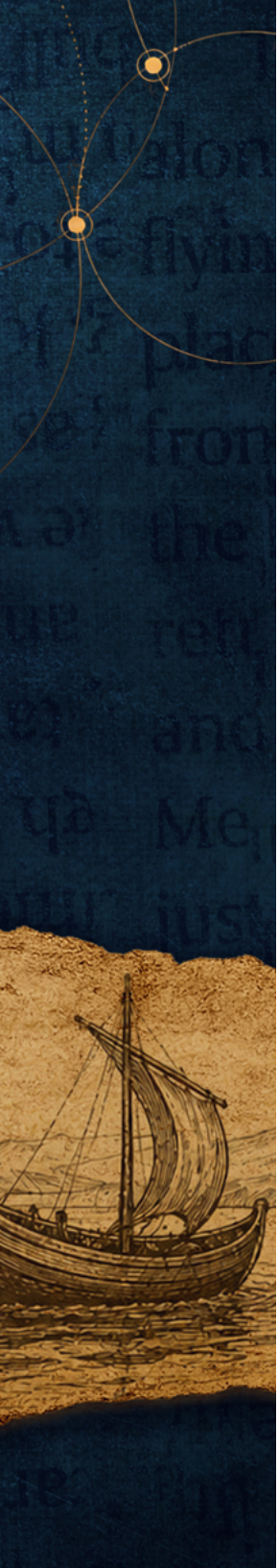
Convergência entre Senso Comum e Religião 318

Divergência entre Senso Comum e Religião 321

Impacto das Esferas na Formação do Símbolo 323

Discussão final sobre as esferas e suas justaposições 326

Conclusão da seção sobre Senso Comum e Religião 328



Síntese dos resultados 331

Alternativas da Teoria Geertziana na compreensão de textos religiosos antigos 333

Comparação com outros métodos 335

Síntese 338

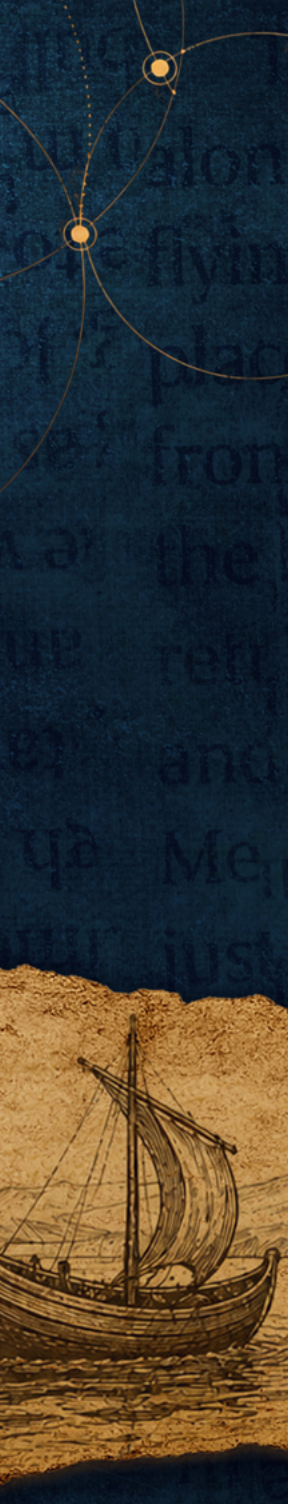
Considerações finais 340

Referências 343

Considerações gerais 345

Referências 350

Sobre o autor 365

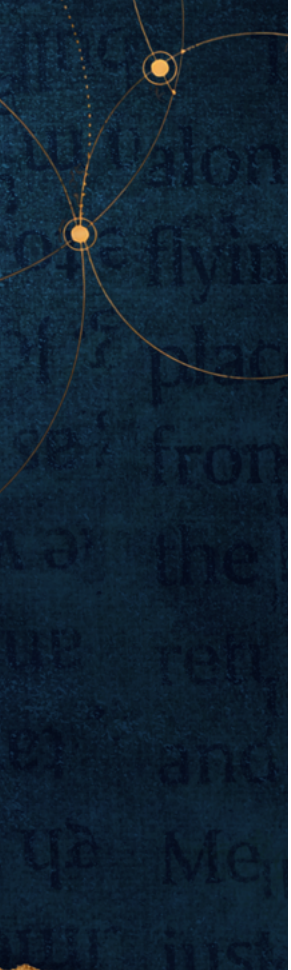


APRESENTAÇÃO

A elaboração deste livro resulta de um percurso intelectual construído ao longo de mais de uma década de diálogo com a antropologia interpretativa de Clifford Geertz e com a pesquisa em Ciências da Religião. O texto aqui apresentado tem origem em minha tese de doutorado, defendida no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Goiás, e reelabora, em linguagem editorial, um conjunto de reflexões teóricas, metodológicas e hermenêuticas que orientaram a formulação do Modelo Interpretativo-Simbólico de Textos Religiosos (MISTR). Se a tese expressava a consolidação de um projeto científico, o presente livro procura expandi-lo, oferecendo ao leitor um percurso mais amplo, maduro e sistematizado acerca das relações entre símbolo, cultura e sentido na análise do Evangelho de Marcos.

A investigação que sustenta esta obra partiu de uma inquietação fundamental: de que maneira a narrativa marcana, em sua densidade simbólica, pode ser compreendida como uma ação social dotada de sentido e inscrita em um horizonte cultural específico? Essa pergunta conduziu ao encontro com Geertz, cuja concepção de cultura como teia de significados e cuja defesa de uma epistemologia da interpretação ofereceram os fundamentos necessários para construir um modelo capaz de articular experiência religiosa, ação simbólica, racionalidade interpretativa e historicidade.

O MISTR, tal como aqui apresentado, nasce desse diálogo contínuo. Ele se estrutura em três eixos — epistemológico, metodológico e hermenêutico — e propõe uma leitura do texto religioso não como mero repositório doutrinário, mas como uma expressão cultural carregada de disposições, motivações, visões de mundo e formas de ação. No Evangelho de Marcos, essa dinâmica se manifesta por meio de narrativas breves, intensas e estruturadas por símbolos

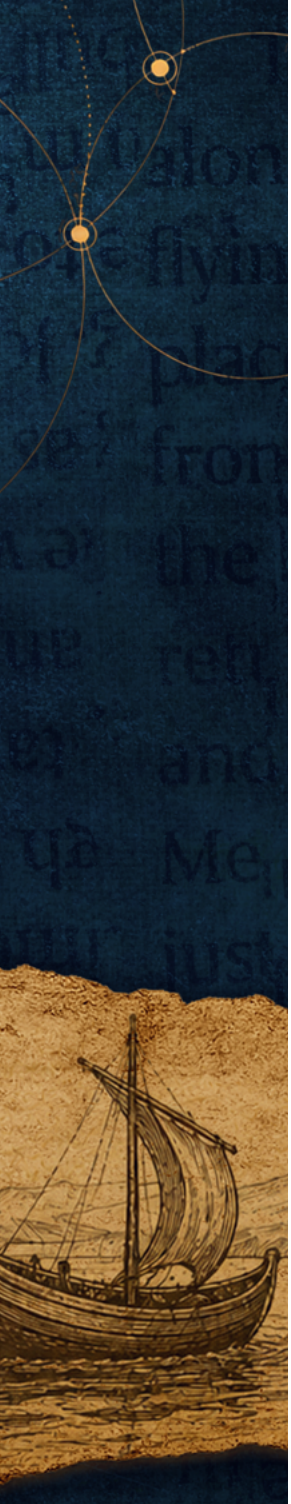


que informam tanto o comportamento quanto a percepção de realidade da comunidade marcana. A escolha de Mc 3,17 como foco analítico permitiu observar como esses elementos se articulam na construção da identidade e da agência simbólica dentro do cristianismo nascente.

A presente obra reorganiza e amplia os capítulos originalmente desenvolvidos na tese. Os fundamentos teóricos e epistemológicos são aprofundados e atualizados; a metodologia interpretativa é explicitada de modo mais didático; e a análise simbólica do texto bíblico é reestruturada para favorecer a fluidez de leitura e o encadeamento lógico entre os capítulos. Ao longo do livro, busco tornar mais visível a relevância científica do MISTR como ferramenta de leitura da religião em sua dimensão cultural, além de demonstrar sua aplicabilidade para a interpretação de textos antigos, especialmente quando considerados em perspectiva histórica e antropológica.

O projeto aqui consolidado não se sustentaria sem a contribuição de instituições e pessoas que acompanharam suas etapas anteriores. Registro, de maneira discreta, mas sincera, meu agradecimento à PUC Goiás, pela acolhida acadêmica e pela orientação rigorosa e generosa do Prof. Dr. Clóvis Ecco, cuja escuta e precisão teórica foram decisivas para o amadurecimento desta pesquisa. Reconheço igualmente o papel formativo de todos os professores e colegas que, em diferentes momentos, tensionaram, aprimoraram e ampliaram minha compreensão sobre religião, cultura e interpretação.

A todos que percorrem estas páginas, desejo que O Evangelho de Marcos em Perspectiva Simbólica ofereça não apenas um instrumental analítico, mas também um convite à interpretação atenta das formas pelas quais os seres humanos constroem sentidos e habitam mundos simbólicos. Se este livro contribuir para ampliar o debate sobre a leitura cultural da religião e para fortalecer o lugar da antropologia interpretativa no campo das Ciências da Religião, o seu propósito estará plenamente realizado.

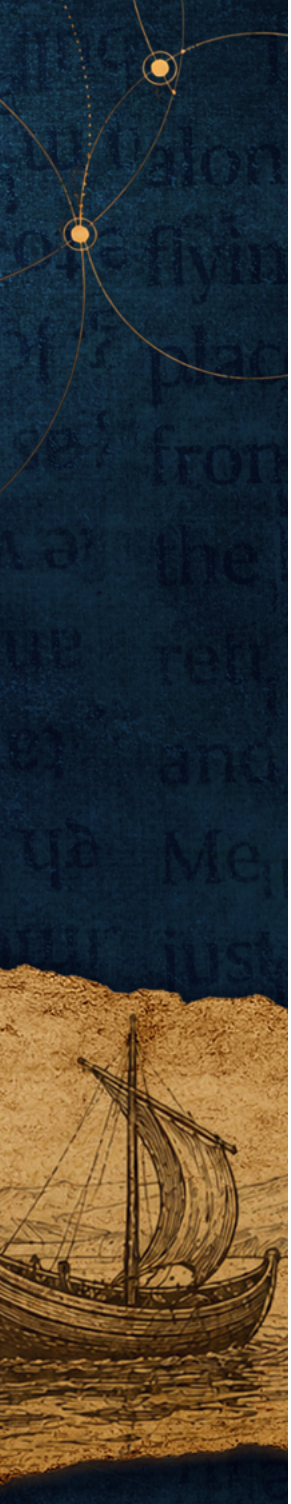


PREFÁCIO

Recebi com alegria o convite para prefaciar esta obra e, de modo ainda mais especial, a oportunidade de apresentar ao leitor os resultados das pesquisas e aspectos da trajetória acadêmica do Dr. André Valva, acompanhados de perto ao longo de seu percurso de doutoramento, no qual tive o privilégio de atuar como orientador.

A Investigação *da Teoria Geertziana para Análise de Textos Religiosos Antigos: uma perspectiva epistemológica em Ciência da Religião*, de André Valva, insere-se em um campo de investigação que, nas últimas décadas, tem se revelado particularmente fecundo: o diálogo entre a teoria antropológica, a hermenêutica e os estudos textuais aplicados às tradições religiosas. Trata-se de um trabalho que assume, com rigor metodológico e ousadia intelectual, o desafio de articular pressupostos oriundos da antropologia interpretativa de Clifford Geertz com a análise de manuscritos religiosos antigos, elegendo como objeto empírico um dos testemunhos mais relevantes do cristianismo primitivo, o Evangelho de Marcos, conforme preservado no Códice Sinaítico.

Desde suas primeiras páginas, o leitor percebe que não se está diante apenas de uma aplicação instrumental de conceitos consagrados, mas de um esforço sistemático de elaboração teórica. O autor da obra André Valva não se limita a mobilizar categorias geertzianas; ele propõe, de modo consistente, a formulação de um modelo analítico próprio, denominado Teoria Geertziana, concebido como uma estrutura metodológica capaz de orientar investigações futuras no âmbito da Ciência da Religião e de áreas afins das humanidades. Tal empreendimento confere à obra um estatuto que ultrapassa, somente um estudo de caso, situando-a no horizonte mais amplo da investigação epistemológica.

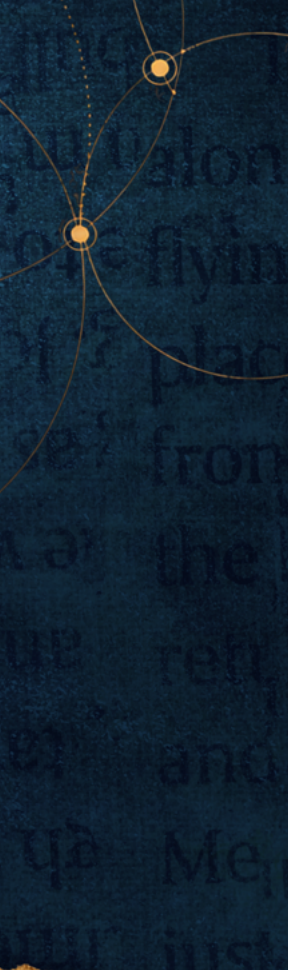


A escolha de Clifford Geertz como interlocutor principal não é fortuita. Ao compreender a cultura como um sistema de símbolos e a religião como um modo específico de construir e sustentar visões de mundo e disposições éticas. Geertz oferece ferramentas conceituais especialmente adequadas para a análise de textos que nasceram em contextos históricos marcados por densas redes simbólicas. Nesse sentido, a proposta de uma "descrição densa" a manuscritos antigos revela-se não apenas pertinente, mas necessária, na medida em que permite ultrapassar leituras reducionistas, sejam elas estritamente dogmáticas, filológicas ou historicistas.

Permito-me antecipar que um dos grandes méritos desta obra reside na maneira como o pesquisador André Valva articula teoria e empiria. O percurso adotado revela uma consciência metodológica madura. Antes de mobilizar qualquer categoria analítica, o autor empreende uma reconstrução rigorosa do arcabouço teórico que fundamenta a teoria geertziana, bem como dos contextos históricos e literários examinados.

A obra prefaciada não cumpre apenas uma função introdutória, mas estabelece os alicerces conceituais indispensáveis para a compreensão das etapas subsequentes da pesquisa. Ao mesmo tempo, a exposição sobre o Evangelho de Marcos e sobre o Códice Sinaítico situa o leitor no terreno concreto da tradição textual, evidenciando a complexidade do objeto e a necessidade de abordagens que levem em conta sua historicidade.

O manuscrito do século IV, ocupa lugar central nesta investigação. Sua preservação relativamente íntegra e sua relevância para a crítica textual do Novo Testamento fazem dele uma fonte privilegiada para análises que buscam conjugar história, filologia e interpretação simbólica. Ao eleger esse manuscrito como base textual, André Valva demonstra sensibilidade tanto à importância da materialidade do texto quanto às possibilidades hermenêuticas abertas por sua tradição de transmissão.



No desenvolvimento da obra, alcança-se um de seus pontos mais altos com a apresentação sistemática da Teoria Geertziana e sua aplicação ao versículo Mc 3,17. Aqui se evidencia o caráter inovador da pesquisa conduzida pelo autor. O texto bíblico não é tratado como um repositório estático de doutrinas, mas como um artefato cultural, produzido e interpretado no interior de uma comunidade específica, portadora de símbolos, valores e tensões próprias. A análise do episódio em que Jesus atribui aos irmãos Tiago e João o epíteto "Boanerges" é conduzida de modo a revelar camadas de significado que escapam a leituras mais imediatas. O apelido, longe de ser apenas uma curiosidade narrativa, é interpretado como um marcador simbólico que remete a concepções de poder, identidade e missão no interior da comunidade marcana.

Ao estratificar os significados do texto em níveis literal, contextual, teológico e pragmático, a investigação consolida a proposta metodológica da Teoria Geerteziana. Essa estrutura de análise demonstra que a interpretação de textos religiosos pode – e deve – operar em múltiplas dimensões, evitando tanto o reducionismo histórico quanto a abstração teológica desvinculada do contexto social. Tal abordagem favorece uma compreensão mais rica e dinâmica do fenômeno religioso, em consonância com as exigências contemporâneas da Ciências da Religião.

Ao dialogar com a Nova História, a Sociologia da Religião, a Filosofia da Ciência e a Hermenêutica, André Valva reafirma um princípio fundamental das ciências humanas segundo o qual a compreensão da complexidade dos fenômenos culturais demanda múltiplas lentes analíticas. A Teoria Geertziana, tal como apresentada, não se pretende exclusiva ou excludente, mas complementar, aberta ao diálogo e à incorporação de outras perspectivas.

Para além de sua contribuição teórica, a obra apresenta um expressivo valor pedagógico. A clareza na exposição dos conceitos, a explicitação dos procedimentos metodológicos e a demonstração

concreta de sua aplicação fazem do livro uma referência potencial para pesquisadores em diferentes fases do processo de apropriação. Trata-se de um texto que ensina não apenas o que interpretar, mas como interpretar, oferecendo um modelo que pode ser replicado e adaptado a outras tradições religiosas.

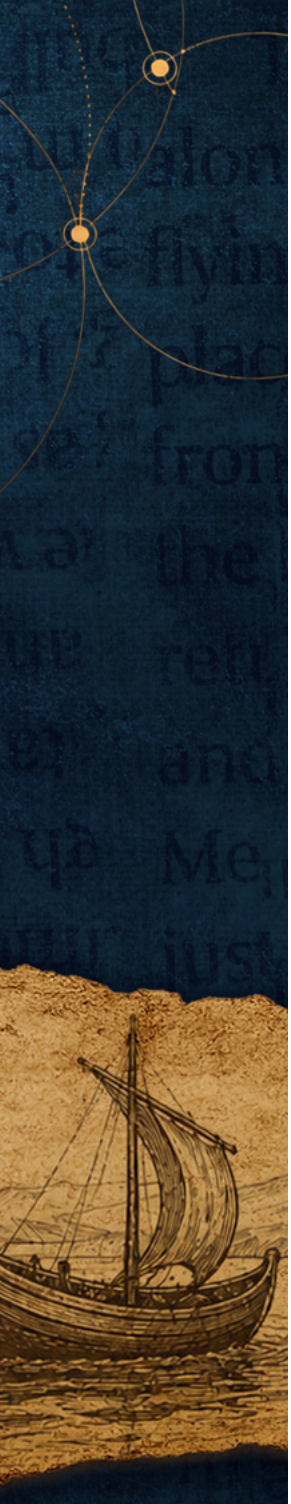
Em um cenário acadêmico no qual, por vezes, observa-se a polarização entre abordagens excessivamente, técnicas e leituras impressionistas, este livro se destaca por sua capacidade de equilibrar rigor conceitual e sensibilidade interpretativa. A proposta da Teórica Geerteziana, mostra a possibilidade de desenvolver modelos científicos sem renunciar à complexidade simbólica que caracteriza os textos religiosos.

Por fim, é importante sublinhar que este livro contribui para reafirmar a autonomia e a maturidade das Ciências da Religião como campo de conhecimento. Ao propor um modelo analítico próprio, fundamentado teoricamente e testado com os manuscritos, André Valva participa ativamente do esforço coletivo de consolidação epistemológica da área. O leitor encontrará, portanto, não apenas uma análise instigante de Mc 3,17, mas um tratado amplo sobre os caminhos possíveis para a investigação científica sobre os textos antigos.

Que esta obra seja acolhida como uma contribuição relevante, inovadora e acadêmica, capaz de instigar novas investigações e de ampliar os horizontes interpretativos daqueles que se dedicam ao estudo dos textos sagrados e das culturas que lhes deram origem.

Boa Leitura!

Prof. Clóvis Ecco



LISTA DE ABREVIAÇÕES

1Rs: Primeiro livro de Reis;

2Tm: Segunda a Timóteo;

AC: Análise de Conteúdo;

AD: Análise do Discurso;

aEC: antes da Era Comum;

At: Ato dos Apóstolos;

B/03: Códice Vaticano;

BJ: Bíblia de Jerusalém;

Cl: Colossenses;

EC: Era Comum;

Ex: Livro de Êxodo;

Fm: Livro de Filemon;

Gn: Livro de Gênesis;

HEES: Hierarquia Estratificada de Estruturas Significantes;

î: Papiro (geralmente seguido de um número sobrescrito para identificação do correta do documento);

$î^{45}$: Papiro 45;

Jr: Livro de Jeremias;

Lc: Evangelho de Lucas;

Mc: Evangelho de Marcos;

MHC: Método Histórico-Crítico;

Mt: Evangelho de Mateus;

NA28: Bíblia Novum Testamentum Graece;

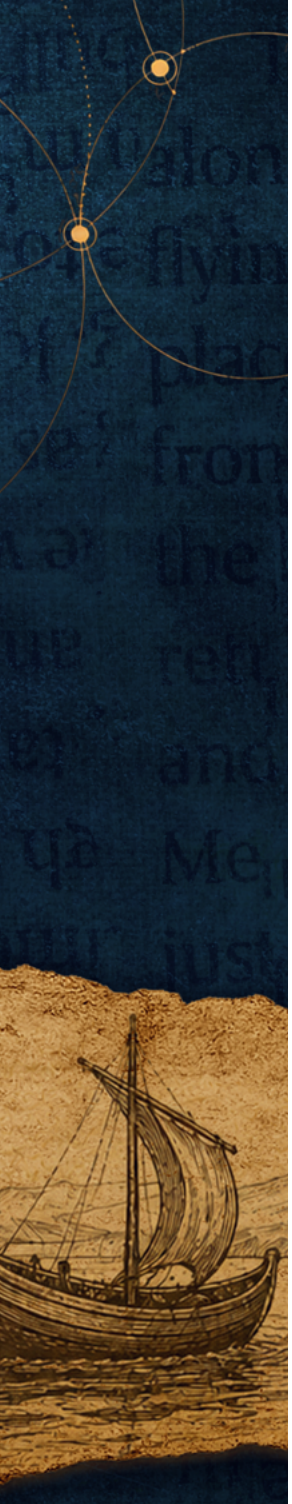
NTG: Novum Testamentum Graece;

Sl: Livro de Salmos;

T.G.: Teoria Geertziana;

W/032: Códice Washingtoniano;

א/01: Códice Sinaítico.

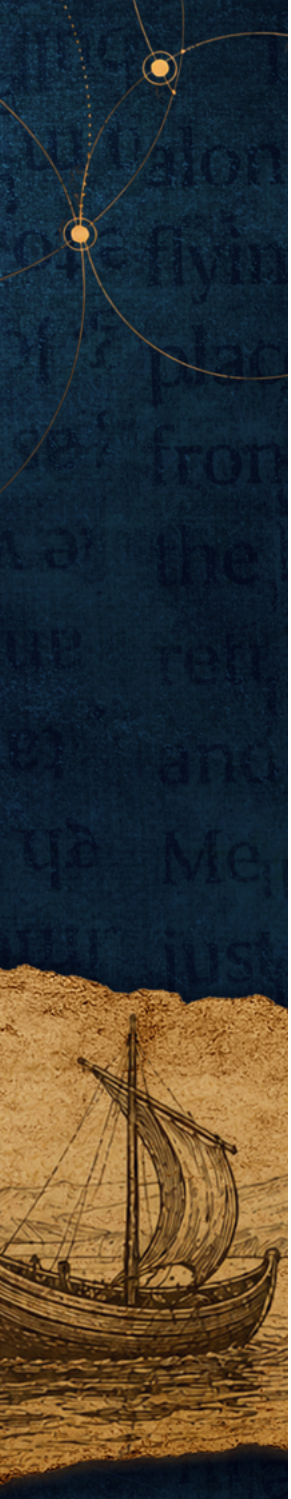


INTRODUÇÃO

Este livro apresenta um percurso investigativo que teve como ponto de partida uma pergunta relativamente simples e, ao mesmo tempo, exigente: é possível construir, a partir da antropologia interpretativa de Clifford Geertz, um modelo teórico consistente para a leitura de textos religiosos antigos? A resposta a essa pergunta conduziu à formulação do que aqui se denomina Modelo Interpretativo Simbólico de Textos Religiosos (MISTR), uma proposta de leitura que toma os textos religiosos como ações simbólicas inseridas em contextos culturais específicos e, por isso, passíveis de interpretação pelo viés de uma teoria da cultura. Ao mesmo tempo, o percurso empreendido permitiu testar a própria Teoria Geertziana (T.G.) como alternativa metodológica para a análise de textos religiosos antigos, em diálogo crítico com outras abordagens consagradas na área.

O problema inicial podia ser enunciado nos seguintes termos: como as ideias de Clifford Geertz sobre cultura, religião, símbolos e senso comum podem sustentar um modelo de estudos cientificamente orientado, aplicável à análise de textos religiosos antigos, de modo a oferecer uma compreensão contextualizada desses manuscritos? Partiu-se da hipótese de que os conceitos geertzianos, devidamente sistematizados, permitiriam construir um instrumento investigativo alternativo e coerente com as exigências da área de Ciências da Religião e, em certo grau, com outros campos das humanidades.

O Mistr nasce desse esforço. A partir da releitura de obras fundamentais de Geertz, os seus conceitos de cultura, religião, símbolo e senso comum foram reorganizados em um modelo analítico voltado para os textos religiosos. Em vez de tratar tais textos apenas como depósitos de doutrinas ou relatos de experiências excepcionais, o modelo os compreende como ações simbólicas, em que se cruzam

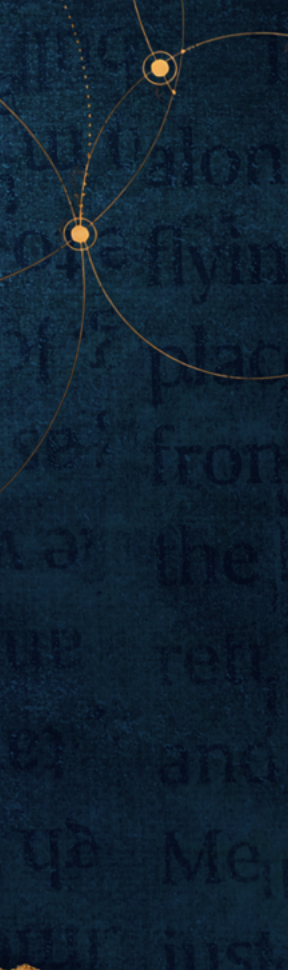


disposições, visões de mundo, valores e formas de conduta. A intenção foi desenvolver uma teoria funcional, capaz de oferecer uma compreensão situada do texto investigado e de ampliar as possibilidades de produção de conhecimento científico sobre o fenômeno religioso.

O caso escolhido para aplicação do Mistr foi a perícope de Mc 3,17, tal como se encontra no Códice Sinaítico (א/01), que apresenta a denominação dos irmãos Boanerges. A leitura dessa passagem não se limita à filologia ou à crítica textual, embora dialogue com elas; procura, sobretudo, evidenciar as representações simbólicas do cotidiano que atravessam o discurso marcano e que, em alguma medida, deixam entrever a mentalidade e as estratégias narrativas dos redatores e copistas envolvidos na transmissão desse manuscrito.

O objeto central de estudo são, portanto, as ideias de Clifford Geertz, tal como se apresentam em seus livros e artigos, e a forma como essas ideias podem ser reorganizadas em um modelo interpretativo aplicado a textos religiosos. A partir da análise de seu pensamento, buscou-se identificar fundamentos epistemológicos e metodológicos que sustentassem a formulação do Mistr. Em seguida, o modelo foi testado na leitura simbólica de Mc 3,17, permitindo avaliar sua capacidade explicativa, a pertinência de sua utilização em pesquisas futuras e a utilidade da T.G. como alternativa metodológica para a análise de textos religiosos antigos.

A metodologia adotada foi de natureza bibliográfica, qualitativa e indutiva; trabalhou-se com as obras de Geertz, examinando-se o modo como ele concebe a cultura, a religião, o símbolo e o senso comum, e extraindo-se desses materiais as bases para a construção do modelo. Em termos práticos, o procedimento consistiu em descrever, comparar e articular os textos geertzianos e, na sequência, aplicar o modelo proposto a um recorte específico do Evangelho de Marcos. A partir de um trecho relativamente breve (Mc 3,17), buscou-se abrir caminho para a investigação de conjuntos textuais mais amplos.

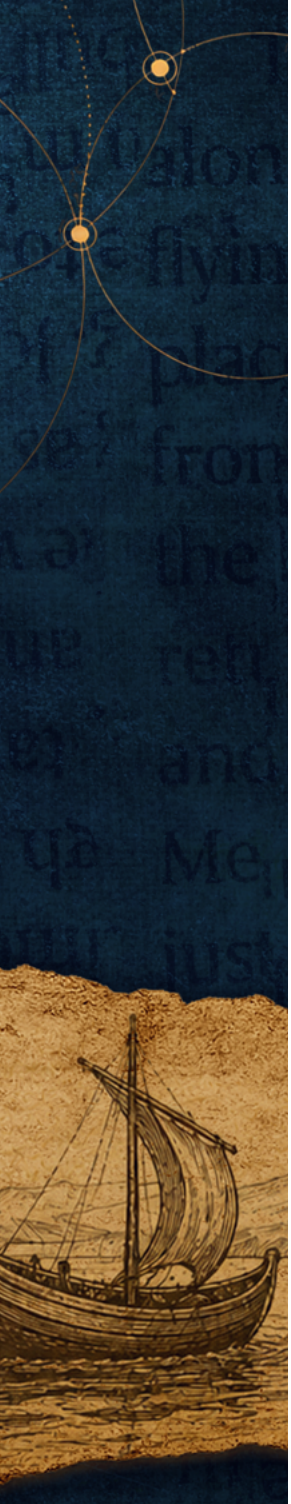


As análises realizadas tomam como eixo quatro conceitos-chave de Geertz (cultura, religião, símbolo e senso comum) articulados à compreensão da cultura como teia de significados e da ação social como lugar do sentido. Os símbolos presentes em Mc 3,17, tal como registrados no Códice Sinaítico, foram examinados com base nesses conceitos, sempre em diálogo com o contexto sócio-histórico e com a tradição de pesquisa sobre o Evangelho de Marcos. Dessa forma, pretendeu-se evidenciar como a linguagem simbólica do texto pode revelar aspectos da vida social e religiosa do meio em que ele circulou.

Na perspectiva aqui adotada, a realidade não é tomada como dado bruto, mas como resultado de uma interação contínua entre seres humanos e contextos culturais, mediada por sistemas complexos de símbolos. Esses sistemas orientam a interpretação que os sujeitos fazem do mundo e, ao mesmo tempo, são continuamente retrabalhados por suas ações. Esse movimento recursivo, em que a ação interpreta a cultura e a cultura orienta a ação, é fundamental para compreender o modo como Geertz pensa o conhecimento e, por consequência, para entender a proposta do Mistr.

Ao observar determinada situação histórica ou textual, é possível reconstruir os caminhos percorridos pelos significados que ali se condensam, buscando reconhecer quais formas de conhecimento foram produzidas e quais outras podem emergir em contextos distintos. Nessa perspectiva, o interesse recai sobre o ser humano situado: homens e mulheres cujas práticas, linguagens, rituais e narrativas só se tornam inteligíveis quando recolocados em sua trama histórica e cultural. A antropologia geertziana oferece, assim, uma matriz conceitual que permite aproximar-se dos textos religiosos não como realidades isoladas, mas como parte de uma rede de ações simbólicas.

Os parágrafos acima delineiam algumas características centrais do pensamento de Geertz que sustentam o Mistr. Elas se mostram decisivas para o objetivo deste livro: analisar as representações

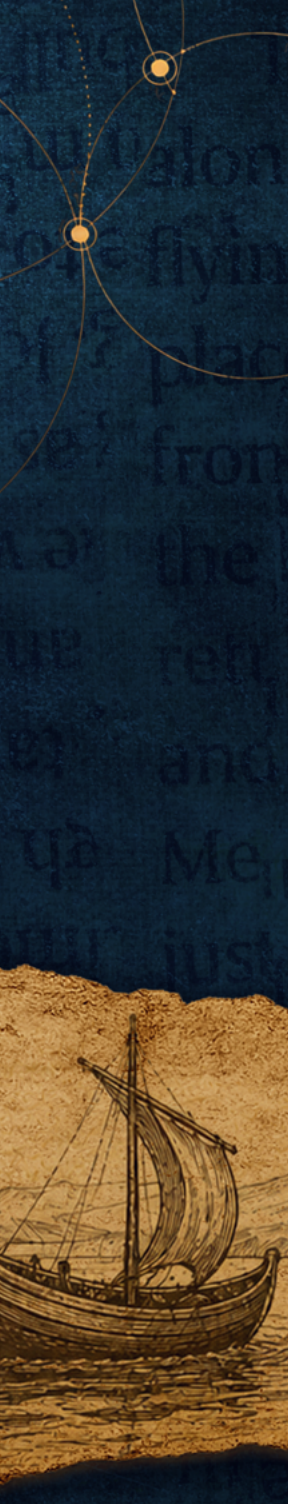


simbólicas do cotidiano na construção do discurso religioso, tomando como caso exemplar o texto de Mc 3,17. O modelo interpretativo simbólico proposto procura compreender a interação entre cotidiano e religião por meio das formas simbólicas que atravessam o texto, a mentalidade e as práticas dos sujeitos envolvidos na produção e transmissão dos manuscritos.

A fundamentação epistemológica e metodológica do Mistr deriva, portanto, do diálogo com a obra de Geertz, mas configura uma proposta própria para o campo das Ciências da Religião. As particularidades dessa abordagem, cuja centralidade está em cultura, religião, símbolo e senso comum e é orientada por uma leitura contextual da ação, permitem formular um modelo alternativo de observação e análise do ser humano e de suas expressões religiosas. Ao aplicar esse modelo aos símbolos presentes em manuscritos como Mc 3,17, pretende-se oferecer indicadores mais precisos para a compreensão da racionalidade que sustenta essas narrativas, reforçando a confiabilidade e a relevância das conclusões alcançadas.

A opção por preservar com rigor os parâmetros epistemológicos e metodológicos formulados a partir da obra de Clifford Geertz expressa o compromisso científico que orienta o Modelo Interpretativo Simbólico de Textos Religiosos (MISTR). Esse cuidado revela, ao mesmo tempo, a natureza interdisciplinar do modelo que, embora enraizado na antropologia interpretativa, dialoga com outros campos das humanidades, em especial com a História, a Sociologia da Religião, a Filosofia da Ciência e os estudos bíblicos.

No âmbito da História, o Mistr se apoia em contribuições oriundas da Nova História e da tradição dos Annales, que ampliam a atenção para o cotidiano, para as mentalidades e para as representações. Em Sociologia da Religião, a interlocução com autores como Peter Berger e Thomas Luckmann oferece elementos para pensar a construção social da realidade e a produção de universos de sentido. No plano epistemológico, as discussões de Luiz Henrique Dutra

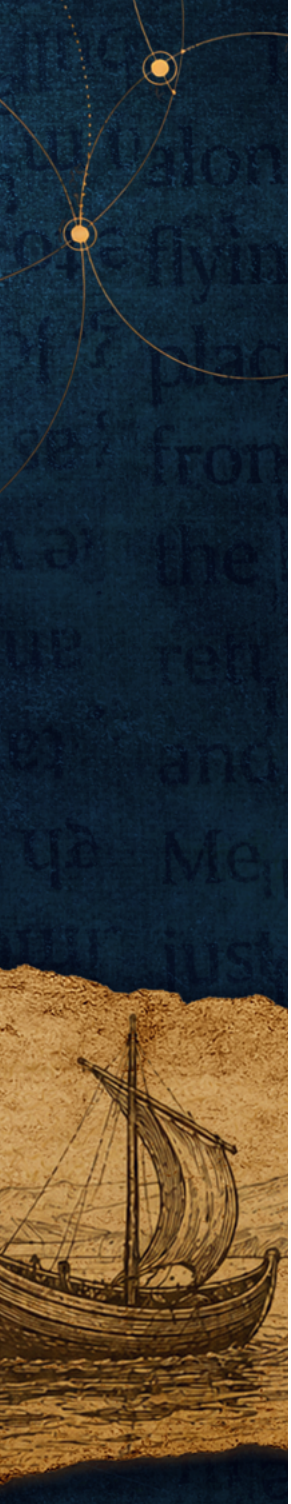


sobre racionalidade, método e objetividade nas ciências humanas fornecem um enquadramento fértil para situar a proposta do modelo. Já a Hermenêutica e a Exegese bíblica, representadas aqui por autores como Michael Gorman, contribuem para o tratamento técnico do texto do Evangelho de Marcos e para o diálogo com a tradição dos estudos neotestamentários. Esses referenciais não esgotam o conjunto de autores consultados, mas indicam alguns dos principais alicerces interdisciplinares que conferem flexibilidade e abrangência ao modelo.

Nessa perspectiva, o Mistr parte da hipótese de que conjuntos complexos de símbolos compõem aquilo que se reconhece como realidade, na medida em que o ser humano e seu contexto cultural se reconfiguram mutuamente por meio de processos contínuos de interpretação e ressignificação. A realidade é vista como resultado de uma trama simbólica em permanente atualização, na qual os sujeitos elaboram compreensões específicas do mundo em que vivem.

Aplicado aos textos religiosos, esse pressuposto permite sustentar a viabilidade de uma análise que considere tais textos como produtos de processos diacrônicos e sincrônicos. Os símbolos neles presentes foram formados ao longo do tempo, em diferentes camadas históricas, e se deixam apreender em sua configuração concreta em determinado momento. A linguagem religiosa, quando inscrita em manuscritos antigos, é entendida como forma particular de discurso humano, atravessada por mentalidades, conflitos, expectativas e negociações de sentido. Nesse quadro, os textos podem ser lidos como expressões de conjuntos complexos de símbolos, frequentemente reelaborados a partir de outras estruturas sociais para conferir significado religioso a experiências e acontecimentos.

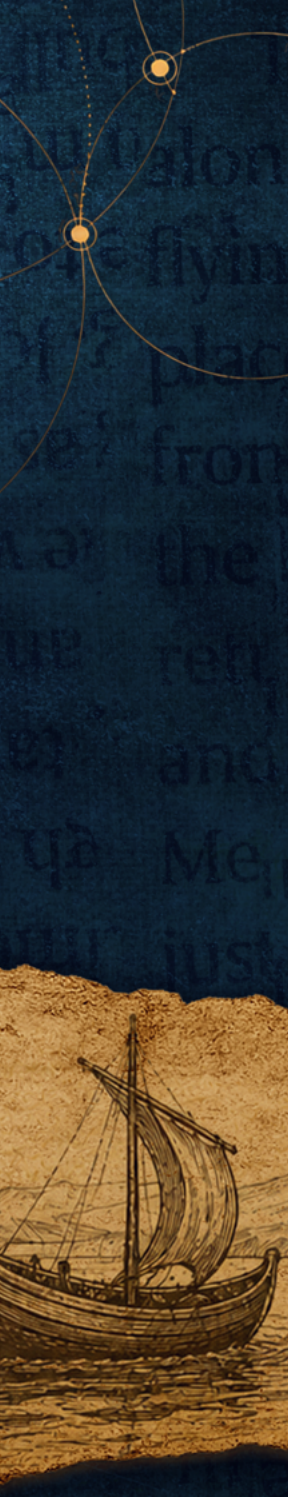
Para fins de aplicação, o Mistr foi exercitado sobre o trecho exclusivo de Mc 3,17, presente no Códice Sinaítico (א/01). A passagem se refere aos irmãos Boanerges, apelido atribuído por Jesus a Tiago e João. O termo aparece apenas no Evangelho de Marcos e não



é retomado em outros escritos do Novo Testamento, o que o torna um elemento simbólico singular dentro da tradição marcana. Essa exclusividade foi considerada decisiva para a escolha do trecho, na medida em que permite explorar, em chave simbólica, aspectos da comunidade associada ao texto de Marcos (seja em termos de redação, seja em termos de recepção) e indagar sobre as razões e os efeitos dessa construção simbólica.

Para organizar o percurso investigativo, o trabalho foi estruturado em eixos temáticos, com destaque para dois deles: cultura e religião. Esses dois conceitos são centrais na obra de Geertz e servem como linhas mestras que orientam as discussões ao longo do livro. Ao lado deles, símbolo e senso comum aparecem como categorias operacionais decisivas, ainda que não funcionem como eixos temáticos em sentido estrito. Símbolo e senso comum são tratados como instrumentos específicos dentro da metodologia do modelo, entrando em cena sobretudo no momento da análise e da discussão dos resultados.

A estrutura do livro organiza-se em três capítulos principais, além desta introdução e de uma conclusão. O primeiro capítulo, intitulado *Clifford Geertz, o Evangelho de Marcos e o Códice Sinaítico*, está dividido em três partes. Na primeira, apresenta-se uma breve biografia intelectual de Clifford Geertz, com atenção à sua trajetória acadêmica, aos autores que o influenciaram e aos principais eixos de seu pensamento, acompanhada de uma leitura panorâmica de suas obras mais relevantes para a proposta aqui desenvolvida. Na segunda parte, o foco recai sobre o Evangelho de Marcos no Códice Sinaítico (א/01), com a apresentação de sua história, de algumas de suas características literárias e de aspectos estruturais que interessam à análise simbólica. Por fim, a terceira parte trata do próprio Códice Sinaítico, reconstruindo sua história, sua trajetória material, seu contexto histórico e social, bem como seu significado para as ciências bíblicas e para as tradições cristãs.

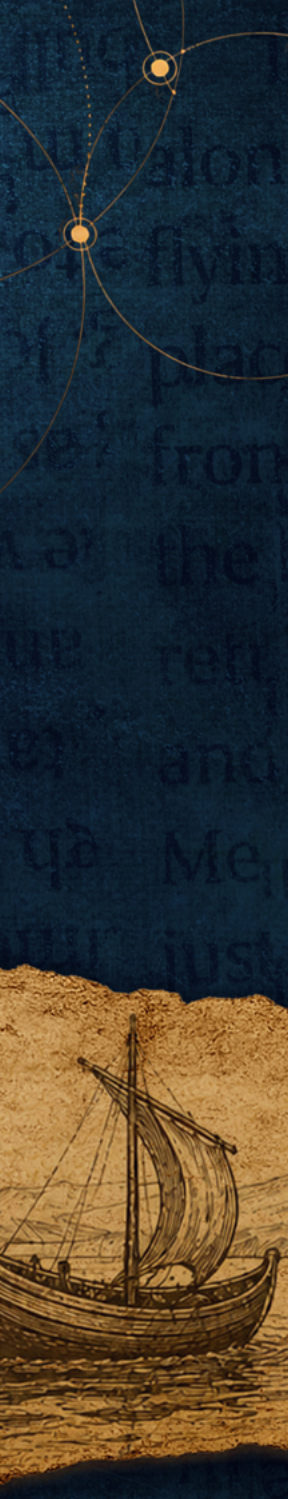


O segundo capítulo, *Modelo Interpretativo Simbólico e o Códice Sinaítico*, concentra-se na apresentação sistemática do Mistr e em sua aplicação progressiva a Mc 3,17. A exposição dos elementos constitutivos do modelo, sobretudo aqueles ligados aos eixos da cultura e da religião, é entrelaçada à análise do manuscrito. À medida que os componentes do modelo são apresentados, o texto do Evangelho de Marcos é lido a partir deles, de modo que a teoria e a aplicação se iluminem mutuamente. Nessa dinâmica, símbolo e senso comum são mobilizados como ferramentas analíticas específicas, acionadas em pontos estratégicos para avançar na interpretação.

O terceiro capítulo, *Análise e discussão das aplicações ao Códice*, reúne e aprofunda os resultados da aplicação do Mistr a Mc 3,17. Inicia com a estratificação dos significados simbólicos do versículo, distinguindo níveis como o literal, o contextual, o teológico e o pragmático. Em seguida, examina as principais estruturas sociais e de significado implicadas no texto e no contexto do Evangelho de Marcos, articulando-as ao funcionamento do símbolo "Boanerges". A partir disso, procede à hierarquização dos elementos simbólicos e à comparação entre estruturas, identificando pontos de convergência e de tensão entre religião, senso comum e demais âmbitos sociais. Na etapa seguinte, analisa a justaposição entre as esferas do senso comum e da religião na formação do símbolo, explorando convergências e divergências e avaliando o impacto dessas esferas na configuração de "Boanerges". O capítulo se encerra com a conclusão das análises e com a síntese dos resultados, em que são retomadas as operações realizadas e discutida a eficácia do modelo e da Teoria Geertziana para a leitura de Mc 3,17.

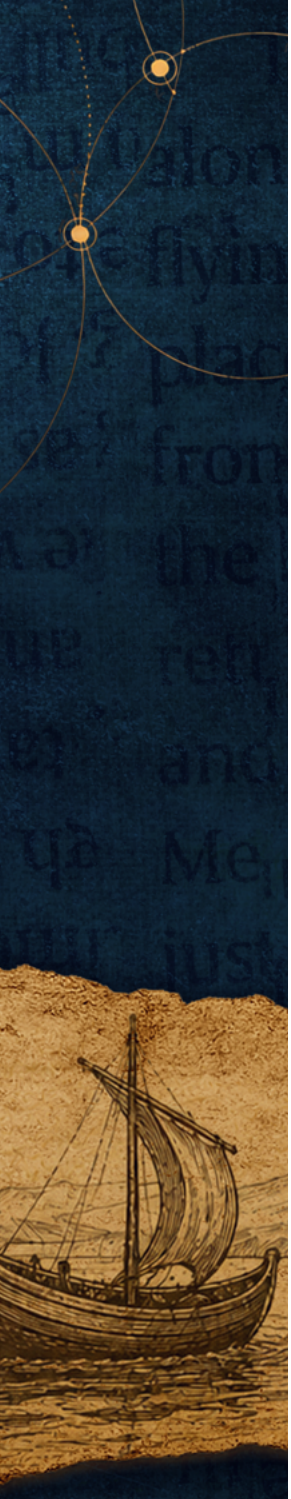
Na conclusão, o objetivo é reunir os principais resultados alcançados na leitura de Mc 3,17, avaliando a capacidade do modelo de oferecer uma compreensão mais situada e articulada do trecho. Em seguida, discute-se a efetividade do Mistr e da T.G. como instrumentos teóricos para a análise de textos religiosos, indicando potenciais contribuições dessa abordagem não apenas para o campo das Ciências

da Religião, mas também para investigações em outras áreas das humanidades que trabalhem com símbolos, narrativas e práticas culturais. A partir desse balanço, são apontados caminhos possíveis para a ampliação da pesquisa, seja por meio da aplicação do modelo a outros trechos do Evangelho de Marcos, seja por meio de seu uso em contextos distintos, incluindo manifestações religiosas contemporâneas.



1

CLIFFORD GEERTZ, O EVANGELHO DE MARCOS E O CÓDICE SINAÍTICO



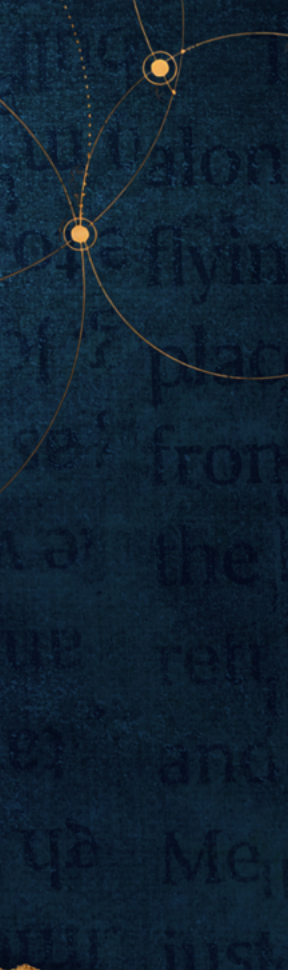
> *"To try to find the figure in the carpet of one's writings can be as chilling as trying to find it in one's life; to weave, post facto, a figure in –'this is what I meant to say' – is an intense temptation"*[1]

Clifford Geertz ocupa, nesse conjunto, um lugar decisivo. Sua antropologia interpretativa oferece os fundamentos epistemológicos e metodológicos que sustentam a leitura simbólica aqui desenvolvida, sobretudo ao compreender a cultura como rede pública de significações e a interpretação como esforço conjetural orientado pela descrição densa. Nessa perspectiva, ações, práticas, discursos e textos deixam de ser tomados como dados transparentes e passam a ser lidos como formas socialmente situadas de produção de sentido. É nesse terreno que o Mistr encontra sua base mais consistente.

O Evangelho de Marcos, por sua vez, não comparece apenas como documento religioso antigo ou como fonte privilegiada da tradição cristã primitiva. Seu interesse reside também em sua espessura narrativa, em suas escolhas redacionais e na maneira própria como articula personagens, conflitos, símbolos e formas de nomeação. Trata-se de um texto cuja composição, longe de ser neutra, condensa tensões religiosas, culturais e históricas que exigem leitura atenta. A escolha de Mc 3,17, com a atribuição do apelido "Boanerges" a Tiago e João, insere-se precisamente nesse ponto: um detalhe breve, exclusivo de Marcos, mas suficientemente denso para abrir um campo interpretativo mais amplo.

O Códice Sinaítico, enfim, entra neste capítulo não como objeto central da interpretação simbólica, mas como base textual privilegiada para a delimitação do versículo examinado. Sua relevância decorre de sua antiguidade, de sua qualidade como testemunho manuscrito e de sua importância para a história da transmissão do

1 Tentar encontrar a figura no tapete dos próprios escritos pode ser tão desconcertante quanto tentar encontrá-la na própria vida; e tecer, *a posteriori*, uma figura, 'era isso que eu queria dizer,' é uma tentação intensa (Geertz, 1973, p. vii).

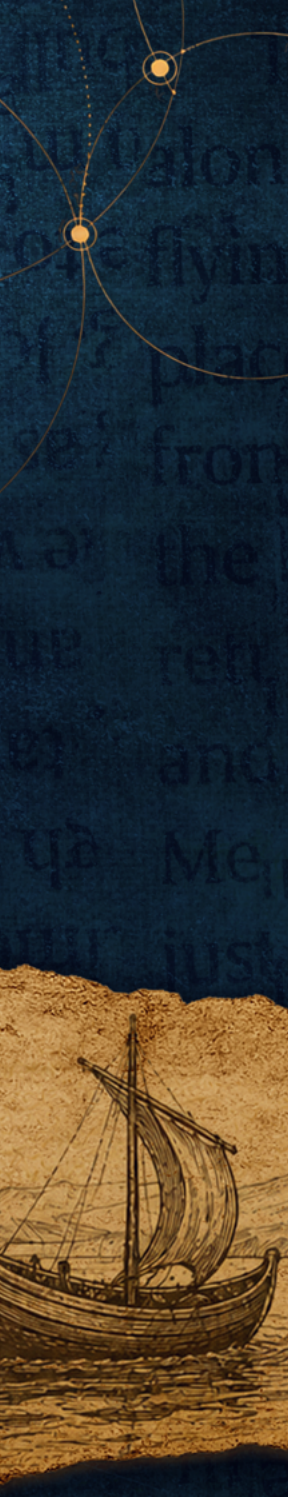


texto cristão. A consideração de sua materialidade, de sua trajetória histórica e de suas características textuais permite situar o Evangelho de Marcos em uma tradição concreta de preservação, circulação e leitura. Com isso, evita-se tratar o texto bíblico em abstrato, como se estivesse desligado das condições históricas em que foi copiado, transmitido e recebido.

Este capítulo organiza-se, assim, em três movimentos. O primeiro apresenta aspectos da formação intelectual de Geertz, bem como algumas matrizes e obras centrais para a constituição do Mistr. O segundo volta-se ao Evangelho segundo Marcos, com atenção a questões de contexto, tradição textual e traços literários relevantes para a análise. O terceiro concentra-se no Códice Sinaítico, destacando sua história, sua materialidade e sua função como testemunho textual de referência. Ao final, a articulação entre esses três planos permitirá explicitar o quadro a partir do qual o Mistr será apresentado, nos capítulos seguintes, como proposta interpretativa aplicada ao estudo de textos religiosos antigos.

CLIFFORD GEERTZ:
TRAJETÓRIA INTELECTUAL
E FUNDAMENTOS INTERPRETATIVOS

A compreensão do Modelo Interpretativo-Simbólico de Textos Religiosos (Mistr) exige, como ponto de partida, a consideração articulada de três frentes: a trajetória intelectual de Clifford Geertz, o Evangelho segundo Marcos e o Códice Sinaítico (א/01). Não se trata de reunir, de modo apenas justaposto, um autor, um texto e um manuscrito. O que está em causa é o horizonte teórico,

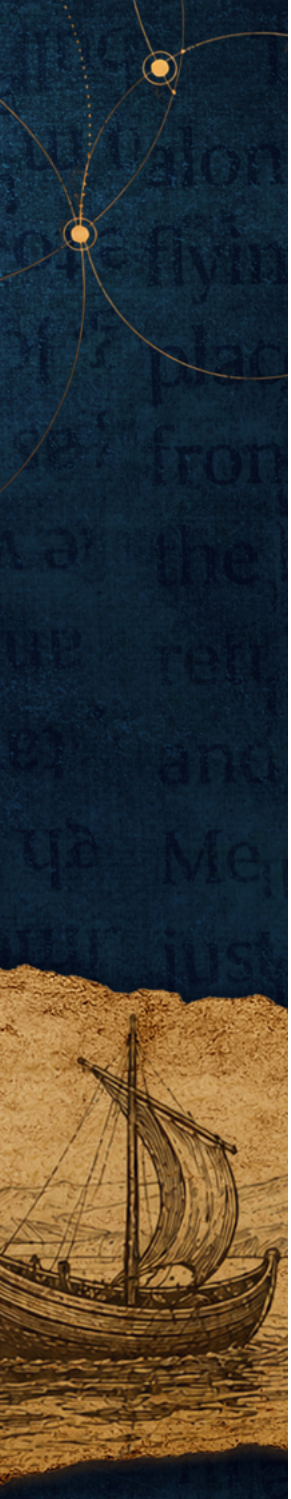


histórico e textual a partir do qual a proposta interpretativa deste livro se torna inteligível.

A leitura das obras de Clifford Geertz permite reconhecer um conjunto relativamente constante de princípios analíticos e escolhas de escrita que, ao longo de sua produção, se tornam identificáveis. Não se trata de um método codificado em etapas fixas, mas de uma perspectiva interpretativa marcada pela atenção à ação simbólica, pela descrição densa como forma de inteligibilidade e pela recusa de reduzir a vida social a explicações que dispensem o ponto de vista dos sujeitos. Em Geertz, compreender uma cultura implica reconstruir o que determinadas práticas significam para aqueles que as realizam, sempre em situações histórica e culturalmente situadas.

Este tópico delineia alguns aspectos de sua formação intelectual e dos diálogos que contribuíram para a constituição de sua perspectiva teórica, entre eles Max Weber, Talcott Parsons, Paul Ricoeur, Ludwig Wittgenstein e Susanne Langer, indicando como essas matrizes comparecem em sua obra, ora de modo explícito, ora como pano de fundo. Ao mesmo tempo, examinam-se os textos mais relevantes para a construção do Modelo Interpretativo-Simbólico de Textos Religiosos (Mistr), com atenção particular aos ensaios em que Geertz formula e ajusta suas concepções de cultura, religião, símbolo e senso comum.

O objetivo desta seção não é compor uma biografia exaustiva, mas explicitar o conjunto de ideias que sustenta o pensamento geertziano e que oferece base à epistemologia do Mistr. Ao acompanhar o modo como Geertz articula observação etnográfica, análise de contexto e elaboração conceitual, torna-se possível perceber certa coerência de percurso e, ao mesmo tempo, compreender por que sua obra favorece uma leitura interpretativa de textos religiosos como ações simbólicas inscritas em universos culturais específicos.



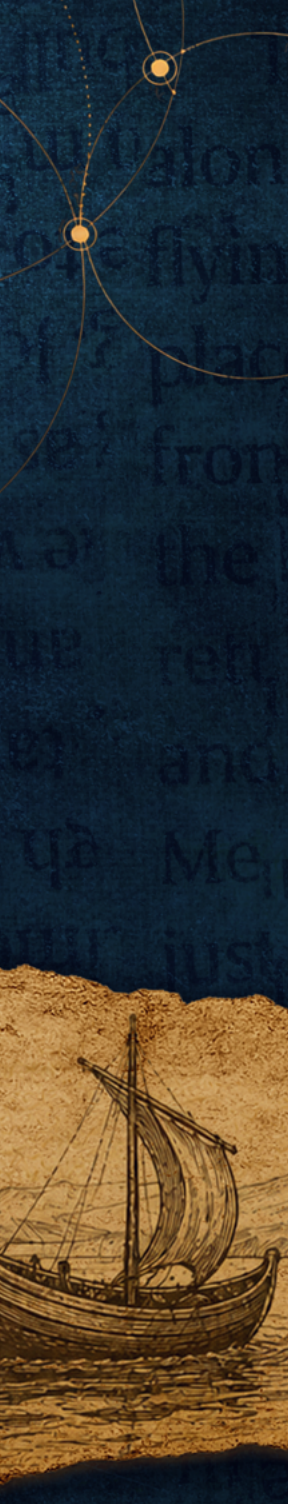
TRAJETÓRIA BIOGRÁFICA DE CLIFFORD GEERTZ

De volta aos Estados Unidos, já desligado do serviço militar, recorreu ao GI Bill Benefits, programa do Departamento de Assuntos de Veteranos, para ingressar no ensino superior. Por meio dele, estudou na Antioch College, em Ohio, onde teve formação ligada à literatura, à filosofia e ao jornalismo. A antropologia entrou em seu horizonte de modo mais sistemático apenas na pós-graduação, na Universidade de Harvard, no Departamento de Relações Sociais, onde concluiu o doutorado em 1957.

Em Harvard, passou a integrar projetos de pesquisa de campo na Indonésia e no Marrocos, além de trabalhos relacionados a Sumatra. Parte dessas investigações se estendeu por anos e deu origem a livros e artigos centrais de sua bibliografia. Ao longo da carreira, Geertz retornou reiteradamente a esses materiais, relendo-os e reinterpretando-os, muitas vezes por contraste e comparação.

Como docente, lecionou na Universidade de Chicago (1960–1970) e na Universidade de Princeton (1970–2000). Recebeu diversos títulos de doutor honoris causa: em Direito, pela Harvard University (1974) e pela Colby College (2003); em Letras Humanas, pela University of Chicago (1979), Bates College (1980), Knox College, de Illinois (1982), e Princeton University (1995); em Ciências Sociais, pela Yale University (1987); e em Letras, pela University of Cambridge (1997), Georgetown University (1998) e Antioch College (1999), entre outras instituições (Shweder e Good, 2005, p. 127-129).

Na vida pessoal, manteve discrição. Foi casado com Hildred Storey Geertz por mais de trinta anos (1948–1981), com quem teve dois filhos, Erika e Benjamin, e com quem realizou pesquisas conjuntas e publicações relevantes. Em 1987, casou-se com Karen Blu (1945–), que o acompanhou até o fim da vida (Mörth e Fröhlich, 2022).



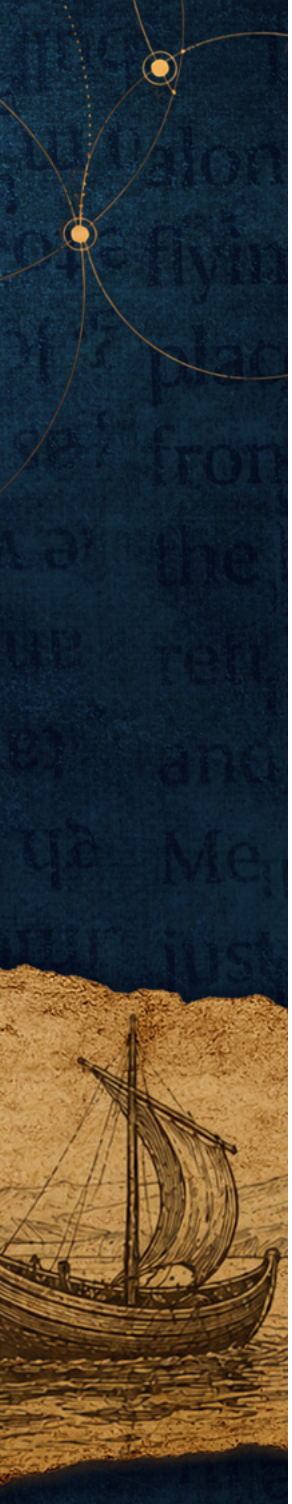
Aos 80 anos, ainda vinculado ao Institute for Advanced Study (IAS), em Princeton, Nova Jersey, faleceu em decorrência de complicações pós-operatórias após uma cirurgia cardíaca (Yarrow, 2006).

A trajetória de Geertz interessa aqui não por curiosidade biográfica, mas porque ajuda a compreender o modo como ele passou a fazer antropologia. Sua escrita se caracteriza pela atenção ao detalhe, pela resistência a atalhos explicativos e pela preferência por argumentos que partem de casos concretos e a eles retornam. É nesse terreno, em que cultura aparece como trama de significações públicas, ação social como lugar do sentido e interpretação como trabalho situado, que o Mistr encontra uma de suas bases decisivas.

MATRIZES INTELECTUAIS DA FORMAÇÃO GEERTZIANA

Clifford Geertz é conhecido tanto por suas contribuições à teoria antropológica quanto pelo modo como conduziu a escrita etnográfica. Sua aposta interpretativa parte de um pressuposto simples, mas decisivo: os símbolos não são ornamentos da vida social, e sim meios pelos quais uma forma de vida se organiza, se expressa e se torna reconhecível. Essa posição aparece de modo programático em A interpretação das culturas (Geertz, 2015) e reaparece, sob outra inflexão, em O saber local (Geertz, 2014), obra em que o "local" adquire precedência analítica e funciona como resistência a fórmulas rápidas, excessivamente abstratas, que tendem a atravessar realidades distintas como se fossem equivalentes.

Shweder e Good (2005, p. 1-2) caracterizam essa antropologia interpretativa a partir de três problemas que atravessam a obra de Geertz: a natureza da compreensão humana, a tensão entre relativismo e absolutismo e o modo de articular local e global. Os dois

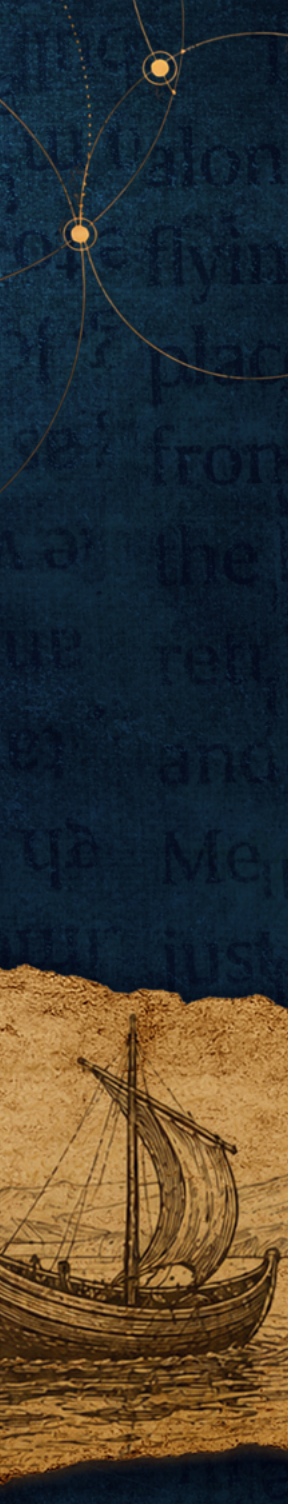


últimos se tocam de maneira particularmente nítida. O relativismo, nesse registro, não corresponde a uma licença para afirmar qualquer coisa, mas a uma disciplina do olhar, que insiste em compreender ações e crenças nos quadros sócio-histórico-culturais que lhes conferem sentido. O "global", por sua vez, quando elevado a chave explicativa geral, tende a reintroduzir pretensões totalizantes sobre a vida humana.

Essa configuração levanta uma pergunta inevitável: que experiências de leitura e que filiações intelectuais ajudaram Geertz a chegar a esse vocabulário e, sobretudo, a esse modo de argumentar?

Na graduação em Literatura, ele entrou em contato com Shakespeare (1564–1616) e se impressionou com a multiplicidade de perspectivas sobre a natureza humana. O primeiro impacto duradouro, contudo, veio com William Faulkner e sua exploração das contradições sociais. Fred Inglis associa a esse encontro um traço persistente da prosa geertziana, um certo "maneirismo torturado" (Inglis, 2000, p. 7). Faulkner, romancista norte-americano laureado com o Nobel de Literatura (1949), tornou-se conhecido por uma escrita experimental e exigente, marcada por múltiplos pontos de vista, fluxo de consciência e estruturas narrativas fragmentadas (Elias, 2022; Azevedo, 2004, p. 74-76). Esse aprendizado literário ensinou Geertz a não separar "gente" e "entorno": o meio não comparece como pano de fundo, mas como parte constitutiva do que torna alguém inteligível.

Há aí também um efeito de estilo. A atenção ao detalhe, à cena e ao encadeamento de vozes reaparece, mais tarde, no interesse pelo que Geertz chamará de "involução", isto é, o super desenvolvimento de formas já estabelecidas até o ponto em que, por excesso de minúcia e fechamento, elas se tornam rígidas (Inglis, 2000, p. 7). O termo é inspirado em Alexander Goldenweiser, antropólogo associado ao ambiente boasiano, que o utilizou para descrever padrões culturais que parecem ter alcançado forma definitiva, mas continuam



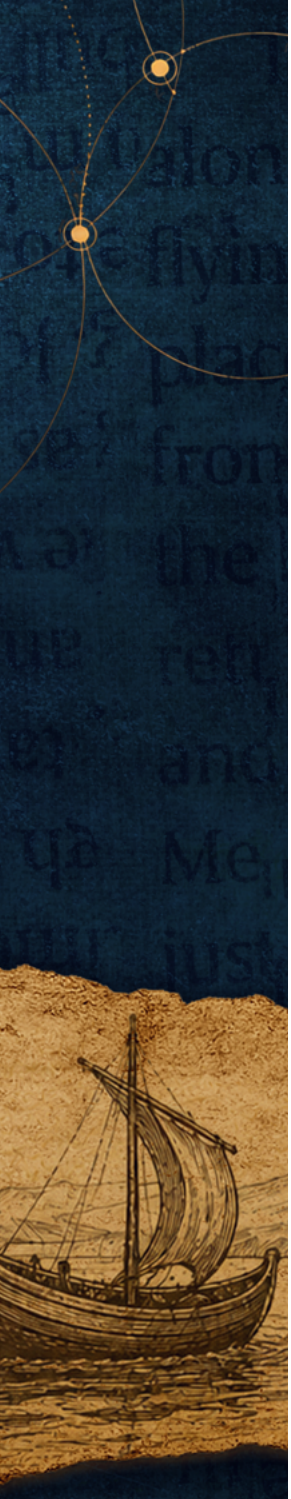
a se desenvolver internamente, tornando-se mais complexos e intrincados (Kan, 2021; Geertz, 1974b, p. 80-81).

Outra influência decisiva foi Kenneth Burke. Sua obra ajudou Geertz a depurar uma prosa voltada para o "mundo vivido", com traços próximos da crítica literária, algo que Inglis aproxima da "nova crítica" (Inglis, 2000, p. 7). Burke, porém, não bastava às exigências analíticas que Geertz buscava, o que ajuda a explicar seu deslocamento para John Austin e Gilbert Ryle. Inglis resume a operação de modo direto: "Geertz pegou Ryle, Austin e Kenneth Burke da Literatura e da Filosofia e os colocou na Antropologia" (Inglis, 2000, p. 9).

Gilbert Ryle, filósofo britânico ligado ao chamado Círculo de Oxford, interessa aqui sobretudo por dois traços: o investimento nos enunciados linguísticos como via de acesso à realidade e a manutenção de certo espírito analítico voltado a problemas concretos (Oliveira, 2021, p. 12-15). É nesse ponto que Geertz encontra um impulso decisivo para o célebre procedimento da descrição densa: a compreensão de que a apreensão conceitual da realidade é simbolicamente fabricada e, por isso mesmo, deve ser tratada como tal (Inglis, 2000, p. 8-9).

De John Austin, crítico do positivismo lógico nos estudos da linguagem, Geertz absorveu e reconfigurou questões ligadas à performance, à linguagem e à ação. Como observa Ottoni, as divisões conceituais propostas por Austin mostram dimensões simbólicas em tudo o que envolve a vida humana (Ottoni, 2002, p. 126-130). Geertz desloca essa percepção para objetos que, à primeira vista, não pertencem ao universo literário, como fórmulas científicas ou constituições políticas, insistindo que, em última instância, lidamos também aí com operações simbólicas (Inglis, 2000, p. 9).

De Burke, por sua vez, Geertz incorpora de modo particular a noção de "ato simbólico". Se Burke distinguia, em qualquer performance, um aspecto prático e outro propriamente simbólico, Geertz

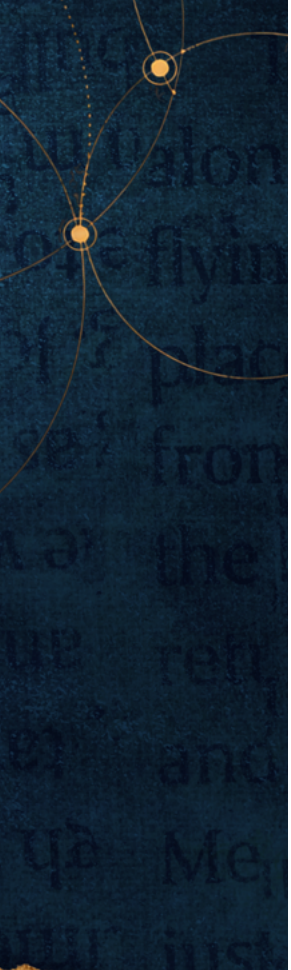


tende a aproximar ambos, tratando a própria prática, vista de perto, como ato simbólico. Esse ponto será desenvolvido e reajustado ao longo de sua obra (Inglis, 2000, p. 9). Não por acaso, a reflexão de Burke sobre linguagem, retórica e ação contribui para deslocar a análise antropológica em direção a formas públicas de sentido.

Entre as influências centrais, destaca-se também Max Weber. Seus conceitos de ação social, sentido e racionalidade orientada pelo agente encontram ressonância direta no modo como Geertz pensa cultura e religião. A atenção weberiana ao significado atribuído pelos atores ajuda a compreender por que, em Geertz, a interpretação não se reduz à descrição externa de comportamentos, mas exige reconstruir o sentido que determinadas práticas possuem para aqueles que as realizam (Jayme, 1998, p. 196-207).

Paralelamente, a hermenêutica, com contribuições associadas a Schleiermacher, Dilthey e Gadamer, reforça a direção interpretativa do trabalho geertziano ao insistir na compreensão contextualizada. O círculo hermenêutico e a fusão de horizontes dialogam com a descrição densa na medida em que supõem uma compreensão relacional, em que texto e intérprete se esclarecem mutuamente em um mundo histórico e cultural compartilhado, ainda que não coincidente (Ruedell, 2012, p. 7; Araújo; Paz; Moreira, 2012, p. 203).

É desse conjunto — literatura, retórica, filosofia da linguagem, sociologia compreensiva e hermenêutica — que se forma o horizonte intelectual no qual se insere o Modelo Interpretativo-Simbólico de Textos Religiosos (Mistr). Não se trata de provar uma genealogia linear nem de reduzir Geertz à soma de influências dispersas. Interessa, antes, reconhecer como esses fios reaparecem em sua obra e como, a partir dela, oferecem base à epistemologia do Mistr.

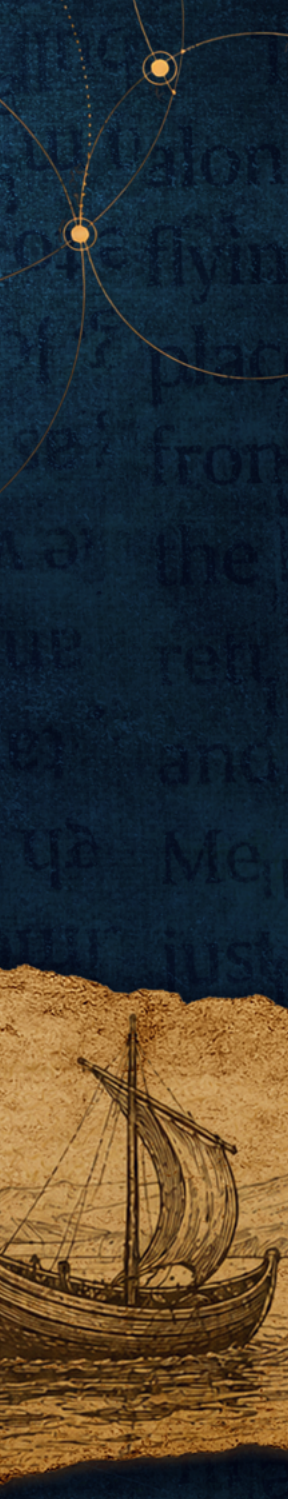


PRODUÇÃO INTELECTUAL DE GEERTZ E SUA RELEVÂNCIA PARA O MISTR

Ao longo de sua trajetória acadêmica, Clifford Geertz publicou dezoito livros, dos quais doze foram analisados de forma mais detida na pesquisa que deu origem a este livro, além de cerca de cem artigos científicos, muitos deles reunidos em coletâneas organizadas pelo próprio autor, e vinte e seis revisões de ensaios (Shweder e Good, 2005, p. 130-139). A esse conjunto somam-se palestras, seminários e conferências, parte dos quais foi reunida por Mörth e Fröhlich (2022). Também permanece preservado, no The Hanna Holborn Gray Special Collections Research Center, da Biblioteca da Universidade de Chicago, um acervo expressivo de anotações, fichamentos, fotografias, aulas e outros materiais de trabalho, distribuídos em 295 caixas e acessíveis, em grande medida, a pesquisadoras e pesquisadores vinculados à instituição.

O que se apresenta a seguir não pretende recensear exaustivamente a produção geertziana. Trata-se, antes, de um recorte das obras mobilizadas de maneira mais direta na construção do Modelo Interpretativo-Simbólico de Textos Religiosos (Mistr), com atenção aos elementos que contribuem para sua base epistemológica, metodológica e interpretativa.

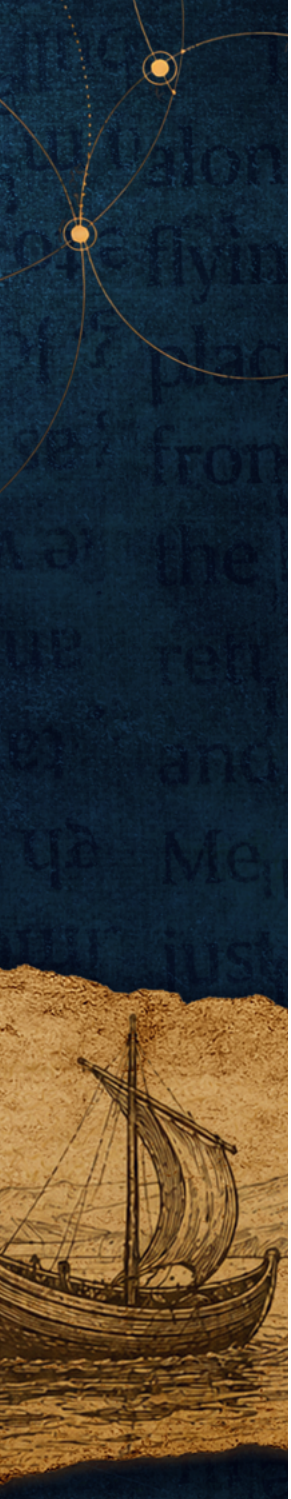
Em The Religion of Java (1960; edição de 1976), Geertz analisa a religião javanesa em Modjokuto, destacando o papel de abangans, santris e prijajis, o sistema numerológico pétungan, que articula feriados civis e religiosos, e o sincretismo entre hinduísmo, islamismo e animismo, descrito como "tolerância relativística" (Geertz, 1976, p. 30; 373). Os rituais aparecem como acontecimentos centrais na organização da ordem social e na legitimação de estruturas de poder (Geertz, 1976, p. 11-15; 113-118; 199-214). Para o Mistr, essa obra importa porque oferece um exemplo consistente de religião compreendida como sistema simbólico que articula ethos, visão de mundo e prática social.



Em Agricultural Involution: the processes of ecological change in Indonesia (1963; edição de 1974), Geertz investiga a economia agrícola de Java e introduz o conceito de "involução agrícola", segundo o qual certas sociedades intensificam o uso da terra em vez de expandir a área cultivada, aumentando a complexidade técnica e a divisão do trabalho (Geertz, 1974b, p. 70; 93). A relação entre práticas agrícolas, organização social e transformações econômicas e políticas (Geertz, 1974b, p. 52-82; 145-147) ajuda a pensar processos em que formas sociais se adensam internamente, tornando-se mais complexas sem necessariamente romper com sua moldura anterior. No horizonte deste livro, essa formulação interessa menos como analogia imediata e mais como indicação de um modo de perceber a densificação histórica de formas simbólicas.

Em Observando o Islã: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia (1968; edição de 2004), o islã é interpretado como sistema de símbolos que estrutura crenças e práticas em contextos sociais e políticos específicos (Geertz, 2004, p. 31; 50; 105-106). A análise da relação entre religião e política, bem como da forma pela qual práticas religiosas legitimam estruturas de poder e ideologias (Geertz, 2004, p. 98-99), reforça a compreensão da religião como ação simbólica situada. Esse ponto é central para o Mistr, que desloca esse enfoque para o estudo de textos religiosos antigos.

O volume Myth, Symbol, and Culture (1972; edição de 1974), organizado por Geertz, reúne ensaios que partem da premissa de que a cultura é intrinsecamente simbólica (Geertz, 1974). Textos de James Fernandez, Mary Douglas, Frank e Fritzie Manuel, entre outros, mostram como metáforas, alimentos e mitos operam como códigos simbólicos que constroem identidades e interpretam eventos históricos. O interesse desse volume, neste contexto, está menos em cada ensaio isoladamente do que no ambiente teórico que ele ajuda a consolidar: uma teoria da cultura em que o símbolo não é elemento periférico, mas operador de inteligibilidade.

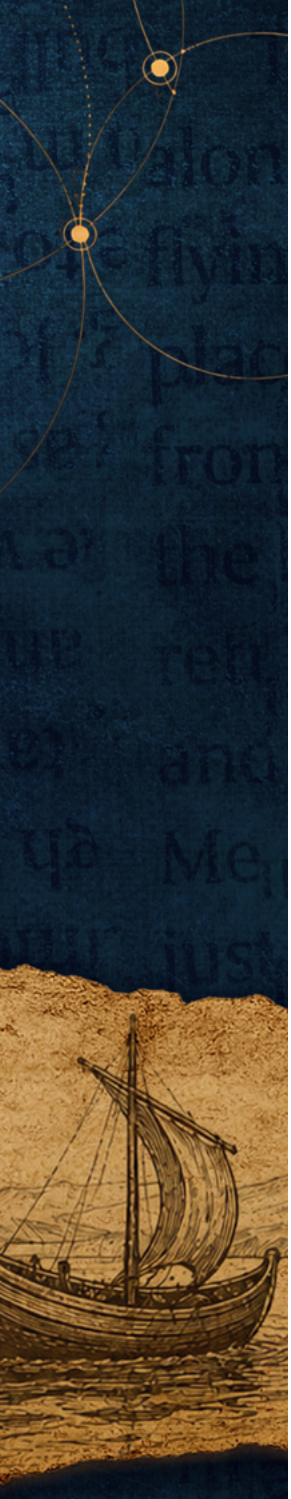


A Interpretação das Culturas (1973; edição de 2015) constitui uma das bases mais decisivas para o Mistr. Nessa coletânea, Geertz consolida a concepção de cultura como sistema simbólico, formula a noção de descrição densa e explicita o lugar do antropólogo como intérprete de formas públicas de sentido (Geertz, 2015a). Ali se encontram, de maneira particularmente nítida, os elementos que sustentam a articulação entre cultura, símbolo e sentido, decisiva para a proposta deste livro.

Em Kinship in Bali (1975), Clifford e Hildred Geertz analisam a estrutura de parentesco balinesa, marcada por uma organização bilateral que reconhece laços paternos e maternos e distribui obrigações e responsabilidades entre ambas as linhas (Geertz e Geertz, 1975, p. 160-162). O gasto ritual em festivais e cerimônias, entendido como dispositivo de manutenção das relações familiares e de afirmação de hierarquias e castas (Geertz e Geertz, 1975, p. 8-31; 60-116), contribui para situar rituais e vínculos familiares como espaços de produção de sentido. Essa atenção ao contexto concreto da ação também se mostra relevante para o Mistr.

Em Negara: the theatre state in nineteenth-century Bali (1980), Geertz explicita o vínculo entre poder, performance e religião por meio do conceito de "estado teatral". O Bali do século XIX é descrito como arranjo político em que rituais e performances públicas constituem forma decisiva de sustentação da autoridade do raja, transformando o governo em espetáculo político (Geertz, 1980, p. 102-103; 134-135). A obra mostra como cultura e religião se entrelaçam na legitimação do poder e na coesão social, oferecendo elementos para pensar textos religiosos como lugares em que também se encenam visões de mundo e projetos de ordem.

O Saber Local: novos ensaios em antropologia interpretativa (1983) sustentam que o conhecimento local constitui forma legítima de apreensão da realidade social, construída por experiências práticas, narrativas e símbolos (Geertz, 2014, p. 171-172). A cultura é descrita



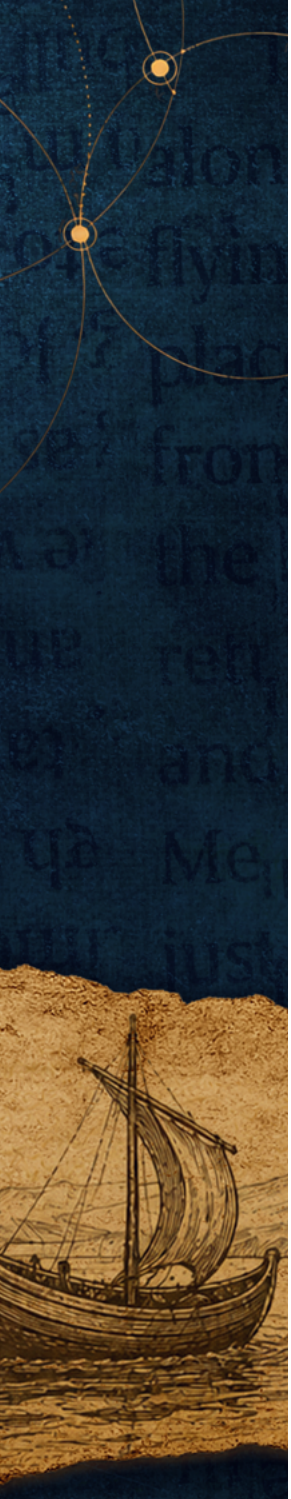
como sistema simbólico que orienta a percepção e a interpretação do mundo (Geertz, 2014, p. 145-149). Para o Mistr, esse livro é especialmente importante porque reforça a necessidade de considerar o contexto histórico, social e cultural como condição da interpretação.

Em Obras e Vidas: o antropólogo como autor (1988), Geertz discute a escrita antropológica como ato interpretativo. O antropólogo não apenas descreve práticas culturais, mas constrói, por meio do texto, uma leitura delas (Geertz, 2018, p. 19-29). Essa reflexão interessa diretamente a este livro, pois reforça a atenção ao estatuto do texto como lugar de elaboração interpretativa.

Atrás dos Fatos: dois países, quatro décadas, um antropólogo (1995) retoma experiências de campo na Indonésia e no Marrocos e insiste na necessidade de ultrapassar a superfície dos fatos observáveis para alcançar significados culturais (Geertz, 2012, p. 21-24). O livro destaca ainda a importância de abordagens diacrônicas e sincrônicas, a reflexividade do antropólogo e as implicações éticas e políticas da pesquisa (Geertz, 2012, p. 39-40; 136-138). Esses elementos ajudam a situar os textos religiosos como produtos de processos históricos e relações sociais concretas.

Em Nova Luz sobre a Antropologia (2000), Geertz retoma temas recorrentes de sua trajetória, discutindo o envolvimento de dimensões psicológicas e afetivas nos processos culturais, o pensamento como ato social e a responsabilidade que isso implica. Critica posições anti-relativistas e defende um "anti-anti-relativismo" que preserve a atenção ao particular sem paralisar a análise (Geertz, 2001, p. 89). O livro discute ainda o debate entre Marshall Sahlins e Gananath Obeysekere, as relações entre antropologia e história e a fragmentação do saber local (Geertz, 2001, p. 124; 180), oferecendo referências importantes para a formulação epistemológica do Mistr.

Por fim, A Vida Entre os Antros e Outros Ensaios (2001) evidencia a amplitude de interesses de Geertz a partir de suas pesquisas



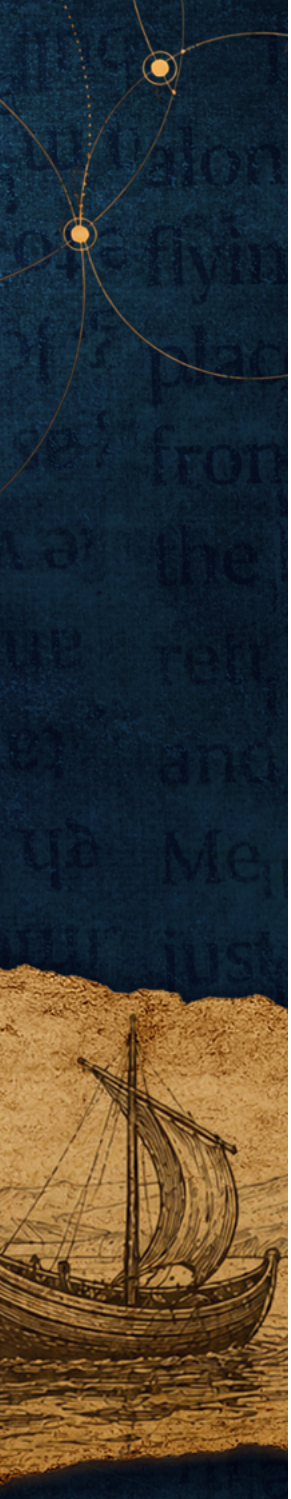
no Marrocos e na Indonésia. Além de reavaliar figuras como Malinowski e discutir efeitos problemáticos de certas práticas antropológicas, o volume inclui o ensaio "Mudando objetivos, movendo alvos", em que Geertz explicita aspectos de sua abordagem metodológica e simbólica, destacando o significado como construção social no fluxo da vida, a materialidade do sentido e o papel de dispositivos religiosos na expressão cultural (Geertz, 2015b). A religião aparece, nesse contexto, como recurso acionado diante de limites e crises, reforçando sua centralidade na análise de formas simbólicas.

Essas obras, em conjunto com outros livros e artigos de Geertz já mencionados, compõem o repertório teórico a partir do qual o Mistr se constrói. Não se trata de um modelo voltado à análise material de manuscritos em si, mas de uma proposta interpretativa para a leitura de textos religiosos como ações simbólicas inscritas em mundos culturais específicos. É nesse sentido que a produção geertziana, aqui recortada, oferece uma de suas bases principais.

EVANGELHO SEGUNDO MARCOS:
TRADIÇÃO TEXTUAL E FUNDAMENTOS PARA A ANÁLISE

A análise do Evangelho segundo Marcos (Mc) e de algumas de suas formulações mais particulares exige a articulação entre recursos exegéticos, históricos e textuais com uma perspectiva cultural e simbólica. Para que esse tipo de leitura se tornasse viável, foi necessário estabelecer, antes de tudo, uma base textual suficientemente segura, sobre a qual o Modelo Interpretativo-Simbólico de Textos Religiosos (Mistr) pudesse operar.

A investigação demandou, portanto, um exame atento da tradição marcana, uma vez que o objetivo consistia em situar sua redação em um horizonte cultural específico. Nesse processo, recorreu-se,



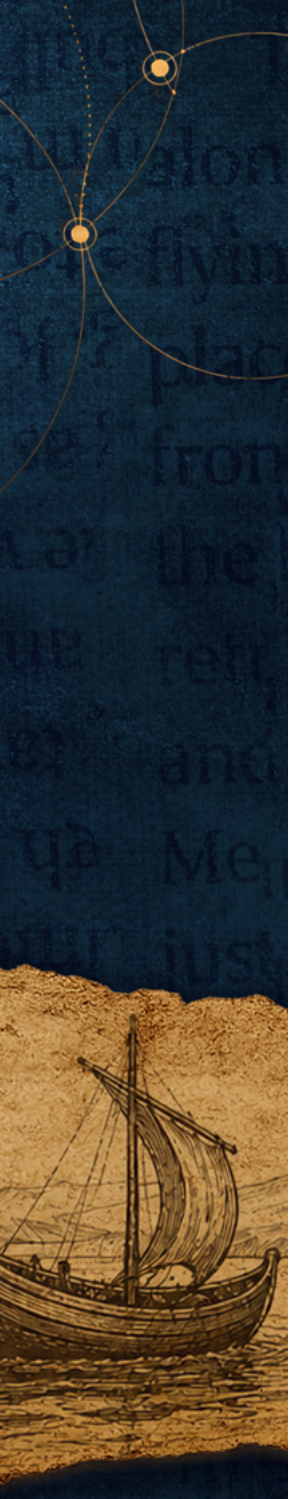
de maneira articulada, à Bíblia de Jerusalém (BJ) e à edição crítica Novum Testamentum Graece (Nestle-Aland, NA28). Essas duas fontes serviram como referências principais para a aproximação entre a análise simbólica proposta e o contexto histórico, social e religioso do trecho escolhido, Mc 3,17.

A partir desse trabalho de base, chegou-se ao manuscrito antigo que orientou de forma mais direta os estudos sobre o texto marcano: o Códice Sinaítico (א/01). Além dele, foram consultados, em perspectiva comparativa, o Códice Vaticano (B/03), o Papiro 45 (P45) e o Códice Washingtoniano (W/032), de modo a delimitar com maior clareza a tradição textual em que se insere o versículo examinado.

Quanto ao texto "original" de Marcos, parte-se do entendimento de que ele não atravessou intacto o tempo nem os processos de transmissão manuscrita. A isso se somam as condições históricas das primeiras comunidades cristãs, muitas vezes marcadas por perseguições, instabilidade e circulação restrita de seus escritos. Ao que tudo indica, boa parte desses materiais foi produzida em suportes frágeis e em condições pouco favoráveis de preservação, o que contribuiu para o desgaste e para a perda de numerosos testemunhos.

Entre o final do século III e o início do IV, começam a circular, em meios cristãos, cópias de melhor qualidade material e em condições mais favoráveis de conservação (Paroschi, 2012, p. 10-12). Desse modo, a redação hoje disponível do Evangelho segundo Marcos resulta da convergência entre fragmentos mais antigos e códices preservados de forma mais consistente a partir do século IV.

Diante desse cenário, qualquer leitura cultural e simbólica de Mc 3,17 precisa apoiar-se nessas testemunhas textuais. A escolha do Códice Sinaítico (א/01) como base principal não decorre de uma tentativa de converter o manuscrito em objeto central da interpretação, mas de sua relevância como testemunho textual antigo e qualificado da tradição marcana. É a partir dessa delimitação filológica e histó-



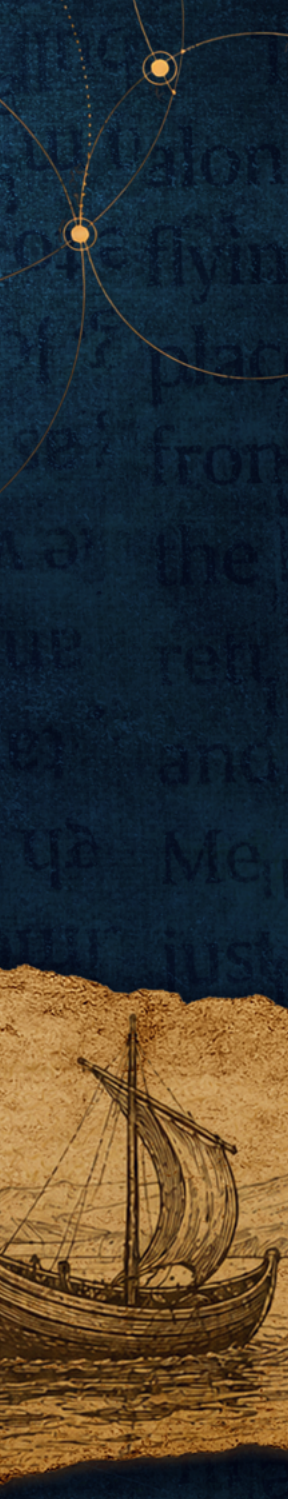
rica que o Mistr pode operar com maior rigor, não sobre o manuscrito em si, mas sobre o texto religioso enquanto ação simbólica situada em um universo cultural específico.

DATAÇÃO, AUTORIA E LOCAL DE REDAÇÃO DO EVANGELHO DE MARCOS

Antes de examinar o Códice Sinaítico, convém situar o Evangelho segundo Marcos em alguns de seus pontos mais discutidos: datação, autoria e local de redação. Esse movimento não tem por finalidade resolver de modo conclusivo questões amplamente debatidas, mas oferecer um quadro histórico-textual suficientemente seguro para avaliar, com maior cuidado, a tradição na qual o texto marcano foi transmitido.

Reconhecido, em geral, como o mais antigo dos evangelhos sinóticos, Marcos ocupa lugar decisivo para a compreensão do cristianismo das primeiras gerações. Sua datação e sua autoria permanecem em debate, alimentando discussões mais amplas sobre a relação entre tradição oral, redação escrita e circulação comunitária nas origens do movimento cristão.

Segundo Konings (1992, p. 172-173), o Evangelho de Marcos teria sido redigido entre as décadas de 30 e 60 da Era Comum (EC), alguns anos após a morte de Jesus e antes da redação de Mateus. A maior parte dos estudiosos, contudo, tende a situá-lo entre 65 e 70 EC, em meio ao contexto da Guerra Judaica contra Roma. Raymond Brown (2016, p. 45) propõe uma datação mais precisa, entre 68 e 73 EC, apoiando-se especialmente na passagem de Mc 13 e em sua relação com a destruição de Jerusalém. Gerd Theissen (2007, p. 74), por sua vez, observa que certas correções posteriores sugerem um trabalho de ajuste redacional, pelo qual algumas formulações proféticas passaram a ser lidas sob o horizonte do acontecimento já consumado.

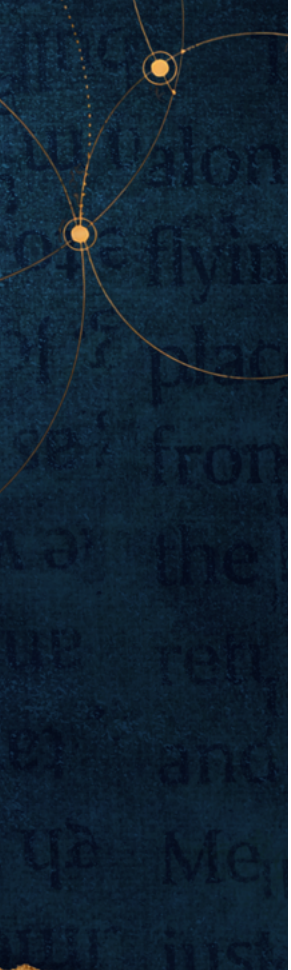


Também quanto ao local de redação não há consenso. A tradição católica, refletida, por exemplo, nas notas da Bíblia de Jerusalém, sustenta que o Evangelho de Marcos foi escrito em Roma. Outros pesquisadores, contudo, entre eles Elaine Pagels, Johan Konings, Elizabeth Malbon e John Paul Meier, tendem a considerar mais provável a região da Palestina.

A defesa de Roma se apoia, em larga medida, na tradição preservada por Eusébio de Cesareia. Em sua História Eclesiástica, Eusébio associa Marcos a Pedro e reforça, a partir de Papias de Hierápolis, a imagem de Marcos como intérprete do apóstolo. Essa tradição acabaria favorecendo a vinculação entre a redação do evangelho e a cidade de Roma. O mesmo contexto de transmissão e de preservação textual ajuda a compreender o peso que Cesareia adquiriu posteriormente como centro de cópia e circulação de manuscritos cristãos (Paroschi, 2012, p. 103-107).

Já os argumentos em favor da Palestina costumam apoiar-se com maior intensidade em critérios literários, históricos e linguísticos. Elaine Pagels chama atenção para o tratamento relativamente atenuado de certas figuras romanas no texto marcano e sugere que as redações que chegaram até o presente podem ter passado por tradições textuais mediadas também por testemunhos latinos (Pagels, 1996, p. 31; Nestle-Aland, 2012, p. 69). John Dominic Crossan (1995, p. 150) examina evidências arqueológicas relativas à atuação de Pôncio Pilatos na região, mostrando como esse pano de fundo histórico ilumina os evangelhos sinóticos. Elizabeth Malbon (2009, p. 186) e Van Iersel (1998, p. 34) destacam a presença de aramaísmos na redação de Marcos, ao passo que Gerd Theissen (2009, p. 241) e Paul Achtemeier (1986, p. 128) apontam imagens e metáforas que evocam traços característicos da Palestina.

No que diz respeito à autoria, uma posição recorrente é a de que o autor do segundo evangelho permanece desconhecido, como sustentam, entre outros, John Meier (2003), Gerd Theissen (2009)



e Ched Myers (1992). Ao lado dessa postura mais cautelosa, há autores que consideram plausível relacionar o redator a alguém próximo de Pedro ou vinculado a tradições petrinas, como Paul Achtemeier (1986), Elizabeth Malbon (2009), David Rhoads (2012), Rita Maria Gomes (2020) e Walmor de Azevedo (2002).

Sellier (2011, p. 161), por exemplo, sustenta que, ao tomar conhecimento das mortes de Paulo e Pedro, um autor identificado como "Marcos" teria percebido a necessidade de registrar por escrito um relato ordenado da trajetória de Jesus, valendo-se das narrações que Pedro lhe teria transmitido sobre seu convívio com Jesus de Nazaré. Ainda que essa hipótese não encerre a questão, ela mostra a permanência e a força da tradição que associa o segundo evangelho à memória petrina.

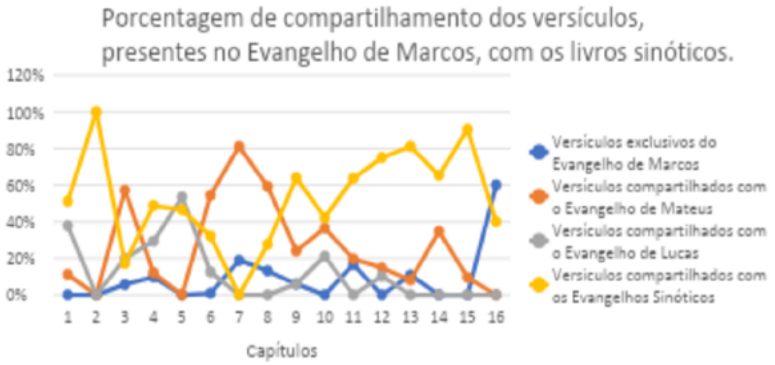
Considerando esse conjunto de dados, este livro adota como hipótese de trabalho que o Evangelho de Marcos foi redigido entre 60 e 70 EC, provavelmente na região da Palestina, por alguém próximo de tradições ligadas a Pedro ou com acesso privilegiado a esse círculo de memória. Não se trata de transformar essa hipótese em certeza documental, mas de reconhecer que a narrativa marcana, tal como chegou até o presente, sugere proximidade com ambientes, personagens e tensões próprias desse universo. Para os fins desta investigação, esse enquadramento é suficiente, pois oferece o horizonte histórico e cultural a partir do qual o texto poderá ser examinado simbolicamente.

ESTRUTURA, TRADIÇÃO TEXTUAL E TEOLOGIA DO EVANGELHO DE MARCOS

Ao longo de seus dezesseis capítulos e 678 versículos, o Evangelho de Marcos apresenta uma parcela relativamente pequena de material exclusivo, ao passo que a maior parte de seu conteúdo possui paralelos em Mateus e Lucas. Conforme se observa

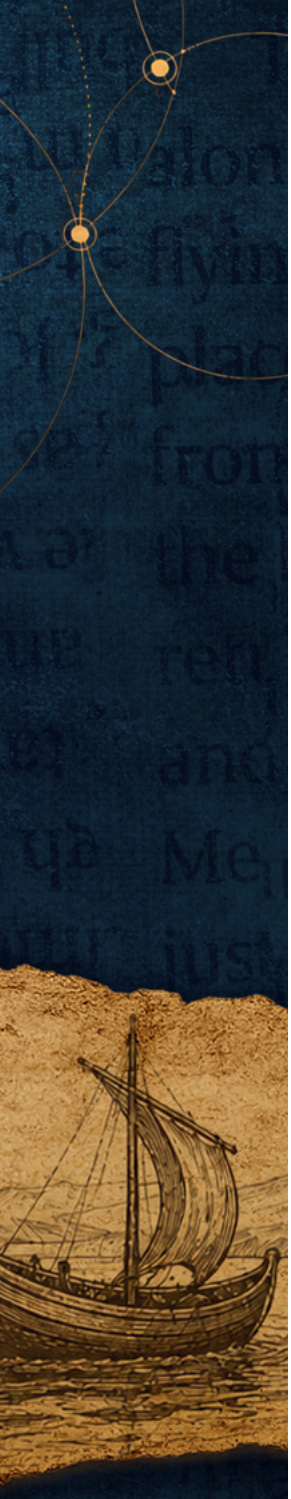
no Gráfico 1, essa distribuição não se dá de forma homogênea ao longo da narrativa. Em certos capítulos, predominam versículos com paralelo simultâneo em Mateus e Lucas, vinculados à chamada tradição tríplice; em outros, aparecem com maior relevo versículos partilhados apenas com um dos dois evangelhos. Já os versículos exclusivos de Marcos distribuem-se de modo mais concentrado em pontos específicos do texto e não constituem seu núcleo majoritário. O quadro geral sugere, assim, que Marcos se organiza sobretudo em torno de material amplamente compartilhado no âmbito sinótico, embora preserve unidades próprias e diferenças internas de distribuição entre os capítulos.

Figura 1 - Porcentagem de compartilhamento dos versículos presentes no Evangelho de Marcos, com os livros sinóticos



Fonte: elaborado pelo autor (2025).

Os percentuais apresentados no Gráfico 1 foram calculados capítulo por capítulo, tomando-se como base o total de versículos de Marcos em cada unidade capitular. A classificação adotada considera quatro situações: versículos exclusivos de Marcos, versículos com paralelo em Mateus, versículos com paralelo em Lucas e versículos com paralelo simultâneo em Mateus e Lucas. Como essas categorias não são integralmente excludentes, sobretudo quando um mesmo versículo possui correspondência em mais de uma tradição sinó-



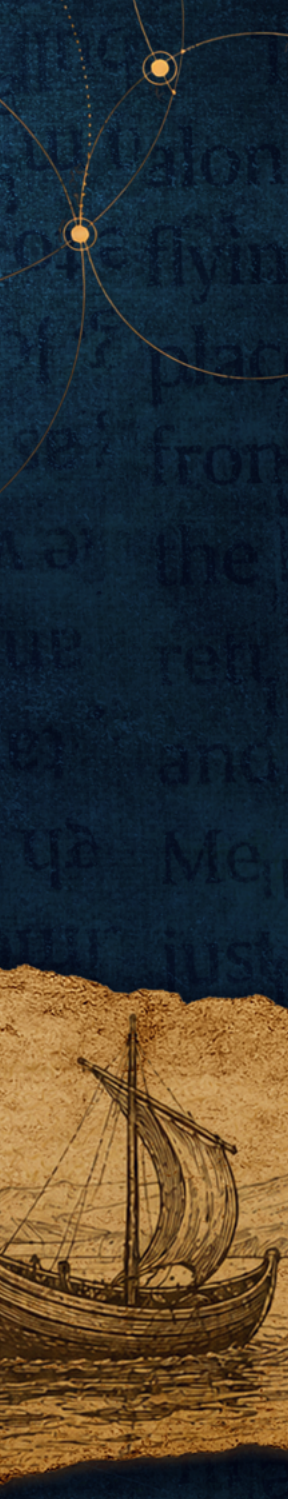
tica, os percentuais não devem ser lidos como somatórios fechados dentro de cada capítulo, mas como indicadores da recorrência e da distribuição dos paralelos textuais ao longo do evangelho.

Esses dados consideram o capítulo 16 em sua forma completa. A observação é relevante porque, muito provavelmente, a forma mais antiga do texto marcano não ia além de Mc 16,8. O evangelho tal como é conhecido hoje, encerrando-se em Mc 16,20, resulta de ampliação posterior. O Códice Sinaítico, manuscrito que serve de base para esta pesquisa, preserva apenas os oito primeiros versículos do último capítulo, ao passo que outros testemunhos posteriores já apresentam a forma longa com vinte versículos (Paroschi, 2012, p. 208).

No Gráfico 1, chama atenção o aumento relativo de material exclusivo, especialmente nos capítulos 7 e 16. Em tais pontos da narrativa, a presença mais acentuada de versículos próprios de Marcos corresponde a uma diminuição proporcional do material paralelo nos demais sinóticos. Uma das explicações já aventadas para esse tipo de diferença relaciona-se à chamada teoria do constrangimento, segundo a qual redatores cristãos posteriores teriam considerado certas passagens marcanas excessivamente marcadas por traços de humanidade na figura de Jesus, optando, em alguns casos, por reelaborá-las de modo a enfatizar mais fortemente sua condição messiânica.

A redação de Marcos presente nas Bíblias atuais resulta de um longo processo de transmissão textual, que envolveu produção, circulação e cópia de manuscritos ao longo dos séculos, especialmente entre os séculos II e IV EC (Anglada, 2014, p. 20-21; Aland e Aland, 2013, p. 84). A crítica textual do evangelho apoia-se, nesse sentido, em diferentes testemunhos, entre os quais se incluem manuscritos gregos e versões antigas em latim, siríaco e copta.

Segundo a edição Nestle-Aland (NA28), o texto marcano se apoia em três papiros ($\mathfrak{P}^{45}$, $\mathfrak{P}^{84}$ e $\mathfrak{P}^{88}$), quarenta e dois unciais, entre os quais se destacam o Sinaítico (א/01) e o Vaticano (B/03), oito



manuscritos minúsculos, dois lecionários e duas grandes famílias textuais (*f*[1] e *f*[13]) (Nestle-Aland, 2012, p. 63-64). Esses testemunhos podem ser classificados segundo categorias de qualidade textual. A categoria I reúne os manuscritos considerados mais antigos e, em termos textuais, mais próximos do texto inicial; a categoria II inclui testemunhos de qualidade relevante, ainda que marcados por determinadas influências textuais; a categoria III corresponde a manuscritos de caráter mais misto; e a categoria IV abrange, de modo geral, testemunhos vinculados ao chamado texto ocidental, como o Códice Beza, manuscrito bilíngue datado do início do século VI (Paroschi, 2012, p. 53; Aland e Aland, 2013, p. 169-174).

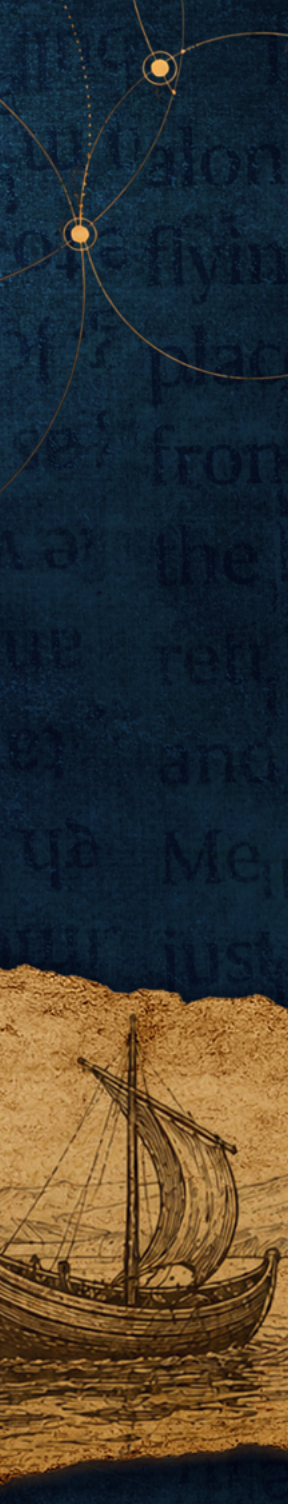
Tabela 1 - Manuscritos antigos e conteúdos segundo os capítulos do Evangelho de Marcos

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
𝔓45				I	I	I	I	I	I		I	I				
𝔓84		I				I										
𝔓88		I														
א	C	C	C	C	C	C	C	C	C	C	C	C	C	C	C	C
A	C	C	C	C	C	C	C	C	C	C	C	C	C	C	C	C
B	C	C	C	C	C	C	C	C	C	C	C	C	C	C	C	C
C	I	C	C	C	C	I		I	C	C	C	I	I	C	C	C
D	C	C	C	C	C	C	C	C	C	C	C	C	C	C	C	I
K	C	C	C	C	C	C	C	C	C	C	C	C	C	C	C	C
L	C	C	C	C	C	C	C	C	C	I	C	C	C	C	I	C
N					I	C	I	I	I	I	I	I		I	I	
P	I		I											I	I	
W	C	C	C	C	C	C	C	C	C	C	C	C	C	C	I	C
Γ	C	C	I			I	C	C	C	C	C	C	C	C	C	C
Δ	C	C	C	C	C	C	C	C	C	C	C	C	C	C	C	C
Θ	C	C	C	C	C	C	C	C	C	C	C	C	C	C	C	C

Ψ			I						I	C	C	C	C	C	C	C
059															I	
069										I	I					
072		I	I													
083													I	I	I	I
087												I				
099																I
0107				I	I											
0126					I	I										
0131							I	I	I							
0132					I											
0143									I							
0146										I						
0167				I		I										
0184															I	
0187						I										
0188												I				
0213			I													
0214									I							
0269						I										
0274						I	I	I	I	I						

Fonte: Quadro 6. Conteúdo dos manuscritos unciais do Novo Testamento (Aland; Aland. 2013, p. 142).

A Tabela 1 apresenta parte dos principais manuscritos antigos relacionados ao texto de Marcos e indica, capítulo por capítulo, a extensão de seu conteúdo preservado, tomando como referência a divisão capitular adotada na Bíblia de Jerusalém. Sua disposição comparativa permite visualizar, de um lado, a amplitude e a diversidade da tradição manuscrita e, de outro, a distribuição desigual da preservação textual ao longo do evangelho. Nesse quadro, destacam-se especialmente testemunhos como o Códice Sinaítico (א/01)

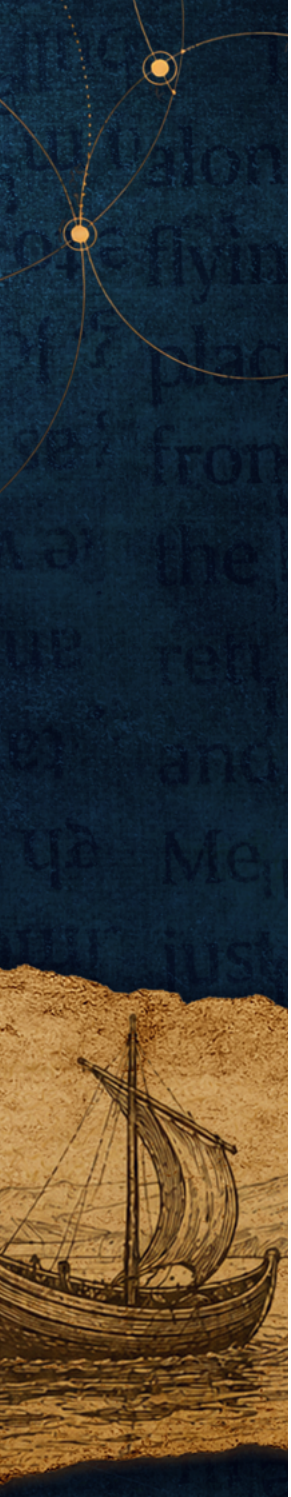


e o Códice Vaticano (B/03), cuja presença contínua ao longo dos capítulos reforça sua relevância para a constituição do texto crítico.

O Evangelho de Marcos pode, assim, ser compreendido como resultado de uma tradição textual complexa, formada por testemunhos provenientes de momentos históricos e contextos geográficos distintos. Ainda assim, é possível reconhecer núcleos recorrentes que contribuem para delinear seu perfil narrativo e teológico. Desde o início, o redator marcano apresenta Jesus como o Messias, mas o faz por meio de uma construção progressiva, atravessada por tensões, silêncios e formas indiretas de revelação. Esse traço se articula ao conhecido tema do segredo messiânico, em que Jesus frequentemente solicita reserva acerca de sua identidade após sinais e curas e recorre a parábolas que, em certa medida, velam o alcance de sua mensagem (Azevedo, 2002, p. 123).

A narrativa marcana também se caracteriza por andamento rápido e por forte concentração na ação de Jesus (Edwards, 2018, p. 37). O texto reúne numerosos relatos de milagres e exorcismos, nos quais se expressam sua autoridade sobre doenças, espíritos malignos, natureza e morte (Gomes, 2020, p. 103). Ao longo desse percurso, Jesus anuncia a chegada do Reino de Deus, convoca ao arrependimento e à fé e recorre a parábolas por meio das quais explicita, ainda que de forma por vezes indireta, a natureza e as exigências desse Reino.

Os discípulos, por sua vez, são retratados como personagens que, em muitos momentos, não compreendem plenamente o alcance dos sinais e ensinamentos de Jesus (Rhoads et al., 2012, p. 123). Essa recorrência acentua tanto a fragilidade das figuras discipulares quanto a dificuldade de apreender, de imediato, o sentido de sua atuação, algo que se torna mais inteligível, de maneira particular, à luz de sua morte. Paralelamente, o evangelho mostra a intensificação da oposição por parte de segmentos da liderança religiosa judaica, culminando na prisão e na crucificação (Myers, 1992, p. 83).



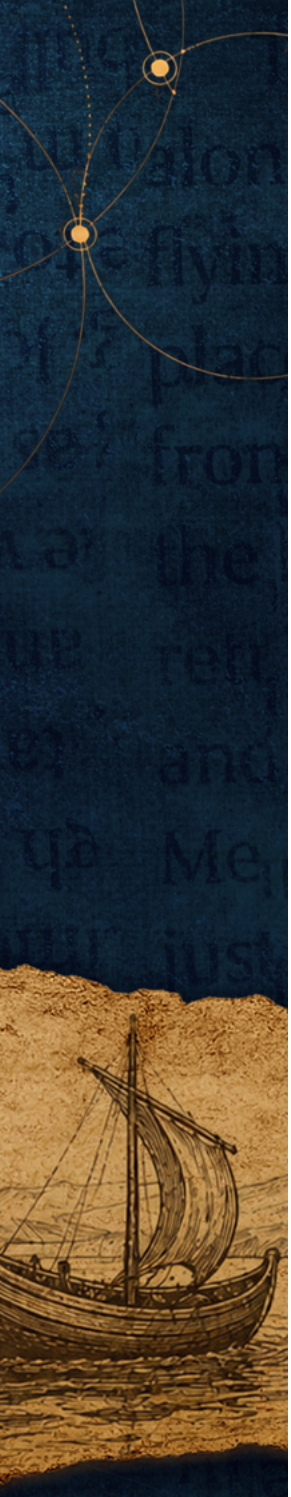
Jesus é rejeitado por lideranças, pelo povo de Nazaré e, em momentos decisivos, até por seus próprios discípulos, o que evidencia não apenas a resistência ao seu ministério, mas também a dificuldade de acolhimento de sua mensagem.

Do ponto de vista teológico, Marcos apresenta vocabulário próprio, com uso frequente do presente histórico e forte concentração na imagem de Jesus como Messias sofredor, em continuidade com as Escrituras de Israel (Malbon, 2009, p. 3-5). Nesse percurso narrativo, a ressurreição não se impõe desde o início como dado plenamente desenvolvido, mas permanece subordinada ao movimento que conduz à paixão e à cruz, o que confere ao evangelho uma estrutura dramática particularmente acentuada.

O texto marcano também aparece, em parte da discussão exegética, em diálogo com formulações posteriormente associadas à chamada teologia adocionista, segundo a qual Jesus, plenamente humano, teria sido elevado à condição divina no momento do batismo. Ainda que essa hipótese seja mencionada em alguns debates interpretativos, o Evangelho de Marcos, em sua configuração mais ampla, apresenta Jesus sob o título de Filho de Deus já no horizonte inicial da narrativa, ainda que essa identidade seja desenvolvida progressivamente ao longo do texto (Huebenthal et al., 2021, p. 4).

Como já observado, variantes textuais são identificáveis sobretudo no início e no final do evangelho, provavelmente em razão de revisões e interpolações acumuladas ao longo do processo de transmissão (Konings, 1992). Ainda assim, conforme se depreende da edição crítica Novum Testamentum Graece (NA28), tais diferenças textuais e linguísticas não alteram de maneira substancial o horizonte teológico geral do Evangelho de Marcos.

A esse quadro acrescentam-se leituras que enfatizam a composição redacional e o caráter processual do texto. Estudos que examinam o evangelho em etapas sucessivas de redação indicam que a obra

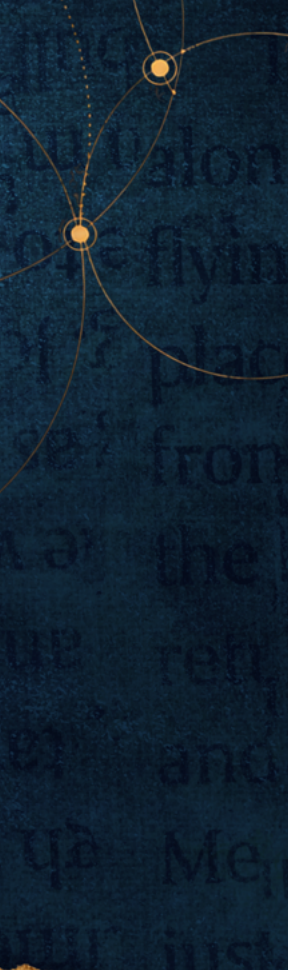


parece ter sido retomada e retrabalhada em diferentes momentos, em diálogo com situações concretas enfrentadas pelas comunidades que a conservaram e transmitiram. Tal perspectiva reforça que o texto marcano não deve ser entendido como peça estática, mas como resultado de um percurso histórico no qual camadas narrativas e teológicas se sobrepõem e se consolidam em torno de experiências de conflito, perseguição e reorganização comunitária.

Outras abordagens destacam a dimensão querigmática e simbólica do evangelho, assinalando que Marcos não se limita à narração de eventos, mas constrói uma narrativa teológica que anuncia Jesus em meio à crise. Curas, confrontos com autoridades, controvérsias em torno da Lei e cenas de discipulado são organizados de maneira a interpelar comunidades tensionadas, levando-as a reler suas práticas, suas esperanças e seus modos de compreensão à luz do Reino de Deus.

Ao lado dessas perspectivas, leituras de caráter sociopolítico compreendem o Evangelho de Marcos como texto elaborado em meio a disputas concretas por sentido e poder. A presença recorrente de temas como conflito, perseguição, "casa forte", expulsão de demônios e anúncio de um Reino em tensão com as hierarquias vigentes sugere uma narrativa que não apenas retrata, mas também enfrenta estruturas sociais, econômicas e religiosas. Nesse horizonte, o Jesus marcano surge em confronto com diferentes formas de dominação, e o evangelho pode ser lido como posicionamento narrativo diante de contextos de violência e opressão.

Em conjunto, esses elementos configuram um quadro relativamente coeso da narrativa marcana, destacando marcas próprias de sua redação e de sua teologia. Por isso, o Evangelho de Marcos é amplamente reconhecido como uma das fontes mais importantes para o estudo da figura de Jesus e de sua mensagem no horizonte dos demais sinóticos, ao lado da hipótese de outras tradições textuais, como o chamado Documento Q. Ao mesmo tempo, as tensões



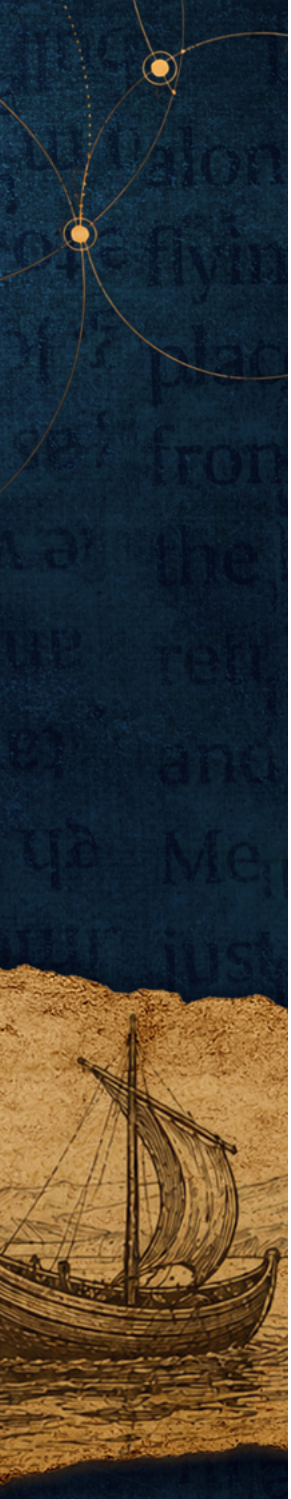
que atravessam o texto — segredo e revelação, poder e serviço, sofrimento e esperança, cotidiano e transcendência — fazem de Marcos um campo particularmente fecundo para a leitura simbólica proposta pelo Modelo Interpretativo-Simbólico de Textos Religiosos (Mistr). Isso ocorre não porque o modelo substitua a exegese ou a crítica textual, mas porque, uma vez delimitado o horizonte histórico e textual do evangelho, torna-se possível examinar como cultura, religião, símbolo e senso comum se articulam na formação de visões de mundo e atitudes religiosas.

CÓDICE SINAÍTICO (א/01):
ORIGEM, MATERIALIDADE E RELEVÂNCIA TEXTUAL

"O nome 'Codex Sinaiticus' significa literalmente 'o Livro do Sinai.' Reflete dois aspectos importantes do manuscrito: sua 'forma' e 'um lugar muito especial' em sua história" (Project, 2009).

Com essa formulação, o Projeto Codex Sinaiticus apresenta o manuscrito de modo sintético, mas expressivo. A definição condensa dois elementos centrais: de um lado, sua condição de livro em sentido material; de outro, sua vinculação a um espaço dotado de forte densidade histórica e simbólica para a tradição cristã.

O Códice Sinaítico, identificado pela sigla א/01, é um manuscrito bíblico cristão escrito em grego, geralmente datado de meados do século IV EC, e considerado a mais antiga cópia completa do Novo Testamento ainda preservada (Paroschi, 2012, p. 48). Conforme observa Wilson Paroschi, ao lado do Códice Vaticano (B/03), o Sinaítico figura entre os mais antigos testemunhos cristãos desse tipo que chegaram até o presente. Há manuscritos anteriores, como o Papiro 45 ($\mathfrak{P}^{45}$), mas sua preservação é fragmentária ou marcada por lacunas significativas no conteúdo transmitido (Paroschi, 2012, p. 48-49).

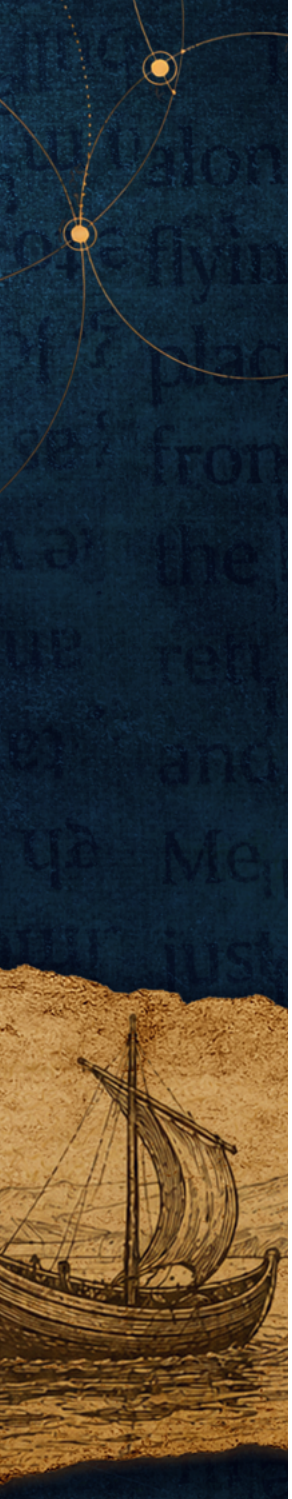


O texto do códice está escrito em grego maiúsculo, em caligrafia regular e cuidadosamente traçada. Paroschi ressalta tratar-se de uma escrita "bela e sem adornos, com quatro colunas de texto por página" (2012, p. 48), característica que confere ao manuscrito uma fisionomia visual bastante singular no interior da tradição manuscrita antiga.

De acordo com o site do Projeto Codex Sinaiticus, o manuscrito foi copiado em pergaminho de excelente qualidade, com um total de 402 folhas, compreendendo partes do Antigo e do Novo Testamento, e medindo aproximadamente 48 cm por 34,5 cm. Ainda segundo os estudos paleográficos, o códice foi produzido por três escribas diferentes, sendo em geral situado em torno da metade do século IV EC (Paroschi, 2012, p. 48).

A história de sua descoberta também possui relevo particular. O códice foi encontrado por Constantin von Tischendorf, em 1844, no Mosteiro de Santa Catarina, no Monte Sinai. Partes do manuscrito foram depois levadas a São Petersburgo, na Rússia. Em 1933, o governo soviético vendeu a maior porção então preservada ao Museu Britânico, em Londres. Outras partes permaneceram no mosteiro, e algumas folhas se conservam em Leipzig, na Alemanha.

Esse percurso faz do Códice Sinaítico uma testemunha de grande importância não apenas para a reconstrução do texto da Bíblia cristã, mas também para a história da produção e da transmissão de livros na Antiguidade Tardia. Para este livro, porém, sua relevância é sobretudo textual: trata-se do testemunho manuscrito a partir do qual se delimita o texto de Marcos a ser examinado. Nesse sentido, o códice não constitui, em si mesmo, o objeto simbólico interpretado pelo Mistr, mas a base documental que permite desenvolver a leitura simbólica do texto religioso com maior precisão histórica e filológica.



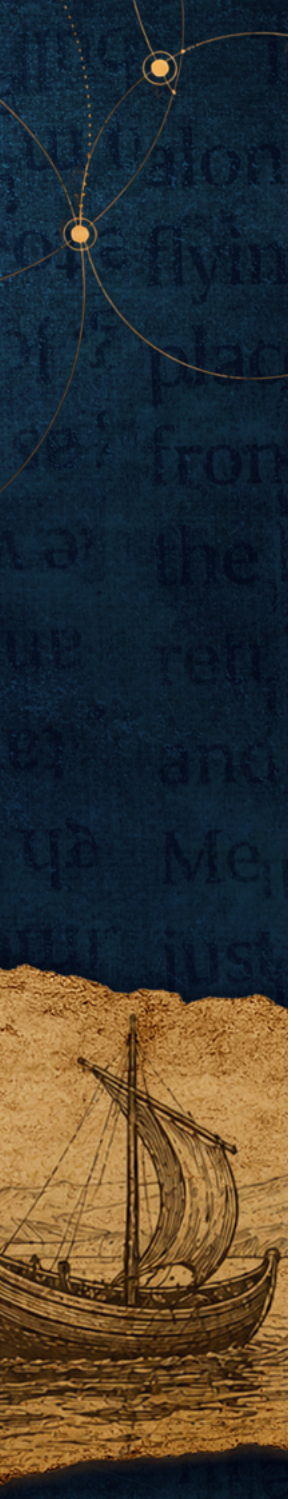
BREVE CONTEXTO E SIGNIFICADO DO CÓDICE SINAÍTICO (א/01)

De acordo com o Projeto Codex Sinaiticus, o manuscrito permanece, ainda hoje, como referência fundamental para o estudo do grego da Septuaginta e do koiné do Novo Testamento. O próprio projeto observa que "nenhum outro manuscrito antigo da Bíblia cristã foi tão extensivamente corrigido" (Project, 2009).

Kurt e Bárbara Aland confirmam esse dado ao assinalarem que o códice apresenta elevado número de correções, sobretudo nas seções do Antigo Testamento, embora tais intervenções se distribuam por toda a sua extensão (Aland; Aland, 2013, p. 116). O texto do Projeto Codex Sinaiticus acrescenta que essas correções são de naturezas diversas e se estendem do século IV ao século XII, o que evidencia uma longa história de uso, revisão e transmissão.

Por ser um dos mais antigos e completos testemunhos bíblicos cristãos preservados, o Códice Sinaítico recebeu atenção singular em sua conservação e transmissão. Esse dado se torna ainda mais expressivo quando se considera a amplitude de seu conteúdo. O texto da Septuaginta nele contido inclui livros ausentes da Bíblia Hebraica, como 2 Esdras, Tobias, Judite, 1 e 4 Macabeus, Sabedoria e Sirac, frequentemente classificados como "apócrifos" em distintas tradições cristãs. No Novo Testamento, o códice também transmite escritos que, em muitas comunidades, foram recebidos como extracânonicos, como a Epístola de Barnabé e O Pastor de Hermas (Project, 2009). Além disso, apresenta uma disposição particular de alguns livros: as cartas paulinas aos Tessalonicenses aparecem antes da carta aos Hebreus e, como destaca o Projeto, "os Atos dos Apóstolos [situam-se] entre as Epístolas Pastorais e Católicas" (N.T.) (Project, 2009).

O empenho técnico, a mão de obra especializada e o conjunto de saberes mobilizados na confecção do Códice Sinaítico



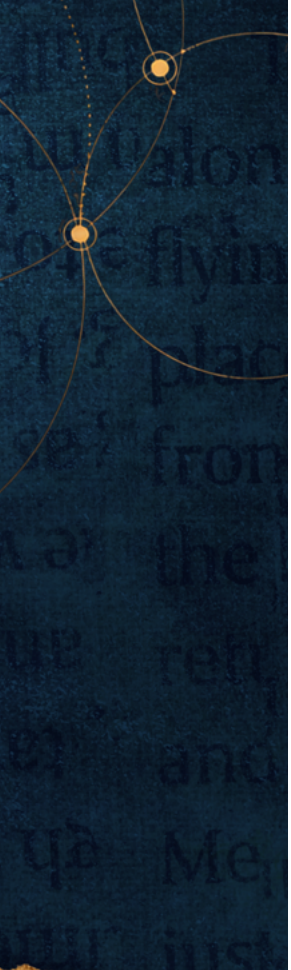
tornam difícil subestimar a dimensão do empreendimento que lhe deu origem. O próprio Projeto Codex Sinaiticus chama atenção para isso ao afirmar:

> A qualidade do seu pergaminho e a estrutura de encadernação avançada, que seria necessária para suportar mais de 730 folhas de grande formato, tornam o *Codex Sinaiticus* um exemplo excepcional de manufatura de livros e, também, possibilitaram o conceito de uma 'Bíblia' (N.T.) (Project, 2009).

A reunião, em um único artefato, de escritos tidos como sagrados por comunidades cristãs do século IV sugere um movimento de preservação, organização e relativa estabilização de tradições, memórias e narrativas. Essa concentração de esforços materiais, técnicos e intelectuais pode ser compreendida como parte de um projeto de fixação textual em suporte duradouro. Tal processo ajuda a perceber não apenas a relevância do códice para a história da transmissão bíblica, mas também o modo como certos conjuntos textuais passaram a adquirir maior densidade, autoridade e permanência no interior do cristianismo antigo.

Um aspecto técnico adicional merece destaque: a mudança de formato e de suporte representada pelo códice. Durante séculos, muitos textos circularam em rolos produzidos em materiais variados, como papiro e peles de animais. No caso do Códice Sinaítico, o suporte escolhido foi o pergaminho, preparado de modo específico, cortado em folhas, dobrado e encadernado "em um formato que ainda usamos até hoje" (N.T.) (Project, 2009).

Os cristãos dos primeiros séculos produziram códices não apenas com conteúdo religioso. Ainda assim, como observa Paroschi, não há literatura sagrada cristã preservada em outro formato que não o códice (Paroschi, 2012, p. 22). A própria palavra codex ("livro", em latim), embora não encontre equivalente exato em português, consolidou-se como designação do tipo de encadernação associado de modo particularmente forte à transmissão de textos cristãos (Paroschi, 2012, p. 19-22).



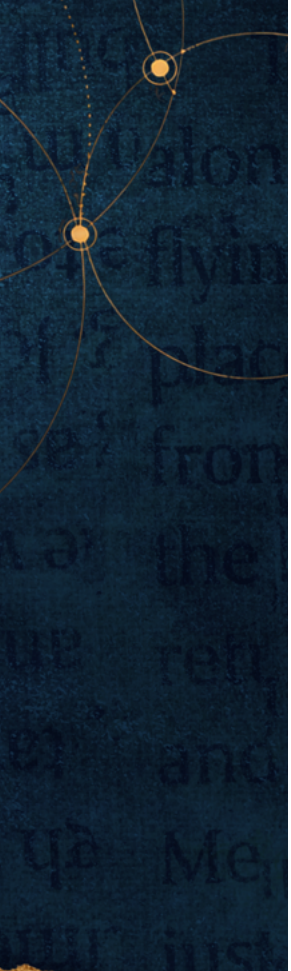
Atualmente, o Códice Sinaítico encontra-se repartido entre quatro instituições. A Biblioteca Britânica conserva 347 páginas, levadas por Tischendorf em expedição patrocinada pelo czar Alexandre II. Quarenta e três folhas, inicialmente publicadas sob o nome Codex Friderico-Augustanus, em homenagem a Frederico Augusto II, rei da Saxônia e patrono de Tischendorf, estão na Biblioteca da Universidade de Leipzig. A Biblioteca Nacional da Rússia, em São Petersburgo, preserva três folhas fragmentadas. Por fim, as doze folhas descobertas em 1975 no Mosteiro de Santa Catarina permanecem no próprio mosteiro (Project, 2009; Paroschi, 2012, p. 48-49).

Esse percurso histórico confirma a centralidade do Códice Sinaítico para a história material da Bíblia cristã e para a delimitação textual de obras como o Evangelho de Marcos. No horizonte deste livro, sua importância reside precisamente aí: ele constitui um testemunho manuscrito decisivo para a fixação e o exame do texto. Convém, entretanto, manter uma distinção conceitual importante. No âmbito do Mistr, o foco interpretativo recai propriamente sobre o texto religioso enquanto ação simbólica situada em um universo cultural de sentido; o códice, por sua vez, comparece como base documental e filológica que torna essa leitura mais rigorosa e historicamente controlada.

A TRAJETÓRIA HISTÓRICA DO CÓDICE SINAÍTICO: DESCOBERTAS, DESLOCAMENTOS E PRESERVAÇÃO

O *Codex Sinaiticus* (א/01) recebe seu nome do Mosteiro de Santa Catarina, no Monte Sinai, onde permaneceu preservado até meados do século XIX (Project, 2009).

> O primeiro registro escrito do Codex Sinaiticus pode ser identificado no diário de um visitante italiano ao Mosteiro



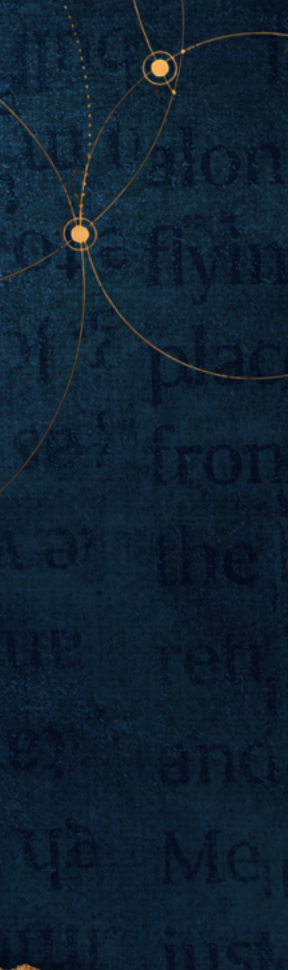
> de Santa Catarina em 1761. Nele, o naturalista Vitaliano Donati relatou ter visto no mosteiro "uma Bíblia composta de folhas de pergaminho bonitas, grandes, delicadas e quadradas, escrita em um script redondo e bonito (Project, 2009).

Apesar desse testemunho, o códice permaneceu, em larga medida, fora do horizonte dos estudos bíblicos até o século XIX. Sua entrada decisiva na história da crítica textual ocorreu em 1844, quando Constantin von Tischendorf, em viagem pelo Oriente em busca de manuscritos, visitou o Mosteiro de Santa Catarina. Ao perceber alguns pergaminhos destinados ao fogo, conseguiu que os monges lhe entregassem folhas pertencentes à parte veterotestamentária do códice. Em algum momento entre 24 de maio e 1º de junho daquele ano, as autoridades do mosteiro autorizaram que 43 dessas folhas fossem levadas para estudo. Em janeiro de 1845, esse material foi entregue à Universidade de Leipzig, onde permanece até hoje (Project, 2009; Paroschi, 2012, p. 48-49).

Essas folhas passaram a ser conhecidas como Codex Friderico-Augustanus, em homenagem ao rei Frederick Augustus II, da Saxônia, que apoiara as viagens de Tischendorf e a edição de 1846 (Project, 2009). Para preservar a identidade do local de origem, o nome do Mosteiro de Santa Catarina não foi mencionado na publicação.

Segundo o Projeto Codex Sinaiticus, o arquimandrita russo Porfirij Uspenskij também visitou o mosteiro em 1845 e teve acesso às folhas ali preservadas, confirmando a existência das folhas remanescentes observadas por Tischendorf. Nessa excursão pelo Oriente, Uspenskij adquiriu fragmentos do códice, depois enviados à Rússia e atualmente conservados na Biblioteca Nacional da Rússia, em São Petersburgo (Project, 2009; Paroschi, 2012, p. 48-49).

A terceira e última visita de Tischendorf a Santa Catarina ocorreu em 1859, desta vez sob o patrocínio do czar Alexandre II e como representante da Igreja Ortodoxa russa. Em 4 de fevereiro,

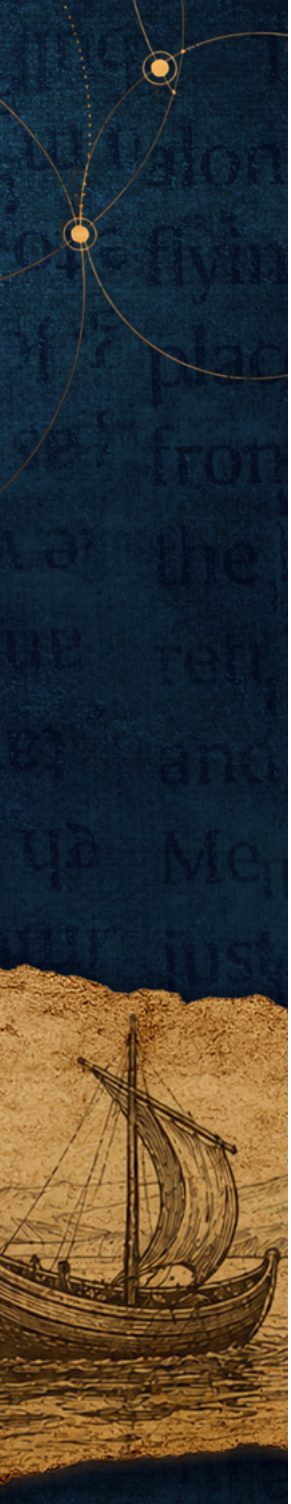


conforme seu próprio relato, um monge lhe levou ao quarto o restante do códice (Project, 2009). Tischendorf passou a noite examinando o manuscrito, mas não recebeu autorização imediata para prosseguir com os estudos, uma vez que o documento seria levado ao Cairo na manhã seguinte. Apenas cerca de vinte dias depois o mosteiro transferiu o manuscrito para a cidade, de onde seguiria posteriormente para Constantinopla (Project, 2009; Paroschi, 2012, p. 48-49).

Por intermédio do abade, Tischendorf obteve então permissão para retomar o trabalho com o códice. Entre março e maio, acompanhado de dois assistentes, dedicou-se à transcrição do manuscrito, copiando "as cerca de 110 mil linhas do texto" (Paroschi, 2012, p. 49). O Projeto Codex Sinaiticus destaca que os estudos realizados ainda no Egito contribuíram para confirmar a importância religiosa, artística e cultural do documento (Project, 2009). Paroschi, por sua vez, ressalta o esforço diplomático e a persistência de Tischendorf para convencer os monges a assinarem um empréstimo das 347 folhas ao czar Alexandre II (Paroschi, 2012, p. 49). Conforme registra o Projeto, "no recibo, Tischendorf afirmou que o propósito do empréstimo era permitir-lhe levar o manuscrito para São Petersburgo e comparar sua transcrição anterior com o original como parte de suas preparações para sua publicação" (Project, 2009).

A partir desse momento, o códice passou a percorrer uma trajetória marcada por deslocamentos institucionais e geográficos. Em 1862, foi levado para fins de estudo e publicação e, em seguida, encaminhado à Biblioteca Nacional da Rússia. Durante a Revolução Bolchevique, as novas autoridades decidiram vendê-lo ao Museu Britânico, em 1933. Com a separação institucional entre o Museu Britânico e a Biblioteca Britânica, em 1973, o Codex Sinaiticus foi transferido para a Biblioteca Britânica, onde permanece até hoje.

Apesar da promessa registrada em recibo, o manuscrito jamais retornou ao Mosteiro de Santa Catarina (Project, 2009; Paroschi, 2012, p. 48-49).



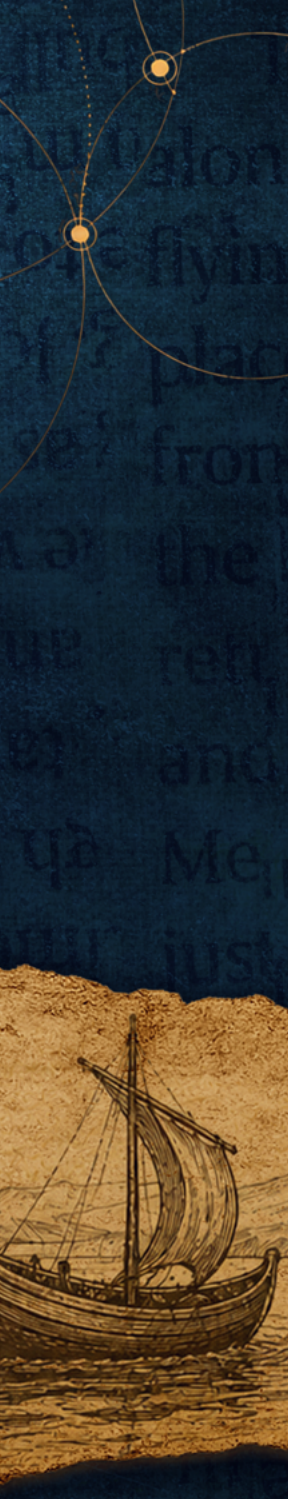
CARACTERÍSTICAS MATERIAIS E TEXTUAIS DO CÓDICE SINAÍTICO.

O Codex Sinaiticus compreende "pouco mais de 400 grandes folhas de pele de animal preparada, cada uma medindo 380 mm de altura por 345 mm de largura" (Project, 2009). Desse conjunto preservado, parte corresponde ao Antigo Testamento, incluindo livros ausentes da Bíblia Hebraica, como 2 Esdras, Tobias, Judite, 1 e 4 Macabeus, Sabedoria e Sirácida; outra parte corresponde ao Novo Testamento (Aland; Aland, 2013, p. 116-117).

A disposição interna desses escritos, contudo, difere da organização consagrada nas Bíblias atuais. No Codex, a Carta aos Hebreus aparece após a Segunda Carta de Paulo aos Tessalonicenses, enquanto os Atos dos Apóstolos se situam entre as Epístolas Pastorais e as Epístolas Católicas (Project, 2009). Além disso, o Novo Testamento inclui textos que, em muitas tradições cristãs posteriores, passaram a ser classificados como extracânonicos, como a Epístola de Barnabé e O Pastor de Hermas (Project, 2009).

O Projeto Codex Sinaiticus assinala também que parte significativa do manuscrito se perdeu ao longo dos séculos, incluindo livros históricos do Antigo Testamento, de Gênesis a 1–2 Crônicas (Project, 2009). Ainda assim, o material preservado basta para evidenciar não apenas a amplitude do empreendimento editorial, mas também a complexidade da tradição textual cristã no século IV.

Outro aspecto relevante diz respeito aos escribas envolvidos em sua produção. O manuscrito foi copiado por mais de um profissional. Estudos que tradicionalmente identificam três copistas admitem, em alguns casos, a possibilidade de um quarto (Paroschi, 2012, p. 48-49; Project, 2009). A atribuição de seções específicas a cada escriba é amplamente aceita, sobretudo em razão de traços gráficos recorrentes, como o emprego de determinadas vogais e certos detalhes



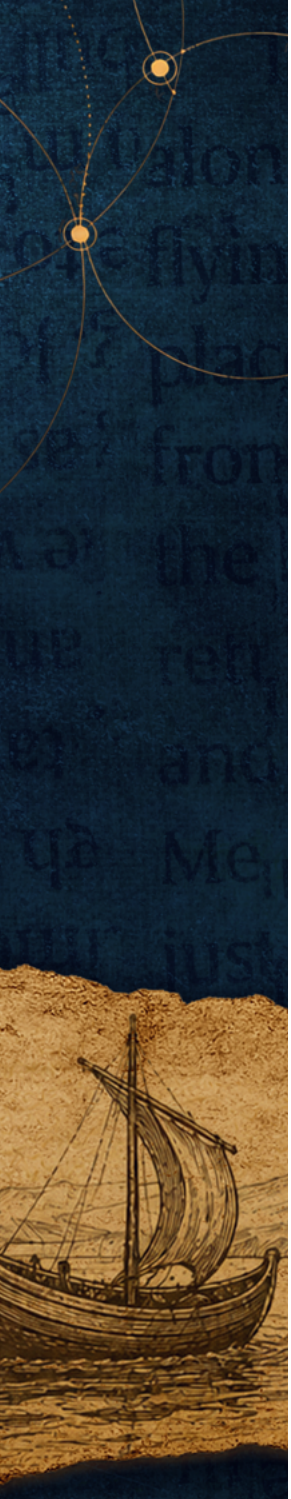
da execução da escrita, elementos que funcionam como marcas técnicas de diferenciação (Aland; Aland, 2013, p. 79-80; Project, 2009).

A produção do códice exigia uma cadeia de tarefas articuladas: preparação e corte do pergaminho, marcação e diagramação das páginas, definição do número de linhas por coluna, preparação das tintas, cópia do texto, revisão, dobra e encadernação dos fólios. A complexidade desse processo pressupunha coordenação entre diferentes trabalhadores e especialistas, o que reforça o caráter coletivo e organizado da oficina responsável por sua confecção (Aland; Aland, 2013, p. 82-83; Paroschi, 2012, p. 1-40; Project, 2009).

Em seu conjunto, essas características materiais e textuais situam o Codex Sinaiticus em um momento específico da produção cristã antiga. Sua relevância, portanto, não se restringe ao conteúdo doutrinário dos escritos que transmite. O manuscrito remete também a práticas de cópia, formas de organização do trabalho, critérios de seleção e ordenação de textos, além de procedimentos de preservação e circulação. No horizonte deste livro, tais aspectos importam porque ajudam a delimitar a materialidade histórica da tradição textual que transmite o Evangelho de Marcos. Convém, porém, manter a distinção metodológica: no âmbito do Mistr, o foco da interpretação recai sobre o texto religioso enquanto ação simbólica, e não sobre o códice como objeto material em si mesmo, embora este permaneça condição documental decisiva para uma leitura historicamente situada.

O VERSÍCULO-BASE DA PESQUISA:
MC 3,17 NO CÓDICE SINAÍTICO

O trecho Sinaítico exclusivo do Evangelho de Marcos analisado neste trabalho é Mc 3,17:



> "(...) a Tiago, o filho de Zebedeu, e a João, o irmão de Tiago, impôs o nome de Boanerges, isto é, filhos do trovão (...)" (BJ).

Na edição crítica do Novum Testamentum Graece, o versículo aparece assim, em grego Koiné:

> ⸀kai. vIa,kwbon to.n tou/ Zebedai,ou kai. vIwa,vnnhn to,n avdelfo.n tou/ vIakw,bou kai. evpe,qhken auvtoi/j ⸀ovno,ma@ta# Boanhrge,j(o[evstin uivoi, Bronth/j) (NA28, 2012, p.112).

A perícope integra o relato da escolha dos Doze. Em Mc 3,17, depois de Simão, a quem é atribuído o nome Pedro, Jesus escolhe dois irmãos e lhes confere a designação "Boanerges". Essa alcunha constitui um dado característico de Marcos, pois não é reproduzida por Mateus nem por Lucas. Mateus limita-se a mencionar o parentesco entre Tiago e João (Mt 10,2), ao passo que Lucas (Lc 6,14) é ainda mais conciso. A presença desse detalhe em Marcos, em contraste com sua ausência nos demais sinóticos, faz emergir uma questão central para a pesquisa: por que o redator marcano confere relevo a essa designação simbólica?

A investigação concentrou-se na compreensão do apelido "Boanerges" por meio do Modelo Interpretativo-Simbólico de Textos Religiosos (Mistr), tomado aqui como instrumento de leitura simbólica de textos religiosos antigos. Para examinar Mc 3,17 e, em particular, o termo "Boanerges", foi elaborada a Tabela 3, na qual se apresentam a transcrição do versículo em português, segundo a Bíblia de Jerusalém; a forma grega conforme a NA28; as principais fontes de variantes textuais; e os manuscritos que convergem na sustentação da leitura adotada.

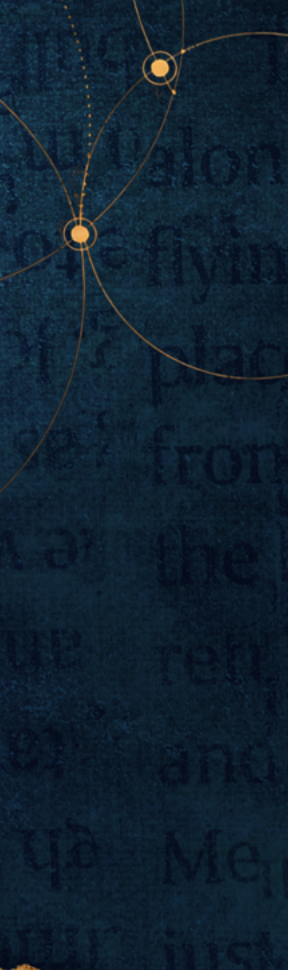


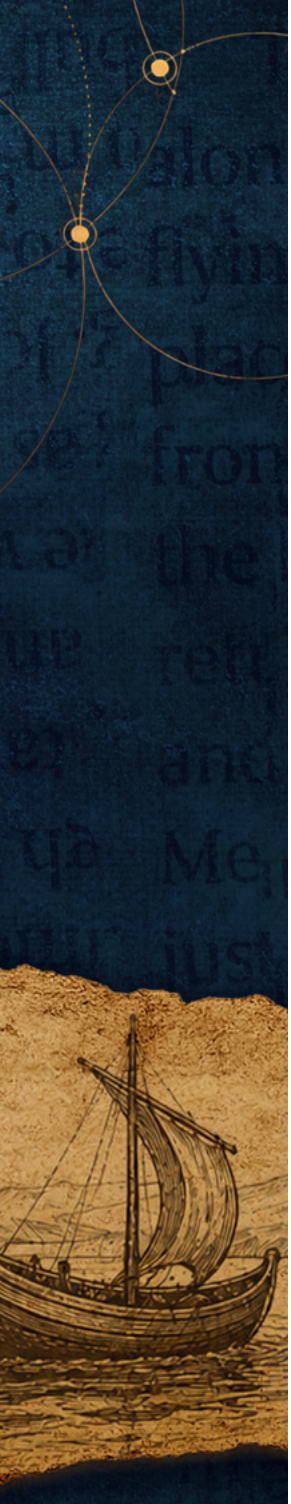
Tabela 2 - Transcrição em português e texto grego Koiné de Mc 3,17; fontes de variantes e de convergência segundo a NA28

Mc	Transcrição (BJ)
3,17	a Tiago, o filho de Zebedeu, e a João, o irmão de Tiago, impôs o nome de Boanerges, isto é, filhos do trovão,
	Transcrição (NA28)
	ʳkai. vla,kwbon to.n tou/ Zebedai,ou kai. vlwa,vvnnhn to,n avdelfo.n tou/ vlakw,bou kai. evpe,qhken auvtoi/j ʳovno,ma@ta#ˀ Boanhrge,j(o[evstin uivoi, Bronth/j)
Fontes das variantes citadas NA28	Fontes convergentes NA28
ʳkoinwj de autouj ekalesen – W/032, e, (b, q, c)	Explícitas: 𝔄/01, A/02, C/04, K/017, L/019, Γ/036, Δ/037, Θ/038, f1, f13, 33, 565, 579, 700, 892, 1241, 1424, 2542, 𝔐, latt, syh, co
ʳonoma – B/03, D/05, 28, syp, boms	Implícitas: it, sy, a, sys, vg, d, ff2, l, t, P/024, Σ/042, f, aur, r1, S/028, l2211, 30

Fonte: Elaborado pelo autor (2025) com informações retiradas da Novum Testamentum Graece (Nestle; Aland. 2012, p. 112).

A tabela evidencia um número reduzido de variantes entre os principais testemunhos. Cinco deles apresentam expressão distinta no início do versículo (ʳkoinwj de autouj ekalesen – W/032, e, b, q, c), enquanto outros registram variante para o termo "nome" (ʳonoma – B/03, D/05, 28, sy^{p}, bo^{ms}). A maior parte das testemunhas de maior peso converge, contudo, para a redação adotada pela NA28, com apoio explícito de códices como 𝔄/01, A/02, C/04, K/017, L/019, Γ/036, Δ/037, Θ/038, f^{1} e f^{13}, entre outros, além de famílias textuais e versões antigas.

Na sequência, a pesquisa recorre à própria imagem do texto em 𝔄/01, tal como preservado no Códice Sinaítico. Observa-se que a escrita é maiúscula e contínua, sem separação entre as palavras, e que o manuscrito não apresenta divisão em capítulos e versículos como nas edições modernas. Nas margens das colunas aparecem



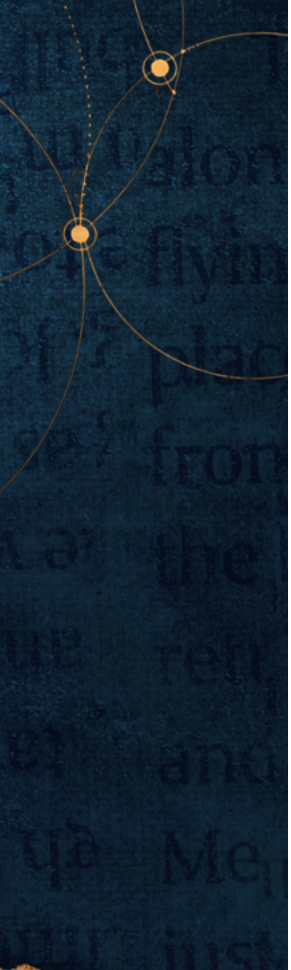
as referências eusebianas, que orientam a disposição dos conteúdos marcanos em sistemas de cânones e perícopes.

Mesmo com pequenas diferenças de detalhe, o Códice Vaticano (B/03) coincide substancialmente com a redação de א/01. Ambos são classificados na Categoria I, isto é, entre os testemunhos de qualidade excepcional que merecem prioridade na reconstrução do texto (Aland; Aland, 2013, p. 169).

Para fins ilustrativos, apresentam-se ainda dois exemplos adicionais: a imagem do Códice Vaticano contendo Mc 3,17, evidenciando sua proximidade com a leitura sinaítica, e a imagem do Códice Washingtoniano (W/032), manuscrito do século V EC, incluído na Categoria III. Este último oferece uma redação relativamente independente, relevante sobretudo para a história do texto, embora também contribua, em determinados pontos, para o estabelecimento crítico do versículo (Aland; Aland, 2013, p. 169).

Diante desse conjunto de testemunhos, impõem-se algumas questões interpretativas: essas variações podem carregar algum sentido específico? Sinalizam diferenças de visão de mundo? Decorrem de escolhas idiomáticas, de inflexões teológicas intencionais ou de simples acidentes de cópia?

É nesse ponto que o Mistr passa a operar como ferramenta de leitura. Seu interesse, porém, não recai sobre a variante textual tomada isoladamente, nem sobre o manuscrito enquanto objeto material autônomo, mas sobre o texto religioso enquanto ação simbólica situada em um horizonte cultural. Nesse caso, o Evangelho de Marcos, tal como delimitado a partir do testemunho do Códice Sinaítico e confrontado com outros testemunhos relevantes, oferece a base textual para um exame mais preciso da construção do apelido "Boanerges" e de seus possíveis sentidos no interior da tradição marcana.



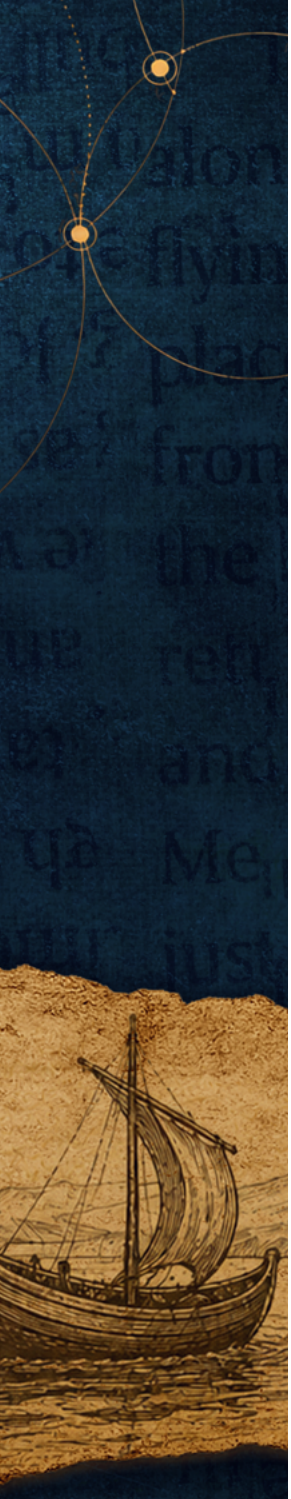
As observações sobre as diferenças textuais e seus desdobramentos interpretativos serão retomadas com maior detalhe no terceiro capítulo deste livro. Ali, o mesmo símbolo será examinado a partir dos eixos de cultura e religião, mediante a metodologia articulada com base em Clifford Geertz e sistematizada no Modelo Interpretativo-Simbólico de Textos Religiosos (Mistr).

SÍNTESE:
GEERTZ, MARCOS E O CÓDICE SINAÍTICO NA ARQUITETURA DO MISTR

A articulação entre os elementos apresentados ao longo deste capítulo — o percurso intelectual de Clifford Geertz, a história e as características literárias do Evangelho segundo Marcos e a base textual representada pelo Códice Sinaítico — define o horizonte em que se insere a proposta interpretativa deste livro. As obras de Geertz fornecem o enquadramento epistemológico e metodológico que sustenta a leitura simbólica aqui desenvolvida, ao indicar que ações, textos e formas culturais podem ser compreendidos como produções públicas de sentido inscritas em contextos específicos.

Nessa perspectiva, a cultura é compreendida como realidade interpretável, e a interpretação, como atividade conjetural orientada pela descrição densa, pelo rigor analítico e pela atenção às formas históricas de significação.

O Evangelho de Marcos, por sua vez, apresenta uma linha narrativa marcada por escolhas redacionais próprias, por tradições que revelam relativa singularidade e por uma elaboração teológica em que o messianismo se afirma ao mesmo tempo em que é tensionado por formas de reserva, incompreensão e velamento. A atenção



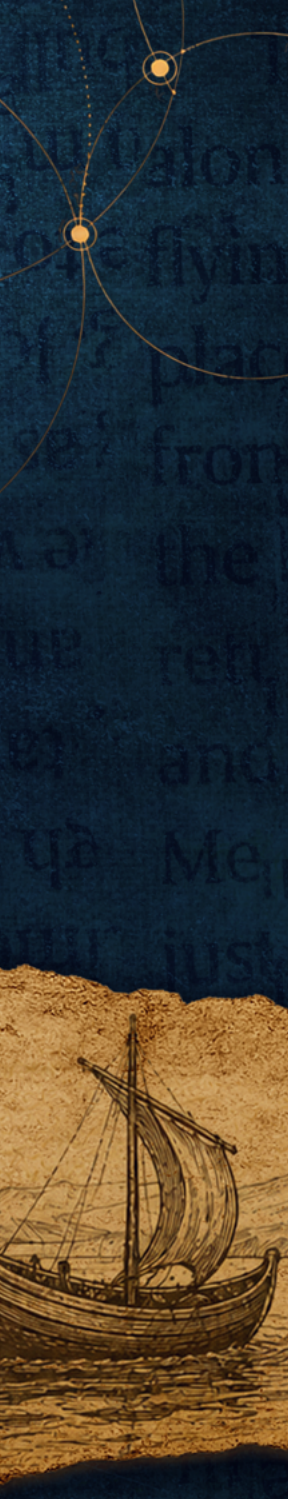
ao processo de transmissão desse evangelho, com ênfase em variantes, manuscritos e tradições paralelas, ajuda a delimitar o campo textual em que a análise simbólica será desenvolvida. A escolha de Mc 3,17 como foco específico permite observar, em escala reduzida, um núcleo expressivo da lógica simbólica que atravessa a narrativa marcana.

O Códice Sinaítico, tomado nesta pesquisa como base textual privilegiada, oferece um testemunho antigo e relevante da redação marcana. Sua consideração decorre da necessidade de situar o texto em uma tradição concreta de transmissão, preservação e organização. Nesse sentido, o códice contribui para conferir maior precisão histórica e filológica à análise, ao mesmo tempo que recorda que os textos bíblicos não circularam de forma abstrata, mas em suportes, oficinas, práticas de cópia e dinâmicas de recepção historicamente determinadas.

A partir dessa articulação, o capítulo seguinte apresenta o Modelo Interpretativo-Simbólico de Textos Religiosos (Mistr), indicando seus fundamentos teóricos, sua estrutura metodológica e o modo como opera na análise de textos religiosos enquanto ações simbólicas. Se este primeiro capítulo delineou o quadro teórico, histórico, literário e textual indispensável à leitura de Mc 3,17, o segundo expõe o procedimento interpretativo pelo qual o apelido "Boanerges" poderá ser examinado como construção simbólica situada em um universo cultural específico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O percurso desenvolvido neste capítulo permitiu delinear o horizonte teórico, histórico e textual indispensável à investigação proposta neste livro. Ao reunir, em um mesmo quadro, a trajetória intelectual de Clifford Geertz, a configuração narrativa e teológica

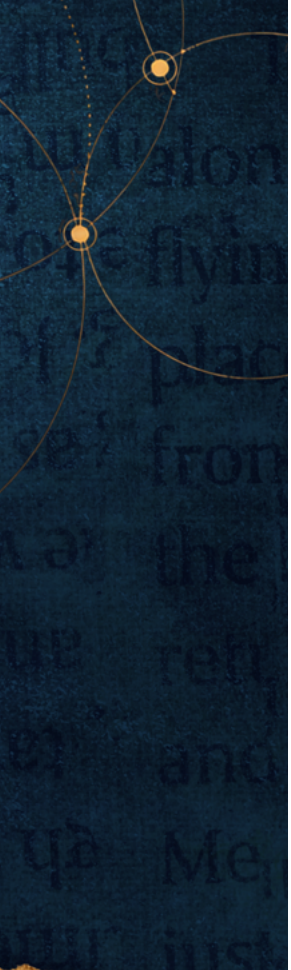


do Evangelho segundo Marcos e a base manuscrita representada pelo Códice Sinaítico, tornou-se possível explicitar as condições a partir das quais a leitura simbólica de Mc 3,17 pode ser conduzida com maior consistência.

A obra de Geertz forneceu, nesse percurso, o eixo epistemológico e metodológico mais decisivo. Sua compreensão da cultura como rede pública de significações, sua atenção à ação social como lugar do sentido e sua defesa de uma interpretação orientada pela descrição densa oferecem elementos centrais para a formulação do Mistr. Mais do que um repertório conceitual isolado, trata-se de um modo de pensar a relação entre símbolo, experiência, linguagem e mundo social, sem o qual a proposta interpretativa aqui assumida perderia parte de sua base.

O Evangelho de Marcos, por sua vez, apresentou-se não apenas como documento antigo da tradição cristã, mas como narrativa marcada por escolhas redacionais próprias, por tensões teológicas específicas e por uma dinâmica textual que exige leitura atenta. A delimitação de seu contexto de redação, de sua tradição textual e de algumas de suas marcas narrativas mostrou que o texto marcano não pode ser tomado como dado homogêneo ou estático. Ele comparece, antes, como produto de processos históricos, de mediações comunitárias e de formas particulares de construção de sentido.

No mesmo movimento, o exame do Códice Sinaítico permitiu situar o versículo escolhido em uma tradição manuscrita concreta. Sua relevância, neste livro, não decorre de eventual centralidade simbólica do códice em si, mas de sua condição de testemunho textual antigo e qualificado, capaz de oferecer base documental mais segura à análise. A consideração de sua materialidade, de sua história de preservação e de suas características textuais reforça que o Evangelho de Marcos chegou até o presente por meio de práticas históricas de cópia, circulação e transmissão, e não como texto abstrato, separado de suas mediações.



Desse modo, o capítulo permitiu esclarecer uma distinção metodológica importante. A crítica textual, a história do manuscrito e a contextualização histórico-literária não substituem a leitura simbólica, mas a tornam mais rigorosa. Do mesmo modo, o Mistr não se confunde com a codicologia, com a exegese histórico-crítica ou com a crítica textual, embora dialogue com esses campos e dependa deles para delimitar, com maior precisão, o texto a ser interpretado. Seu foco recai propriamente sobre o texto religioso enquanto ação simbólica situada em um universo cultural de sentido.

É a partir desse enquadramento que o capítulo seguinte apresentará, de forma direta, o Modelo Interpretativo-Simbólico de Textos Religiosos (Mistr), seus fundamentos, sua estrutura e seu modo de operação. Se, até aqui, o objetivo foi construir o terreno da análise, o passo seguinte consistirá em explicitar o procedimento interpretativo que permitirá examinar o apelido "Boanerges" não como detalhe marginal da narrativa, mas como forma simbólica inscrita no mundo de Marcos e nas tensões religiosas e culturais que atravessam seu texto.

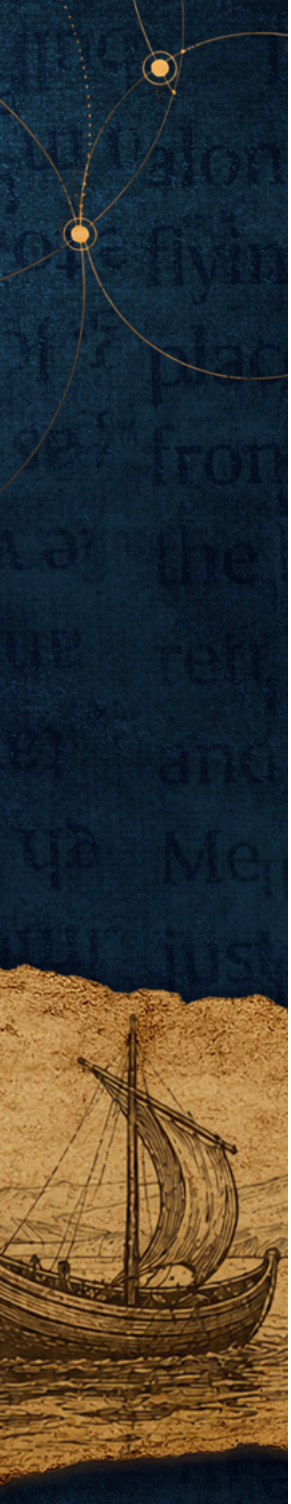
REFERÊNCIAS

ACHTEMEIER, P. J. **Mark**: proclamation commentaries. Philadelphia: Fortress Press, 1986.

ALAND, K.; ALAND, B. **O texto do Novo Testamento**: introdução às edições científicas do Novo Testamento Grego bem como à teoria e prática da moderna crítica textual. Barueri, São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

ANGLADA, P. R. B. **Manuscritologia do Novo Testamento**: história, correntes textuais e o final do Evangelho de Marcos. Ananindeua: Knox Publicações, 2014.

ARAÚJO, J. L. D.; PAZ, E. P. A.; MOREIRA, T. M. M. Hermenêutica e saúde: reflexões sobre o pensamento de Hans-Georg Gadamer. **Revista da Escola de Enfermagem da USP**, São Paulo, 46, n. 1, 2012. 200-207.



AZEVEDO, W. O. D. **Comunidade e Missão no Evangelho de Marcos**. São Paulo: Loyola, 2002.

BROWN, R. E. **An Introduction to the New Testament**. New Haven & London: Yale University Press, 2016.

CROSSAN, J. D. **O Nascimento do Cristianismo**: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus. São Paulo: Paulinas, 2004.

EDWARDS, J. R. **O Comentário de Marcos**. São Paulo: Shedd Publicações, 2018.

ELIAS, A. Nascimento de William Faulkner. **FFLCH - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas**, 2022. Disponível em: <https://www.fflch.usp.br/38153>. Acesso em: 02 abril 2023.

GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas. 1ª Edição**. Rio de Janeiro: LTC, 2015a.

GEERTZ, C. **A Vida Entre os Antros**: e outros ensaios. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2015b.

GEERTZ, C. **Agricultural Involution**: the process of ecological change in Indonesia. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1974b.

GEERTZ, C. **Atrás dos Fatos**: dois países, quatro décadas, um antropólogo. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

GEERTZ, C. **Myth, Symbol, and Culture**. New York: W. W. Norton & Company Inc., 1974b.

GEERTZ, C. **Negara**: the theater state in nineteenth-century Bali. New Jersey: Princeton University Press, 1980.

GEERTZ, C. **Nova Luz Sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

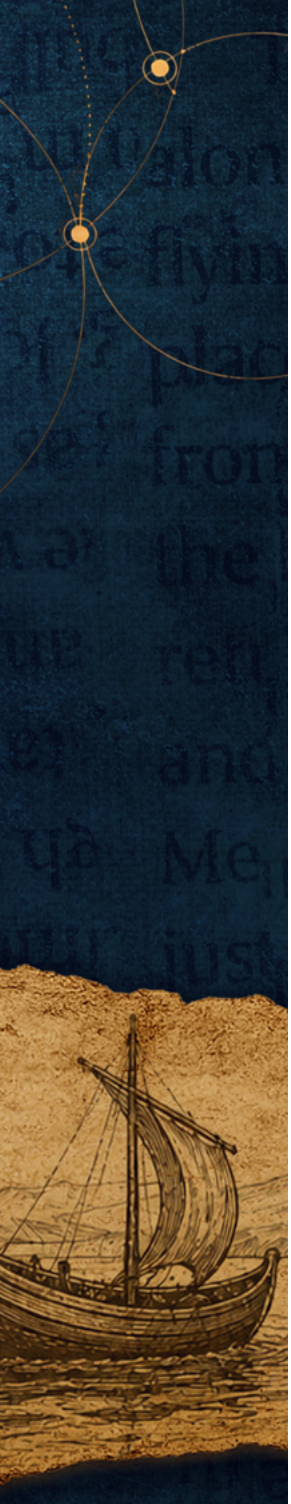
GEERTZ, C. **O Saber Local**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

GEERTZ, C. **Obras e Vidas**: o antropólogo como autor. 4ª. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2018.

GEERTZ, C. **The Interpretation of Cultures - selected essays**. New York: Basic Books, Inc. Publishers, 1973.

GEERTZ, C. **The Religion of Java**. Chicago: University of Chicago Press, 1976.

GOMES, Rita Maria. **Marcos**: o evangelho do Messias inaudito. São Paulo: Editora Loyola, 2020.



HUEBENTHAL, S. et al. **Christology in Mark's Gospel**: Four Views. Grand Rapids, MI: Zondervan Academic, 2021.

IERSEL, B. M. F. V. **Mark**: a reader-response commentary. Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1998.

INGLIS, F. **Clifford Geertz**: culture, custom, and ethics. Cambridge, UK: Polity Press, 2000.

JAYME, J. G. Uma Reflexão sobre a Ação Social em Webber e Geertz. **Temáticas.**, Campinas, São Paulo, jan./dez 1998. 195-221.

KAN, S. An Unorthodox Boasian: life and work of Alexander Goldenweiser. **BEROSE**, 2021. Disponível em: https://www.berose.fr/article2366.html?lang=fr. Acesso em: 12 março 2023.

KONINGS, J. **A Bíblia, sua História e Leitura**: uma introdução. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1992.

MALBON, E. A. **Mark's Jesus**: characterization as narrative Christology. Waco, Texas.: Baylor University Press., 2014.

MEIER, J. P. **Um Judeu Marginal**: repensando o Jesus histórico. Volume 3, Livro 1. Rio de Janeiro: Imago, 2003.

MÖRTH, I.; FRÖHLICH, G. HyperGeertz@WorldCatalogue: A multilingual all-inclusive documentation. **HyperGeertz@WorldCatalogue**, 2022. Disponivel em: http://hypergeertz.jku.at/geertzstart.html. Acesso em: 05 abril 2023.

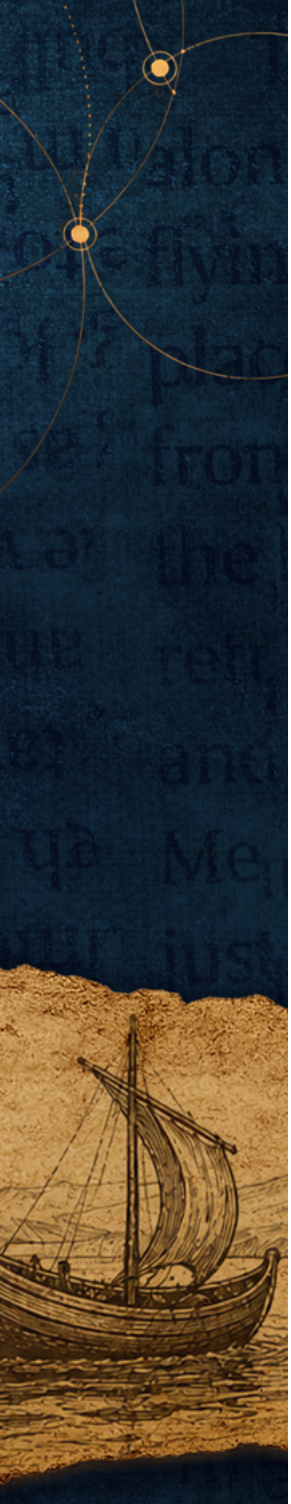
MYERS, C. **O Evangelho de São Marcos**. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

NESTLE, E.; NESTLE, E. **Novum Testamentum Graece**. 28ª Edição. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil; Deutsche Bibel Gesellschaft, 2012.

OLIVEIRA, V. D. **Uma Introdução à Filosofia da Mente de Gilbert Ryle**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021.

OTTONI, P. John Langshaw Austin e a visão performativa da linguagem. **Retrospectiva**. DELTA, São Paulo, 18:1 2002. 117-143.

PAGELS, E. **As Origens de Satanás**: um estudo sobre o poder que as forças irracionais exercem na sociedade moderna. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.



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

PROJECT, C. S. Codex Sinaiticus. **Codex Sinaiticus**: experience the oldest Bible, 2009. Disponível em: https://codexsinaiticus.org/en/. Acesso em: 17 agosto 2021.

RHOADS, D.; DEWEY, J.; MICHIE, D. **Mark As Story**: an introduction to the narrative of a Gospel. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2012.

RUEDELL, A. Hermenêutica e Linguagem em Schleiermacher. **Natureza Humana**, São Paulo, 14, n. 2, 2012. 1-13.

SELLIER, P. **Para Conhecer a Bíblia:** um guia histórico e cultural. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

SHWEDER, R. A.; GOOD, B. **Clifford Geertz by his colleagues**. Chicago, Illinois.: University of Chicago Press, 2005.

THEISSEN, G. **A Religião dos Primeiros Cristãos**: uma teoria do cristianismo primitivo. São Paulo: Paulinas, v. 2009, 2009.

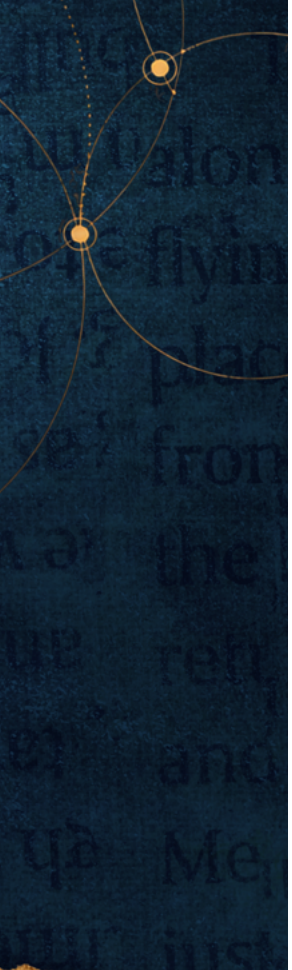
THEISSEN, G. **O Novo Testamento**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

YARROW, A. L. Clifford Geertz, Cultural Anthropologist, is dead at 80. **The New York Times.**, 2006. Disponível em: https://www.nytimes.com/2006/11/01/obituaries/01geertz.html. Acesso em: 03 abril 2023.

2

CULTURA, SÍMBOLO E TEXTO:

FUNDAMENTOS GEERTZIANOS DO MISTR E SUA APLICAÇÃO AO CÓDICE SINAÍTICO



"What religious men have to work with in everyday life is not the immediate perception of the really real, or what they take to be such, but the memory of such a perception"[2]

Para apresentar o Modelo Interpretativo-Simbólico de Textos Religiosos (Mistr) e explicitar seu modo de operação neste livro, torna-se necessário retomar alguns fundamentos do pensamento de Clifford Geertz e articulá-los ao percurso metodológico que sustenta a análise de Mc 3,17 no Códice Sinaítico. Não se trata apenas de recuperar conceitos isolados do antropólogo, mas de mostrar como sua epistemologia da cultura, do símbolo, da religião e do senso comum oferece as bases a partir das quais o modelo aqui adotado se organiza e se torna aplicável.

Esse movimento exige atenção a um dado importante. O Mistr não surgiu como simples adaptação terminológica de categorias geertzianas nem como transposição mecânica da antropologia interpretativa para o estudo de textos religiosos antigos. Sua formulação decorre de um esforço de sistematização teórico-metodológica que procura reunir, ordenar e operacionalizar elementos presentes na obra de Geertz, de modo a torná-los produtivos para a leitura simbólica de textos religiosos. Nesse sentido, o capítulo tem a função de explicitar as bases epistemológicas do modelo e, ao mesmo tempo, indicar como essas bases se convertem em procedimento analítico.

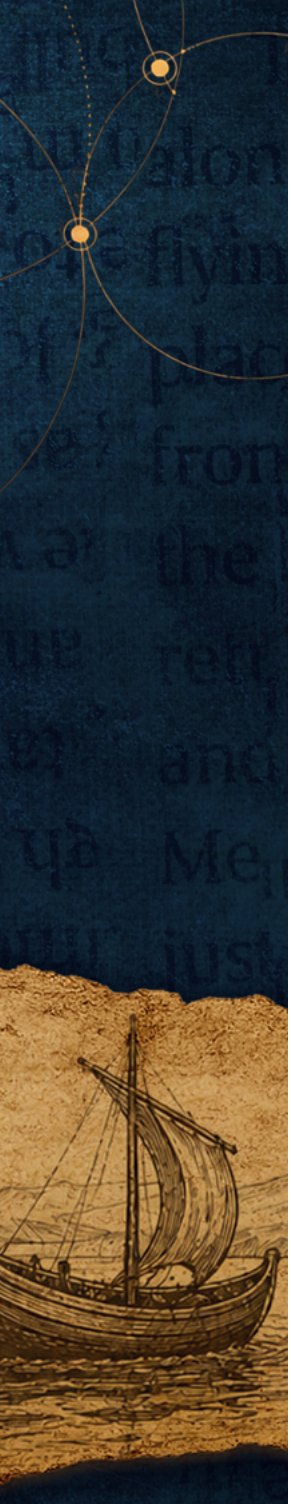
Richard Shweder observa que a obra de Geertz pode ser lida a partir de três grandes alicerces: o interesse pela natureza da compreensão humana, a atenção às tensões entre relativismo e absolutivismo e a articulação entre o local e o global (Shweder, 2005, p. 1-2). Esses três eixos ajudam a perceber que a antropologia geertziana não se organiza em torno de essências universais nem de modelos totalizantes de explicação, mas de formas situadas de compreensão, nas quais a diversidade humana comparece como dimensão constitutiva da vida

2 O que os religiosos têm de usar no dia a dia não é a percepção imediata do que é realmente real, ou daquilo que eles consideram ser real, mas sim a memória dessa percepção (Geertz, 1968, p. 110-111).

social. Em consonância com essa leitura, Lawrence Rosen afirma que "Geertz não é um monista, mas um pluralista" (2005, p. 11), precisamente porque sua atenção se volta para a variedade das formas culturais, dos valores morais e dos costumes sociais.

É nesse horizonte que a obra de Geertz se torna decisiva para o Mistr. A atenção à dinâmica cultural em contexto, às formas públicas de significação e à relação entre símbolos, estruturas sociais, ethos, visão de mundo, disposições e motivações permite construir uma via interpretativa capaz de ler textos religiosos não como depósitos estáticos de doutrina, mas como ações simbólicas inscritas em universos culturais específicos. O texto religioso passa, assim, a ser compreendido como lugar de circulação de sentidos, de produção de inteligibilidade e de condensação de experiências históricas e sociais.

No caso deste livro, essa perspectiva será aplicada ao Evangelho de Marcos, mais especificamente a Mc 3,17, tal como preservado no Códice Sinaítico. O interesse do capítulo, porém, não recai ainda sobre a análise exegética do versículo em si, mas sobre a explicitação das condições teóricas e metodológicas que tornam essa leitura possível. Por isso, serão apresentados, em primeiro lugar, os fundamentos epistemológicos geertzianos que sustentam o Mistr; em seguida, a forma como tais fundamentos são organizados em percurso metodológico para a investigação simbólica do texto. O objetivo é tornar claro em que bases o modelo se apoia, quais são seus limites e de que maneira ele pode operar, com rigor, na leitura de textos religiosos antigos.



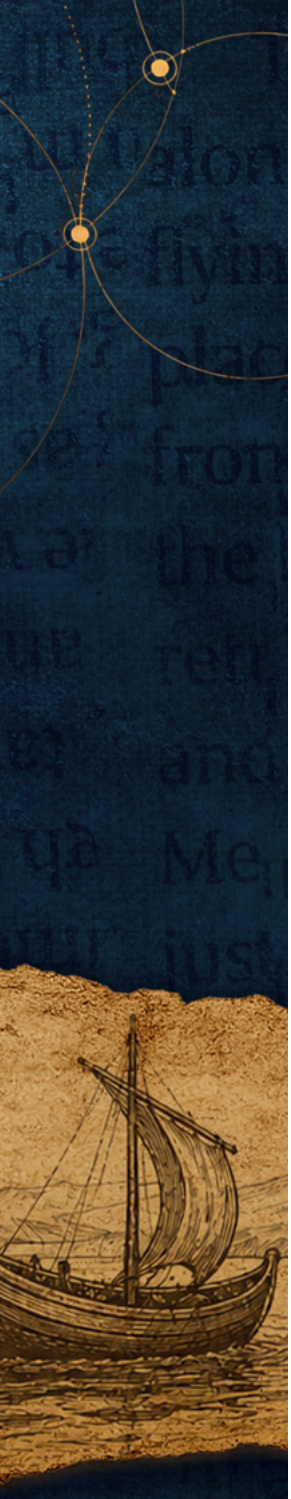
FUNDAMENTOS EPISTEMOLÓGICOS GEERTZIANOS E SUA APLICAÇÃO AO CÓDICE SINAÍTICO

Neste estudo, os conceitos de cultura, religião, símbolo e senso comum em Clifford Geertz constituem a base epistemológica do Modelo Interpretativo-Simbólico de Textos Religiosos (Mistr). Na análise de Mc 3,17, esses conceitos delimitam o campo de sentido atribuído aos símbolos presentes na passagem, orientando os limites e as possibilidades da leitura. Sua função, aqui, é oferecer o arcabouço teórico que sustenta a metodologia apresentada no tópico 2.2, conferindo consistência ao modelo interpretativo adotado.

O Mistr opera, assim, a partir de categorias extraídas da obra de Geertz, tanto no plano epistemológico quanto no plano metodológico. Ao mesmo tempo, o modelo organiza o percurso analítico em três níveis simbólicos formulados em diálogo com Guimarães: "(...) o nível exploratório (a função do objeto simbólico é expressar o significado e a presença do sagrado)", "(...) o nível etnográfico (como as pessoas usam, de fato, o objeto natural ou o artefato que serve de símbolo)" e "(...) o nível exegético (como elas próprias explicam as qualidades do objeto simbólico)" (Guimarães, 2000, p. 42).

Esses dois aspectos — a operação em termos geertzianos e a leitura em três níveis — estruturam o modelo, pois articulam a epistemologia derivada de Geertz ao percurso analítico propriamente dito. Não se trata, portanto, de formulações abstratas justapostas, mas de princípios que atravessam a metodologia, orientam a construção dos dados e moldam a apresentação dos resultados.

Na sequência, por meio dos eixos temáticos, a epistemologia geertziana será apresentada em diálogo direto com sua aplicação a Mc 3,17, tal como preservado no Códice Sinaítico (א/01).



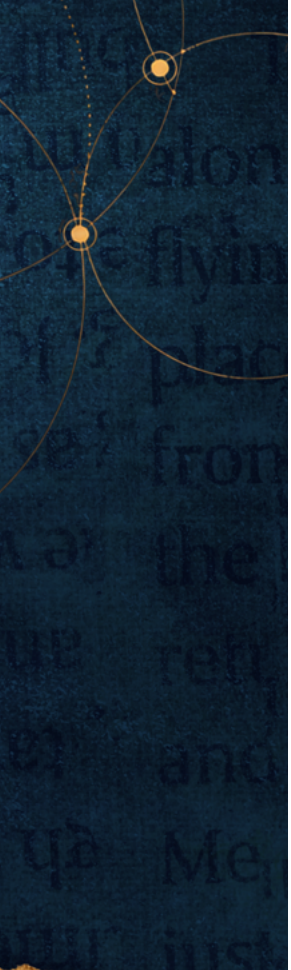
O SÍMBOLO EM GEERTZ E SUA APLICAÇÃO A MC 3,17

Para iniciar a discussão epistemológica, convém esclarecer o que Clifford Geertz entende por símbolo e quais elementos se articulam em sua constituição. Antes mesmo da exposição dos eixos temáticos, torna-se necessário tratar de símbolo e, em seguida, de senso comum (item 2.1.2), uma vez que ambos sustentam a própria configuração metodológica do Mistr.

Na epistemologia geertziana, símbolos não são simples representações nem rótulos atribuídos a realidades previamente dadas. Trata-se de construções complexas por meio das quais a realidade é apresentada, organizada e tornada inteligível. Geertz assinala que os símbolos condensam dimensões éticas e estéticas de uma cultura e sustentam sua visão de mundo, oferecendo um quadro interpretativo para a experiência. São, nesse sentido, representações concretas de elementos materiais e imateriais, inclusive concepções abstratas que se tornam "formulações tangíveis de noções", isto é, "ideias, atitudes, julgamentos, saudades ou crenças" (Geertz, 2015a, p. 68).

Nessa perspectiva, é admissível considerar "Boanerges", "filhos do trovão" e "trovão" como símbolos vinculados a Mc 3,17. Todos se enquadram, em princípio, na definição geertziana, na medida em que se apresentam como formas linguísticas capazes de concentrar significados e de operar socialmente no interior das comunidades que as empregam. Essa observação, contudo, não dispensa um cuidado metodológico: identificar um termo como símbolo não equivale ainda a determinar exaustivamente seu sentido. Antes, significa reconhecer que ele deve ser interpretado no horizonte cultural em que se torna inteligível.

Geertz afirma que os símbolos funcionam como amálgamas entre um estilo de vida particular e o "mundo" em que se acredita



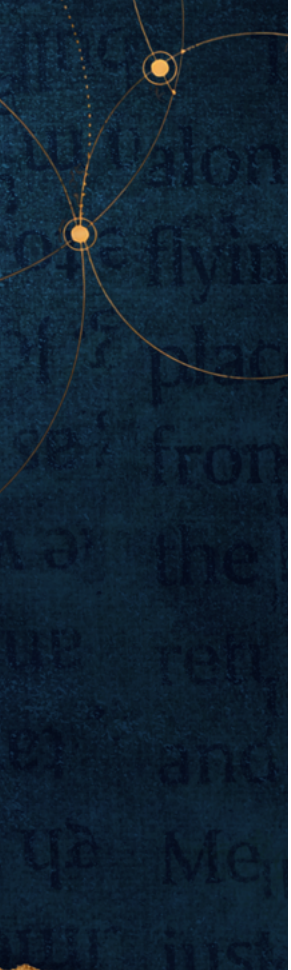
(Geertz, 1973, p. 90). Dessa convergência resulta uma circulação de forças e autoridades entre esses dois planos, de modo que um passa a sustentar o outro. Em suas palavras, os símbolos

> (...) funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo – o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, o seu estilo e humor moral e estético – e a sua visão do mundo – o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, as suas ideias mais abrangentes sobre ordem (Geertz, 2015a, p. 67).

Depreende-se, portanto, que os símbolos se articulam, ao menos, em torno de dois elementos fundamentais: ethos e visão de mundo. Geertz acrescenta que "é função dos símbolos, portanto, ligá-los de tal maneira que se confirmem mutuamente. Tais símbolos tornam a visão de mundo crível e o ethos justificável, e fazem-no invocando cada um em apoio do outro" (Geertz, 2004, p. 105). A interação entre ethos e visão de mundo, mediada por símbolos, sustenta a estrutura social e cultural de uma comunidade, favorece sua dinâmica interna e contribui para a continuidade de seus modos de vida.

O ethos remete ao estilo de vida, às práticas e preferências de um grupo, concentrando-se no problema da ação. Torna-se inteligível quando encontra uma realidade que admite e reforça esse modo de agir. A visão de mundo, por sua vez, abrange crenças, interpretações e esquemas de plausibilidade, concentrando-se no problema da crença. Mostra-se convincente quando se ancora em um ethos que a torne vivível e reconhecível.

Sob essa ótica, "Boanerges", "filhos do trovão" e "trovão" podem ser descritos como símbolos dotados de ethos e de visão de mundo. A decomposição do termo "Boanerges" abre espaço para discussões etimológicas e histórico-culturais capazes de fazer emergir traços do ethos e da visão de mundo da comunidade marcana. O mesmo vale para a expressão "filhos do trovão" (uioi bronthês) no contexto de recepção em que o texto foi copiado e transmitido. A distinção é relevante, e aqui convém retomar o que já foi estabelecido no capítulo



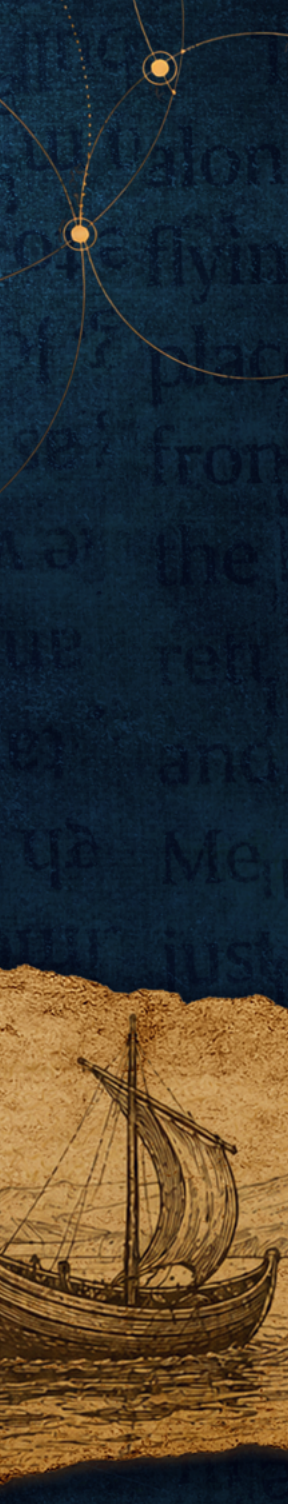
anterior: o símbolo precisa ser situado. Somente assim seus elementos fundamentais podem ser reconhecidos com maior precisão, sem confundir a comunidade de origem do texto com os contextos posteriores de sua cópia, preservação e circulação.

Os símbolos presentes em Mc 3,17 refletem, desse modo, formas pelas quais uma comunidade vê, pensa e compreende o mundo. Considerados "como formas de pensamento, um idioma a ser interpretado" (Geertz, 2014, p. 123), desempenham papel decisivo na vida social ao possibilitar a existência, a circulação e a transmissão de significados (Geertz, 2014, p. 122). A partir dessa epistemologia, a análise de símbolos religiosos torna-se elemento central para a construção de uma compreensão histórico-antropológica das dinâmicas culturais e sociais inscritas tanto em Mc 3,17 quanto no conjunto do Evangelho de Marcos.

DISPOSIÇÃO E MOTIVAÇÃO

Clifford Geertz inclui disposição e motivação entre os efeitos mais relevantes da atuação simbólica, conferindo a ambos o estatuto de elementos fundamentais no funcionamento dos símbolos. Ao definir religião como "um sistema de símbolos que atua para estabelecer disposições e motivações poderosas, abrangentes e duradouras nos homens" (Geertz, 2015a, p. 67), o autor integra essas duas categorias ao próprio processo de construção do sentido religioso.

A disposição pode ser descrita como qualidade escalar, que varia em intensidade, sem direção determinada. A motivação, por sua vez, apresenta caráter vetorial: possui orientação mais definida e articula conteúdos simbólicos a finalidades e direções de ação. Como sintetiza Geertz, "interpretamos motivações em termos de suas realizações, mas interpretamos disposições em termos de suas fontes" (Geertz, 2015a, p. 72).

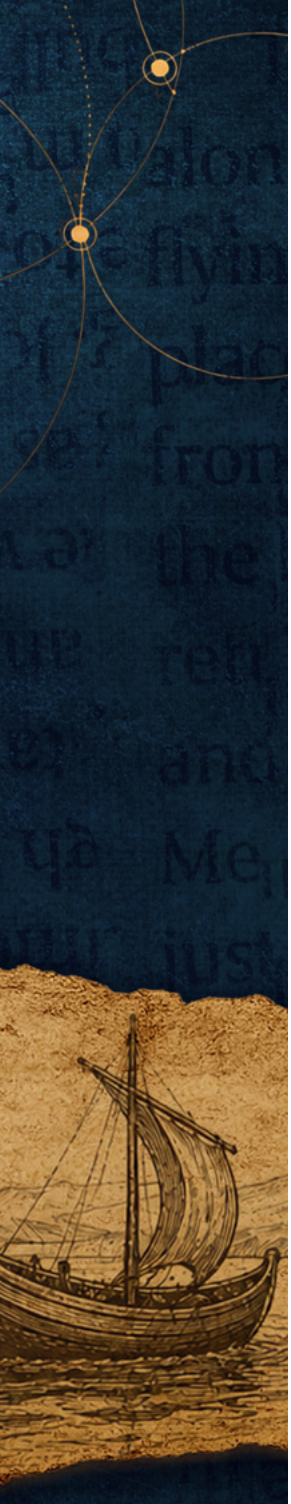


Em "Como pensamos hoje: a caminho de uma etnografia do pensamento moderno", em O saber local, Geertz retoma essas categorias, sublinhando sua importância tanto para a compreensão simbólica de textos quanto para a análise das comunidades que os produzem. Disposições e motivações, para serem tratadas como "coisas sociais" efetivas, exigem atenção às implicações de suas inferências, aos problemas de tradução e ao "tráfico" das "formas simbólicas disponíveis" (Geertz, 2014, p. 154-155). A circulação de símbolos entre contextos distintos reconfigura sentidos, altera intensidades e desloca direções de ação.

Nesse quadro, a análise de disposições e motivações deixa de ser um exercício puramente interno ao texto e passa a exigir consideração das práticas sociais e culturais que dão forma e conteúdo aos símbolos. A aproximação com a hermenêutica de Dilthey e Gadamer pode ser percebida precisamente aí: as interpretações simbólicas emergem em jogos de tradução, transferência e reapropriação de formas simbólicas em contextos específicos, nos quais horizontes de sentido se encontram, se tensionam e se reconfiguram.

Esse movimento pode ser observado no próprio apelido "Boanerges". Trata-se de uma designação aramaica associada a personagens que atuarão em ambientes marcados por outras origens étnicas e culturais. Os leitores de Marcos, em larga medida não judeus, são introduzidos a esse nome por meio de tradução e explicação — "isto é, filhos do trovão" —, atribuída a dois irmãos que ocupam lugar de destaque no grupo dos Doze. Traduzir o apelido, aplicá-lo a personagens específicos, formulá-lo diante de uma multidão e registrá-lo por escrito constitui um movimento intenso de circulação simbólica, no qual sentidos são preservados, deslocados e ressignificados.

Essa dinâmica prossegue no contexto do Códice Sinaítico. Como já se observou no capítulo 1, não se identificam correções ou glossas relevantes nesse versículo. É plausível supor, portanto,



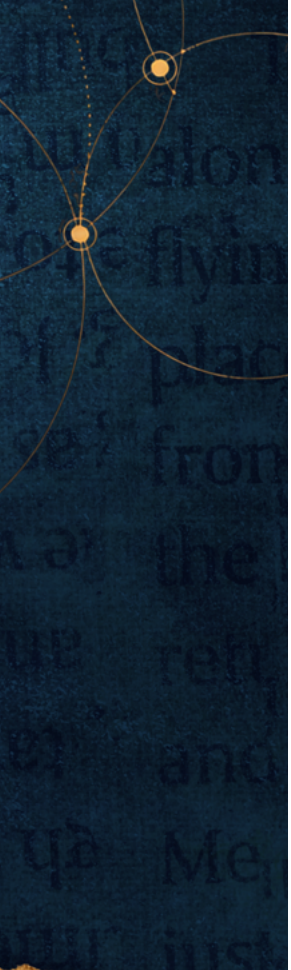
que os escribas tenham considerado a formulação recebida adequada ao contexto de recepção em que operavam. Em outros trechos, alterações foram introduzidas; aqui, ao menos no estado atual da tradição disponível, a estabilidade sugere que o símbolo permanecia funcional no interior da comunidade destinatária.

Nas análises simbólicas de manuscritos religiosos, torna-se, assim, imprescindível considerar disposições e motivações implícitas, contextualizando-as e ponderando tanto as tensões de sua origem quanto as formas de representação simbólica que as expressam. Essas dimensões articulam questões como autoridade, delimitação de fronteiras, retórica da persuasão, formulação de compromissos e registro de tensões ou discordâncias (Geertz, 2014, p. 156).

Em Nova luz sobre a antropologia, Geertz propõe uma análise semiótica das emoções, perguntando "como essas emoções [...] passam a ter a força, a pertinência e o efeito que têm?" (Geertz, 2001, p. 186). Emoções, disposições e motivações permanecem intangíveis enquanto "íntima essência" (Geertz, 2001, p. 186), mas podem ser culturalmente compreendidas, uma vez que o cérebro humano opera dentro de um universo simbólico específico (Geertz, 2001, p. 180-181).

Dessa forma, os elementos simbólicos se apresentam como conjunto articulado. Visão de mundo, disposição, ethos e motivação convergem para o mesmo eixo: a atribuição de sentido a um símbolo. A própria opção por concentrar a pesquisa em um único versículo, Mc 3,17, decorre dessa complexidade. Cada elemento revela apenas uma face do símbolo, mas todos se articulam na sustentação de uma mesma estrutura social e cultural.

Assumindo esse percurso, a epistemologia do termo símbolo pode ser sintetizada da seguinte maneira: símbolos são construções complexas que articulam elementos materiais e imateriais, condensando ética, estética e visão de mundo de uma cultura. Devem ser capazes de representar ideias, atitudes, julgamentos, saudades ou



crenças, funcionando como amálgamas entre o estilo de vida de uma comunidade e o contexto em que ela se reconhece. Ao conectar ethos, visão de mundo, disposições e motivações de modo mutuamente confirmador, tornam-se decisivos para a coesão social, para a continuidade cultural e para a interpretação e transmissão de significados no interior de uma sociedade.

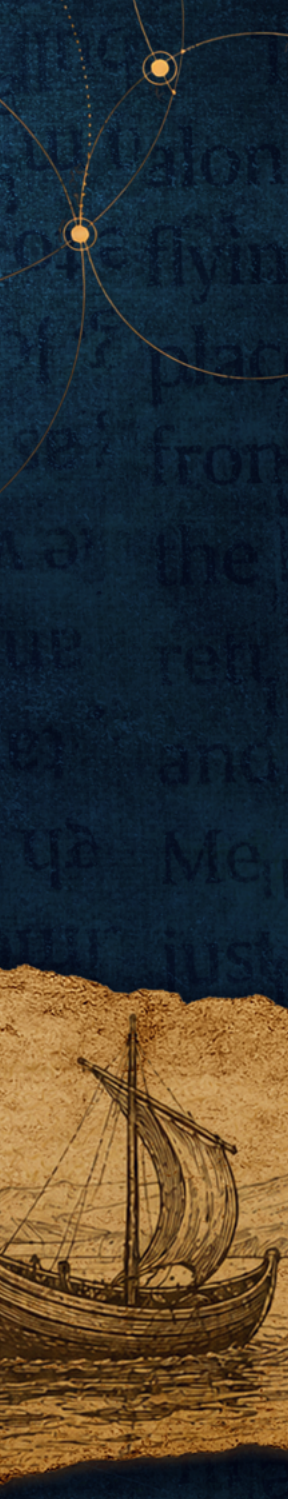
O SENSO COMUM EM GEERTZ E SUA APLICAÇÃO A MC 3,17

O conceito de senso comum adotado neste estudo segue a formulação trabalhada por Clifford Geertz a partir de Bronislaw Malinowski:

> (...) o senso comum consiste em um conjunto de suposições, algumas delas conscientes, mas a maioria simplesmente adotada, sobre o modo como as coisas são – sobre o que é normal e o que não é, o que é razoável e o que não é, o que é real e o que não é (Geertz, 2004, p. 101).

Ao descrevê-lo como conjunto de suposições sobre a realidade circundante, Geertz chama atenção para sua função na construção de significados compartilhados e na estabilização das práticas sociais. Tais suposições são elaboradas, reproduzidas e mantidas coletivamente, formando um sistema de crenças e juízos enraizado na vida cotidiana.

Esse ponto é decisivo para o Mistr. O senso comum não é produzido por uma única instituição, nem administrado por um grupo restrito. Ele emerge do convívio, da reciprocidade e das experiências partilhadas, funcionando como uma espécie de gramática prática por meio da qual símbolos, ações e expectativas se tornam inteligíveis. Reconhecido como construção cultural dinâmica, torna-se elemento indispensável na análise de Mc 3,17, pois, ao lado de intenções e escolhas



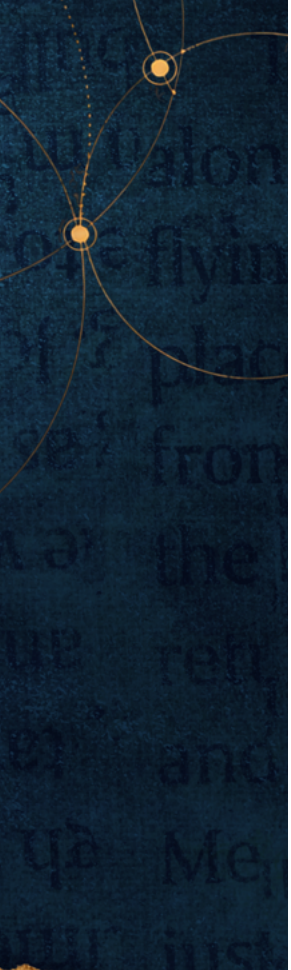
conscientes, os símbolos presentes na passagem também carregam componentes derivados desse horizonte compartilhado.

Geertz observa que o ser humano não sobrevive sem o senso comum; é precisamente onde o senso comum não alcança respostas suficientes que se abre espaço para a religião na vida social (Geertz, 1968, p. 94-95). Nesse sentido, o senso comum pode ser tratado como um sistema cultural composto por "crenças e juízos, com conexões vagas", porém firmemente enraizados em grupos que compartilham a mesma realidade (Geertz, 2014, p. 16). Por isso, o conceito se relaciona "mais com a forma como se lida com um mundo onde determinadas coisas acontecem do que com o mero reconhecimento de que elas acontecem" (Geertz, 2014, p. 17). Em outras palavras, "o mundo é sua autoridade" (Geertz, 2014, p. 79). Não por acaso, Geertz afirma que "o senso comum continua a ser mais um fenômeno assumido do que analisado" (Geertz, 1983, p. 77).

Aplicado a Mc 3,17, o senso comum pode ser descrito como uma esfera social na qual se produzem conhecimentos, símbolos e sentidos, em constante interação com outras esferas, entre elas a religiosa, a política e a econômica. Mais do que simples pano de fundo, ele participa da produção, da reprodução e da ressignificação simbólica. É nesse horizonte que determinados termos, imagens e designações se tornam compreensíveis, plausíveis ou impactantes para uma comunidade.

Geertz chama essa região conceitual de "subúrbio" da cultura, para marcar o lugar marginal que o senso comum costuma ocupar nas teorizações acadêmicas, ao mesmo tempo em que destaca sua relevância:

> Sendo um dos mais antigos subúrbios da cultura humana, (o senso comum) revela de uma forma particularmente evidente o impulso sobre o qual tais desenvolvimentos são construídos: o desejo de tornar o mundo distinto (Geertz, 1983, p. 77).



Esse desejo de "tornar o mundo distinto" pode ser descrito a partir do que Geertz denomina características estilísticas do senso comum:

> É apenas isolando o que poderia ser chamado de suas características estilísticas, as marcas de atitude que lhe conferem sua marca peculiar, que o senso comum (ou mesmo qualquer um de seus gêneros irmãos) pode ser caracterizado transculturalmente (Geertz, 2014, p. 88).

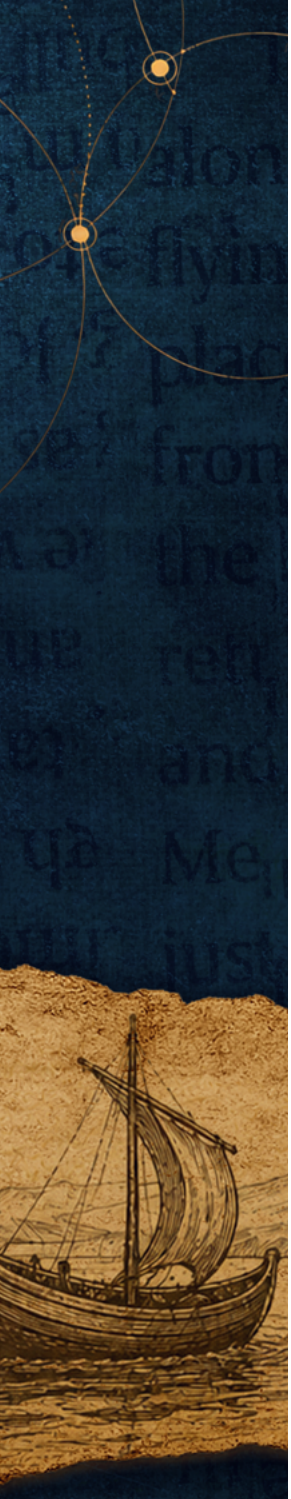
Tais marcas permitem reconhecer o senso comum em diferentes culturas e épocas e, ao mesmo tempo, perceber como grupos específicos julgam e organizam a realidade. As cinco características destacadas por Geertz são naturalidade, praticabilidade, leveza, não metodicidade e acessibilidade (Geertz, 2014, p. 89).

Naturalidade refere-se à tendência de apresentar algo como se fosse inerente à própria situação: "Eles são retratados como inerentes à situação, aos aspectos intrínsecos da realidade, à forma como as coisas acontecem" (Geertz, 2014, p. 89).

Praticabilidade diz respeito ao uso de julgamentos cotidianos para lidar com situações concretas, sem pretensão de cientificidade. Não se trata de utilidade em sentido estrito, mas da tentativa de tornar o mundo manejável do ponto de vista cognitivo (Geertz, 1983, p. 87-88).

Leveza indica a tendência do senso comum a tratar os fatos como transparentes, "precisamente o que parecem ser, nem mais nem menos" (Geertz, 2014, p. 92-93), evitando maior complicação conceitual.

Não metodicidade mostra que o senso comum não obedece a método formal. Seus conteúdos circulam em formatos variados, de acordo com contexto cultural, época, público e meio de transmissão (Geertz, 1983, p. 90-91).

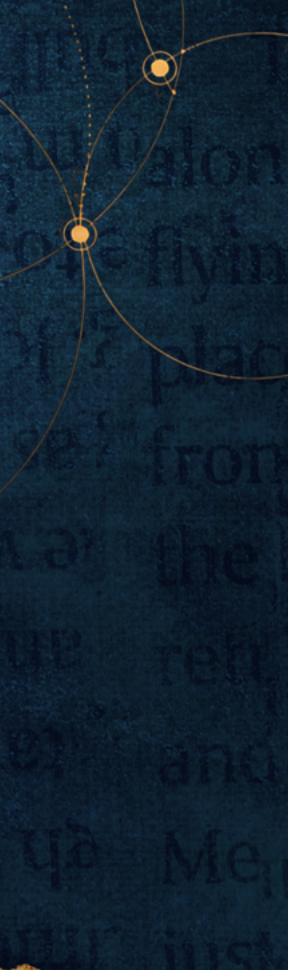


Acessibilidade decorre, em grande parte, das características anteriores: o conhecimento de senso comum deve ser apreensível e utilizável por pessoas situadas em níveis distintos de instrução e experiência.

Essa caracterização transcultural abre um caminho importante para o Mistr. O senso comum passa a funcionar como ponto de apoio para compreender como símbolos são recebidos, reinterpretados e internalizados em contextos diversos, ao longo do tempo. Nesse sentido, sua relevância para a leitura de Mc 3,17 não reside apenas no ambiente de origem do texto, mas também nos diferentes contextos em que esse símbolo foi preservado, transmitido e relido.

Desse modo, Mc 3,17 pode ser compreendido, pelo viés simbólico, como formulado sobre um horizonte de senso comum, o que vale também para o conjunto do Evangelho de Marcos. À medida que o texto se consolida em determinadas comunidades, ele próprio passa a participar da formação de novos sensos comuns, influenciando condutas, percepções e critérios de julgamento. Muitos dos impactos atribuídos a Jesus, no Evangelho de Marcos, podem ser lidos precisamente como confrontos com expectativas sedimentadas pelo senso comum e por formas estabelecidas de saber religioso e cultural. Quando Jesus se senta à mesa com pecadores, por exemplo, desafia normas partilhadas e provoca espanto e questionamentos (Mc 2,15-17).

Nessa linha, é plausível supor que, em certos contextos de recepção — como aquele em que o Códice Sinaítico circulou —, leitores do Evangelho tenham produzido novos sensos comuns a partir do texto, inclusive em direções que tensionam a própria narrativa. O mesmo mecanismo que moldou atitudes sociais em grupos judaicos pode ter sido acionado, de outro modo, em comunidades cristãs posteriores: o evangelho, uma vez enraizado, torna-se também instrumento de formação de condutas coletivas e individuais.

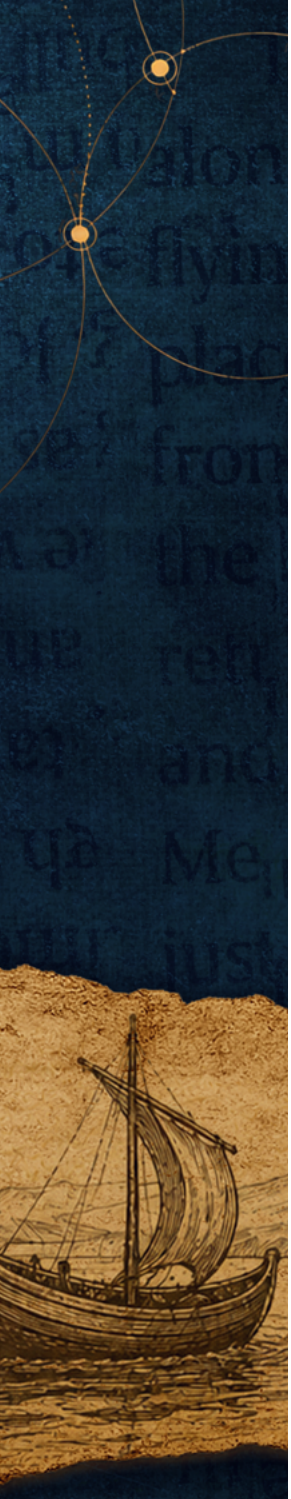


Com base nessas considerações, o Mistr assume o termo senso comum como conjunto de suposições, conscientes e inconscientes, sobre a realidade, coletivamente adotadas e responsáveis por estabilizar práticas sociais. Trata-se de fenômeno cultural dinâmico, essencial à vida humana, que funciona como lente interpretativa para símbolos e práticas. Caracteriza-se por naturalidade, praticabilidade, leveza, não metodicidade e acessibilidade, refletindo normas e valores de um grupo e oferecendo pano de fundo indispensável para a leitura simbólica de Mc 3,17 e do Evangelho de Marcos como um todo.

O CONCEITO DE CULTURA EM GEERTZ E SUA RELEVÂNCIA PARA MC 3,17

No âmbito do Mistr, o conceito de cultura em Clifford Geertz constitui um de seus pilares epistemológicos, pois permite tratar ações humanas, textos e rituais como formas simbólicas inscritas em contextos históricos específicos. A cultura é entendida como sistema de significados por meio do qual a realidade vivida é construída, comunicada e organizada, abrangendo pessoas, instituições, práticas e formas de percepção que compõem determinado contexto. Essa perspectiva mostra-se particularmente útil na análise de textos religiosos antigos, em que a interpretação de símbolos e significados exige atenção ao tecido cultural e social em que tais textos surgem, circulam e são apropriados. Desse modo, cultura funciona como base epistemológica para investigar as representações que organizam e expressam a vida cotidiana de comunidades humanas.

Geertz descreve a cultura como pública, formada por estruturas de significados representadas por símbolos. Trata-se de um conceito semiótico, no qual a cultura é "um contexto, algo dentro do qual



[os comportamentos humanos] podem ser descritos de forma inteligível" (Geertz, 2015a, p. 10). Nessa chave, a cultura não exige coerência perfeita, pois "as representações não determinam as condutas humanas, elas servem para governar o comportamento" (Geertz, 2015a, p. 32). Os seres humanos dependem de sistemas simbólicos para representar a realidade e organizar o convívio social; por isso, "nossas ideias, nossos valores, nossos atos, até nossas emoções, são, como nosso sistema nervoso, produtos culturais" (Geertz, 2015a, p. 36). A relação entre humanidade e cultura é, portanto, constitutiva: não há natureza humana acessível fora de mediações simbólicas.

Esse horizonte permite afirmar que a identidade de um grupo é inseparável da época e das condições históricas em que está inscrito. Como sintetiza o provérbio citado por Bloch, "os homens se parecem mais com sua época do que com seus pais" (Bloch, 2001, p. 60). Aquilo que muitas vezes é tomado como natural ou óbvio aparece, nessa perspectiva, como resultado de processos culturais específicos.

Em A interpretação das culturas, Geertz formula de modo programático essa concepção:

> O conceito de cultura que defendo, e cuja utilidade os ensaios abaixo tentam demonstrar, é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado (Geertz, 2015a, p. 4).

A cultura é, assim, vista como teia: ao mesmo tempo em que os seres humanos tecem significados, são enredados por eles. Esse processo não segue roteiro único nem produz resultados padronizados; cada contexto histórico articula combinações próprias de símbolos, práticas e memórias. A tarefa analítica consiste, portanto,

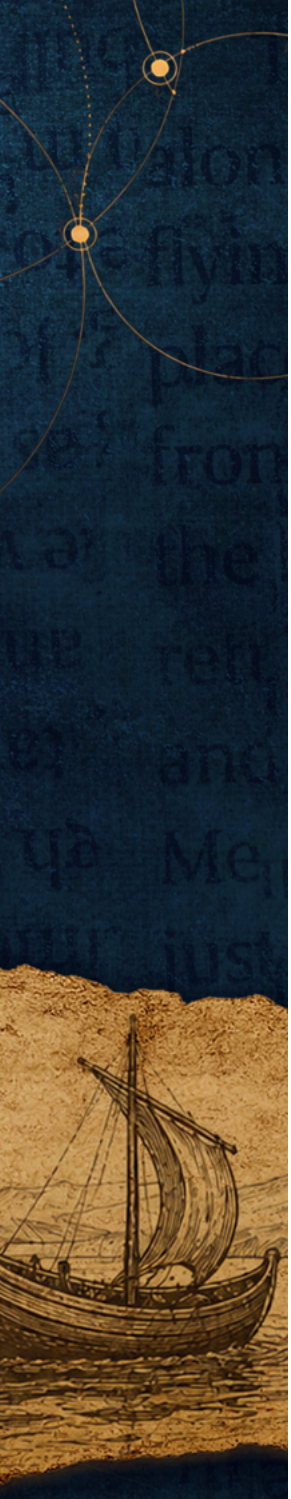
em descrever e interpretar as linhas dessa trama em tempos e espaços determinados, em vez de buscar leis gerais.

A meta da análise cultural é a explicação, entendida por Geertz como interpretação das expressões sociais que, à primeira vista, podem parecer enigmáticas (Geertz, 2015a). A cultura é, desse modo, sistema de significados compartilhados, e a investigação concentra-se em compreender esses significados dentro de contextos específicos. Essa abordagem interpretativa procura mostrar como indivíduos e grupos constroem e compreendem suas realidades sociais por meio de símbolos, narrativas e rituais.

Essa concepção é decisiva para o Mistr. O modelo parte do princípio de que textos religiosos antigos são ações simbólicas culturalmente situadas. A análise de Mc 3,17, por exemplo, exige considerar que os símbolos ali empregados dizem algo sobre a comunidade marcana do século I EC, mas também atravessam outros horizontes culturais quando são preservados, copiados e relidos em tradições posteriores. Aqui convém retomar o que já se estabeleceu no capítulo 1: a comunidade de origem do texto não deve ser confundida com os contextos posteriores de sua transmissão manuscrita. O Códice Sinaítico, nesse sentido, comparece como testemunho textual antigo e qualificado, que permite situar historicamente a circulação do texto, mas não substitui o horizonte cultural mais amplo no qual a narrativa marcana surgiu.

Em formulação mais direta, Geertz explicita:

> De qualquer forma, o conceito de cultura ao qual me atenho não possui referentes múltiplos nem ambiguidade alguma fora do comum, segundo me parece: ele denota um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atitudes em relação à vida (Geertz, 2015a, p. 66).

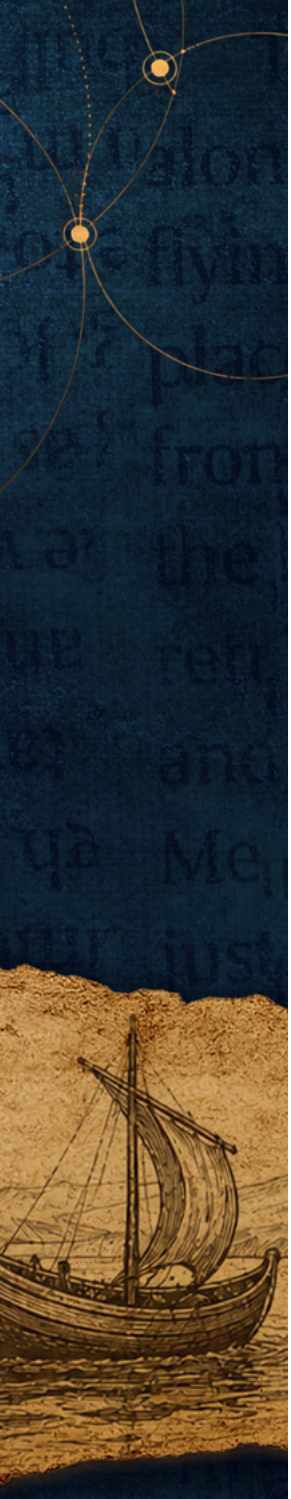


Essa definição sublinha o caráter histórico, simbólico e comunicativo da cultura. Não se trata apenas de um conjunto de traços, mas de um padrão de significados herdados e articulados em formas simbólicas por meio das quais um grupo comunica, preserva e reconfigura seu modo de entender a vida.

Sob essa perspectiva, o Evangelho de Marcos pode ser pensado em três planos complementares: como parte de uma cultura mais ampla, vinculada ao universo simbólico do cristianismo primitivo; como texto que condensa determinada visão de Jesus, do mundo e da comunidade; e como espaço em que um conjunto articulado de símbolos — entre eles o apelido "Boanerges" em Mc 3,17 — propõe, concentra e negocia sentidos. O cuidado aqui é importante: mais do que tratar o manuscrito como "artefato cultural" em si mesmo, interessa reconhecer que o texto nele preservado participa de processos culturais distintos de produção, transmissão e recepção.

O texto marcano, portanto, não apenas participa de uma cultura, mas também atua na formação de uma cultura textual específica, orientada à propagação de um sistema de símbolos capaz de incorporar, preservar e ressignificar sentidos em realidades históricas diversas. Símbolos e cultura se vinculam de forma dialógica: os símbolos transportam significados que contribuem para formar novas interpretações, ao mesmo tempo em que são continuamente transformados pelas dinâmicas sociais em que circulam.

Uma vez delineados esses elementos, torna-se possível estabelecer com maior precisão as fronteiras epistemológicas dentro das quais o Mistr operará na análise de Mc 3,17. Ao conceber a cultura como sistema de significados historicamente transmitidos e expressos simbolicamente, Geertz oferece instrumentos para sustentar uma epistemologia capaz de orientar a leitura de textos religiosos como ações simbólicas inseridas em teias culturais concretas.



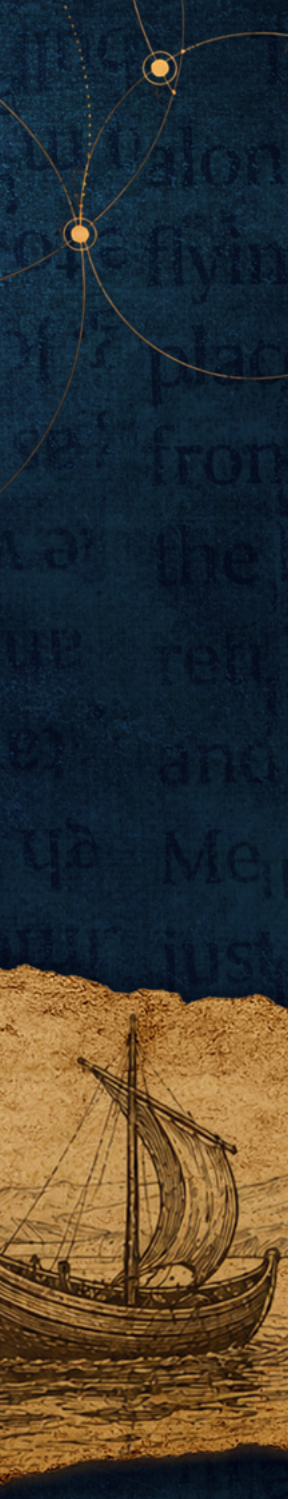
Dessa forma, assume-se, para o termo cultura, a seguinte formulação epistemológica: sistema de significados historicamente transmitidos e incorporados em símbolos, por meio dos quais indivíduos comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atitudes em relação à vida. A cultura configura contexto público e polissêmico, que molda e expressa a realidade vivida, funcionando como teia de significados tecida pelos próprios seres humanos e indispensável à sua sobrevivência e à compreensão do mundo.

O CONCEITO DE RELIGIÃO EM GEERTZ E SUA RELAÇÃO COM MC 3,17

A religião ocupa lugar constante nas pesquisas de Clifford Geertz, com impacto direto na Antropologia e em outras áreas do conhecimento. O autor a trata como sistema simbólico capaz de oferecer uma estrutura interpretativa para a compreensão das experiências humanas, insistindo em que ela deve ser entendida como complexo de símbolos que simultaneamente molda e é moldado pela cultura. A religião aparece, assim, como fenômeno cultural central, que incide de modo significativo sobre comportamentos, valores e atitudes, ao explorar símbolos religiosos que produzem sensação de realidade objetiva e estabelecem parâmetros morais e sociais.

Nessa perspectiva, Geertz define:

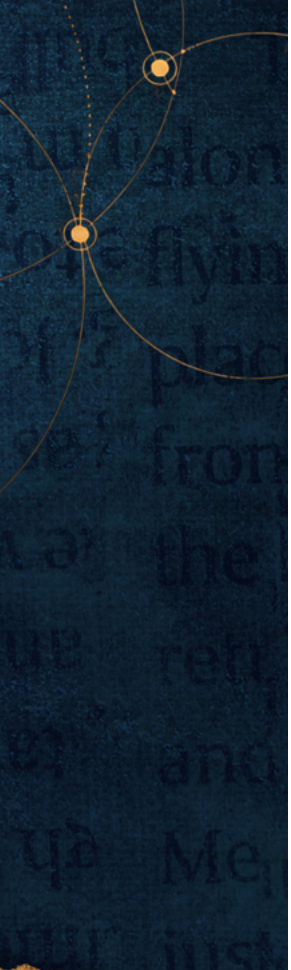
> Religião é (1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas (Geertz, 2015a, p. 67).



Trata-se de conceito minucioso e articulado, que reflete a amplitude da proposta interpretativa geertziana. Nele, a religião é situada em nítida dimensão social e cultural: um sistema simbólico que, embora não esgote a experiência humana, alcança diferentes esferas da existência — sentimental, física, social e espiritual — e constrói vínculos duradouros com aqueles que aderem a esse modo de compreender a vida e a realidade.

A forma peculiar pela qual a religião organiza seus símbolos consiste em descrever uma "ordem geral de existência", ajustando a cognição de um grupo à realidade mais ampla que pretende apresentar. O sistema simbólico religioso precisa articular os elementos que compõem essa ordem de tal modo que os acontecimentos, compreensíveis ou não, façam sentido para a realidade concreta em que os sujeitos vivem. Daí a necessidade de "vestir" tais concepções com aura de factualidade, isto é, conferir-lhes aparência de evidência e de realidade partilhada. Não se trata apenas de explicar o que é difícil de explicar, mas de atribuir credibilidade e concretude às disposições e motivações que derivam dessa visão de mundo.

Ao longo do Evangelho de Marcos, é possível perceber esse movimento na forma como a narrativa apresenta Jesus vinculando ensinamentos de alcance mais amplo às circunstâncias concretas de seus interlocutores. Em Mc 2,15-17, por exemplo, Jesus se senta à mesa com publicanos e pecadores; em Mc 10,1-12, discute o divórcio; em Mc 10,41-45, articula liderança e serviço. Em cada caso, a narrativa põe em relação uma ordem mais geral de existência — o Reino de Deus — com situações ordinárias, permitindo que o sistema simbólico religioso se inscreva na experiência concreta. O interesse desta observação, para o Mistr, não está em substituir a análise exegética dessas passagens, mas em mostrar como a religião, em sentido geertziano, opera simbolicamente na mediação entre o cotidiano e uma ordem mais abrangente de sentido.



Para Geertz, a religião, ao instituir um conjunto de significados compartilhados e culturalmente enraizados, oferece aos indivíduos um modo de compreender suas experiências e a ordem do mundo sob forma particularmente convincente. O estudo da religião, nessa chave interpretativa, deve concentrar-se na análise dos símbolos e na maneira como eles são mobilizados para construir, conservar e reconfigurar significados culturais. A definição geertziana não é estática; ao contrário, descreve processo dinâmico, no qual símbolos religiosos participam da conformação de percepções, disposições e condutas.

Outro ponto decisivo é a distinção entre temporalidade e supratemporalidade. Geertz entende a temporalidade como marca do cotidiano, enquanto a ordem supratemporal corresponde à realidade que a religião pretende descrever e ordenar (Geertz, 1980, p. 82-83). O sistema simbólico religioso atua, portanto, não apenas sobre comportamentos éticos e práticas socioculturais, mas também sobre a forma de conceber o mundo metafísico, conferindo-lhe objetividade. No Evangelho de Marcos, essa dinâmica pode ser percebida na forma como a narrativa apresenta Jesus ensinando quais valores e comportamentos são esperados no Reino de Deus, entendido como realidade que transcende o imediato, sem deixar de incidir sobre ele.

Os rituais religiosos, na leitura geertziana, representam preferências subjetivas de estruturas sociais e visões individuais dentro de um quadro de objetividade socialmente estabilizado. Para que religião e sistema simbólico mantenham coerência interna e força persuasiva, é necessário que determinados símbolos sejam investidos de autoridade, sustentando a ação religiosa (Geertz, 1980, p. 84-85). Por isso, "a essência da ação religiosa constitui, de um ponto de vista analítico, imbuir um certo complexo específico de símbolos — da metafísica que formulam e do estilo de vida que recomendam — de uma autoridade persuasiva" (Geertz, 2015a, p. 82).

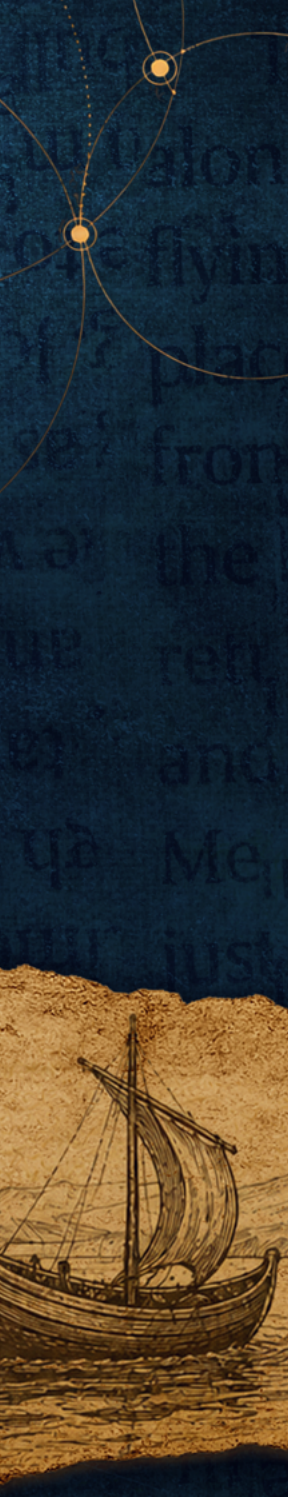
Essa autoridade é o que torna a religião capaz de orientar práticas e disposições de maneira duradoura. A polissemia dos símbolos,

característica ressaltada por Geertz (1980, p. 105), exige precisamente tal investimento de autoridade para que determinadas interpretações ganhem força sobre outras. Em Mc 13,33-37, por exemplo, a exortação à vigilância funciona como símbolo persuasivo: a participação na realidade anunciada depende de determinada postura no tempo presente.

Nesse contexto, é ilustrativa a metáfora segundo a qual "a religião pode ser uma pedra lançada na terra; mas deve ser uma pedra palpável, e alguém deve lançá-la" (Geertz, 2004, p. 17). A religião é descrita, assim, como força ativa e concreta na vida social e cultural, com capacidade de incidência direta sobre a realidade de pessoas e comunidades. A imagem da "pedra lançada" indica que a religião não emerge espontaneamente: ela é ativada, interpretada e difundida por sujeitos e grupos que a põem em circulação. Como observa Geertz, "visualizar era ver, ver era imitar e imitar era incorporar" (N.T.), sugerindo que a eficácia religiosa se realiza quando imagens e metáforas passam a ser imitadas e incorporadas à prática.

No Evangelho de Marcos, essa dimensão pode ser percebida na figura de Jesus como liderança firme, por vezes áspera. A cena do Templo (Mc 11,15-19), marcada por forte indignação, sintetiza esse perfil de autoridade que reorganiza padrões considerados inadequados. Nesse caso, a liderança se converte em símbolo de força religiosa voltado à transformação de estruturas sociais, mediando abstrações supratemporais por meio de ações concretas e temporalmente situadas.

Considerada em conjunto, essa formulação permite afirmar que, para Geertz, a religião configura sistema de imagens, metáforas e narrativas por meio do qual os praticantes interpretam e qualificam a realidade. Sua capacidade persuasiva decorre justamente da realidade que contribui para constituir, ao propor quadro interpretativo mais amplo do que aquele fornecido pelo senso comum. Quando as noções oriundas do senso comum se mostram insuficientes para atribuir sentido à existência, a religião surge como dispositivo cultural que oferece horizonte mais abrangente de interpretação.

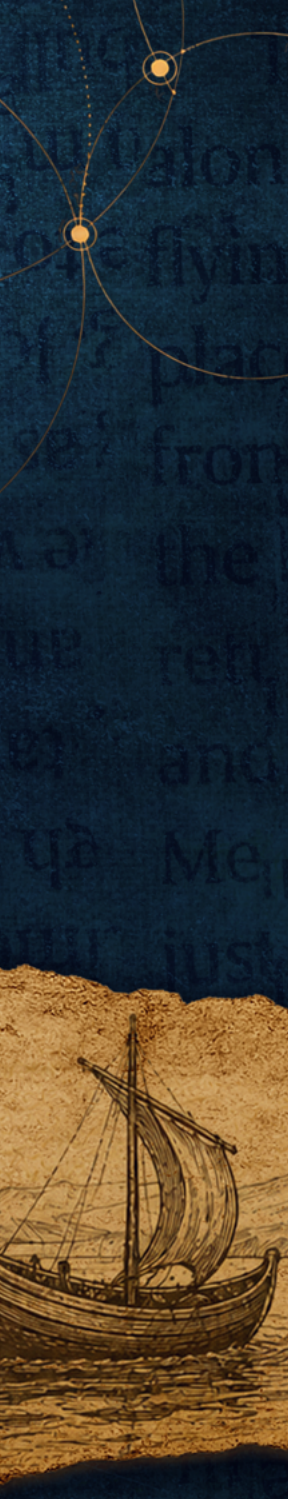


Nesse horizonte, Mc 3,17 pode ser tomado como ponto específico em que religião, cultura e símbolo se cruzam. O apelido "Boanerges", a tradução "filhos do trovão", a escolha de dois irmãos, o cenário de seleção dos discípulos e a posterior tradição de transmissão do texto formam um conjunto simbólico que articula valores, expectativas e representações da comunidade marcana e, em outra camada histórica, das comunidades que preservaram o testemunho manuscrito. Convém, contudo, manter a distinção já estabelecida no capítulo 1: o foco interpretativo do Mistr recai sobre o texto religioso enquanto ação simbólica, e não sobre o manuscrito como objeto autônomo, embora a tradição de transmissão contribua para delimitar historicamente o campo de recepção do símbolo.

Dessa forma, assume-se, para o termo religião, a seguinte formulação epistemológica: sistema simbólico complexo que oferece estrutura interpretativa para compreender a existência. Esse sistema estabelece disposições e motivações duradouras, formula conceitos de ordem geral e os torna persuasivamente factuais. Enraizado culturalmente, conecta dimensões sentimentais, físicas, sociais e espirituais, moldando identidades e condutas ao conferir tangibilidade e autoridade a valores metafísicos e a quadros supratemporais de sentido.

OPERACIONALIZAÇÃO METODOLÓGICA DO MISTR: APLICAÇÃO GEERTZIANA AO CÓDICE SINAÍTICO

Geertz afirma que "todo pensamento é resultado de uma manipulação intencional das formas culturais" (Geertz, 2014, p. 153). Textos como o Evangelho de Marcos podem, assim, ser compreendidos como formulações simbólicas de uma determinada forma de ver

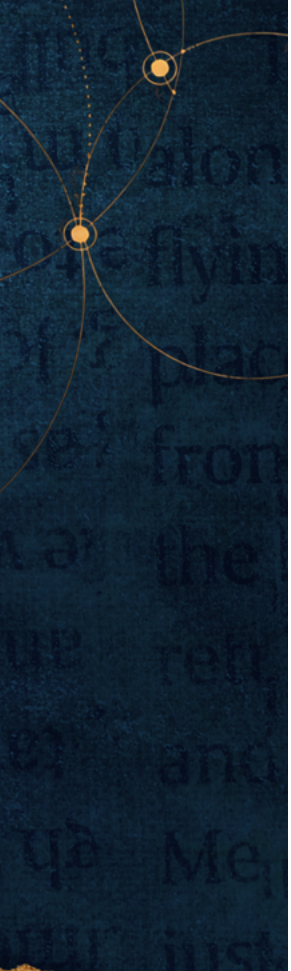


o mundo, seja em registro mais coletivo, seja em inflexões mais localizadas. Nessa perspectiva, a redação marcana pode ser tratada como sistema simbólico que condensa modos de percepção, valores, crenças e formas de inteligibilidade presentes tanto no ambiente de sua formulação quanto nos contextos em que o texto foi posteriormente copiado e transmitido.

Utilizando o exemplo muçulmano sobre a importância da linguagem, Geertz afirma que "o homem que desempenha o papel de poeta no islã faz o tráfico, não totalmente legítimo, da substância moral de sua cultura" (Geertz, 2014, p. 113). De forma análoga, essa observação pode ser estendida à redação de textos religiosos antigos: ao fixarem por escrito concepções, valores, crenças e práticas, seus redatores selecionam, organizam e fazem circular essa substância moral por meio de formas simbólicas específicas.

Ao cristalizar pensamentos, valores, crenças e comportamentos em um texto, redatores e, em outra camada histórica, copistas, tornam possível a circulação de sentidos entre tempos e contextos distintos. Essa circulação não elimina as diferenças entre comunidade de origem, tradição de transmissão e recepção posterior; ao contrário, torna necessário observá-las com maior cuidado. É justamente nesse ponto que o Mistr encontra sua exigência metodológica: ler o texto religioso como forma simbólica situada, sem desligá-lo das mediações históricas que permitiram sua preservação.

A partir desse enquadramento, o Mistr pode ser compreendido como modelo interpretativo voltado à análise dos significados simbólicos e culturais presentes em textos religiosos antigos. Seu foco não recai sobre o manuscrito como objeto autônomo, mas sobre o texto nele preservado, situado em uma tradição concreta de produção, transmissão e recepção. Nesse sentido, o Códice Sinaítico comparece como base textual e documental qualificada para a delimitação de Mc 3,17, enquanto a leitura propriamente dita recai sobre a construção simbólica do texto marcano.

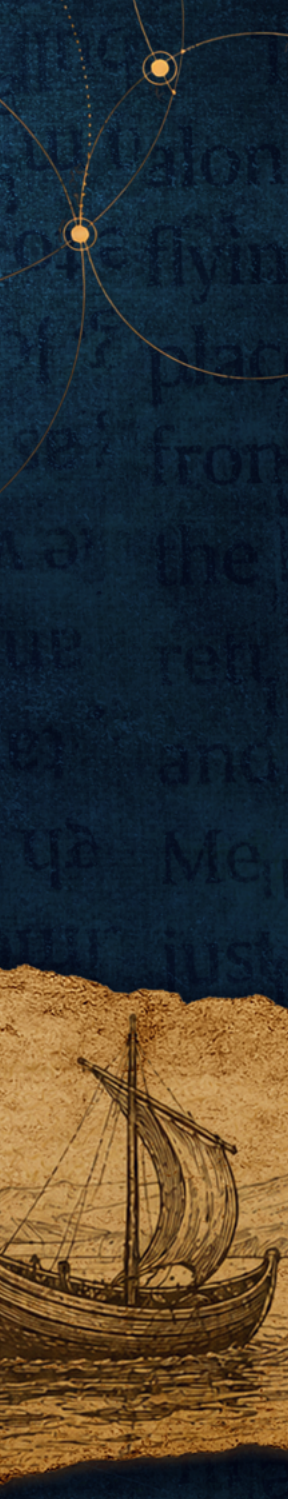


O modelo distingue-se, assim, por seu compromisso em compreender os elementos culturais e simbólicos subjacentes às práticas sociais e às redações em que essas práticas se inscrevem. Para isso, a epistemologia geertziana, conforme exposta anteriormente, foi articulada a partir de alguns conceitos centrais do antropólogo — religião, cultura, senso comum e símbolo. Esses conceitos delimitam o alcance do conhecimento produzido pela investigação e estabelecem o horizonte dentro do qual a metodologia do Mistr passará, a seguir, a ser explicitada.

INSTITUIÇÃO SOCIAL COMO CHAVE METODOLÓGICA

A operacionalização metodológica do Mistr parte, entre outros elementos, da noção de instituição social. Em Geertz, a religião pode ser compreendida como fenômeno social que mobiliza símbolos para organizar práticas, disposições, visões de mundo e formas de adoração (Geertz, 2004, p. 16-32). Em Negara, por exemplo, o antropólogo mostra que um palácio pode funcionar tanto como instituição religiosa quanto política: o edifício, seus rituais, sua disposição espacial e sua ornamentação remetem menos a um Estado compreendido em termos estritamente administrativos do que a um ethos e a visões de mundo dotados de forte densidade simbólica (Geertz, 1980, p. 109; 112-113). O palácio balinês torna-se, assim, espaço social no qual papéis são interpretados, hierarquias são encenadas e estruturas de poder e de sacralidade são reforçadas (Geertz, 1980, p. 117-119).

Por essa razão, o Mistr assume a instituição religiosa como caso particular de instituição social, isto é, como espaço no interior do qual sentidos são produzidos, ordenados, disputados e transmitidos.

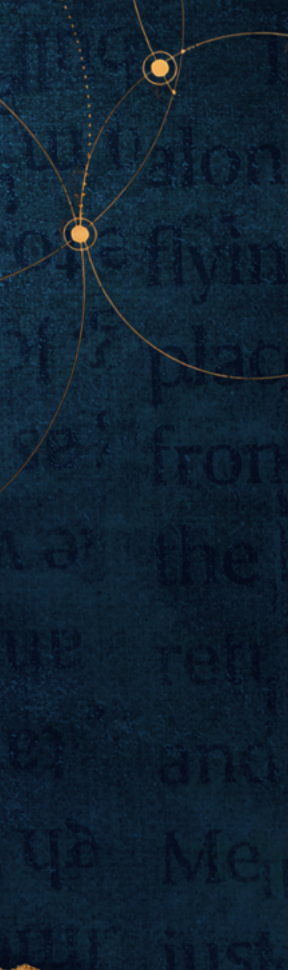


Esse enquadramento não significa reduzir religião a mera função social, mas reconhecer que sua operação simbólica se realiza em práticas, arranjos e estruturas historicamente situados.

A partir desse ponto, o Evangelho de Marcos pode ser lido não apenas como registro narrativo de crenças, mas como texto que participa de processos institucionalizados de produção e circulação de sentidos. Convém, porém, formular isso com cuidado. Não se trata de afirmar, em sentido imediato, que o manuscrito em si seja a instituição social, mas de reconhecer que o texto marcano se insere em dinâmicas institucionais concretas — comunitárias, religiosas, litúrgicas, pedagógicas e memoriais — que condicionam sua redação, sua transmissão e sua recepção.

Nessa perspectiva, o texto preservado no Códice Sinaítico comparece como testemunho de uma dessas camadas de transmissão. Como já se indicou no capítulo 1, o códice não constitui o objeto central da leitura simbólica, mas a base documental e filológica a partir da qual o texto de Marcos pode ser delimitado com maior precisão. O foco interpretativo do Mistr recai, portanto, sobre o texto religioso enquanto ação simbólica, sem perder de vista que essa ação se inscreve em formas sociais concretas de preservação, cópia, circulação e uso.

É a partir desse enquadramento que a noção de instituição social adquire valor metodológico no interior do modelo. Ela permite articular o Evangelho de Marcos, sua tradição de transmissão e o testemunho do Códice Sinaítico em um mesmo campo de análise, sem confundir seus níveis. O texto marcano pode, assim, ser examinado como forma simbólica que participa de estruturas sociais e religiosas específicas, ao mesmo tempo em que produz e reorganiza sentidos no interior delas.



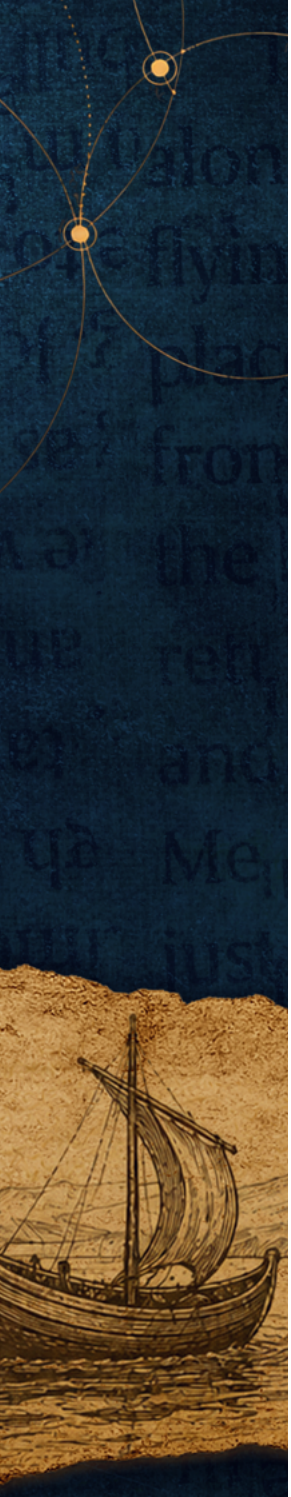
ESTRUTURAS SOCIAIS COMO ENQUADRAMENTO DO SÍMBOLO

Geertz compreende as estruturas sociais como redes complexas de relações que, ao mesmo tempo, moldam e são moldadas por práticas, crenças e formas culturais de uma sociedade. Tais estruturas oferecem o enquadramento dentro do qual os símbolos adquirem função e sentido, permitindo que sejam interpretados de maneira situada. No caso de Mc 3,17, elas funcionam como eixos de contextualização do símbolo "Boanerges", tornando possível observar como essa designação se torna inteligível em diferentes configurações sociais, tanto no horizonte de sua formulação quanto nos contextos posteriores de recepção.

Podem ser consideradas estruturas sociais as diversas organizações e sistemas que compõem a vida coletiva e orientam as interações humanas. É no interior dessas estruturas que símbolos e práticas culturais se enraízam, circulam e se tornam compreensíveis. Para a leitura de textos religiosos antigos, algumas delas se mostram particularmente relevantes.

A família constitui uma das estruturas mais elementares. Ela participa da formação da identidade individual e coletiva, transmite valores culturais e religiosos e influencia a maneira pela qual símbolos são percebidos, atualizados e reinscritos na vida social. No contexto do Evangelho de Marcos, a menção aos filhos de Zebedeu (Mc 3,17) pode ser observada a partir dessa estrutura, evidenciando o peso das relações de parentesco e suas implicações sociais e religiosas.

A instituição religiosa, por sua vez, abrange práticas, crenças, rituais e formas de organização das comunidades de fé. Essa estrutura é decisiva para a análise de textos religiosos, pois fornece o horizonte teológico e ritual dentro do qual os símbolos são concebidos e interpretados. No Evangelho de Marcos, práticas judaicas



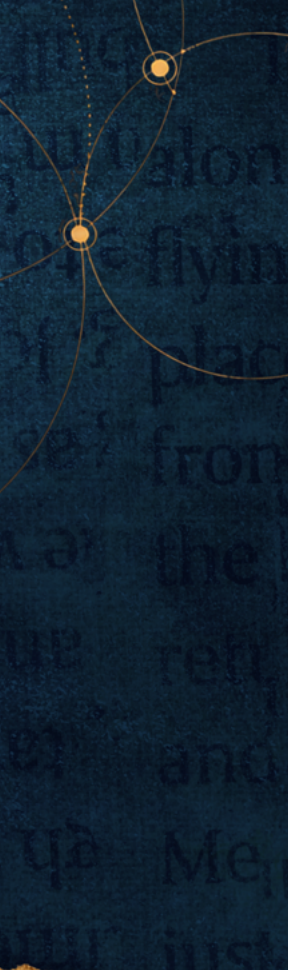
como o sabá, os rituais de purificação e as controvérsias com escribas e fariseus mostram como esse enquadramento está presente na própria tessitura da narrativa.

A estrutura política inclui formas de governo, ordenamentos jurídicos e instituições que regulam a vida em sociedade. No Novo Testamento, a ocupação romana da Palestina, bem como a autoridade de lideranças religiosas judaicas, compõe o pano de fundo político que atravessa a narrativa e condiciona muitos dos conflitos nela descritos. As interações de Jesus com autoridades religiosas e políticas revelam a presença constante dessa estrutura no mundo marcano.

A estrutura econômica diz respeito aos modos de produção, à circulação de recursos e às relações de trabalho que sustentam a vida social. No Evangelho de Marcos, referências a profissões, à riqueza e à pobreza mostram a relevância dessas relações tanto para o cotidiano quanto para a interpretação dos símbolos religiosos. A economia não aparece apenas como pano de fundo material, mas como dimensão que participa da formação de visões de mundo, disposições e fronteiras sociais.

A estrutura educacional engloba as formas de transmissão de conhecimento, formais e informais. No contexto bíblico, isso inclui a transmissão oral das Escrituras, o ensino nas sinagogas e o papel dos escribas como especialistas na Lei. A formação religiosa e moral dos indivíduos, bem como a maneira como essa formação molda percepções e interpretações, pode ser observada a partir desse enquadramento.

Por fim, a estrutura social hierárquica — que envolve divisões de status, prestígio e exclusão — torna-se particularmente importante para a leitura de Marcos. As interações de Jesus com pobres, ricos, doentes, "pecadores" e marginalizados tornam visíveis tais hierarquias e permitem perceber como dinâmicas de poder e reconhecimento atravessam a narrativa e incidem sobre a construção dos símbolos.



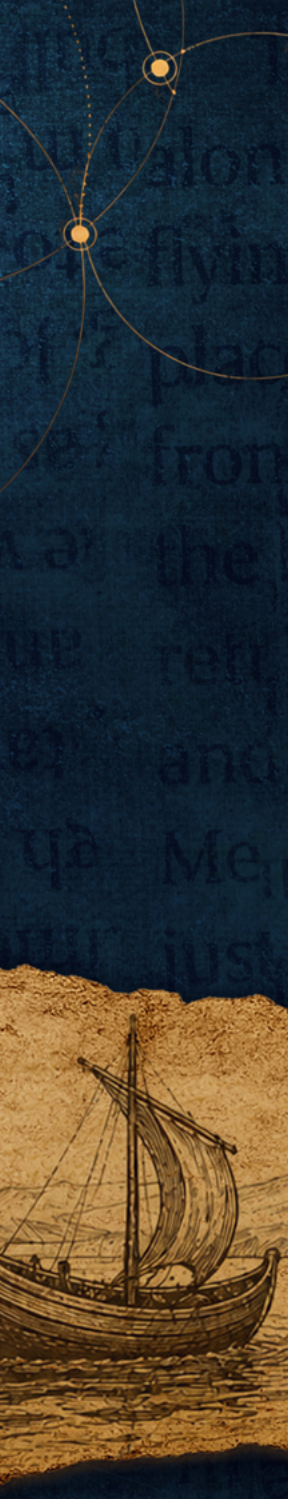
Tomadas em conjunto, essas estruturas não funcionam como compartimentos fechados, mas como planos interligados de inteligibilidade. É precisamente por isso que se tornam metodologicamente relevantes para o Mistr. Elas oferecem o enquadramento a partir do qual o símbolo pode ser situado, impedindo que sua leitura se reduza a abstração isolada ou a explicação puramente interna ao texto. No caso de Mc 3,17, essa atenção às estruturas sociais permite compreender que "Boanerges" não opera apenas como nome singular ou detalhe narrativo, mas como símbolo cuja força depende das relações culturais, religiosas, familiares, políticas e sociais nas quais se torna significativo.

ATIVIDADE SOCIAL:
ADORAÇÃO, ATITUDE E EXPERIÊNCIA

Entre as funções centrais de uma instituição religiosa, segundo Geertz, está a adoração. Em suas pesquisas, essa função aparece vinculada a instituições de caráter supratemporal, embora assuma formas variadas conforme o contexto observado. Justamente por se tratar, antes de tudo, de uma instituição social, a religião pode ser compreendida como lócus de uma atividade social[3] específica: a adoração.

Essa atividade pode ser descrita, em chave geertziana, por meio de dois elementos articulados: atitude e experiência religiosa. Nesse ponto, a atividade social se conecta diretamente ao conceito

3 Atividade social é empregada aqui como categoria analítica autoral, derivada da leitura da antropologia interpretativa de Clifford Geertz. Parte-se do pressuposto de que práticas religiosas, em especial a adoração, constituem ações simbolicamente mediadas que se realizam em contextos culturais e institucionais específicos. Embora Geertz não utilize sistematicamente a expressão "atividade social" para definir a adoração, sua compreensão da religião como fenômeno sustentado por formas simbólicas e arranjos sociais autoriza tal formulação (Geertz, 1973; 1968/2004).

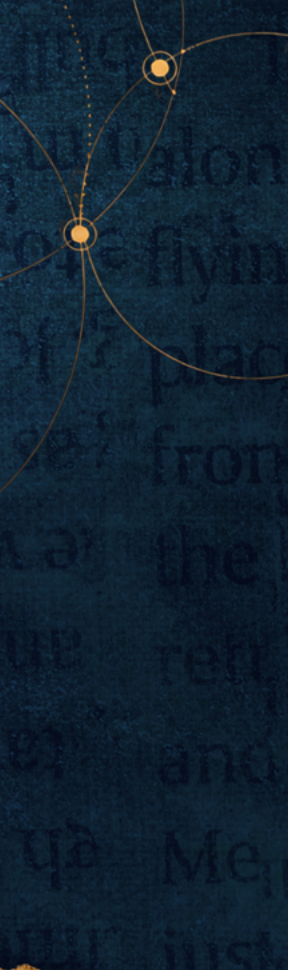


de símbolo. A atitude se aproxima de ethos e motivação; a experiência, por sua vez, vincula-se mais estreitamente à visão de mundo e à disposição (Geertz, 2004, p. 16-32). A adoração pode, assim, ser lida como espaço privilegiado em que ethos, visão de mundo, disposições e motivações se combinam, por meio de símbolos, na produção de uma forma particular de vida religiosa.

EXPERIÊNCIA RELIGIOSA E SEUS APARATOS SOCIAIS

O próprio texto marcano também pode ser tratado como símbolo, passível de decomposição e análise segundo as premissas já apresentadas. Nesse sentido, Mc 3,17 pode ser investigado simbolicamente da mesma forma que "Boanerges", tomado aqui como um de seus objetos centrais. Geertz amplia essa reflexão ao afirmar que a atividade social da adoração se sustenta em aparatos sociais que conferem significado à realidade (Geertz, 2004, p. 16-32). A sustentação de seus dois elementos constitutivos encontra-se em outras estruturas sociais, reforçando a interdependência entre diferentes esferas da vida coletiva.

Desse modo, a observação e a análise do símbolo não podem restringir-se a um único viés; exigem abordagem contextualizada e articulada. Os elementos constitutivos do símbolo — ethos, visão de mundo, motivação e disposição — organizam-se em estruturas de significados, que Geertz descreve como "hierarquia estratificada de estruturas significantes" (Geertz, 2015a, p. 15). Embora o autor seja cauteloso quanto ao uso excessivamente rígido dessa hierarquia em pesquisa de campo, o Mistr a assume como recurso metodológico, uma vez que se faz necessário estabelecer certa ordem investigativa para a leitura de textos religiosos antigos.



ATITUDE (OU AÇÃO) SOCIAL

O conceito de atitude[4] (ou, em sentido mais amplo, de ação social) opera aqui por meio da hierarquização das estruturas de significado observadas. Ao trabalhar com cultura, certos elementos culturais adquirem precedência analítica; ao trabalhar com religião, procedimento semelhante se impõe. No interior de uma cultura, por exemplo, ao observar a família de Zebedeu em Mc 3,17, essa estrutura pode assumir posição analiticamente central em relação a outras, como educação ou economia, sem que isso elimine sua interação com elas.

A hierarquização das estruturas de significado permite contextualizá-las de maneira mais adequada à situação investigada. Depois de reunidas as informações, torna-se possível compará-las, identificar pontos de convergência e delinear aspectos formativos do símbolo em questão. Essa justaposição deve contemplar a esfera religiosa — uma vez que o Mistr se destina à análise de textos religiosos — e a esfera do senso comum, entendida como dimensão cultural mais ampla. Tal justaposição decorre da apropriação do círculo hermenêutico em Geertz, pensado como dinâmica entre partes e todo, na qual essas esferas podem ser lidas como estruturas sociais em relação (Geertz, 1980, p. 103-104).

Os pontos de convergência emergem das interações, sobreposições, complementações e aprofundamentos entre elementos de ambas as esferas (Geertz, 2004, p. 102-103). Pode-se inferir que tais convergências resultam de padrões culturais identificáveis simultaneamente em diferentes estruturas sociais, admitindo-se que símbolos

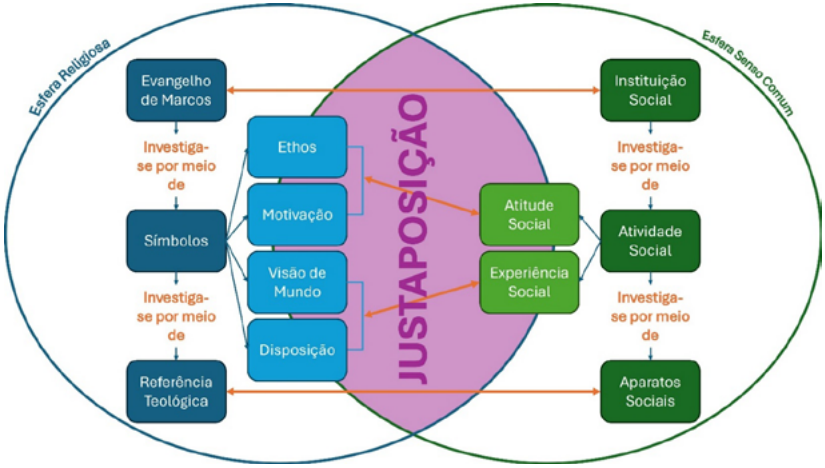
4 Atitude social refere-se ao modo como disposições, motivações e orientações simbólicas se traduzem em comportamentos observáveis. A categoria articula os elementos do símbolo religioso, ethos e motivação, à prática concreta, permitindo compreender a religião como forma de ação no mundo social (Geertz, 1968; 1973).

formalmente semelhantes possam operar, contudo, a partir de bases culturais distintas.

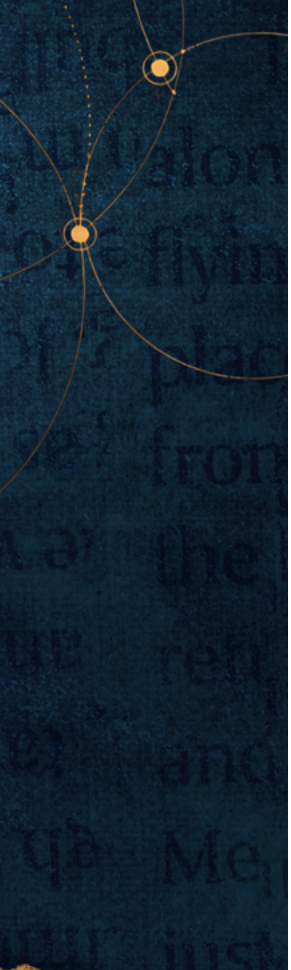
Uma vez cumpridas essas etapas, prossegue-se ao estudo dos símbolos, considerando os quatro elementos já mencionados: ethos, visão de mundo, motivação e disposição. Organizados hierarquicamente em estruturas de significados, eles permitem identificar aparatos simbólicos sociais, bem como seu emprego como instrumentos de poder e mecanismos de controle cultural. Isso se justifica pelo fato de o texto, enquanto materialização da língua e do pensamento, também poder funcionar como dispositivo de autoridade por parte daqueles que o redigem, transmitem e autorizam em suas comunidades (Geertz, 2001, p. 120-122).

Abaixo, apresenta-se um quadro analítico representando o método anteriormente descrito.

Figura 2 - Esquema metodológico do Mistr



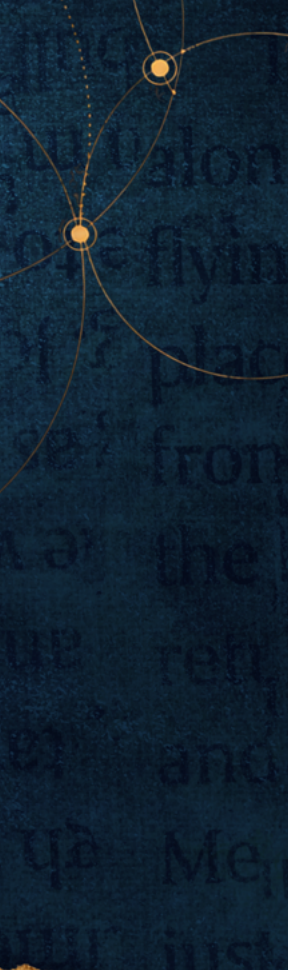
Fonte: Elaborado pelo autor (2025).



Assume-se, assim, como formulação metodológica do Mistr, o quadro analítico exposto na figura. Em síntese, a esfera religiosa contém o Evangelho de Marcos, analisado por meio dos símbolos presentes no texto. Esses símbolos são examinados com base em referenciais teológicos extraídos do próprio texto religioso, sempre contextualizado historicamente e culturalmente. A esfera do senso comum, por sua vez, contém a instituição social e é abordada por meio da atividade social e dos aparatos identificados no contexto correspondente.

As duas esferas são justapostas com o objetivo de identificar padrões que, hierarquicamente, indiquem formas de construção simbólica responsáveis por promover ressignificações nas esferas sociais. Conforme ilustra o esquema, os símbolos, na esfera religiosa, possuem quatro elementos constitutivos investigados, enquanto as atividades sociais, na esfera do senso comum, aparecem articuladas em dois eixos principais. Ethos e motivação se aproximam da atitude social; visão de mundo e disposição, da experiência social. Todos esses elementos são submetidos a uma hierarquização que busca tornar mais precisa a interpretação no cenário investigado.

Consequentemente, entende-se que, ao término da investigação cultural, o Mistr permitirá reunir elementos relevantes para uma interpretação simbólica do texto estudado. A partir disso, torna-se possível aplicar o modelo ao Evangelho de Marcos — mais especificamente a Mc 3,17 — não para interpretar o manuscrito em si como objeto autônomo, mas para examinar o texto religioso preservado em sua tradição documental e histórica, demonstrando a capacidade analítica do modelo proposto.

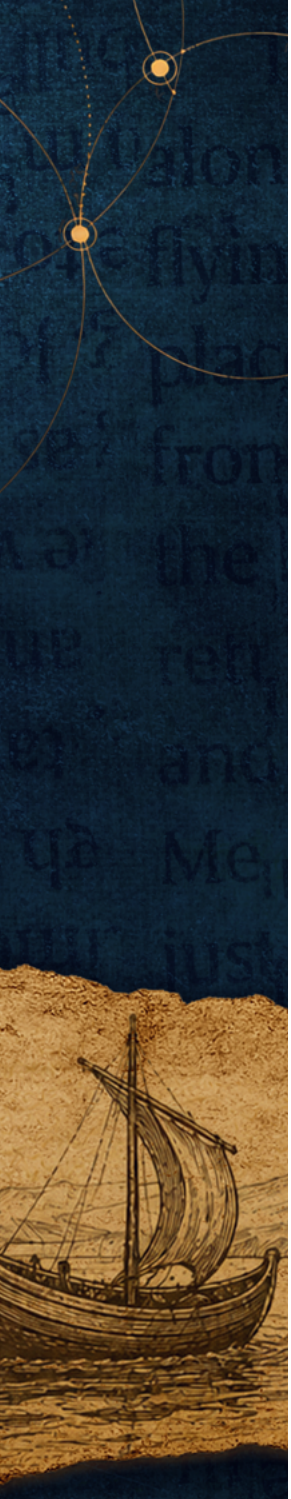


HEES:
HIERARQUIZAÇÃO DAS ESTRUTURAS DE SIGNIFICADOS E CRITÉRIOS DE APLICAÇÃO

A noção de Hierarquia Estratificada de Estruturas de Significados (HEES) é assumida, neste livro, como recurso metodológico para organizar os diferentes níveis de significação envolvidos na análise simbólica. Sua formulação parte da leitura da antropologia interpretativa de Clifford Geertz, especialmente da compreensão de que culturas são compostas por redes de significados estratificadas, contextuais e mutuamente relacionadas, no interior das quais símbolos e interpretações variam conforme o horizonte social e cultural em que se inserem (Geertz, 2015a, p. 15).

Ao mesmo tempo, Geertz é cauteloso quanto ao uso excessivamente rígido de esquemas hierárquicos em pesquisa de campo, uma vez que a supervalorização de certos estratos interpretativos pode comprometer uma leitura mais ampla e contextualizada dos fenômenos culturais. Ainda assim, no interior do Mistr, reconhece-se a utilidade metodológica de uma ordenação hierárquica como recurso analítico para organizar e interpretar dados culturais de forma mais sistemática.

Em continuidade ao que foi estabelecido no capítulo 1 e ao que já se expôs neste capítulo, a HEES não é empregada para substituir a historicidade do texto nem para reduzir a análise a um esquema abstrato. Sua função é oferecer um princípio de ordenação que permita situar o símbolo em sua rede de significados, articulando os diferentes planos da interpretação sem perder de vista a tradição textual, o contexto de produção, a recepção posterior e a especificidade do objeto analisado. É nesse sentido que o Mistr a incorpora como instrumento metodológico.



A operacionalização da HEES exige, portanto, critérios relativamente claros, mas também suficientemente flexíveis para não contrariar o espírito interpretativo da proposta geertziana. Propõem-se, assim, os seguintes critérios:

Tabela 3 - Critérios de funcionalidade para o Mistr, segundo HEES

I.	**Estratificação de significados** **As estruturas de significados devem ser organizadas em camadas graduais, cada qual correspondente a um nível de complexidade e de contextualização do símbolo.**
I.I	Entre essas camadas, destacam-se: a. Significado literal: interpretação direta e textual do símbolo; b. Significado contextual: compreensão do símbolo em relação ao contexto histórico, cultural e social em que foi produzido e recebido; c. Significado teológico: leitura religiosa e espiritual atribuída ao símbolo; d. Significado pragmático: modo como o símbolo repercute nas práticas sociais e culturais, influenciando condutas, decisões e padrões de comportamento.
II.	**Interconexão de estruturas** As camadas de significado devem ser concebidas como interligadas, permitindo que a análise transite de uma camada a outra, evidenciando influências recíprocas. Esse trânsito mostra como um mesmo símbolo pode assumir diferentes matizes interpretativos, conforme a estrutura em que é observado, sem que se perca a unidade do conjunto simbólico.
III.	**Contextualização histórica e cultural** A interpretação deve considerar, de forma obrigatória, o contexto histórico e cultural de produção, transmissão e recepção do símbolo. Esse critério impede que o símbolo seja tratado de maneira isolada ou abstrata, recolocando-o no interior de uma rede de significados, práticas e disputas que compõem a experiência de um grupo em determinado tempo e espaço.
IV.	**Relevância social** A HEES deve levar em conta a relevância social do símbolo, isto é, o modo como ele é utilizado, apropriado e compreendido por diferentes segmentos da sociedade. Esse critério permite analisar o papel do símbolo nas dinâmicas sociais, nas hierarquias, nas fronteiras de inclusão e exclusão e nos processos de legitimação de determinadas visões de mundo.

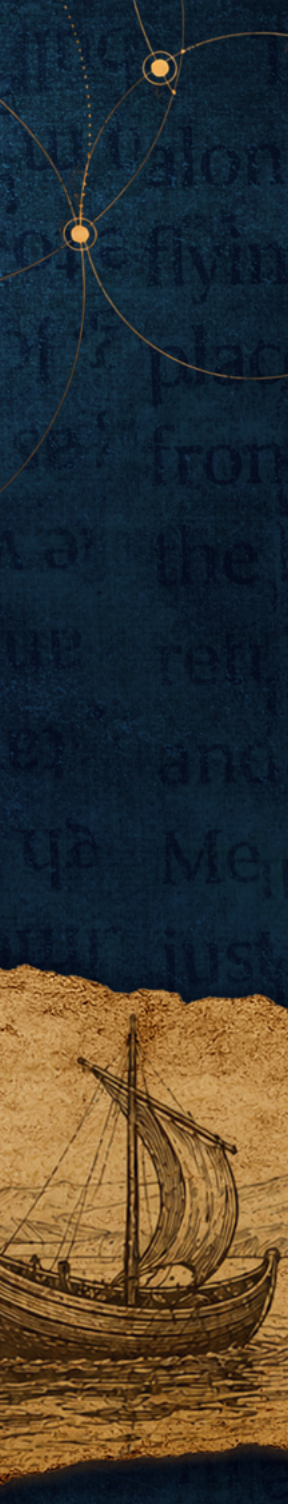
V.	**Comparação entre estruturas** Os significados do símbolo devem ser comparados entre diferentes estruturas — por exemplo, religiosa, familiar, política, econômica e educacional —, buscando pontos de convergência e de divergência. Essa comparação ajuda a identificar deslocamentos interpretativos, permanências e ressignificações, bem como a mapear como um mesmo símbolo pode operar de modos distintos em contextos variados.
VI.	**Adaptação metodológica** A aplicação da HEES deve permanecer flexível, permitindo ajustar os critérios de análise às especificidades de cada texto e de cada contexto. Tal adaptação é necessária para captar a complexidade dos símbolos em estudo, evitando esquemas rígidos que empobreçam a interpretação e contrariem o próprio horizonte da antropologia interpretativa geertziana.

Fonte: elaborado pelo autor (2025).

ESFERAS ANALÍTICAS:
ESFERA RELIGIOSA E ESFERA DO SENSO COMUM

No Mistr, o conceito de esferas exerce função estruturante na análise de textos religiosos antigos. As esferas operam como categorias analíticas que reúnem diferentes tipos de significados e contextos culturais, permitindo uma investigação segmentada e, ao mesmo tempo, articulada dos símbolos presentes no texto. Entre essas categorias, duas se destacam como fundamentais: a Esfera Religiosa e a Esfera do Senso Comum.

A Esfera Religiosa abrange os elementos teológicos, espirituais e ritualísticos que compõem a prática religiosa. Nesse âmbito, símbolos como os presentes no Evangelho de Marcos são examinados a partir de suas implicações teológicas e de sua inserção em expectativas de ordem mais ampla. A análise concentra-se, portanto, no modo como tais símbolos expressam, organizam e reforçam crenças,



doutrinas e horizontes supratemporais, como ocorre, por exemplo, na cristologia do Messias sofredor presente na redação marcana.

A Esfera do Senso Comum, por sua vez, contempla os aspectos culturais, sociais e históricos que influenciam e são influenciados pelos símbolos religiosos. Nela, investigam-se os modos pelos quais esses símbolos são apropriados nas práticas cotidianas, nas interações sociais e na organização da vida ordinária. A atenção recai sobre normas, valores e comportamentos constituídos a partir de significados compartilhados, produzidos no convívio coletivo e não regulados exclusivamente por instituições religiosas.

O uso articulado dessas esferas possibilita uma análise organizada e multifacetada dos símbolos. Ao distribuir a investigação entre a Esfera Religiosa e a Esfera do Senso Comum, torna-se possível explorar diferentes camadas de significado de forma sistemática e contextualizada, identificando interações, convergências e tensões entre elas. Essa articulação retoma, em termos metodológicos, algo que já se delineou no capítulo 1: o texto religioso não se esgota em sua forma literária nem em sua tradição manuscrita, mas se inscreve em redes mais amplas de produção, transmissão e recepção de sentido.

No exame de Mc 3,17, por exemplo, a Esfera Religiosa permite delimitar a densidade teológica do termo "Boanerges", enquanto a Esfera do Senso Comum oferece recursos para investigar como esse símbolo poderia ser percebido, apropriado e mobilizado no tecido social de seu tempo e em contextos posteriores de recepção. A justaposição das esferas evidencia conexões e diferenças entre significados religiosos e culturais, contribuindo para uma compreensão mais ampla e historicamente situada do texto.

Convém, porém, manter uma cautela metodológica. As esferas não constituem compartimentos fechados, nem devem ser tomadas como instâncias autônomas que se sobrepõem mecanicamente ao texto. Funcionam, antes, como polos analíticos que ajudam

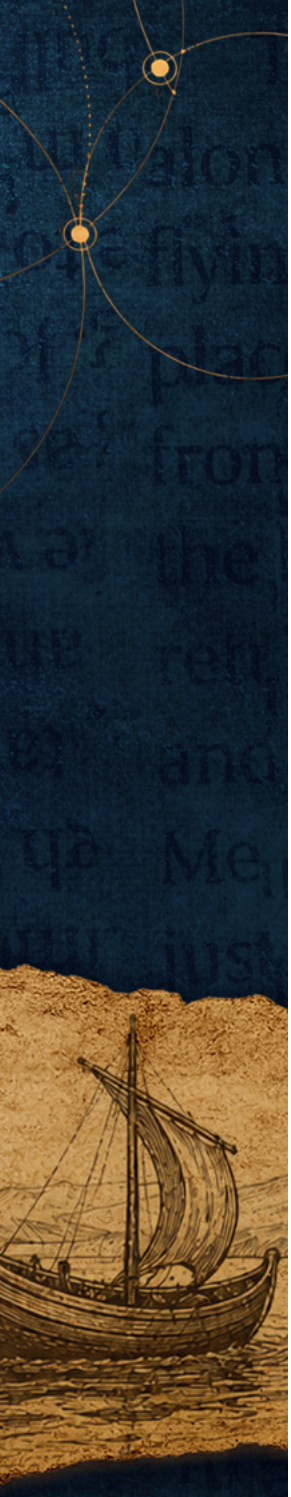
a ordenar a interpretação, sem suprimir a circulação efetiva de sentidos entre religião, cultura e vida social. É precisamente nesse trânsito que o Mistr opera.

Dessa forma, as esferas funcionam como eixos norteadores que estruturam e orientam a análise dos símbolos, assegurando que dimensões teológicas e socioculturais sejam consideradas de modo articulado e que as interpretações permaneçam ancoradas em critérios consistentes ao longo do trabalho.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O percurso desenvolvido neste capítulo permitiu explicitar os fundamentos epistemológicos e metodológicos do Modelo Interpretativo-Simbólico de Textos Religiosos (Mistr), articulando-os ao problema central desta investigação. Se o capítulo anterior delimitou o horizonte teórico, histórico e textual da leitura, este buscou mostrar em que bases o modelo se sustenta, como organiza sua aproximação ao texto religioso e de que maneira pode operar na análise de Mc 3,17.

Nesse processo, a antropologia interpretativa de Clifford Geertz permaneceu como eixo decisivo. Os conceitos de símbolo, senso comum, cultura e religião não aparecem aqui como repertório apenas ilustrativo, mas como base efetiva da epistemologia do modelo. É a partir deles que o texto religioso pode ser compreendido como ação simbólica situada, inserida em teias de significados historicamente transmitidos, socialmente compartilhados e culturalmente disputados. A leitura proposta pelo Mistr parte justamente dessa compreensão: a de que símbolos, narrativas, práticas e formas de pensamento não são acessórios do texto, mas parte constitutiva de sua inteligibilidade.



Ao mesmo tempo, o capítulo mostrou que a passagem da epistemologia à metodologia exige mediações. Por isso, a discussão sobre instituição social, estruturas sociais, atividade social, HEES e esferas analíticas procurou demonstrar que a interpretação simbólica não pode reduzir-se a uma leitura impressionista nem a uma mera enumeração de temas. O modelo requer organização, contextualização e critérios de ordenação dos significados. É nesse ponto que o Mistr se apresenta não apenas como recepção da obra geertziana, mas como sistematização própria, construída a partir dela e orientada para a análise de textos religiosos antigos.

Essa sistematização, contudo, não suprime a cautela já estabelecida ao longo do capítulo 1. O Códice Sinaítico permanece como base documental e textual indispensável para a delimitação de Mc 3,17, mas não constitui, em si, o objeto central da leitura simbólica. O foco interpretativo recai sobre o texto religioso enquanto ação simbólica, sem perder de vista que esse texto chegou ao presente por meio de práticas concretas de produção, transmissão, cópia e recepção. Do mesmo modo, a metodologia aqui proposta não substitui a crítica textual nem a investigação histórico-literária; antes, depende delas para operar com maior precisão e rigor.

No interior desse quadro, a articulação entre Esfera Religiosa e Esfera do Senso Comum mostrou-se especialmente relevante. Ela permite observar como símbolos religiosos condensam, simultaneamente, expectativas teológicas e formas cotidianas de percepção da realidade, operando no cruzamento entre doutrina, experiência, prática e cultura. Essa relação ajuda a compreender por que um símbolo como "Boanerges" não deve ser lido como detalhe isolado da narrativa, mas como formulação carregada de densidade histórica, religiosa e social.

Dessa forma, o capítulo procurou demonstrar que o Mistr não é apenas um conjunto de conceitos reunidos em torno de Geertz, mas um modelo interpretativo que exige coerência entre seus fundamentos e sua aplicação. Sua força depende precisamente

dessa articulação: uma epistemologia ancorada na cultura como sistema simbólico; uma metodologia capaz de ordenar os níveis de significação; e uma leitura que se mantém atenta tanto à singularidade do texto quanto às estruturas culturais que o tornam inteligível.

É com base nesse percurso que o capítulo seguinte poderá avançar com maior clareza para a análise propriamente dita. Uma vez delineados os fundamentos epistemológicos e metodológicos do modelo, torna-se possível examinar Mc 3,17 de forma mais concentrada, tomando o apelido "Boanerges" como símbolo a ser interpretado no interior do mundo marcano e de sua tradição de transmissão. O passo seguinte, portanto, não será apenas aplicar um método previamente dado, mas pôr à prova a capacidade do Mistr de produzir uma leitura simbolicamente consistente, historicamente situada e teoricamente controlada.

REFERÊNCIAS

BLOCH, M. **Apologia da História ou o Ofício de Historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. 1ª Edição. Rio de Janeiro: LTC, 2015a.

GEERTZ, C. **Islam Observed**: religious development in Morocco and Indonesia. Chicago: The University Chicago Press, 1968.

GEERTZ, C. **Local Knowledge**: further essays in interpretative anthropology. New York: Basic Books, 1983.

GEERTZ, C. **Negara**: the theater state in nineteenth-century Bali. New Jersey: Princeton University Press, 1980.

GEERTZ, C. **Nova Luz Sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

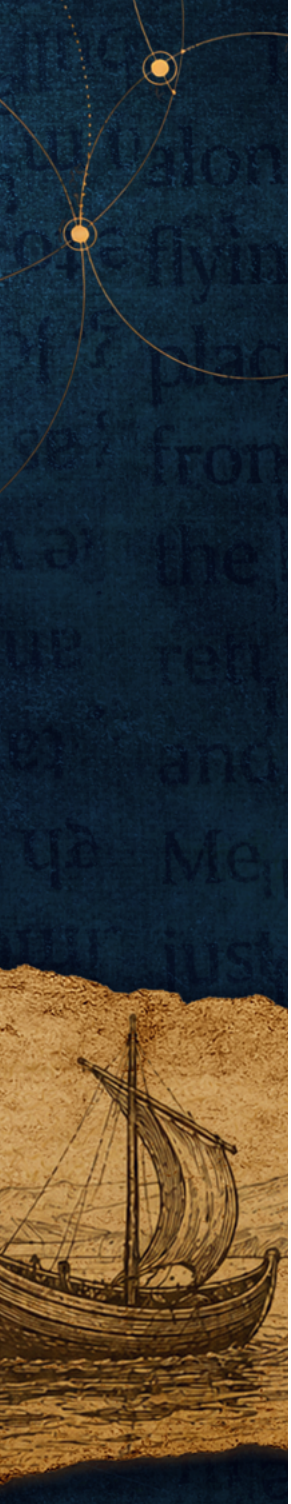
GEERTZ, C. **O Saber Local**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

GEERTZ, C. **Observando o Islã**: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

GEERTZ, C. **The Interpretation of Cultures - selected essays**. New York: Basic Books, Inc. Publishers, 1973.

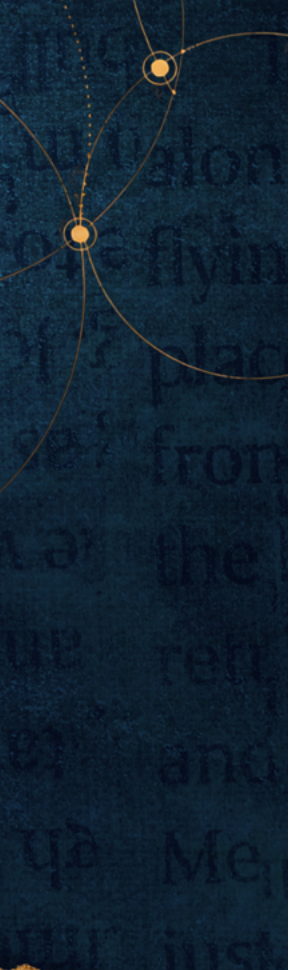
GUIMARÃES, A. E. **O Sagrado e a História**: fenômeno religioso e valorização da História à luz do anti-historicismo de Mircea Eliade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

SHWEDER, A.; GOOD, B. **Clifford Geertz By His Colleagues**. Chicago, Illinois.: University of Chicago Press, 2005.



3

O LUGAR DO MISTR ENTRE OS MÉTODOS DE ANÁLISE DE TEXTOS RELIGIOSOS ANTIGOS



"We need, in the end, something rather more than local knowledge. We need a way of turning its varieties into commentaries one upon another, the one lighting what the other darkens"[5]

A aplicação do Modelo Interpretativo-Simbólico de Textos Religiosos (Mistr) ao estudo do Códice Sinaítico e, de modo particular, ao versículo Mc 3,17, evidenciou a pertinência de uma abordagem simbólica e interpretativa para a leitura de textos religiosos antigos. Fundamentado na análise de símbolos em seus contextos culturais, históricos e sociais, o modelo permite articular estruturas de sentido, práticas sociais e construções supratemporais presentes no texto marcano, sem reduzir a interpretação nem à mera reconstrução histórica nem à descrição isolada de elementos textuais.

Se, no capítulo 1, buscou-se delimitar o horizonte teórico, histórico e textual da investigação, e, no capítulo 2, foram explicitados os fundamentos epistemológicos e metodológicos do Mistr, o presente capítulo tem por finalidade situar o modelo em um horizonte metodológico mais amplo. Para isso, torna-se necessário colocá-lo em diálogo com métodos já consolidados no estudo de textos religiosos, com destaque para o Método Histórico-Crítico, sem excluir outras abordagens relevantes.

Esse movimento comparativo não pretende desqualificar métodos tradicionais nem afirmar uma substituição simples entre eles. Seu objetivo é evidenciar potencialidades, limites, convergências e diferenças entre perspectivas distintas de investigação, observando de que maneira cada uma delas lida com questões como contexto de origem, transmissão textual, estrutura literária, produção de sentido, prática religiosa e dinâmica cultural. Enquanto métodos como o Histórico-Crítico e a exegese tendem a privilegiar,

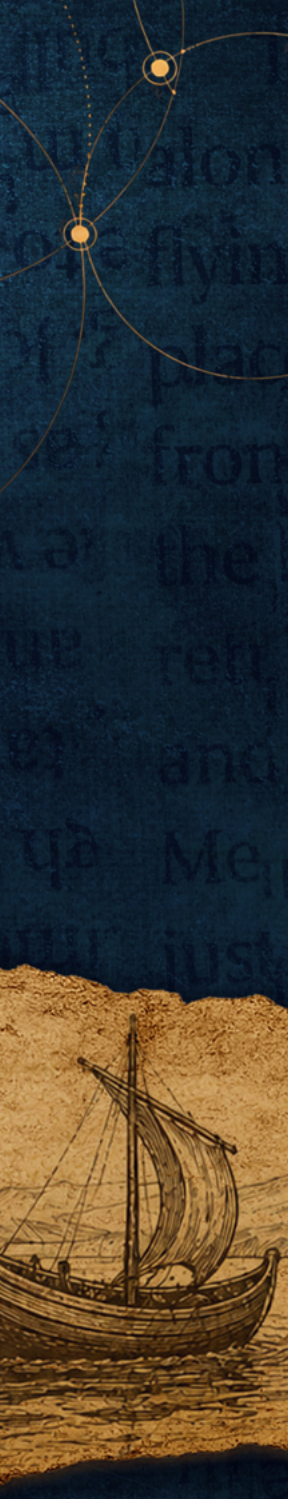
5 Precisamos, em última análise, de algo muito mais do que conhecimento local. Precisamos de uma maneira de transformar suas variedades em comentários uns sobre os outros, em que um ilumine o que o outro obscurece (Geertz, 1983, p. 233).

em maior medida, a reconstrução de contextos de origem, camadas redacionais e processos de transmissão textual, o Mistr concentra-se na interpretação simbólica e na dinâmica cultural dos significados, aproximando texto, instituição social e prática religiosa, em diálogo com abordagens literárias, discursivas e hermenêuticas.

A análise comparativa contribui, assim, para posicionar o Mistr no cenário acadêmico contemporâneo, destacando seu caráter interdisciplinar e sua capacidade de dialogar com instrumentos analíticos já consolidados. Ao mesmo tempo, essa discussão reforça a pertinência do modelo para pesquisas futuras, sobretudo em contextos nos quais se busca integrar dimensões literárias, históricas, antropológicas e simbólicas da interpretação. Nesse sentido, este capítulo propõe uma reflexão crítica sobre diferentes abordagens metodológicas aplicadas ao estudo de textos religiosos antigos, com o objetivo de explicitar o lugar do Mistr entre elas e de indicar com maior precisão sua contribuição específica.

O MÉTODO HISTÓRICO-CRÍTICO EM DIÁLOGO COM O MISTR

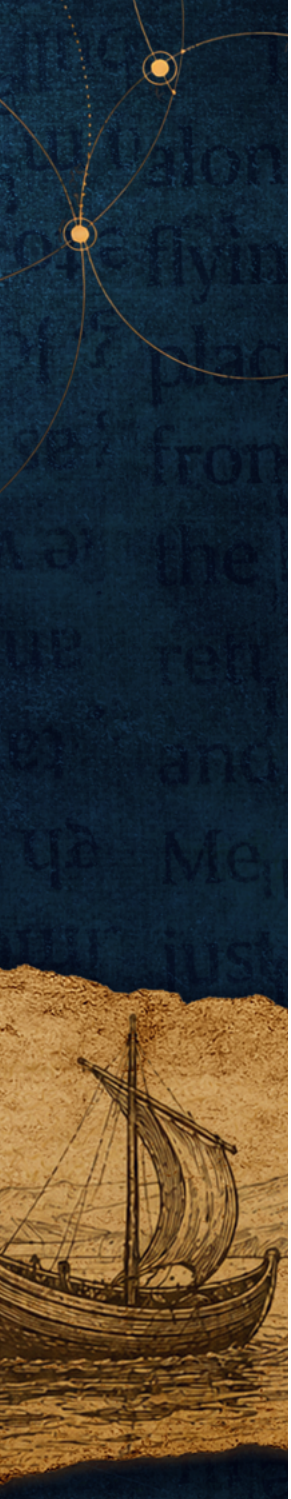
O Método Histórico-Crítico (MHC), segundo Adenilton Tavares Aguiar, constitui uma abordagem científica voltada à compreensão de textos religiosos, com especial atenção aos textos bíblicos, em seu contexto histórico de origem (2023, p. 2). Nessa perspectiva, os escritos são analisados criticamente com o auxílio da filologia, da crítica textual, da história e de outras ciências humanas, com o objetivo de reconstruir, tanto quanto possível, o sentido pretendido pelos redatores e o contexto em que esses textos foram produzidos (Aguiar, 2023, p. 3).



Esse procedimento oferece densidade hermenêutica, pois permite abordar os textos em múltiplos níveis, considerando o enunciado explícito, o que está apenas sugerido e aquilo que foi moldado pelas circunstâncias históricas de sua composição e transmissão (Adriano Filho, 2008, p. 34). Para Augustus Nicodemus Lopes, o MHC revela-se particularmente relevante nos estudos sobre o chamado "Jesus histórico", nos quais se procura distinguir a figura histórica de Jesus das elaborações teológicas e das releituras mitológicas posteriores (2005, p. 126).

Entre os elementos fundamentais do método, a crítica das fontes ocupa lugar central. O texto é examinado quanto à autenticidade, autoria, datação e eventuais interpolações (Lopes, 2005, p. 125), com o objetivo de distinguir, tanto quanto possível, a redação primitiva de acréscimos posteriores ou de erros de copistas (Araujo, 2015, p. 97-99). Exige-se, ainda, o estudo dos escritos em seu contexto histórico, social, cultural e religioso, contemplando as tradições orais que os antecederam — etapa que André de Melo Araújo denomina Studium annalium grammaticum — e as influências culturais que contribuíram para sua configuração (2015, p. 99). A análise da estrutura literária e dos gêneros empregados é igualmente constitutiva, uma vez que esses aspectos condicionam a mensagem e a interpretação do texto (Lopes, 2005, p. 127-128; Aguiar, 2023, p. 5).

No âmbito das Ciências da Religião, o MHC tem sido utilizado para reler mitos, narrativas sagradas e formulações dogmáticas, tratando os textos religiosos como produtos históricos de contextos específicos. Isso inclui a releitura crítica de alegações de inspiração literal e a compreensão das escrituras como documentos situados em tradições culturais concretas. Embora tenha sido inicialmente controverso por desafiar leituras literalistas, o método favorece um diálogo mais consistente entre fé e razão, ao propor que a dimensão espiritual dos textos não impede sua abordagem enquanto documentação histórica (Silva, 2023, p. 221).

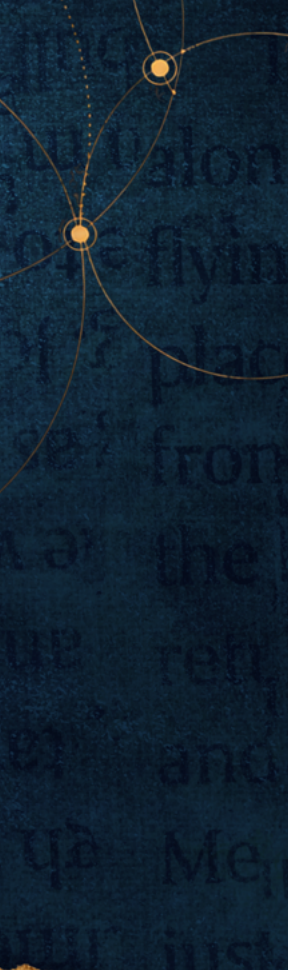


Do ponto de vista acadêmico, o MHC permanece uma ferramenta central para o estudo dos textos religiosos, como observa Pedro Lima Vasconcellos (2013, p. 473), por possibilitar uma análise pormenorizada e contextualizada que recoloca os escritos em diálogo com o universo histórico e cultural de sua produção. Essa pertinência metodológica pode ser aproximada, inclusive, dos critérios de excelência elencados por Engler e Stausberg — confiabilidade, validade e generalizabilidade —, uma vez que o método procura sustentar suas conclusões em evidências textuais e contextuais controláveis (2013, p. 66).

Quanto às suas potencialidades, destaca-se, em primeiro lugar, a reconstrução do contexto histórico. Nesse aspecto, o MHC permite descrever com maior precisão o cenário social, político, cultural e religioso em que foram redigidos os textos bíblicos, favorecendo a compreensão das intenções dos redatores e do sentido original das narrativas (Araujo, 2015, p. 94). Soma-se a isso a análise crítica das fontes, que viabiliza a identificação de interpolações, erros de cópia e revisões posteriores, aproximando o pesquisador de formas textuais mais antigas (Lopes, 2005, p. 123-125).

Outra potencialidade reside na análise textual detalhada. Cassio Murilo Dias da Silva sublinha a importância da investigação literária e linguística no método (2023, p. 244): o recurso à filologia e à crítica literária permite examinar estrutura, gêneros e nuances linguísticas dos textos, enriquecendo a interpretação (Araujo, 2015, p. 97). A abordagem crítica também torna possível evidenciar a presença de camadas mitológicas e formulações doutrinais, iluminando influências culturais e sociais que moldaram os escritos religiosos (Lopes, 2005, p. 126-127).

O MHC favorece, ainda, o diálogo entre fé e razão. Aguiar ressalta que, ao estudar textos religiosos como documentação histórica, o método abre espaço para múltiplas interpretações, sem necessariamente negar o valor espiritual desses escritos (2023, p. 6-7). Além disso, o MHC é amplamente acolhido em contextos acadêmicos,



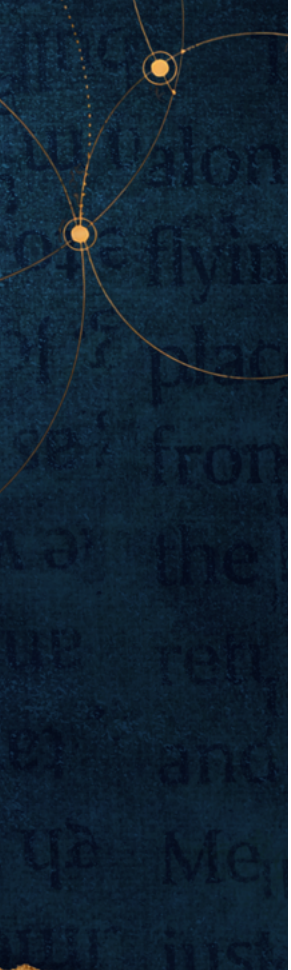
sendo utilizado em seminários e universidades como base metodológica para a pesquisa crítica (Silva, 2023, p. 236).

Em relação às fragilidades, observa-se a dificuldade do método em lidar com a dimensão supratemporal dos textos, dimensão que, no horizonte do Mistr, se aproxima mais diretamente da experiência religiosa. Diversos autores apontam que o MHC tende a reduzir os escritos sagrados a produtos históricos, minimizando sua dimensão transcendental (Lopes, 2005, p. 132; Adriano Filho, 2008, p. 38; Silva, 2023, p. 247-248; Aguiar, 2023, p. 5-6). Esse movimento pode gerar distanciamento em relação às comunidades que percebem tais textos como portadores de inspiração divina.

Outro ponto problemático diz respeito à subjetividade hermenêutica. Aguiar observa que o método depende em larga medida da competência e das escolhas do pesquisador (2023, p. 5), o que abre espaço para interpretações divergentes e, por vezes, contraditórias (Lopes, 2005, p. 122). Ademais, a ênfase no contexto pode reforçar leituras relativizadoras, nas quais as convicções religiosas aparecem apenas como produtos culturais de época (Adriano Filho, 2008, p. 37).

A fragmentação do texto também é apontada como fragilidade. Lopes observa que o foco diacrônico e a decomposição em camadas redacionais podem obscurecer a unidade literária e a coerência teológica do escrito (2005, p. 131), e Aguiar igualmente chama atenção para essa dificuldade (2023, p. 5). Em decorrência disso, verifica-se uma possível desconexão com a prática religiosa: ao privilegiar a análise histórico-crítica, o método tende a afastar o texto da experiência devocional das comunidades de fé, dificultando sua recepção em contextos pastorais (Lopes, 2005, p. 130; Aguiar, 2023, p. 7).

Em síntese, o Método Histórico-Crítico apresenta potencialidades significativas na reconstrução de contextos e na análise textual minuciosa, constituindo instrumento importante para o estudo acadêmico dos textos religiosos e para o diálogo entre fé e razão.



Ao mesmo tempo, suas limitações — especialmente quanto à dimensão supratemporal, à unidade literária e à articulação com a prática religiosa — indicam a necessidade de diálogo com abordagens que considerem de modo mais integrado a experiência simbólica e religiosa dos textos. Nesse horizonte, o Mistr se apresenta como modelo complementar, capaz de acolher parte das contribuições do MHC e, ao mesmo tempo, deslocar o foco para a análise dos símbolos, das práticas e das estruturas culturais que sustentam e ressignificam as narrativas antigas.

Para explicitar de modo mais direto esses pontos, procede-se, a seguir, a uma comparação sintética entre o MHC e o Mistr.

SEMELHANÇAS E DIFERENÇAS ENTRE MHC E MISTR

Uma forma mais clara de evidenciar convergências e distanciamentos entre o Mistr e o Método Histórico-Crítico é a comparação direta entre ambos. A Tabela 5, a seguir, dispõe lado a lado alguns pontos de contato e de contraste entre as duas abordagens.

Tabela 3 - Semelhanças e diferenças entre o Mistr e o MHC

Semelhanças	Diferenças
Enfoque na contextualização histórica e cultural – Tanto o Método Histórico-Crítico quanto o Mistr atribuem centralidade à contextualização histórica, social e cultural dos textos religiosos. O MHC busca situar os escritos em seus contextos de origem para compreender intenções redacionais e significados. De modo análogo, o Mistr enfatiza a análise dos símbolos em seus contextos culturais e históricos específicos, investigando como operam no interior da cultura que os produziu.	**Foco no simbolismo vs. foco histórico-diacrônico** – O Mistr organiza a investigação em torno dos símbolos religiosos e de seu funcionamento em determinado contexto cultural, tratando-os como unidades analíticas principais. O MHC, por sua vez, concentra-se na reconstrução do processo histórico de formação e transmissão dos textos, entendendo-os primordialmente como produtos de seu tempo, sem necessariamente tomar o símbolo como eixo estruturante da análise.

Importância da análise textual detalhada – Ambos os métodos recorrem a uma leitura minuciosa dos textos, atenta a aspectos linguísticos e literários. No MHC, essa preocupação se expressa na crítica textual, na crítica literária e na análise de gêneros. O Mistr também considera a forma textual, mas volta-se especialmente à configuração simbólica, às expressões linguísticas dos símbolos e à forma como estes condensam significados culturais e religiosos.	**Abordagem integrada vs. abordagem predominantemente diacrônica** – O Mistr adota uma perspectiva holística, articulando diferentes camadas de significado (religiosa, cultural, social, simbólica) e explorando as inter-relações entre elas. O MHC tende a seguir uma abordagem majoritariamente diacrônica, enfatizando etapas de redação, tradições subjacentes e o desenvolvimento histórico do texto ao longo de sua transmissão.
Integração de diferentes disciplinas – O MHC combina contribuições da filologia, da história, da arqueologia e de outras áreas afins. De maneira semelhante, o Mistr é declaradamente interdisciplinar, incorporando categorias da antropologia interpretativa, da história, da sociologia e das Ciências da Religião para compor um quadro analítico mais abrangente dos textos antigos.	**Objetivos distintos** – O objetivo central do Mistr. consiste em compreender como símbolos religiosos configuram, expressam e realimentam culturas específicas, permitindo identificar estruturas de significados que atravessam práticas e representações. O MHC, em contraste, orienta-se prioritariamente à reconstrução da forma mais antiga possível do texto e à elucidação do sentido pretendido em seu contexto original, sem ter, em sua formulação clássica, a preocupação primeira com a dimensão simbólica ampla ou com aplicações culturais posteriores.
	Epistemologia – O Mistr propõe uma epistemologia que enfatiza a articulação entre o simbólico, o social e o cultural, entendendo os símbolos como construções complexas que reúnem elementos materiais e imateriais e sintetizam ethos, visão de mundo, disposições e motivações. O MHC apoia-se em uma epistemologia que privilegia a crítica racional e a verificação histórica, buscando enunciados que possam ser sustentados por evidências textuais e contextuais, com forte acento na reconstrução histórico-documentária.

Fonte: elaborado pelo autor (2025).

Embora o Método Histórico-Crítico e o Mistr compartilhem elementos relevantes — como a atenção à contextualização e a exigência de análise textual cuidadosa —, diferem de modo significativo quanto a objetivos, modos de abordagem e pressupostos epistemológicos. O MHC concentra-se na crítica do texto, na reconstituição

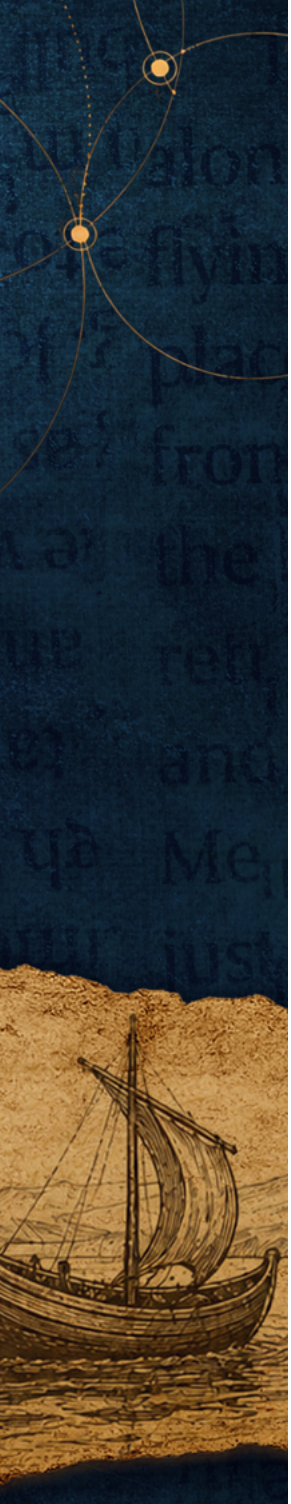
de seu percurso histórico e na delimitação de seu sentido em contextos originários. O Mistr, ao contrário, orienta-se à compreensão das dinâmicas simbólicas que atravessam textos e práticas, buscando evidenciar como os símbolos religiosos participam da formação, da manutenção e da ressignificação de formas culturais específicas. Dessa maneira, o Mistr oferece uma perspectiva mais voltada à articulação simbólico-cultural, enquanto o MHC permanece centrado na crítica histórico-filológica e na autenticidade textual.

O MÉTODO EXEGÉTICO EM DIÁLOGO COM O MISTR

O método exegético, ou simplesmente exegese, tanto na Teologia quanto na perspectiva das Ciências da Religião, corresponde a um conjunto de procedimentos analíticos e críticos voltados a estabelecer e interpretar o significado de textos religiosos, em especial os textos bíblicos. Trata-se de uma abordagem que busca explicitar o sentido do texto em seu contexto histórico, cultural e literário, valendo-se de métodos científicos e de referenciais interdisciplinares (Freedman, 1992, p. 2732-2740).

Etimologicamente, exegese remete à ideia de "conduzir para fora" (exēgeisthai), isto é, extrair do texto o sentido que o autor pretendia comunicar (Gorman, 2017, p. 26). Esse processo exige a consideração cuidadosa das circunstâncias históricas, culturais e literárias em que o escrito foi produzido, evitando leituras descoladas de seu horizonte de origem (Freedman, 1992, p. 2732-2740).

Embora "exegese" e "hermenêutica" sejam, por vezes, utilizadas como sinônimos, há distinções importantes. A exegese concentra-se na determinação do sentido original de um texto para seus destinatários primários, ao passo que a hermenêutica se ocupa da interpretação



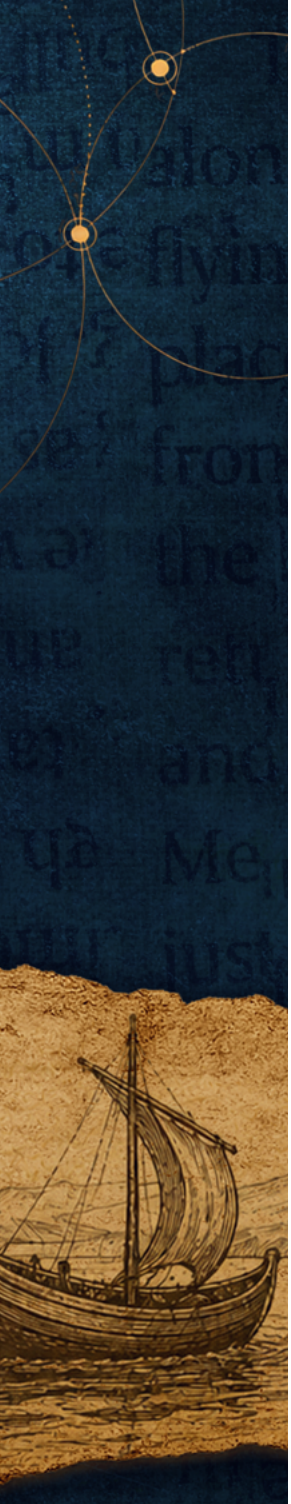
e da aplicação desse texto em outros contextos históricos, inclusive o presente (Almeida; Funari, 2016, p. 55). Em Teologia e nas Ciências da Religião, ambas costumam ser articuladas justamente para manter em vista, ao mesmo tempo, o contexto de origem e a relevância posterior das Escrituras.

A metodologia exegética costuma incluir etapas como a crítica textual, voltada à reconstrução da forma mais estável possível do texto; a análise do contexto histórico e literário; e a crítica literária, atenta a gêneros, estrutura e recursos narrativos (Gorman, 2017, p. 126). Tais procedimentos são aplicados sob critérios de rigor analítico, de modo a sustentar interpretações tecnicamente fundamentadas (Schnelle, 2004, p. 15-144; Silva, 2000, p. 11-17). Em sua forma moderna, a exegese mobiliza ainda ferramentas oriundas da arqueologia, da antropologia, da sociologia e da linguística, o que amplia o leque de variáveis contextuais consideradas na leitura dos textos religiosos (Almeida; Funari, 2016, p. 48).

Dessa maneira, a exegese ocupa lugar central na compreensão crítica das Escrituras, permitindo superar barreiras temporais, culturais e linguísticas entre o texto antigo e o leitor contemporâneo, e promovendo uma interpretação informada e contextualizada (Schreiner, 1974, p. 12-15; Almeida; Funari, 2016, p. 49; Schnelle, 2004, p. 165-170; Silva, 2000, p. 30-32). No âmbito da Teologia e das Ciências da Religião, apresenta-se, assim, como ferramenta indispensável para o diálogo entre texto antigo e mundo atual, preservando a atenção à intenção autoral e ao contexto de produção.

Considerando a proposta deste livro, podem ser destacadas algumas potencialidades e fragilidades do método exegético, especialmente no estudo de textos bíblicos.

Entre suas potencialidades, sobressai a aproximação crítica e rigorosa. Douglas Stuart sublinha que a exegese favorece uma leitura tecnicamente precisa, menos sujeita a distorções arbitrárias, na medida em que se apoia em métodos controláveis e em critérios

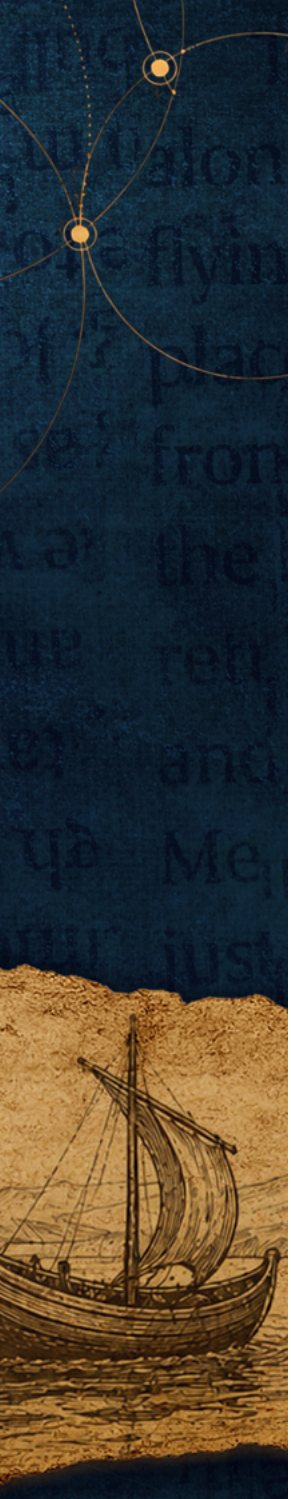


verificáveis de análise textual (Gorman, 2017, p. 138-139; Stuart, 2008, p. 51). A contextualização histórica e cultural constitui outro ponto forte: a reconstrução do horizonte histórico-social em que o texto foi produzido é decisiva para a apreensão do sentido pretendido pelos autores, contribuindo para evitar anacronismos e interpretações descoladas do contexto (Gorman, 2017, p. 89).

A interdisciplinaridade da exegese moderna também merece destaque. A incorporação de achados arqueológicos, dados antropológicos, análises sociológicas e estudos linguísticos enriquece a leitura dos textos, fornecendo camadas adicionais de inteligibilidade (Stuart, 2008, p. 33; Almeida; Funari, 2016). Esse quadro sustenta, ainda, seu uso como base para a reflexão teológica: a exegese oferece um chão argumentativo consistente para formulações doutrinais e práticas eclesiais, ancoradas em leitura cuidadosa dos textos sagrados (Silva, 2000, p. 17; Schreiner, 1974, p. 99; Stuart, 2008, p. 354-355). Além disso, sua flexibilidade metodológica permite combinações com enfoques histórico-críticos, literários ou sociológicos, o que a torna versátil para diferentes tipos de investigação.

No que se refere às fragilidades, a dependência acentuada do contexto histórico é frequentemente apontada. A forte centralidade conferida às circunstâncias de origem pode conduzir à percepção de que os textos bíblicos seriam apenas documentos históricos, esvaziados de relevância espiritual ou prática para contextos posteriores (Almeida; Funari, 2016; Freedman, 1992; Gorman, 2017; Schnelle, 2004; Schreiner, 1974; Silva, 2000; Stuart, 2008).

Outra fragilidade recorrente relaciona-se à complexidade técnica e, por consequência, às limitações de acessibilidade. A exegese exige domínio de línguas antigas, de crítica textual e de amplo conjunto de referenciais teóricos, o que torna o método pouco acessível ao público leigo e pode criar distanciamento entre o trabalho acadêmico e a recepção comunitária dos textos (Gorman, 2017, p. 56). O acento fortemente crítico pode ainda gerar afastamento da leitura espiritual e devocional,



valorizada por muitos praticantes, produzindo clivagem entre interpretação acadêmica e vivência religiosa (Gorman, 2017, p. 83-88).

Aponta-se, ademais, o risco de reducionismo. Aplicada de modo estrito, a exegese pode concentrar-se quase exclusivamente em aspectos históricos ou literários, sem considerar de modo suficiente dimensões simbólicas, rituais ou experienciais dos textos (Silva, 2000, p. 344). Essa tendência se agrava quando a exegese se apoia quase apenas em procedimentos histórico-críticos, minimizando camadas redacionais posteriores ou leituras comunitárias que também integram a história de recepção dos escritos (Almeida; Funari, 2016, p. 54-55). Em certos contextos, tal postura é percebida como excessivamente academicista e pouco sensível à aplicabilidade prática dos estudos para a vida cotidiana dos fiéis.

Sendo assim, o método exegético apresenta potencialidades relevantes para a análise de textos religiosos antigos, sobretudo no que diz respeito à interpretação crítica, contextualizada e disciplinarmente informada. Ao mesmo tempo, suas fragilidades — complexidade técnica, possível distanciamento da dimensão espiritual e risco de reducionismo — indicam a necessidade de uso criterioso e equilibrado, especialmente na interface entre pesquisa acadêmica e prática religiosa. No horizonte das Ciências da Religião, a exegese permanece ferramenta fundamental, desde que articulada a outras abordagens que permitam considerar a amplitude simbólica, cultural e experiencial dos textos sagrados.

SEMELHANÇAS E DIFERENÇAS

Ao comparar o método exegético com o Mistr, tornam-se perceptíveis diversas convergências e divergências. A seguir, apresentam-se as principais semelhanças e diferenças entre esses dois modos de análise de textos religiosos.

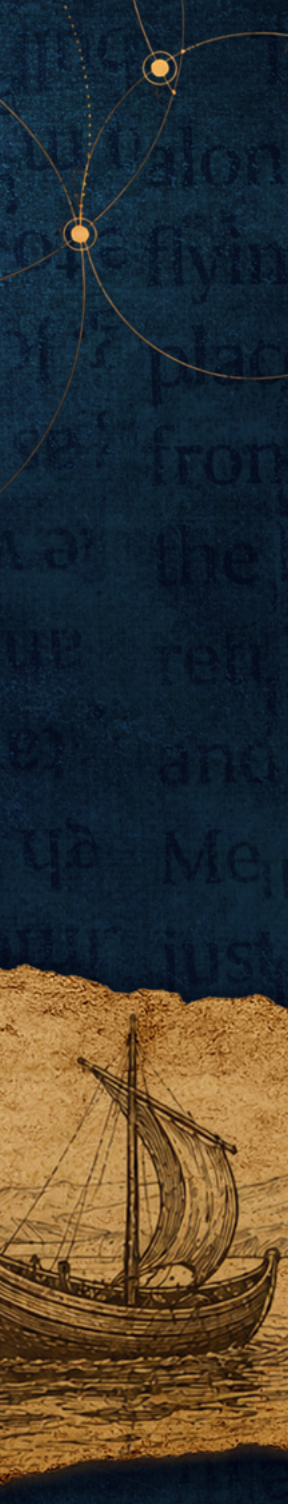
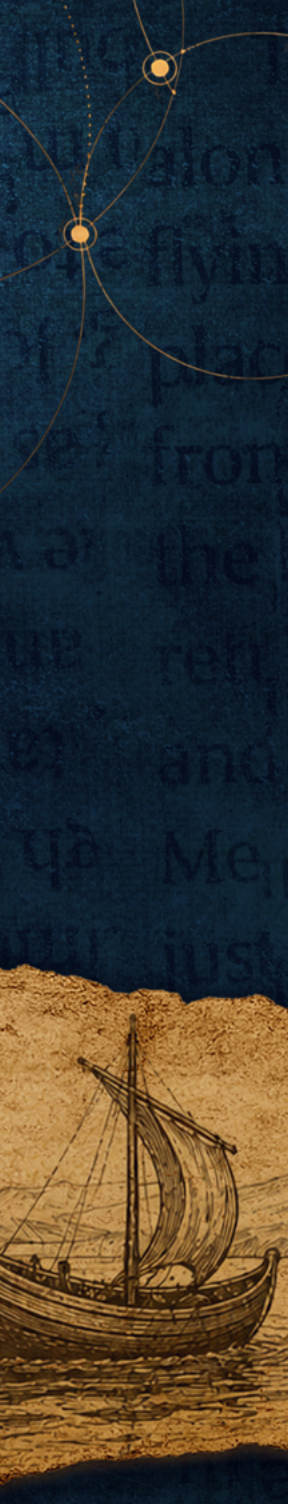


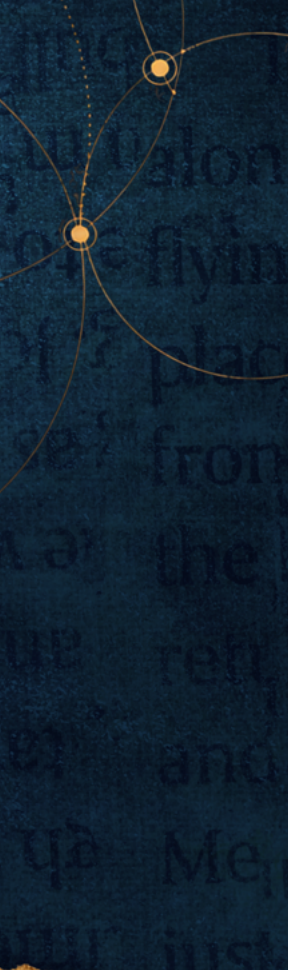
Tabela 4 - Semelhanças e diferenças entre o Mistr. e o Método Exegético

Semelhanças	Diferenças
Foco na contextualização ▪ **Exegese:** Tanto o método exegético quanto o Mistr atribuem centralidade à contextualização do texto em seu ambiente histórico, cultural e social. A exegese procura apreender o significado original do texto por meio de seu contexto específico, evitando leituras anacrônicas. ▪ **Mistr:** O Mistr também valoriza a contextualização, porém com um escopo cultural mais amplo, entendendo a cultura como sistema simbólico. O modelo compreender os símbolos presentes nos textos religiosos dentro de uma estrutura cultural que articula ethos, disposições, visão de mundo e motivações.	**Enfoque central** ▪ **Exegese:** O foco principal da exegese recai sobre a interpretação do texto em si, com o objetivo de elucidar o que o autor original pretendeu comunicar em seu contexto histórico e literário. Trata-se de um método fortemente textual e literário. ▪ **Mistr:** O Mistr, por sua vez, concentra-se na análise dos símbolos presentes nos textos religiosos, tomando-os como expressões de significados culturais mais amplos. O texto funciona como via de acesso às estruturas culturais e simbólicas que informam a compreensão religiosa.
Interdisciplinaridade ▪ **Exegese:** A exegese moderna integra diversas disciplinas, como arqueologia, antropologia, sociologia e linguística, com o intuito de enriquecer a compreensão dos textos bíblicos. ▪ **Mistr:** O Mistr é igualmente interdisciplinar, incorporando conceitos da antropologia cultural, sociologia da religião, filosofia e hermenêutica para oferecer uma leitura mais abrangente dos textos religiosos.	**Dimensão simbólica e cultural** ▪ **Exegese:** Embora reconheça a relevância dos símbolos, a exegese costuma privilegiar o significado literal e teológico do texto. A dimensão simbólica integra o processo, mas não constitui necessariamente o núcleo da análise. ▪ **Mistr:** No Mistr., a dimensão simbólica ocupa o centro da investigação. O estudo de símbolos como "Boanerges", em Mc 3,17, torna-se decisivo para compreender os modos pelos quais cultura e religião se entrelaçam e se manifestam por meio dos textos.

Objetivo de compreensão ampliada ▪ **Exegese:** O método exegético busca uma compreensão consistente e bem fundamentada do texto, tanto em seu sentido literal quanto em suas implicações teológicas. ▪ **Mistr:** De modo convergente, o Mistr também objetiva uma compreensão mais ampla dos textos religiosos, com ênfase na interpretação dos símbolos e de suas inter-relações dentro de estruturas de significados culturais.	**Aplicabilidade e finalidade** ▪ **Exegese:** A exegese é frequentemente empregada na construção teológica e na interpretação voltada a comunidades de fé, buscando oferecer uma leitura informada e coerente do texto sagrado para uso eclesial e pastoral. ▪ **Mistr:** O Mistr. se apresenta aqui como modelo voltado à leitura simbólico-cultural, focalizando os textos religiosos enquanto produtos culturais. O modelo procura evidenciar como símbolos e estruturas de significados influenciam e moldam cultura e religião ao longo do tempo.
Uso de métodos rigorosos ▪ **Exegese:** A exegese recorre a procedimentos sistemáticos e criteriosamente controlados para que a interpretação se mantenha tecnicamente precisa e argumentativamente sustentada. ▪ **Mistr:** O Mistr igualmente utiliza uma metodologia rigorosa, especialmente na análise estratificada de significados, estruturas sociais e simbólicas, buscando identificar padrões e convergências culturais.	**Hierarquia de estruturas de significados** ▪ **Exegese:** A exegese, em sua forma tradicional, não organiza a interpretação a partir de uma hierarquia explícita de níveis de significado; a leitura considera de modo simultâneo diferentes planos (histórico, literário, teológico), sem estratificação formal. ▪ **Mistr:** O Mistr adota uma hierarquia estratificada de estruturas de significados (literal, contextual, teológica, pragmática) para decompor e analisar o texto em camadas. Essa estratificação visa a uma compreensão mais detalhada das relações entre símbolos e de suas articulações com as estruturas sociais.

Fonte: elaborado pelo autor (2025).





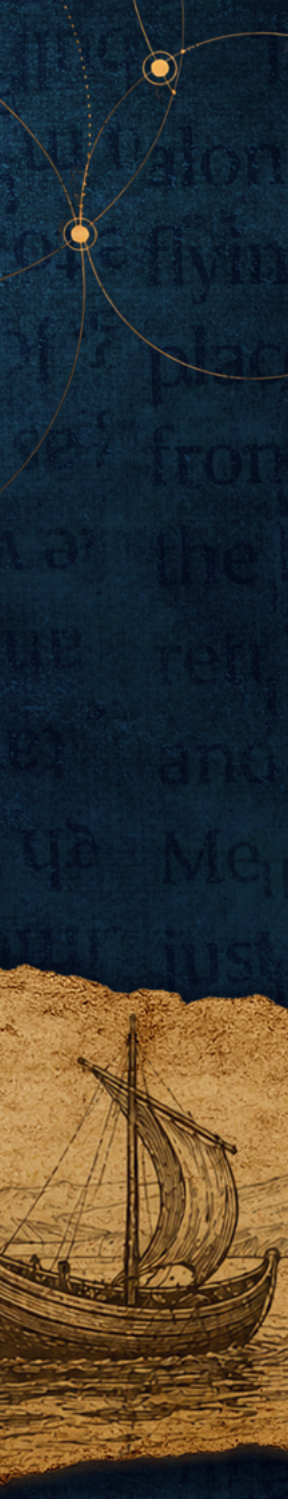
Em síntese, exegese e Mistr partilham um compromisso comum com a contextualização e com o rigor metodológico, mas divergem em seu eixo principal. A exegese prioriza a interpretação textual e teológica, enquanto o Mistr enfatiza a análise simbólica e cultural em moldura mais ampla. Essas diferenças refletem objetivos distintos: a exegese orienta-se à interpretação direta dos textos religiosos em seus contextos de produção e recepção; o Mistr, por sua vez, volta-se à compreensão das interações simbólicas e culturais que atravessam esses textos, articulando símbolo, prática social e horizonte de sentido.

A ANÁLISE DO DISCURSO EM DIÁLOGO COM O MISTR

A Análise do Discurso (AD) constitui um método teórico-metodológico voltado ao exame da linguagem em suas dimensões social e histórica, observando como ela participa da construção de significados, identidades e relações de poder. Parte-se do entendimento de que textos e práticas discursivas — orais, escritas ou visuais — devem ser analisados em seus aspectos linguísticos, sempre vinculados ao contexto social, político, cultural e ideológico em que são produzidos e interpretados (Chizzotti, 2014, p. 120).

Nessa perspectiva, o discurso não é compreendido como meio neutro, mas como prática social que molda e é moldada por estruturas de poder e por relações sociais. O discurso torna-se, assim, lugar de manifestação de ideologias, no qual identidades, papéis sociais e relações de dominação e resistência são continuamente negociados e reconstruídos (Rodrigues, Antunes e Wada, 2017, p. 2).

A AD abrange diferentes vertentes. A Análise Crítica do Discurso (ACD), inspirada em autores como Norman Fairclough e Teun van Dijk, concentra-se nas interações entre linguagem, poder

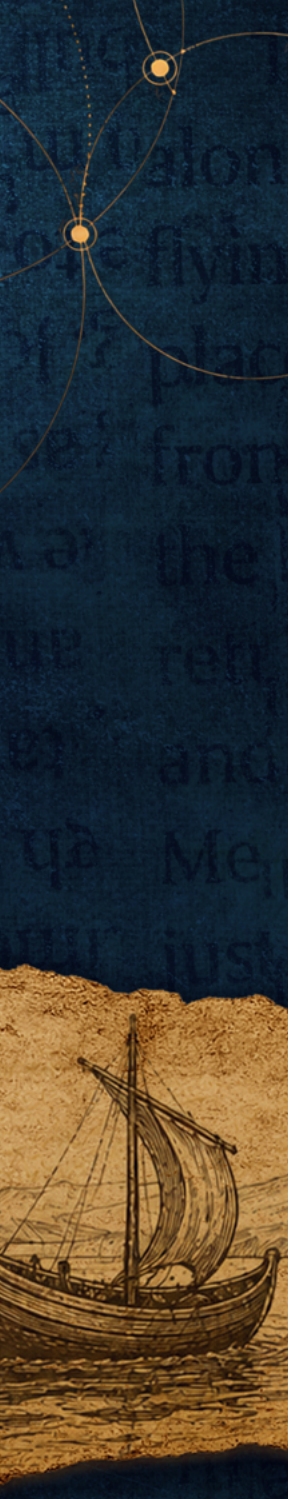


e ideologia, buscando evidenciar como o discurso contribui para manter ou contestar estruturas de poder e desigualdades sociais (Rodrigues, Antunes e Wada, 2017, p. 3-4). Outra vertente é a Análise do Discurso de tradição francesa, originada dos trabalhos de Michel Pêcheux, que explora a interseção entre discurso, ideologia e subjetividade, enfatizando a interpelação dos sujeitos pelo discurso e os modos pelos quais as ideologias são reproduzidas e transformadas (Oliveira, Campos e Oliveira, 2022, p. 51). Também se destaca a reflexão de Michel Foucault, para quem o discurso corresponde a um conjunto de práticas que produz saber e estabelece relações de poder (Ferreira, 2019, p. 82-87). Nessa chave, o discurso está intrinsecamente ligado às instituições sociais e à dinâmica do poder, regulando o que pode ser dito, pensado e institucionalizado em contextos históricos determinados.

A AD investiga, portanto, também a constituição do sujeito no discurso, entendido como resultado de processos sociais e históricos (Chizzotti, 2014, p. 121). Esse enfoque faz dela ferramenta relevante para compreender como identidades e subjetividades são construídas em contextos culturais e políticos específicos.

Seguindo a mesma lógica adotada na discussão do Método Histórico-Crítico e do método exegético, convém explicitar algumas potencialidades e fragilidades da Análise do Discurso, tanto em termos gerais quanto em seu diálogo com o Mistr.

Entre as potencialidades, destaca-se, em primeiro lugar, a capacidade de situar a linguagem nos contextos sociais, históricos e políticos de sua produção. Tal procedimento possibilita leitura mais minuciosa dos textos e discursos, integrando fatores externos que condicionam sua elaboração e recepção (Marques e Pereira, 2020, p. 9; Oliveira, Campos e Oliveira, 2022, p. 63; Mello e Valentim, 2021, p. 25; Rodrigues, Antunes e Wada, 2017, p. 4). Autores como Foucault tornam particularmente visível essa articulação entre discurso e poder, mostrando como práticas discursivas se entrelaçam à estrutura social e à produção de conhecimento (Mello e Valentim, 2021, p. 31; Ferreira, 2019, p. 83).

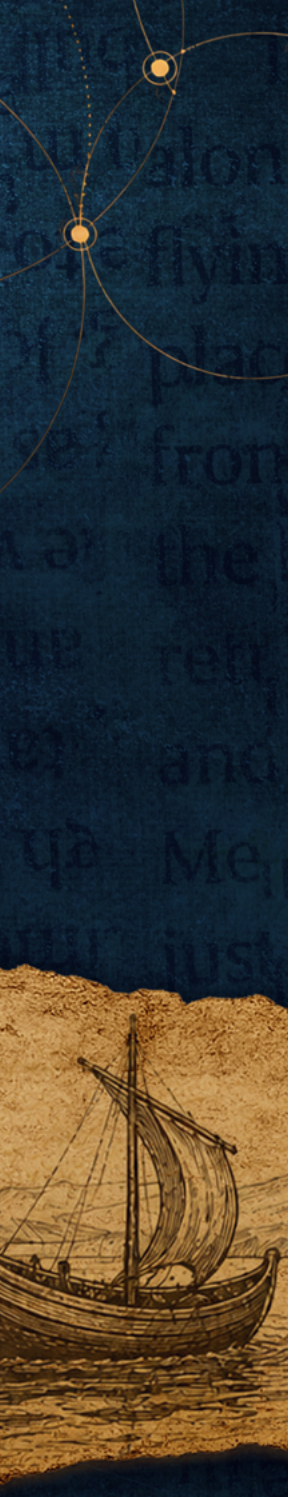


A investigação das relações de poder e de ideologia constitui outra potencialidade marcante. A ACD, tal como apresentada por Rodrigues, Antunes e Wada (2017), mostra como determinados grupos sociais são marginalizados ou fortalecidos por meio de práticas discursivas, analisando criticamente o poder inscrito na linguagem. Os trabalhos de Fairclough e van Dijk exemplificam esse enfoque na dimensão ideológica do discurso (Rodrigues, Antunes e Wada, 2017, p. 3-6; Oliveira, Campos e Oliveira, 2022, p. 56), aspecto que dialoga de maneira produtiva com a leitura simbólica proposta pelo Mistr.

Outro ponto relevante é a flexibilidade metodológica. A AD pode ser aplicada a diferentes tipos de dados — textos escritos, discursos orais, materiais visuais —, o que a torna adaptável a diversos contextos de pesquisa (Fernandes e Vinhas, 2019, p. 144). Esse caráter favorece também combinações com outras abordagens, inclusive com o Mistr, ampliando o escopo interpretativo em estudos que envolvem textos religiosos e construções simbólicas.

O foco na subjetividade e no sujeito discursivo também merece destaque. Conforme indicam Marques e Pereira (2020), a AD possibilita investigar como identidades são negociadas e construídas nos discursos (Oliveira, Campos e Oliveira, 2022, p. 58). Os trabalhos de Pêcheux e de autores como Stuart Hall, tal como retomados por Fernandes e Vinhas (2019, p. 136), mostram como a AD explora camadas de identidade que emergem no discurso, oferecendo leitura crítica da constituição dos sujeitos, aspecto que pode complementar a leitura mais estruturada do Mistr sobre símbolos e cultura.

A AD também permite desnaturalizar "verdades" sociais, evidenciando como determinados fatos ou enunciados se constituem discursivamente como dados óbvios ou indiscutíveis. Essa capacidade de desfazer naturalizações é particularmente útil para questionar discursos hegemônicos e reorientar a compreensão das dinâmicas sociais (Oliveira, Campos e Oliveira, 2022, p. 59; Fernandes e Vinhas, 2019, p. 135; Ferreira, 2019, p. 91). Tal recurso pode ser relevante, por



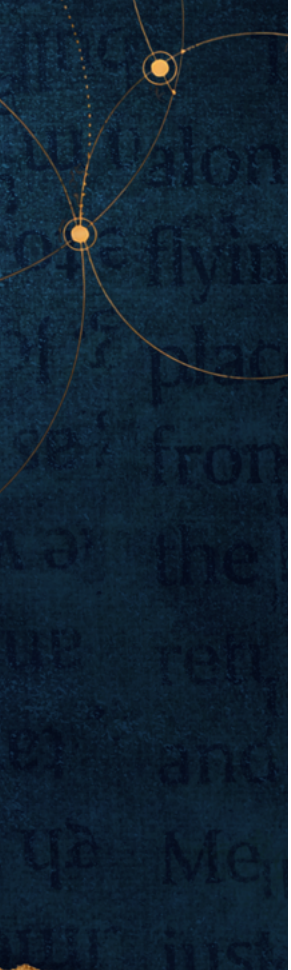
exemplo, para analisar como textos religiosos foram mobilizados, ao longo do tempo, na sustentação de formas de poder, o que abre um ponto importante de diálogo com o Mistr.

Por outro lado, algumas fragilidades também devem ser consideradas. A primeira diz respeito à complexidade teórica, sobretudo nas vertentes críticas e pós-estruturalistas, como em Foucault e Pêcheux. Como observam Mello e Valentim (2021), essa densidade conceitual pode dificultar a utilização da AD por pesquisadoras e pesquisadores que não dominem seus fundamentos filosóficos, como a desconstrução de categorias ou a arqueologia dos saberes (2021, p. 35). Nesse ponto, o Mistr apresenta uma estrutura metodológica mais delimitada, orientada especificamente à análise de textos religiosos antigos e de seus símbolos culturais.

Outra fragilidade decorre da forte presença de subjetividade nas interpretações discursivas. Fábio Ferreira (2019) ressalta que a leitura em AD está sempre marcada pela perspectiva do analista, o que pode gerar análises enviesadas ou excessivamente dependentes de pressupostos teóricos específicos (2019, p. 87). O Mistr, em contrapartida, procura ancorar-se em estrutura de análise mais controlada e indutiva, organizada em níveis de significação e em esferas analíticas, buscando conferir maior estabilidade ao percurso interpretativo.

Acrescenta-se a isso a crítica ao eventual foco excessivo no texto. Embora a AD pretenda articular discurso e prática social, Fernandes e Vinhas (2019, p. 142-143) observam que determinadas aplicações permanecem muito centradas no enunciado, deixando em segundo plano aspectos culturais mais amplos. O Mistr, por sua vez, parte do texto, mas procura alargar a análise para o conjunto das estruturas sociais, religiosas e culturais, o que lhe confere amplitude contextual própria.

Há ainda a questão da dificuldade de generalização. Como assinalam Rodrigues, Antunes e Wada (2017), os resultados em AD tendem a ser fortemente dependentes do contexto analisado, o que



limita a transferência direta de conclusões para outros cenários (2017, p. 2-5). Já o Mistr foi construído como modelo específico para o estudo de símbolos culturais e religiosos em textos antigos, o que lhe confere maior estabilidade operatória nesse campo delimitado.

Por fim, alguns trabalhos apontam possíveis problemas metodológicos na AD, sobretudo quando as ferramentas de análise não são definidas com precisão. Em certos estudos, a AD pode tornar-se vaga na delimitação de categorias e procedimentos, prejudicando a consistência dos resultados (Fernandes e Vinhas, 2019, p. 137-138). O Mistr, ao contrário, se organiza por meio de uma hierarquização de significados e de esferas analíticas, permitindo percurso investigativo mais explicitamente demarcado.

As potencialidades da Análise do Discurso, em diálogo com o Mistr, são significativas, sobretudo no exame das relações de poder, na desnaturalização de discursos hegemônicos e na atenção à subjetividade. A AD pode complementar o modelo ao oferecer uma leitura mais crítica das dinâmicas de poder e ideologia nos textos religiosos. Em contrapartida, suas fragilidades — complexidade teórica, forte marca de subjetividade, limitada generalização e menor formalização de níveis simbólicos — indicam a necessidade de uso criterioso, especialmente em textos religiosos antigos, nos quais o Mistr se mostra mais ajustado à análise das camadas simbólicas e culturais em jogo.

SEMELHANÇAS E DIFERENÇAS

Ao comparar a Análise do Discurso com o Mistr, é possível identificar convergências importantes, bem como diferenças estruturais e de finalidade. As tabelas a seguir sintetizam alguns dos principais pontos de contato e distinção entre essas duas abordagens.

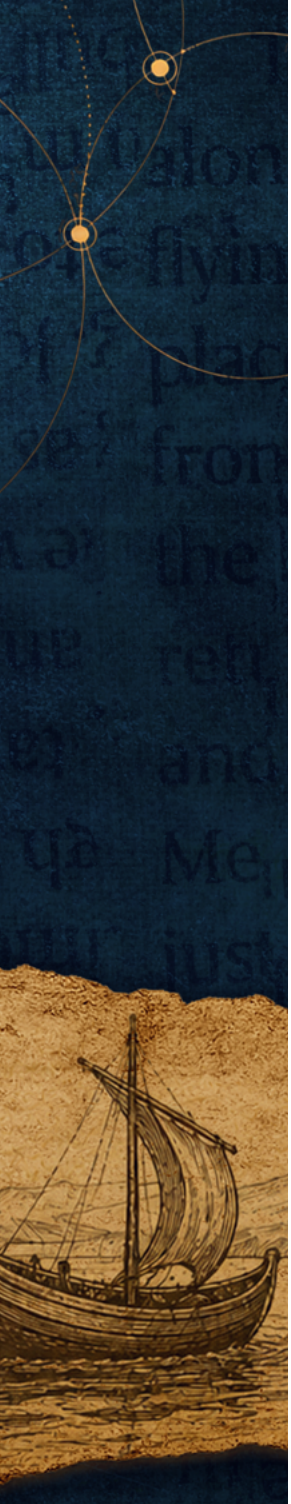


Tabela 5 - Semelhanças entre o Mistr e a Análise do Discurso

Aspecto	Mistr	Análise do Discurso (AD)
Foco no contexto cultural e social	Considera a cultura como um sistema de símbolos que precisa ser interpretado no seu contexto sociocultural, histórico e institucional.	Examina como as práticas discursivas são produzidas e interpretadas em contextos sociais e históricos específicos, marcados por relações de força e posições de sujeito.
Interpretação simbólica	Analisa os símbolos culturais presentes nos textos religiosos, enfatizando como articulam ethos, disposições, visões de mundo e motivações.	Explora os recursos simbólicos e linguísticos dos discursos para compreender como constroem significados, identidades e posicionamentos sociais.
Enfoque nas relações de poder	Reconhece que os símbolos culturais têm efeitos normativos e contribuem para a organização e manutenção de padrões de conduta e estruturas sociais.	Explicita como poder e ideologia atravessam os discursos, evidenciando processos de marginalização, legitimação ou fortalecimento de grupos sociais.
Abordagem interdisciplinar	Mobiliza aportes da antropologia interpretativa, da sociologia, da história e das Ciências da Religião para interpretar significados culturais e simbólicos.	Integra contribuições da linguística, sociologia, antropologia, filosofia e estudos críticos para analisar discursos complexos em suas dimensões social, cultural e ideológica.

Fonte: Elaborado pelo autor (2025).

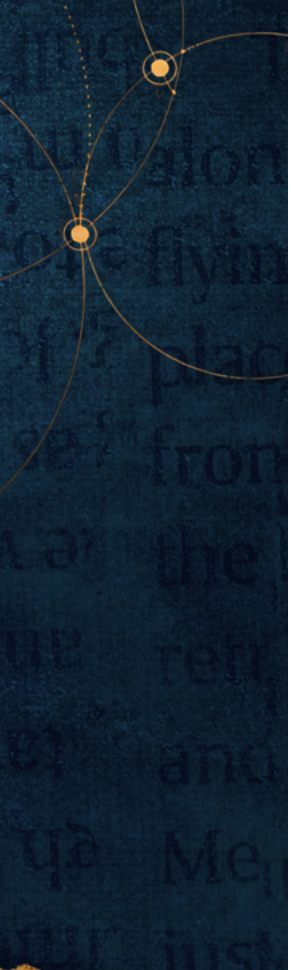
Tabela 6 - Diferenças entre o Mistr e a Análise do Discurso

Aspecto	Mistr	Análise do Discurso (AD)
Objetivo principal	Modelo formulado para a análise de textos religiosos antigos, com foco nos símbolos culturais e religiosos presentes nos manuscritos e em como constroem visões de mundo e configurações culturais.	Possui escopo mais amplo e generalista, aplicando-se a diversos tipos de textos e práticas discursivas para examinar a produção e a circulação de poder, ideologias e saberes. Pode incidir sobre textos religiosos, mas não se restringe a eles.
Método de análise	Adota uma abordagem estratificada e hierárquica de significados, operando com níveis simbólicos (ethos, visão de mundo, disposições, motivações) e com a HEES, a fim de identificar convergências culturais entre esferas e estruturas sociais.	Utiliza procedimentos variados conforme a vertente (crítica, foucaultiana, pecheuxtiana etc.), concentrando-se na análise do uso da linguagem, das formações discursivas e das condições de produção, sem organizar necessariamente a interpretação em camadas simbólicas hierarquizadas.

Teoria subjacente	Fundamenta-se na antropologia interpretativa de Clifford Geertz, que entende a cultura como teia de significados e o analista como intérprete que "lê" as ações e textos como formas simbólicas.	Apoia-se em teorias críticas do discurso e do poder (Foucault, Laclau, Pêcheux, Fairclough, van Dijk), concebendo o discurso como prática que constrói saberes, posições de sujeito e regimes de verdade.
Âmbito de aplicação	Direcionada à análise de manuscritos religiosos antigos, com ferramentas calibradas para o exame do simbolismo religioso e das estruturas culturais articuladas nos textos.	Metodologia mais aberta, aplicada a contextos políticos, midiáticos, educacionais, jurídicos, religiosos e outros, voltada à análise de qualquer tipo de discurso e de seus efeitos na produção e regulação do social.
Subjetividade e estrutura	Enfatiza o símbolo em seu contexto cultural, tomando o pesquisador como intérprete que reconstrói, de modo indutivo, padrões de sentido a partir de esferas e estruturas sociais.	Foca nas estruturas discursivas que autorizam, restringem e regulam o que pode ser dito, pensado e legitimado, analisando como sujeitos são interpelados e posicionados pelos discursos.
Tratamento das camadas de significado	Organiza a análise em estruturas hierárquicas de significados (literal, contextual, teológica, pragmática), o que permite um percurso sistemático pelas diferentes camadas do texto e de seus símbolos.	Não opera, em geral, com uma hierarquia explícita de camadas simbólicas; trabalha com redes de sentidos e formações discursivas, privilegiando significados ideológicos e relações de poder, sem o mesmo detalhamento estratificado da T.G.
Especialização e generalização	Elaborada como modelo especializado para o estudo de textos religiosos antigos, com atenção particular aos símbolos religiosos e às dinâmicas culturais que estruturam esses textos.	Configura-se como metodologia generalista, adaptável a múltiplos contextos discursivos, o que pode resultar em análises menos específicas quando aplicada exclusivamente a manuscritos religiosos antigos.

Fonte: Elaborado pelo autor (2025).

Diante disso, o Mistr concentra-se na interpretação simbólica e cultural de textos religiosos, operando com gramática própria de símbolos, esferas e hierarquização de significados, ancorada em perspectiva antropológica e histórico-cultural. A Análise do Discurso, por sua vez, enfatiza a linguagem enquanto prática social, investigando a produção de significados, identidades e relações de poder em diferentes campos discursivos. Ambas compartilham a preocupação com o contexto social e cultural e com a produção de sentido,



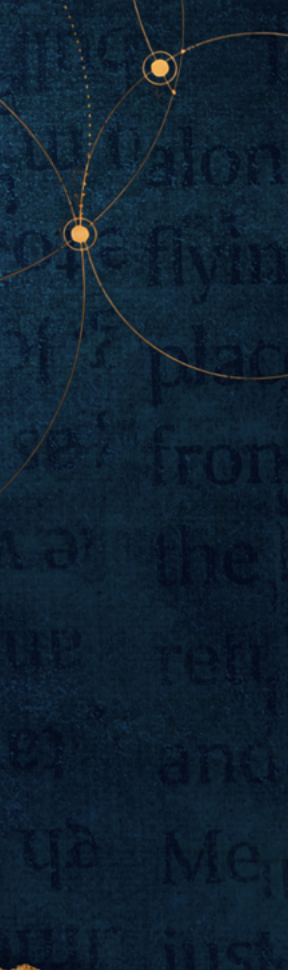
mas diferem em seus objetivos imediatos, no tipo de objeto privilegiado e na organização dos procedimentos analíticos. A articulação entre as duas abordagens pode enriquecer a leitura de textos religiosos: o Mistr contribui com uma interpretação simbólico-cultural mais concentrada, enquanto a AD acrescenta uma camada crítica voltada às dinâmicas de poder, ideologia e constituição de sujeitos presentes nos discursos.

A ANÁLISE DE CONTEÚDO EM DIÁLOGO COM O MISTR

A Análise de Conteúdo (AC) é uma metodologia qualitativa voltada à interpretação, de modo sistemático e organizado, dos significados presentes em dados de comunicação, como textos escritos, discursos orais, imagens e outros registros dotados de conteúdo simbólico. Seu objetivo consiste em identificar padrões, categorias e temas relevantes que emergem desse material, permitindo ao pesquisador compreender estruturas e sentidos que atravessam a comunicação (Chizzotti, 2014, p. 114).

Entre suas características centrais, destaca-se, em primeiro lugar, a sistematização dos dados. A AC segue um processo estruturado, com etapas definidas — como pré-análise, exploração do material e tratamento dos resultados —, o que confere rigor ao procedimento e favorece a organização do corpus em categorias e subcategorias, facilitando leitura mais minuciosa e coerente (Pessoa e Crusoé, 2022, p. 172-176; Vieira, 2018, p. 91-92).

Essa sistematização se articula à sua flexibilidade metodológica. O método pode ser aplicado a textos, discursos, imagens e até dados provenientes de mídias digitais, mostrando-se útil em áreas como educação, saúde, antropologia e ciências sociais,



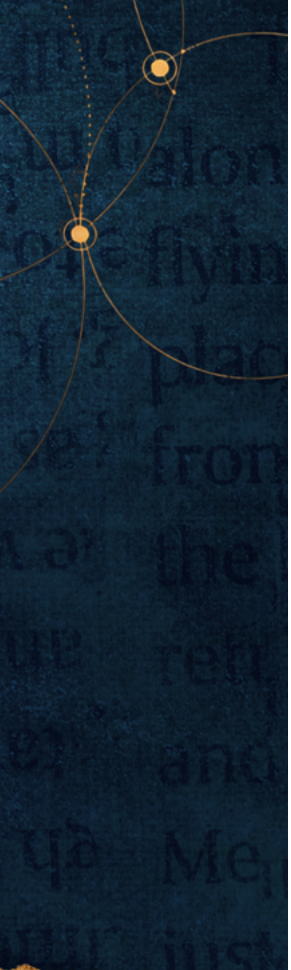
com capacidade de adaptação a diferentes contextos de pesquisa (Mendes e Miskulin, 2017, p. 1052-1054).

Outro aspecto importante é a categorização, amplamente trabalhada por Márcio Carlomagno e Leonardo da Rocha (2016). A AC envolve a codificação dos dados, organizando elementos relevantes em categorias temáticas (Vieira, 2018, p. 87). Essa organização auxilia na identificação de padrões e sentidos menos evidentes, oferecendo visão mais clara e estruturada do material analisado (Sampaio e Lycarião, 2018, p. 33-34).

Mantendo essa lógica, destaca-se ainda a possibilidade de articular análises qualitativas e quantitativas. Embora possua predominância qualitativa, a AC admite a inclusão de elementos quantitativos, como contagem de palavras ou análise de frequência de temas (Cardoso, Farias e Barreto, 2021, p. 6-8; Mendes e Miskulin, 2017, p. 1060-1061; Carlomagno e Rocha, 2016, p. 176). Essa combinação torna a metodologia versátil, ao conjugar a riqueza interpretativa da abordagem qualitativa com a precisão de certos procedimentos quantitativos.

Essas propriedades contribuem para a objetividade e a confiabilidade da AC. Ao adotar procedimentos replicáveis, o método tende a reduzir vieses individuais do pesquisador, reforçando a validade dos resultados obtidos (Carlomagno e Rocha, 2016, p. 182-183; Sampaio e Lycarião, 2018, p. 33, 44-45).

Em termos operacionais, a AC costuma ser descrita em três etapas: pré-análise, exploração do material e tratamento dos resultados. De acordo com Abadia e Sousa (2023), a pré-análise é a fase inicial em que o material é organizado conforme os objetivos da pesquisa, definindo-se com clareza o corpus a ser investigado (2023, p. 11). Em seguida, ocorre a exploração do material, quando o pesquisador procede à codificação e à categorização do conteúdo, dividindo-o em unidades de significação — palavras, expressões



ou temas — conforme a pertinência para os objetivos propostos (2023, p. 11). Por fim, no tratamento dos resultados, os dados categorizados são interpretados com base no referencial teórico adotado (2023, p. 7, 11), momento em que se apresentam e discutem os padrões e sentidos identificados no material analisado.

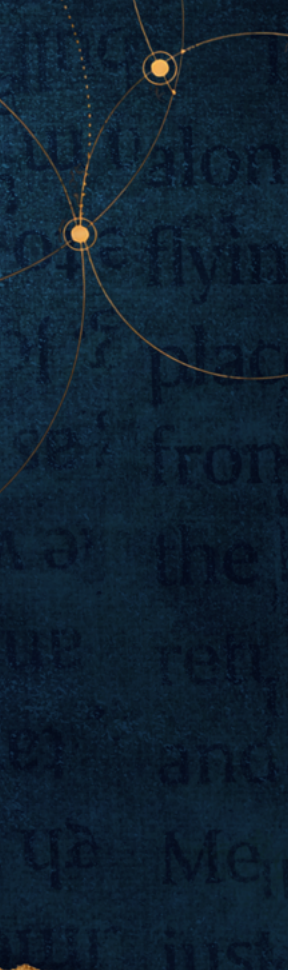
A Análise de Conteúdo apresenta, portanto, potencialidades e fragilidades que variam conforme o contexto de aplicação e as escolhas metodológicas.

Entre seus pontos fortes, destacam-se justamente a flexibilidade metodológica, a organização sistemática dos dados, a possibilidade de integrar procedimentos qualitativos e quantitativos, o rigor e a confiabilidade, além da abertura para interpretações mais densas quando articulada a um referencial teórico consistente.

Entre as fragilidades, a primeira diz respeito à subjetividade na codificação. Conforme Abadia e Sousa (2023), apesar dos procedimentos rigorosos, a etapa de codificação e categorização depende, em grande medida, da interpretação do pesquisador (2023, p. 11). Isso pode introduzir vieses, sobretudo na definição das categorias de análise, que expressam escolhas sobre o que é considerado relevante ou secundário no conteúdo (Pessoa e Crusoé, 2022, p. 164; Carlomagno e Rocha, 2016, p. 182).

Outro ponto crítico é a dependência de categorias. Quando mal definidas ou excessivamente estreitas, elas podem não abarcar a complexidade do material analisado (Sampaio e Lycarião, 2018, p. 45; Abadia e Sousa, 2023, p. 10; Vieira, 2018, p. 92; Carlomagno e Rocha, 2016, p. 178). Nesses casos, corre-se o risco de simplificação excessiva, com perda de nuances importantes para a interpretação.

Além disso, a aplicação consistente da AC exige elevado grau de dedicação e atenção ao detalhe. Como indicam Pessoa e Crusoé (2022), a análise minuciosa, a construção e o refinamento das categorias e a necessidade de assegurar confiabilidade tornam



o processo demorado e trabalhoso, especialmente em pesquisas com grandes volumes de dados (2022, p. 174).

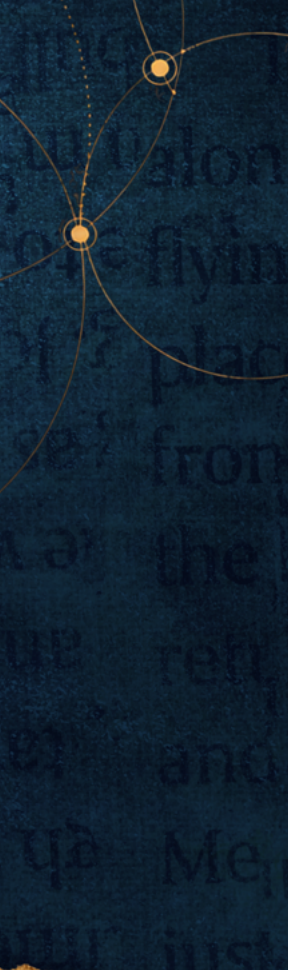
Por essa razão, há também o risco de leituras superficiais, quando a AC se limita à organização do material em categorias, sem esforço interpretativo mais robusto em termos culturais, históricos ou simbólicos (Vieira, 2018, p. 101-102). Esse risco se acentua quando a análise permanece em nível predominantemente descritivo e pouco articulado ao quadro teórico (Mendes e Miskulin, 2017, p. 1047).

Tais particularidades evidenciam certa dificuldade da AC em lidar com materiais de alta complexidade simbólica. Em casos em que o corpus apresenta múltiplas camadas de significado ou forte densidade cultural — como textos religiosos antigos ou discursos fortemente contextualizados —, a AC pode não captar a amplitude necessária de sentidos. Nesses contextos, o Mistr tende a mostrar-se mais ajustado para evidenciar e organizar as camadas simbólicas em jogo.

Com isso, a Análise de Conteúdo configura-se como ferramenta metodológica versátil e útil para organizar e interpretar dados comunicacionais. Sua flexibilidade, seu rigor e sua capacidade de combinar procedimentos qualitativos e quantitativos fazem dela escolha consistente para diferentes áreas de pesquisa. Contudo, torna-se imprescindível que o pesquisador permaneça atento às fragilidades relativas à subjetividade, à definição das categorias e ao risco de simplificação, sobretudo quando se busca compreensão mais contextualizada e densa dos dados analisados.

SEMELHANÇAS E DIFERENÇAS

A Análise de Conteúdo (AC) e o Modelo Interpretativo-Simbólico de Textos Religiosos (Mistr) apresentam semelhanças



e diferenças relevantes, sobretudo quanto à forma de interpretar e analisar textos e dados simbólicos. Em ambas, o interesse central recai sobre os significados que emergem do material examinado. Na AC, esses significados são identificados por meio da organização do corpus em categorias e temas, com vistas à detecção de padrões recorrentes. No Mistr, a atenção se volta aos símbolos culturais e religiosos, examinados dentro de um horizonte sociocultural mais amplo. Em ambos os casos, o objetivo consiste em explorar sentidos subjacentes presentes em textos, discursos e outros registros comunicacionais.

As duas abordagens convergem também quanto à centralidade do contexto. Na AC, o contexto de produção dos dados — por exemplo, o momento histórico ou a situação de enunciação — é decisivo para a construção das categorias e para a interpretação adequada dos resultados. No Mistr, o contexto cultural, social e religioso em que os símbolos surgem constitui ponto de partida indispensável da leitura. Em comum, ambas partem do princípio de que dados, discursos e símbolos só podem ser compreendidos de maneira adequada quando situados em seus contextos específicos.

Ainda que possuam objetivos e ênfases distintas, tanto a AC quanto o Mistr dispõem de certa flexibilidade metodológica. A AC pode ser aplicada a diferentes tipos de comunicação, como textos, imagens, discursos orais e mídias digitais. O Mistr, embora formulado para a análise de textos religiosos antigos, admite aplicação a variados contextos culturais e históricos, sempre que estiver em jogo a interpretação de símbolos.

Além disso, ambas são abordagens interdisciplinares. A AC circula em campos como educação, saúde, ciências sociais, antropologia e comunicação. O Mistr, enraizado na antropologia interpretativa, dialoga com estudos de religião, história, sociologia e demais áreas interessadas em cultura e sistemas simbólicos.

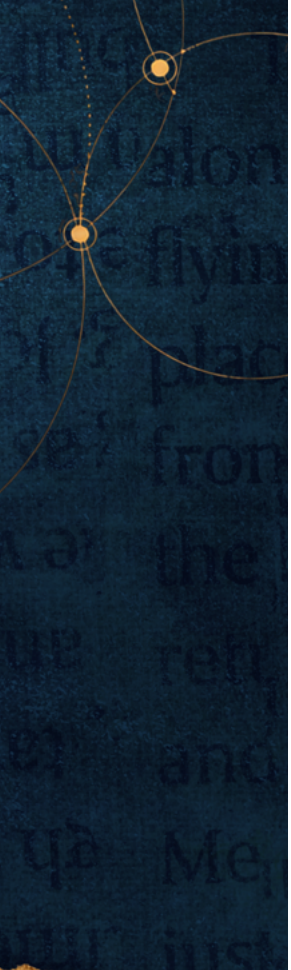


Tabela 7 - Síntese das semelhanças entre Mistr e Análise de Conteúdo (AC)

Aspecto	Mistr	Análise de Conteúdo (AC)
Foco na interpretação de significados	Explora símbolos culturais, interpretando seus sentidos e examinando como organizam disposições, visões de mundo e ethos em determinado contexto sociocultural.	Organiza o material em categorias e temas, buscando identificar padrões e significados que emergem de textos, discursos e outras formas de comunicação.
Importância do contexto	Enfatiza o contexto sociocultural e histórico dos símbolos, entendido como condição para compreender a forma pela qual significados culturais são construídos.	Considera o contexto de produção dos dados (histórico, social, institucional) como referência para organizar categorias e interpretar padrões de modo adequado.
Flexibilidade metodológica	Embora pensada prioritariamente para textos religiosos, pode ser aplicada a diferentes contextos culturais, explorando símbolos e significados em diversos campos de estudo.	Adapta-se a múltiplos tipos de comunicação (textos, discursos, imagens, mídias digitais), sendo empregada em áreas como educação, saúde, antropologia e ciências sociais.
Interdisciplinaridade	Enraizada na antropologia, pode ser aplicada em história, estudos de religião, ciências sociais e estudos culturais, dada sua orientação interpretativa.	Utilizada em várias áreas de pesquisa (ciências sociais, educação, antropologia, saúde), em razão de sua adaptabilidade e de sua estrutura metodológica relativamente estável.

Fonte: elaborado pelo autor (2025).

No que diz respeito às diferenças entre a Análise de Conteúdo e o Mistr, destaca-se, em primeiro lugar, o objetivo central de cada método. A AC privilegia a organização e a categorização dos dados de forma sistemática, buscando identificar padrões, temas e regularidades que emergem do corpus. Trata-se, assim, de uma abordagem orientada à descrição estruturada do conteúdo. O Mistr, por sua vez, concentra-se na interpretação simbólica de textos, interessando-se em compreender como símbolos culturais e religiosos configuram disposições, visões de mundo e ethos de uma comunidade. Seu foco recai menos sobre a regularidade categorial e mais sobre a articulação cultural dos sentidos.

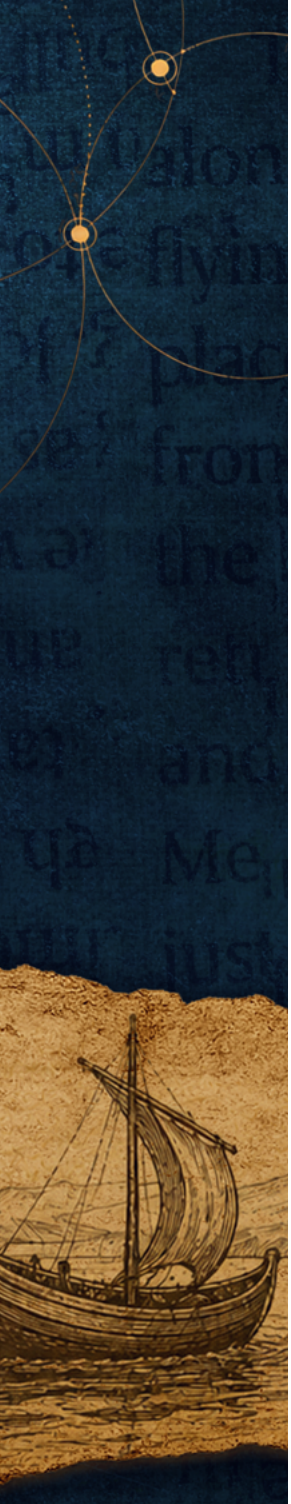
Outra divergência relevante reside no grau de elaboração interpretativa. Embora a AC permita análises detalhadas, tende a operar

em chave predominantemente descritiva e categorial, voltada à identificação de temas e padrões emergentes. Em situações marcadas por simbolismo mais complexo, essa estrutura pode limitar o aprofundamento da leitura. No Mistr, ao contrário, o esforço recai sobre uma leitura em camadas, atenta à articulação entre símbolo, disposições, motivações, ethos e visão de mundo, o que favorece uma compreensão mais densa e contextualmente ancorada dos textos.

A AC estrutura-se a partir de categorias e subcategorias, nas quais os dados são segmentados em unidades de significação e temas. Seu objetivo principal é organizar e interpretar o material com base nessas categorias, produzindo análise sistemática, por vezes menos sensível à densidade simbólica do corpus. O Mistr adota procedimento estratificado, no qual os símbolos são examinados em níveis distintos de significação — literal, contextual, teológico e pragmático. Essa estratificação permite maior detalhamento na leitura dos símbolos, especialmente em textos religiosos e culturais.

Além disso, o Mistr é particularmente orientado para a análise de símbolos culturais e religiosos, tomando-os como elementos centrais na formação de significados. A questão principal é compreender como esses símbolos organizam disposições e configuram a visão de mundo de uma cultura ou comunidade. A AC, em contraste, concentra-se na identificação de padrões e temas discursivos que emergem do conteúdo, seja textual, seja visual. Ainda que permita identificar sentidos, seu eixo principal está na organização e estruturação do material em categorias interpretáveis.

Em relação às técnicas de aplicação, a AC é utilizável em diferentes tipos de dado comunicacional — entrevistas, documentos, mídias e registros visuais — e pode assumir recortes qualitativos, quantitativos ou mistos. O Mistr apresenta escopo mais específico: volta-se ao exame de textos religiosos antigos e à interpretação simbólica desses textos em seus contextos culturais de produção, transmissão e recepção, em um recorte fortemente hermenêutico e antropológico.

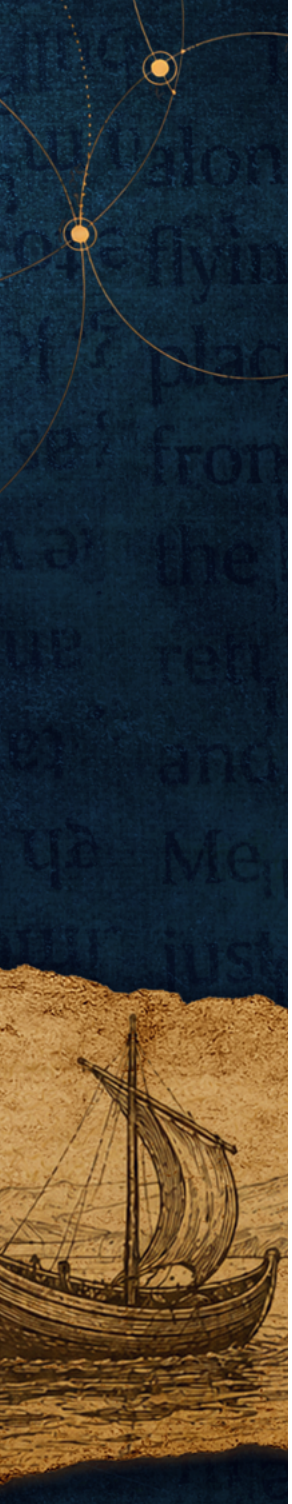


Diante disso, é possível sustentar que AC e Mistr compartilham a valorização do contexto, certa flexibilidade metodológica e uma orientação interdisciplinar, ao mesmo tempo em que diferem em objetivos, grau de elaboração interpretativa e desenho analítico. A AC tende a ser mais sistemática e descritiva, centrada na categorização de padrões discursivos. O Mistr, por sua vez, oferece leitura mais estratificada dos símbolos culturais e religiosos, especialmente em textos antigos, enfatizando a articulação entre símbolo, cultura e experiência social. Em função disso, ambas podem operar de modo complementar, conforme a natureza do corpus e os objetivos da pesquisa.

Tabela 8 - Síntese das diferenças entre Mistr e Análise de Conteúdo (AC)

Aspecto	Mistr	Análise de Conteúdo (AC)
Objetivo principal	Centra-se na interpretação simbólica de textos, com ênfase em símbolos culturais e religiosos e em como estes configuram visões de mundo e disposições culturais.	Centra-se na organização e categorização dos dados, identificando padrões e temas emergentes para uma análise sistemática do conteúdo.
Grau de elaboração interpretativa	Trabalha em camadas, buscando significados culturais por meio de uma abordagem estratificada dos símbolos (ethos, disposições, motivações, visão de mundo).	Opera, em geral, de modo descritivo, concentrando-se na categorização de temas e padrões; pode tornar-se mais limitada em contextos de simbolismo denso.
Método de análise	Utiliza abordagem estratificada, dividindo a análise em níveis (literal, contextual, teológico, pragmático) para explorar diferentes camadas de significação.	Estruturada em categorias e subcategorias, organizando os dados de modo sistemático, com possibilidade de combinação de procedimentos qualitativos e quantitativos.
Foco: símbolos × padrões discursivos	Focaliza símbolos culturais e religiosos, examinando como organizam disposições e configuram visões de mundo em uma cultura ou sociedade.	Concentra-se na identificação de padrões discursivos e temas emergentes em dados textuais, orais ou visuais, buscando regularidades e recorrências.
Aplicação	Específica para a análise de textos religiosos antigos e para a interpretação simbólica em contexto cultural, com foco especializado em símbolos e cultura.	Metodologia generalista, aplicável a diferentes tipos de dados (textos, imagens, discursos), utilizada em múltiplas áreas do conhecimento.

Fonte: elaborado pelo autor (2025).



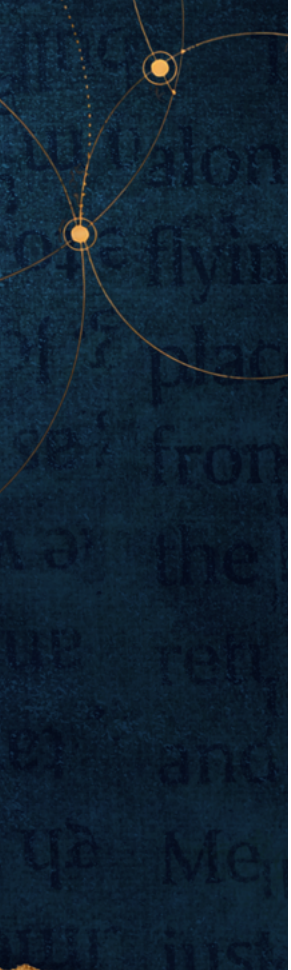
ENTRE A INTERPRETAÇÃO TEXTUAL E A LEITURA CULTURAL:
A HERMENÊUTICA EM DIÁLOGO COM O MISTR

A hermenêutica é a disciplina filosófica e metodológica dedicada à interpretação de textos, especialmente aqueles dotados de maior densidade de significados, como obras literárias, filosóficas e religiosas. Seu propósito é compreender e explicitar o sentido dos textos para além de uma leitura estritamente literal, levando em conta conteúdo, forma e contexto histórico, cultural e psicológico em que foram produzidos (Dilthey, 1972, p. 229-230).

Friedrich Schleiermacher, um dos fundadores da hermenêutica moderna, organiza o processo interpretativo em dois eixos principais: a interpretação gramatical e a interpretação técnica ou psicológica. A primeira concentra-se nos aspectos linguísticos e formais do texto, enquanto a segunda se orienta pela intenção do autor (Roig, 2022, p. 740-741). Em sua perspectiva, a compreensão exige um "diálogo" entre leitor e autor, no qual o intérprete busca reconstruir as condições de produção do texto a ponto de compreender o autor "melhor do que ele mesmo" (Mancilla, 2022, p. 195).

Hans-Georg Gadamer, por sua vez, amplia a hermenêutica em direção a uma compreensão de caráter ontológico. A interpretação deixa de ser apenas um método e passa a ser entendida como modo de ser do próprio intérprete, sempre situado em uma tradição histórica. Nesse horizonte, todo ato interpretativo é concebido como "fusão de horizontes": o horizonte histórico do texto e de seu autor encontra o horizonte do leitor, produzindo nova configuração de sentido (Bilbao, 2022, p. 58; Tinoco, 2022).

Wilhelm Dilthey, precursor da hermenêutica nas ciências humanas, sustenta que a hermenêutica é indispensável para a compreensão



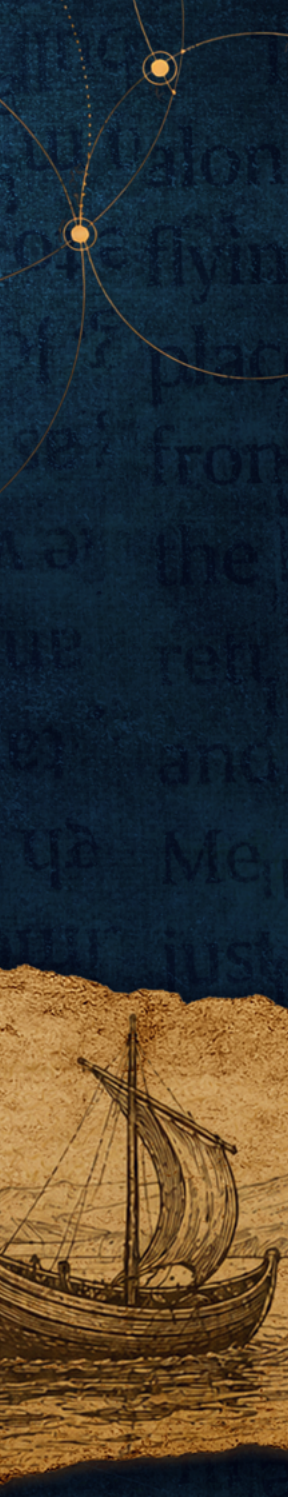
da experiência humana. Diferentemente das ciências naturais, orientadas pela explicação causal, as ciências do espírito, como a história e a sociologia, devem buscar compreender os fenômenos humanos em sua articulação com o contexto de vida em que se inscrevem (Dilthey, 1972, p. 231; Torres, 2024). Nesse sentido, a hermenêutica oferece instrumentos conceituais para passar da simples descrição à compreensão situada das ações, dos textos e das instituições.

No âmbito específico dos textos religiosos, desenvolve-se a hermenêutica bíblica, entendida como ramo particular da hermenêutica geral. Segundo Luís Alonso Schökel, essa vertente procura articular, na leitura da Bíblia, tanto sua dimensão literária quanto sua dimensão teológica, sempre tendo em vista seu contexto histórico e cultural (Schökel, 1986; 1987; 1990). A tarefa hermenêutica consiste, assim, em interpretar o texto bíblico de modo a respeitar sua forma literária, reconhecer sua inserção histórica e, ao mesmo tempo, explicitar como ele configura sentidos religiosos para as comunidades que o produzem e recebem.

Dessa maneira, a hermenêutica oferece base teórica que dialoga diretamente com o Mistr, uma vez que ambas convergem na centralidade do contexto, da historicidade e da mediação simbólica na construção de sentido, ainda que operem com focos e linguagens disciplinares distintos.

POTENCIALIDADES E FRAGILIDADES

A hermenêutica, enquanto via de análise de textos antigos, apresenta potencial específico para lidar com contextos históricos, culturais e linguísticos complexos. Seu procedimento interpreta o texto para além da literalidade, considerando o modo como as palavras concentram intenções, experiências e efeitos culturais ao longo do tempo (Dilthey, 1972, p. 229-230).



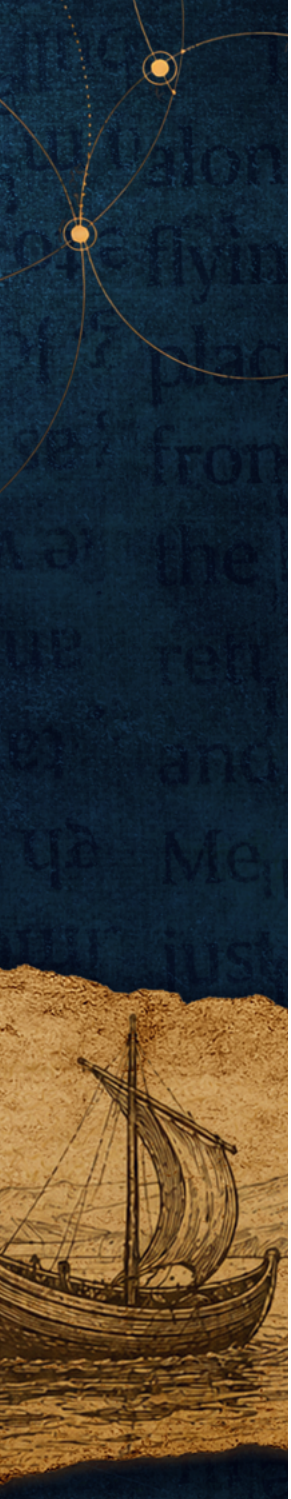
Uma de suas principais potencialidades reside na capacidade de aproximar o leitor contemporâneo do mundo em que o texto foi produzido. A partir da noção gadameriana de "fusão de horizontes", a compreensão emerge do encontro entre o horizonte histórico do autor e o horizonte do intérprete, permitindo recuperar, ao menos em parte, o universo cultural que serve de pano de fundo ao texto (Alves, 2011, p. 22-24; Schökel; Bravo, 1996, p. 61-75).

Outra contribuição importante é o tratamento dos símbolos e metáforas. Ao articular interpretação gramatical e psicológica, Schleiermacher indica que a hermenêutica deve considerar simultaneamente a lógica interna do texto e o movimento intencional do autor, o que se mostra particularmente fecundo diante de linguagens simbólicas, alegóricas e metafóricas recorrentes em escritos antigos (Roig, 2022, p. 741; Mancilla, 2022, p. 190).

A hermenêutica também favorece leituras interdisciplinares. Ao combinar perspectivas literárias, históricas e teológicas, torna-se instrumento apropriado para textos religiosos. A hermenêutica bíblica, tal como formulada por Schökel, integra exegese e teologia, articulando forma literária, contexto histórico e elaboração teológica, de modo a evidenciar a relação entre texto sagrado e mensagem religiosa em seu ambiente cultural (Schökel, 1988; 1992).

Acrescente-se, ainda, seu caráter dinâmico. A interpretação hermenêutica não se fixa em um único resultado definitivo, mas admite reapropriações ao longo do tempo. Novos contextos, perguntas e situações históricas permitem revisitar o texto, mantendo-o intelectualmente vivo e relevante em diferentes épocas (Torres, 2024, p. 130).

Por outro lado, o método hermenêutico apresenta fragilidades que exigem atenção. O próprio movimento de "fusão de horizontes" implica grau elevado de subjetividade: a compreensão é sempre atravessada pelo horizonte do intérprete, o que pode favorecer



leituras excessivamente marcadas por categorias contemporâneas e, em consequência, gerar anacronismos na interpretação de textos antigos (Alves, 2011, p. 20-21; Tinoco, 2022, p. 75).

Schleiermacher, ao insistir na reconstrução da intenção autoral, já reconhecia os limites desse empreendimento. A ideia de compreender o autor "melhor do que ele mesmo" depende de suposições que nem sempre podem ser verificadas, sobretudo quando há pouca informação disponível sobre o contexto psicológico e histórico do produtor do texto (Roig, 2022, p. 744; Sierra, 2014, p. 63-64).

Dilthey chama atenção, ainda, para o risco de certo isolamento da obra. A concentração exclusiva no texto e em sua tradição interpretativa pode conduzir à desconsideração de fatores políticos, econômicos ou institucionais que também participam da constituição de sentido (Dilthey, 1972, p. 231-232). Nesses casos, a hermenêutica tende a privilegiar a dimensão interna do texto em detrimento de inserção mais ampla nas dinâmicas sociais.

No campo específico da hermenêutica bíblica, Schökel aponta a dificuldade em equilibrar dimensão literária e dimensão teológica. Um acento excessivamente teológico pode conduzir a leituras dogmáticas, restringindo a pluralidade de sentidos possíveis (Schökel, 1990). Em contrapartida, um foco exclusivamente literário corre o risco de atenuar a densidade religiosa que o texto buscava mobilizar para seus primeiros destinatários (Schökel, 1987).

Por fim, a interpretação hermenêutica de textos antigos enfrenta, não raramente, a escassez de evidências textuais, históricas ou arqueológicas. Em muitos casos, as conclusões permanecem no campo da conjetura controlada, apoiadas em probabilidades mais do que em demonstrações exaustivas (Torres, 2024, p. 139-140).

Em síntese, a hermenêutica oferece um conjunto robusto de recursos para tratar textos antigos, sobretudo religiosos, em sua densidade histórica, simbólica e linguística. Ao mesmo tempo, sua

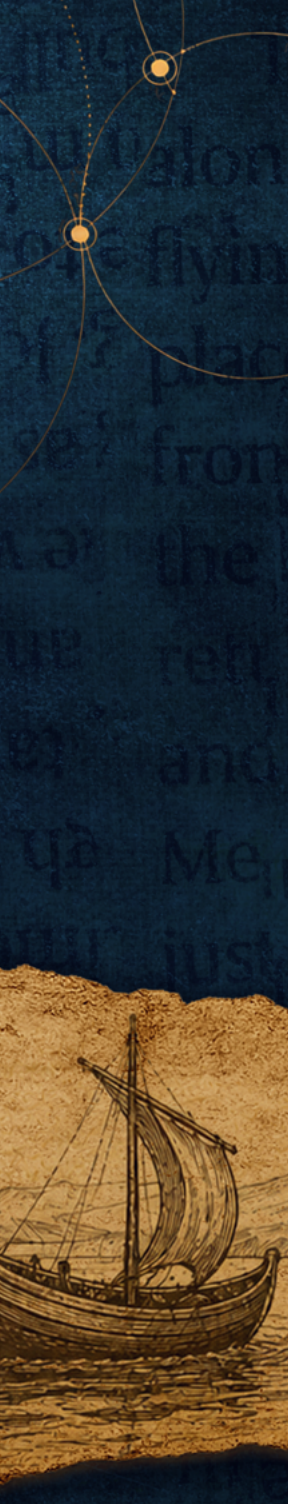
força interpretativa está ligada a limites inerentes à subjetividade do intérprete, às lacunas documentais e às tensões entre diferentes dimensões de leitura, o que exige aplicação criteriosa e diálogo constante com outros métodos de análise.

SEMELHANÇAS E DIFERENÇAS

A hermenêutica e o Mistr partilham pontos de contato importantes, sobretudo no que se refere à interpretação contextualizada de textos e de eventos culturais. Ambas procuram compreender significados simbólicos presentes em enunciados, narrativas e práticas, levando em conta intenções subjacentes, contextos históricos e culturais, bem como as formas pelas quais esses significados são articulados por seus autores e apropriados por seus leitores e intérpretes (Alves, 2011, p. 18-20).

Uma convergência relevante entre a hermenêutica, tal como desenvolvida por Gadamer, e o Mistr encontra-se no caráter dialógico do processo interpretativo. A "fusão de horizontes", conceito central da hermenêutica gadameriana, descreve o movimento em que o intérprete articula o próprio horizonte com o horizonte histórico do texto ou do autor, produzindo nova configuração de sentido (Alves, 2011, p. 22; Sierra, 2014, p. 64; Bilbao, 2022, p. 65-66). Em termos análogos, o Mistr pressupõe que o estudo dos símbolos culturais, sobretudo em textos religiosos, ocorre em chave relacional, na qual diferentes camadas de significado se entrecruzam e se articulam com ethos, visão de mundo, disposições e motivações.

Outra semelhança significativa está no reconhecimento da historicidade como condição de compreensão. Tanto a hermenêutica quanto o Mistr salientam que nenhum texto ou símbolo pode ser entendido de forma adequada sem a consideração de seu contexto



histórico. Para Dilthey, a compreensão humana é sempre histórica e depende do enraizamento dos fenômenos em um horizonte cultural específico; essa posição dialoga diretamente com a formulação geertziana da cultura como sistema de significados transmitido historicamente (Torres, 2024, p. 123-130; Amaral, 2013, p. 107-109).

Apesar desses pontos de convergência, as duas abordagens apresentam distinções importantes em termos de escopo e foco metodológico. A hermenêutica, sobretudo em suas formulações clássicas e filosóficas, concentra-se no processo de compreensão textual e linguística, com ênfase na análise da linguagem, da estrutura do texto e da reconstrução das intenções autorais ou das tradições interpretativas que o atravessam (Roig, 2022, p. 740). O Mistr, por sua vez, desloca o eixo da interpretação exclusivamente textual para um campo mais amplo, que envolve a análise das práticas culturais e das estruturas simbólicas. Os símbolos presentes em textos religiosos são lidos como expressão de sistemas mais abrangentes de crenças, rituais e formas de vida, que precisam ser considerados em sua articulação.

Também se verifica uma diferença na configuração metodológica. Enquanto a hermenêutica se apoia em procedimento interpretativo de caráter reflexivo e filosófico, articulando leitura de texto, reconstrução de contexto e diálogo entre horizontes, o Mistr procura organizar sua investigação em chave mais sistemática, de cunho indutivo e comparativo. O modelo mobiliza instrumento próprio, como a hierarquização das estruturas de significados, para estratificar níveis de sentido e identificar convergências, tensões e padrões entre estruturas simbólicas e sociais. A hermenêutica, em contraste, tende a operar sem hierarquia formalizada de camadas, privilegiando o movimento circular entre partes e todo no interior do texto e de sua tradição.

Dessa forma, a hermenêutica configura-se como via voltada principalmente à interpretação de textos e significados linguísticos, enquanto o Mistr amplia esse campo, integrando a análise de símbolos, rituais e práticas sociais em perspectiva antropológica.

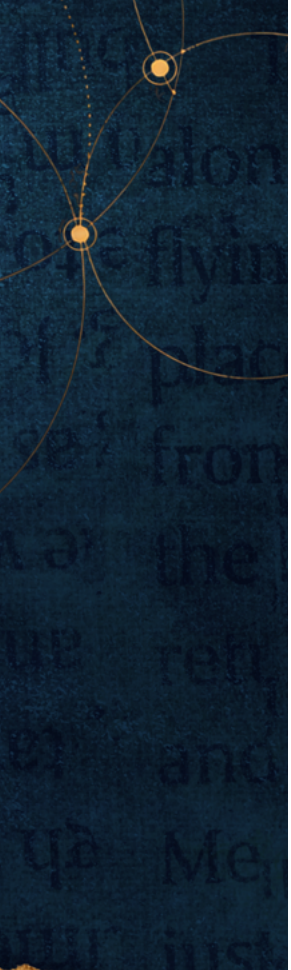


Tabela 9 - Síntese das semelhanças e diferenças entre hermenêutica e Mistr

Aspecto	Hermenêutica	Mistr
Foco principal	Interpretação textual e linguística, com atenção ao significado subjacente.	Análise de símbolos em contextos culturais, abrangendo textos, rituais e práticas sociais.
Contexto histórico	Elemento essencial para a compreensão do texto e de suas intenções (Dilthey, 1972).	Cultura concebida como sistema de significados transmitido historicamente.
Método interpretativo	Baseado na "fusão de horizontes" entre intérprete e texto (Gadamer, 2022).	Estratificação e hierarquização de significados simbólicos (HEES) para análise comparativa e indutiva.
Processo de análise	De natureza filosófica e reflexiva, com ênfase na intenção autoral e na tradição de leitura (Schleiermacher, 2022).	Metodologia organizada em níveis, apoiada em observação etnográfica e comparação de estruturas simbólicas.
Amplitude	Orientada sobretudo à análise de textos e linguagem.	Abrange textos, rituais, instituições e práticas sociais em sua articulação simbólica.
Objetivo final	Compreender o sentido do texto em seu contexto histórico-cultural e em diálogo com o horizonte do intérprete.	Identificar convergências simbólicas entre cultura, religião e práticas sociais, evidenciando padrões de sentido.

Fonte: elaborado pelo autor (2025).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

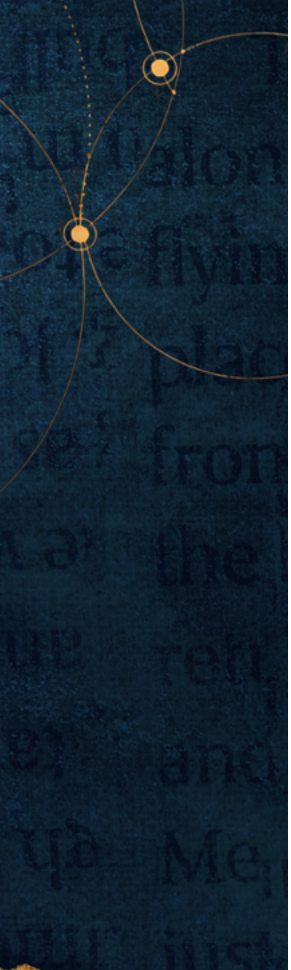
O percurso desenvolvido neste capítulo permitiu situar o Modelo Interpretativo-Simbólico de Textos Religiosos (Mistr) em diálogo com alguns dos principais métodos utilizados no estudo acadêmico de textos religiosos antigos. Se, no capítulo 1, foram delineados o horizonte teórico, histórico e textual da investigação, e, no capítulo 2, foram explicitados os fundamentos epistemológicos e metodológicos do modelo, aqui o objetivo consistiu em explicitar, de modo comparativo, o lugar que o Mistr ocupa entre abordagens já consolidadas.

Esse movimento mostrou, antes de tudo, que o Mistr não surge da recusa dos demais métodos, nem da pretensão de substituí-los

integralmente. Ao contrário, sua formulação torna-se mais inteligível precisamente quando colocada em relação com eles. O diálogo com o Método Histórico-Crítico evidenciou a relevância da reconstrução de contextos de origem, da crítica das fontes e da atenção ao percurso de transmissão textual, aspectos sem os quais a leitura de textos antigos corre o risco de perder densidade histórica. Ao mesmo tempo, tornou-se claro que a ênfase histórico-diacrônica, quando isolada, pode não alcançar de modo suficiente a dinâmica simbólica e cultural pela qual os textos religiosos continuam a produzir sentido.

A comparação com a exegese permitiu observar algo semelhante. Seu rigor técnico, sua atenção ao texto, à língua, ao gênero e ao contexto permanecem indispensáveis, sobretudo quando se trata de escritos bíblicos. Ainda assim, o capítulo mostrou que uma leitura concentrada predominantemente no sentido literal, histórico e teológico do texto nem sempre é suficiente para captar a amplitude das estruturas simbólicas que atravessam a narrativa e a inscrevem em formas mais amplas de vida cultural. Nesse ponto, o Mistr procura operar não contra a exegese, mas a partir de um deslocamento de foco: do texto como objeto apenas a ser explicado para o texto como ação simbólica a ser interpretada.

O diálogo com a Análise do Discurso e com a Análise de Conteúdo tornou ainda mais visível a especificidade do modelo. A AD trouxe à discussão contribuições decisivas para o exame das relações entre linguagem, poder, ideologia e constituição dos sujeitos, ao passo que a AC evidenciou a utilidade de procedimentos sistemáticos de organização e categorização do material. Ambas oferecem instrumentos relevantes, mas também revelam limites quando o corpus exige tratamento mais denso da articulação entre símbolo, cultura, religião e experiência social. Nesse horizonte, o Mistr se mostra mais ajustado quando o objetivo não é apenas identificar padrões discursivos ou organizar conteúdos, mas compreender como símbolos religiosos condensam ethos, visão de mundo, disposições e motivações em contextos históricos concretos.



A aproximação com a hermenêutica, por sua vez, talvez tenha sido a que mais diretamente expôs a vizinhança intelectual do modelo. A centralidade da interpretação, da historicidade, da mediação simbólica e da relação entre parte e todo aproxima o Mistr de certas intuições hermenêuticas, sobretudo quando se considera a necessidade de situar o texto em seu mundo e de reconhecer que toda leitura se realiza a partir de horizontes historicamente localizados. Ao mesmo tempo, o capítulo procurou mostrar que o Mistr não se limita ao plano da interpretação textual e filosófica, pois amplia o campo da leitura em direção às práticas sociais, às estruturas culturais e à organização simbólica da experiência religiosa.

Desse modo, o capítulo permitiu explicitar com maior nitidez a posição metodológica do Mistr. Seu diferencial não reside em negar a importância da crítica textual, da exegese, da hermenêutica ou das análises discursivas, mas em propor uma leitura que toma o texto religioso como ação simbólica situada em teias de significados historicamente transmitidos, socialmente partilhados e culturalmente disputados. Nesse sentido, o modelo se apresenta como proposta complementar e, ao mesmo tempo, específica: complementar, porque depende do diálogo com métodos que delimitam o texto, o contexto e a tradição; específica, porque concentra sua força interpretativa na articulação entre símbolo, cultura, religião e experiência social.

Essa conclusão retoma e confirma, sob outro ângulo, algo que já se delineava nos capítulos anteriores. O Códice Sinaítico, tal como se mostrou no capítulo 1, permanece como base textual e documental indispensável, mas não constitui, em si, o objeto central da leitura simbólica. O capítulo 2, por sua vez, demonstrou que o Mistr possui fundamentos epistemológicos e instrumentos metodológicos próprios para operar sobre o texto religioso. O capítulo 3, enfim, procurou demonstrar que essa operação não se dá em vazio metodológico, mas em diálogo crítico com tradições de leitura já estabelecidas.

É a partir desse percurso que o capítulo seguinte poderá avançar com maior segurança para a análise propriamente dita de Mc 3,17. Uma vez delimitado o horizonte histórico e textual do corpus, explicitados os fundamentos do modelo e situado seu lugar entre outras abordagens metodológicas, torna-se possível concentrar a investigação no símbolo "Boanerges" e em suas camadas de sentido. O passo seguinte, portanto, consistirá em pôr à prova, no contato direto com o texto, a capacidade analítica do Mistr de produzir uma leitura simbolicamente consistente, historicamente situada e teoricamente controlada.

REFERÊNCIAS

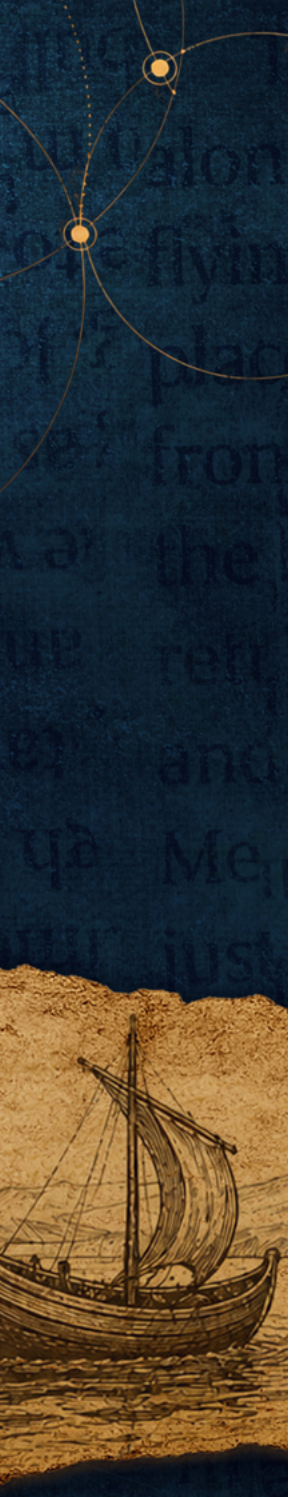
ABADIA, L. R.; SOUSA, C. Â. D. M. Como fazer Análise de Conteúdo? Relato de experiência de uma oficina de metodologia da pesquisa. **ETD – Educação Temática Digital**, Campinas, SP, Vol. 25, n. e023003, mar. 2023. 1-18.

AGUIAR, A. T. D. O Método Histórico-Crítico e uma visão elevada da escritura. **Práxis Teológica**, [s.l.], Vol. 19, n. 1 - Fluxo Contínuo, 2023. p. (1-18) e1690. Disponível em: https://adventista.emnuvens.com.br/praxis/article/view/1690. MARQUES, W.; PEREIRA, O. J. Sujeito e Identidade na Análise do Discurso. **Research, Society and Development**, Vargem Grande Paulista - SP, Vol. 9, n. 9, Agosto 2020. 1-12.

ALMEIDA, M. A. D. A.; FUNARI, P. P. A. Exegese Bíblica: vantagens, desvantagens, limites e contribuições na interpretação moderna da Bíblia. **Caminhos**, Goiânia, Vol. 14, n. 1, jan./jun. 2016. 45-57.

ALVES, M. A. Da Hermenêutica Filosófica à Hermenêutica da Educação. **Acta Scientiarum. Education**, Maringá, Vol. 33, n. 1, jan./jun. 2011. 17-28.

ARAÚJO, A. CARLOMAGNO, M. C.; ROCHA, L. C. D. Como criar e classificar categorias para fazer análise de conteúdo: uma questão metodológica. **Revista Eletrônica de Ciência Política**, Curitiba - PR, Vol. 7, n. 1, jan./jun. 2016. 173-188.



BILBAO, F. T. Ciencia, científicos y verdad: los aportes de la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer y de la conceptualización de Max Weber a la historia de la ciencia. **Historiografías**, Zaragoza - España, 24, n. 1, jul./dez. 2022. 55-70.

CARDOSO, M. B.; FARIAS, I. M. S. D.; BARRETO, M. C. Diálogos sobre a pesquisa qualitativa com Antônio Chizzotti. **Revista Cocar**, Belém- PA, Vol. 15, n. 33, dez. 2021. 1-8.

CHIZZOTTI, A. **Pesquisa Qualitativa em Ciências Humanas e Sociais**. 6ª. ed. Petropólis - Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

D. M. A verdade da crítica: o método histórico-crítico de August Ludwig (von) Schlözer e o padrão histórico dos juízos. **História da historiografia**, Ouro Preto, Vol. 8, n. 18, agosto 2015. p. 93-109.

DILTHEY, W. The Rise of Hermeneutics. **New Literary History**, [s.l.], Vol. 3, n. 2, dez./mar. 1972. 229-244.

ENGLER, S.; STAUSBERG, M. Metodologia em Ciência da Religião. In: PASSOS, J. D.; USARSKI, F. **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013. p. 63-73.

FERNANDES, C.; VINHAS, L. I. Da Maquinaria ao Dispositivo Teórico-Analítico: a problemática dos procedimentos metodológicos da Análise do Discurso. **Linguagem em Discurso**, Tubarão - SC, Vol. 19, n. 1, jan./abr. 2019. 133-151.

FERREIRA, F. A. A Teoria do Discurso e Análise do Discurso: de Ernesto Laclau a Michel Foucault. **Perspectivas**, Palmas - TO, Vol. 4, n. 2, julho 2019. 81-93.

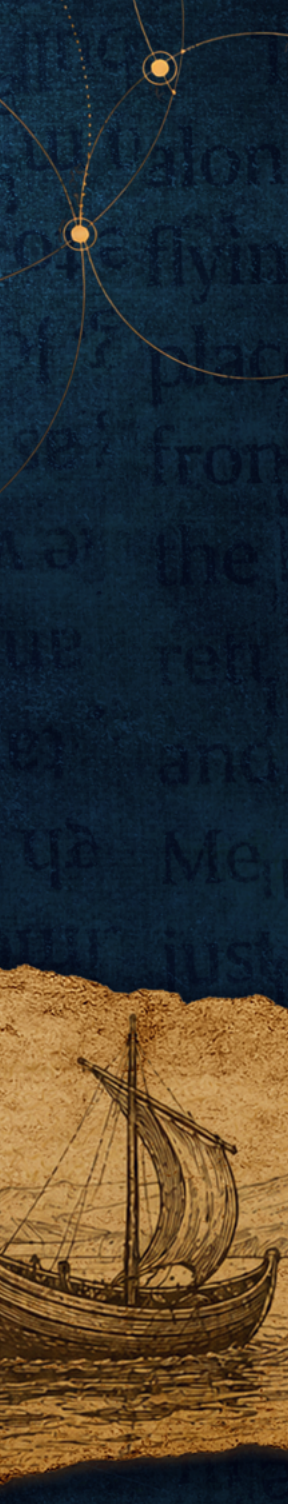
FILHO, J. A. O Método Histórico-Crítico e seu horizonte hermenêutico. **Estudos de Religião**, São Paulo, Vol. XXII, n. 35, julho/dezembro 2008. p. 28-39.

FREEDMAN, D. N. **The Anchor Bible Dictionary**. New York - USA: Doubleday, 1992.

GORMAN, M. J. **Introdução à Exegese Bíblica**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.

LOPES, A. N. O dilema do Método Histórico-Crítico na interpretação bíblica. **Fides Reformata**, São Paulo, Vol. 10, n. 1, 2005. p. 115-138.

MANCILLA, M. Ética Dialética da Interpretação: a hermenêutica romântica de Friedrich Schleiermacher. **Trans/Form/Ação**, Marília, Vol. 45, n. 3, jul./set. 2022. 179-200.



MELLO, R. G. D.; VALENTIM, M. L. P. Análise do Discurso: diálogos epistemológicos em Foucault e Heidegger. **Logeion - Filosofia da Informação**, Rio de Janeiro, Vol. 7, n. 2, mar./ago. 2021. 24-43.

MENDES, R. M.; MISKULIN, R. G. S. A Análise de Conteúdo como uma metodologia. **Cadernos de Pesquisa**, [s.l.], Vol. 47, n. 165, jun./set. 2017. 1044-1066.

OLIVEIRA, C. Z. D.; CAMPOS, J. B.; OLIVEIRA, M. A. A. D. A Análise do Discurso: uma abordagem teórico-metodológica em pesquisa de formação docente. **Momento Diálogos em Educação**, Rio Grande - RS, Vol. 31, n. 3, set./dez. 2022. 41-67.

PESSOA, S. S.; CRUSOÉ, M. D. C. A Técnica de Análise de Conteúdo na Pesquisa Qualitativa: práticas de formação continuada para coordenadoras pedagógicas no município de Cordeiros - BA. **Momento - Diálogos em Educação**, Tubarão - SC, Vol. 31, n. 3, 2022. 161-178.

RODRIGUES, V. B.; ANTUNES, A. C. G.; WADA, E. K. Análise Crítica do Discurso: possibilidade para a análise de dados em pesquisas qualitativas em hospitalidade. **SEMEAD - Seminários em Administração**, São Paulo, novembro 2017. 1-12.

ROIG, G. B. Teoría hermenéutica completa, de Friedrich D. E. Schleiermacher. **Cuadernos Salmantinos de Filosofía**, Palma - Mallorca (España), Vol. 49, 2022. 739-744.

SAMPAIO, R.; LYCARIÃO, D. Eu quero acreditar! Da importância, formas de uso e limites dos testes de confiabilidade na Análise de Conteúdo. **Revista de Sociologia e Política**, [s.l.], Vol. 26, n. 66, jun. 2018. 33-47.

SCHNELLE, U. **Introdução à Exegese do Novo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2004.

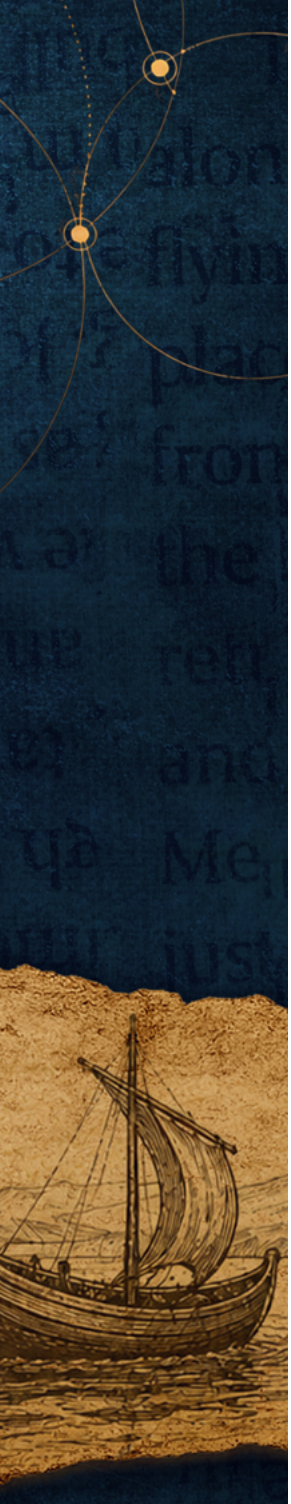
SCHÖKEL, A. **Hermenéutica de la Palabra I**: hermenéutica bíblica. Madrid - España: Ediciones Cristiandad, 1986.

SCHÖKEL, L. A. **Hermenéutica de la Palabra II**: interpretación literaria de textos bíblicos. Madrid - España: Ediciones Cristiandad, 1987.

SCHÖKEL, L. A. **Hermenéutica de la Palabra III**: interpretación teológica de textos bíblicos. Madrid - España: Ediciones EGA, 1990.

SCHÖKEL, L. A.; BRAVO, J. M. **Apuntes de Hermenéutica**. Roma - Italia: Editorial Trotta, 1996.

SCHREINER, J. **Introducción a Los Métodos de La Exegesis Bíblica**. Barcelona: Editorial Herder, 1974.



SIERRA, W. Hermenéutica y Pluriculturalism. **CÁLAMO / Revista de Estudios Jurídicos.**, Quito - Ecuador, Vol. 1, n. 2, diciembre 2014. 58-74.

SILVA, C. M. D. D. Quem tem medo do método histórico-crítico? **ReBíblica**, Rio de Janeiro, Vol. 4, n. 8, julho/dezembro 2023. p. 214-255.

STUART, D. **Manual de Exegese Bíblica**. São Paulo: Vida Nova, 2008.

TINOCO, P. R. Hans-Georg Gadamer: entre la ontología y la hermenéutica filosófica. **STOA - Revista del Instituto de Filosofía**, Ciudad de México, Vol. 13, n. 26, 2022. 70-77.

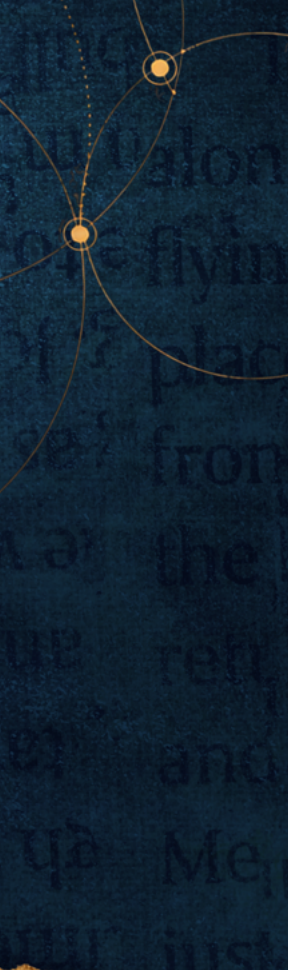
VASCONCELOS, P. L. Metodologia de Estudos das "Escrituras" no Campo da Ciência da Religião. In: PASSOS, J. D.; USARSKI, F. **Compêndio de Ciência da Religião**. 1ª Edição. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013. p. 469 - 484.

VIEIRA, K. A. L. Análise de Conteúdo: hermenêutica na educação. **Arquivo Brasileiro de Educação**, Belo Horizonte - MG, Vol. 6, n. 13, jan./abr. 2018. 85-104.

4

BOANERGES (MC 3,17) NO CÓDICE SINAÍTICO:

CAMADAS DE SIGNIFICADO E CONTEXTO CULTURAL



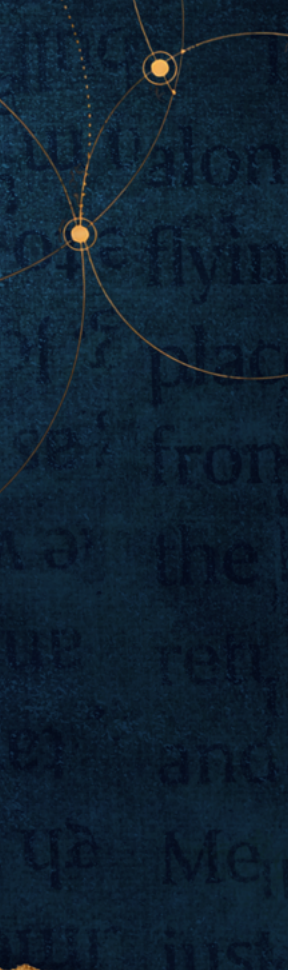
> *"It was these contrivances, carriers of meaning and bestowers of significance (...) that enabled the imaginings and actualized them, that rendered them public, discussable, and, most consequentially, susceptible to being critiqued and fought over, on occasion revisel"*[6]

Depois de delimitado, no capítulo 1, o horizonte teórico, histórico e textual da investigação, de explicitados, no capítulo 2, os fundamentos epistemológicos e metodológicos do Modelo Interpretativo-Simbólico de Textos Religiosos (Mistr), e de situado, no capítulo 3, o lugar do modelo em diálogo com outros métodos de leitura de textos religiosos antigos, torna-se possível avançar para a análise propriamente dita de Mc 3,17 no Códice Sinaítico.

Para isso, convém apresentar, ainda que brevemente, a passagem em exame. No Evangelho de Marcos, Jesus sobe à montanha, chama os que quer e constitui o grupo dos Doze, aos quais confere autoridade e envia em missão. No interior dessa cena, o evangelista enumera os discípulos escolhidos e registra que alguns deles recebem designações específicas. Entre essas nomeações, destaca-se a atribuída a Tiago e João, filhos de Zebedeu: "Boanerges", isto é, "filhos do trovão" (Project, 2009). Trata-se de um detalhe breve na superfície do texto, mas denso em suas possibilidades de leitura.

Este livro considera o conjunto da perícope em que Mc 3,17 se insere, mas concentra sua atenção de maneira particular nesse versículo: "e Tiago, o filho de Zebedeu, e João, o irmão de Tiago; e estes ele nomeou de Boanerges, que é 'filhos do trovão'" (N.T.) (Project, 2009). Em termos comparativos, a Bíblia de Jerusalém registra: "a Tiago, o filho de Zebedeu, e a João, o irmão de Tiago, impôs o nome de Boanerges, isto é, filhos do trovão". A confrontação entre as formulações não indica alterações relevantes para a leitura simbólica do versículo, pois as diferenças observadas parecem decorrer sobretudo

6 Foram esses artifícios, portadores de significado e conferentes de importância (...) que possibilitaram as imaginações e as concretizaram, que as tornaram públicas, discutíveis e, mais importante, suscetíveis a críticas e disputas, e, ocasionalmente, revisadas (Geertz, 1999, p. 23).



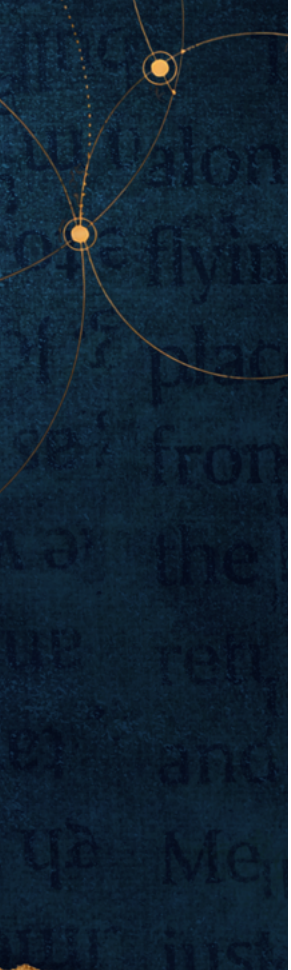
de variações sintáticas e de fluidez linguística, sem mudança decisiva de ordem semântica.

No âmbito do Mistr, "Boanerges" pode ser investigado em diferentes camadas de significado, articulando níveis literal, contextual, teológico e pragmático. O apelido atribuído a Tiago e João ultrapassa, assim, a função de mero recurso identificador. Ele se apresenta como símbolo cultural e religioso que condensa disposições, expectativas e formas de reconhecimento no interior da narrativa marcana. Nesse sentido, a análise do versículo permitirá observar não apenas a nomeação em si, mas o modo como ela se inscreve em estruturas mais amplas de sentido, relacionadas à figura de Jesus, à configuração do grupo discipular e ao horizonte cultural e religioso do primeiro século.

Partindo da compreensão de cultura como sistema de significados historicamente transmitidos e expressos em símbolos, este capítulo se organizará em dois movimentos complementares. O primeiro buscará situar Mc 3,17 em seu contexto histórico-cultural, considerando aspectos como localização, ambiente linguístico, datação, autoria e circulação do texto. O segundo aplicará ao versículo os instrumentos analíticos do Mistr, de modo a explicitar como o símbolo "Boanerges" opera no texto e na tradição que o transmite. Desse modo, a designação "filhos do trovão" torna-se ponto de entrada privilegiado para examinar como o texto marcano, tal como testemunhado pelo Códice Sinaítico, organiza e transmite sentidos no interior de uma rede simbólica mais ampla.

LOCALIZAÇÃO, AMBIENTE LINGUÍSTICO-CULTURAL E CIRCULAÇÃO DO TEXTO

A localização do Evangelho de Marcos permanece tema debatido na pesquisa neotestamentária. Ainda assim, a tradição



cristã antiga, acolhida e reelaborada em parcelas importantes da exegese, vinculou a redação do evangelho ao ambiente romano, em associação com circuitos de transmissão ligados a Pedro e às comunidades da capital imperial (Paroschi, 2012, p. 103-107). Essa moldura não elimina a presença de camadas oriundas da Palestina do século I, mas permite compreender o texto como produto de circulação: memórias, fórmulas e expressões semíticas podem ter sido preservadas e retrabalhadas em espaço romano, sem exigir que a redação tenha ocorrido integralmente no mesmo local em que tais tradições se formaram.

Convém salientar, portanto, que, quanto ao local de redação, a tradição católica frequentemente privilegia Roma, enquanto parte da bibliografia considera mais prováveis hipóteses ligadas à Palestina e à Síria. Nesta seção, o recorte não pretende encerrar essa discussão, mas enfatizar o ambiente linguístico-cultural, sobretudo aramaico e latino, como horizonte de inteligibilidade do texto, independentemente do ponto exato de redação.

Quanto ao testemunho manuscrito adotado como fonte primária nesta pesquisa, o Códice Sinaítico (א/01) é frequentemente relacionado a um contexto de produção do Mediterrâneo oriental, com hipótese de associação a Cesareia Marítima em parte da bibliografia (Project, 2009). Convém, porém, retomar uma distinção já importante nos capítulos anteriores: o lugar de produção de um códice do século IV não determina, por si, o lugar de composição do evangelho no século I. Ainda assim, o emprego do Sinaítico como base textual favorece a observação de traços linguísticos que preservam camadas antigas e, por isso, relevantes para situar o ambiente cultural pressuposto pela tradição e pelo texto.

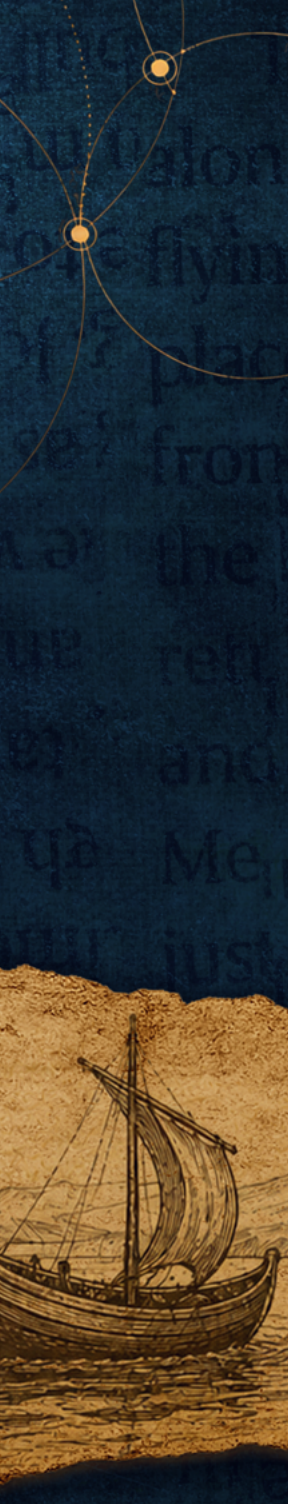
Dois conjuntos de marcas reforçam essa leitura de circulação e contato cultural: os aramaísmos e os latinismos. Os aramaísmos são traços derivados do aramaico, língua cotidiana da Palestina do século I EC, que se mantiveram no texto neotestamentário e, em particular,

em Marcos (Valva, 2023b, p. 689). A permanência dessas formas aponta para a conservação de materiais associados à memória oral e às práticas linguísticas do ambiente de Jesus, bem como ao repertório religioso judaico no qual as primeiras tradições cristãs se apoiaram.

Pela perspectiva do Mistr, a manutenção de termos aramaicos não se limita ao nível lexical. Em vários casos, a expressão preservada funciona como marcador simbólico: condensa pertencimentos, formas de nomeação e modos de reconhecer agentes e ações em um quadro cultural específico. Nesse sentido, "Boanerges", mantido e glosado no próprio evangelho, opera como forma de inscrição semítica e como atribuição de sentido socialmente inteligível para a comunidade que recebe a narrativa, ao mesmo tempo em que preserva uma camada linguística anterior.

Exemplos clássicos evidenciam esse procedimento. Em Mc 5,41, "Talítha kum" é registrado e traduzido como "Menina, eu te digo, levanta-te"; em Mc 7,34, "Effatha" é vertido como "Abre-te"; e a oração no Getsêmani conserva "Abba", traduzido como "Pai". A presença desses termos é frequentemente tomada como indício de preservação de camadas antigas da tradição (Iersel, 1998, p. 37). No caso de "Boanerges", o texto marcano também oferece tradução ("filhos do trovão"), o que supõe mediação: algo é preservado do universo semítico, mas é igualmente explicado para leitores situados fora dele (Valva, 2023b, p. 690).

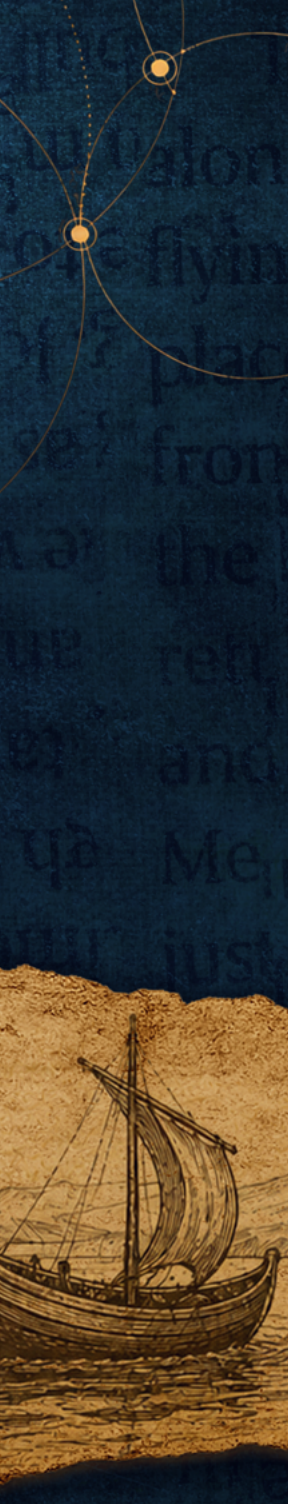
Essa mediação aparece de modo consistente na prática de tradução interna do evangelho. A inclusão sistemática de glosas sugere que o redator não assume uma audiência uniformemente fluente em aramaico, ainda que exista contato com esse repertório. Essa característica é compatível com comunidades cristãs formadas por judeus e gentios, em diferentes graus de bilinguismo e de familiaridade cultural, o que favorece a inteligibilidade do texto em ambientes mais amplos (Wright, 1975, p. 346-347).



Em sentido complementar, Marcos também registra latinismos, termos e expressões oriundos do latim, que remetem à presença política, militar e administrativa do Império Romano no cotidiano do Mediterrâneo oriental e, sobretudo, da Palestina do século I (Iersel, 1998, p. 34). Se os aramaísmos funcionam como vestígios de um repertório semítico anterior e associado às memórias de Jesus, os latinismos aproximam o texto da moldura imperial e dos repertórios sociais de um mundo romanizado. Esse dado se torna especialmente coerente quando a redação é situada, como tradição recorrente, em Roma: não se trata apenas de "influência externa", mas de vocabulário social disponível no ambiente de recepção e circulação.

Alguns episódios tornam essa camada mais visível. Em Mc 15,39.44s, a figura do "centurião" aparece no clímax narrativo reconhecendo Jesus como "Filho de Deus", o que permite ler a cena como ponto de tensão simbólica entre autoridade militar e reconhecimento religioso (Pedrosa, 2016, p. 293-295). Em Mc 12,15, a referência ao "denário" situa o conflito em termos tributários e materiais, evidenciando o enraizamento do debate em práticas imperiais concretas (Monastério, 2020, p. 4048-410). Em Mc 5,9, "Legião" opera como termo militar convertido em figuração do poder que oprime e é enfrentado no exorcismo, permitindo articular experiência social e linguagem religiosa no interior da narrativa (Valva, 2023b, p. 689).

A coexistência de aramaísmos e latinismos, portanto, pode ser lida como sinal de uma tradição que preserva memória semítica, mas circula e se estabiliza em um mundo atravessado pela ordem de Roma. Por essa via, alguns autores interpretam Marcos como narrativa que tensiona império e "Reino de Deus", admitindo a possibilidade de leitura do texto como forma de resistência simbólica (Pagels, 1996, p. 212). Ao mesmo tempo, a presença do repertório romano pode ampliar a comunicabilidade do evangelho para públicos gentios familiarizados com categorias imperiais, sem que isso apague a densidade judaica de suas camadas tradicionais (Donner, 1997, p. 512-518).

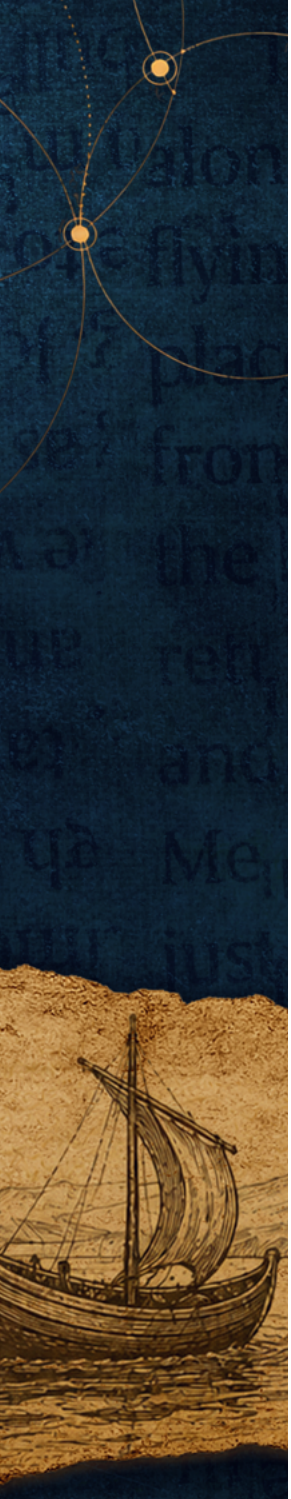


No horizonte deste capítulo, esse quadro é particularmente importante porque ajuda a situar "Boanerges" em uma zona de contato entre memória semítica, mediação linguística e circulação imperial. O apelido preservado e traduzido em Mc 3,17 não aparece, assim, como detalhe isolado, mas como ponto de condensação de camadas culturais distintas, cuja inteligibilidade depende justamente desse ambiente bilíngue e simbolicamente tensionado.

DATAÇÃO, CRISE DO TEMPLO E RECONFIGURAÇÃO SIMBÓLICA

O Evangelho de Marcos é, em geral, considerado o mais antigo entre os quatro evangelhos canônicos. A maior parte da bibliografia o situa entre 65 e 75 d.C., em estreita relação com o contexto da destruição do Templo de Jerusalém em 70 d.C., durante a Grande Revolta Judaica contra o domínio romano. Esse episódio não representou apenas um trauma para a comunidade judaica, mas configurou uma ruptura cultural e religiosa que repercutiu diretamente nas narrativas do Novo Testamento. Para os seguidores de Jesus, tratou-se de um período em que a reafirmação da própria identidade religiosa se tornava decisiva, em meio à devastação e às incertezas provocadas pela repressão romana (Saulnier, 1983, p. 18-19).

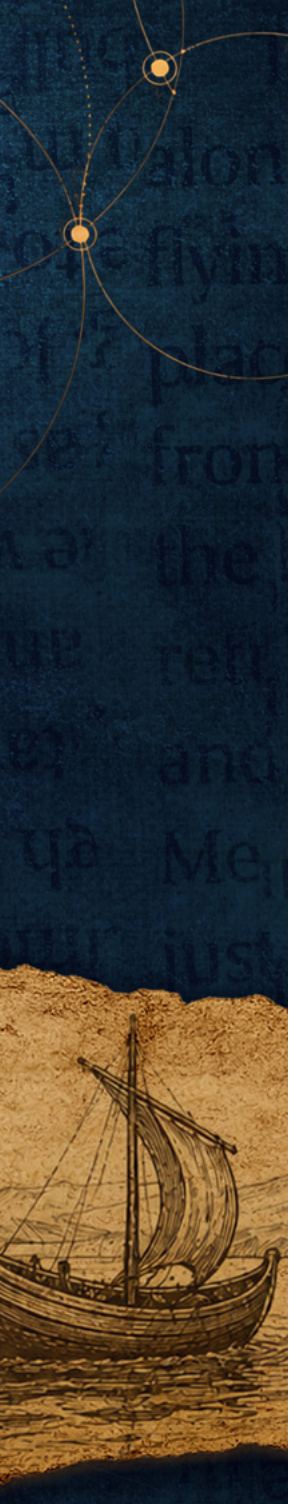
Sob a perspectiva do Mistr, essa ruptura pode ser lida como momento de reconfiguração simbólica, no qual eventos históricos e realidades culturais passam a ser organizados em narrativas que procuram conferir sentido à experiência da comunidade cristã nascente. A destruição do Templo e a instabilidade político-social da Palestina no primeiro século atuam, nesse quadro, como catalisadores de uma reordenação dos símbolos centrais da tradição judaica, abrindo espaço para a emergência do cristianismo como nova força simbólica e religiosa.



Em termos geertzianos, símbolos como o próprio Templo ou a figura de Jesus funcionam como pontos de convergência cultural, nos quais ethos e visão de mundo são reorganizados em resposta à crise. O Evangelho de Marcos não apenas relata episódios da vida de Jesus, mas oferece uma interpretação simbólica de sua identidade e missão em meio a esse cenário de colapso institucional. A redação marcana, assim, reflete um momento de intensa instabilidade sob ocupação romana, e o tom apocalíptico e de urgência que percorre a narrativa sugere que a comunidade destinatária vivia sob a expectativa de uma intervenção divina próxima. Temas escatológicos e de "fim de época" expressam o desejo de libertação da opressão imperial e a esperança na proximidade do Reino de Deus (Pagels, 1996, p. 45).

Nessa leitura, símbolos como apocalipse, destruição do Templo e retorno do Filho do Homem configuram disposições duradouras na comunidade. O tom escatológico de Marcos pode ser compreendido como mecanismo simbólico que oferece uma estrutura interpretativa para enfrentar o colapso de instituições tradicionais, entre elas o Templo, e a pressão do poder romano. Ao mesmo tempo, a narrativa constrói um modelo de resistência espiritual e cultural, no qual a expectativa da intervenção divina se converte em elemento unificador da identidade cristã.

Alguns exegetas sugerem que, embora Marcos possivelmente tenha sido redigido em algum ponto da Palestina, também se deve considerar a hipótese de uma redação em regiões da Síria, como Antioquia, importante centro cristão do primeiro século. A questão permanece em aberto; contudo, há amplo consenso de que o contexto sociocultural do evangelho está profundamente enraizado nas tensões políticas e religiosas da Palestina, especialmente nas interações entre o judaísmo do período e a ocupação romana (Echegaray, 1994, p. 76).

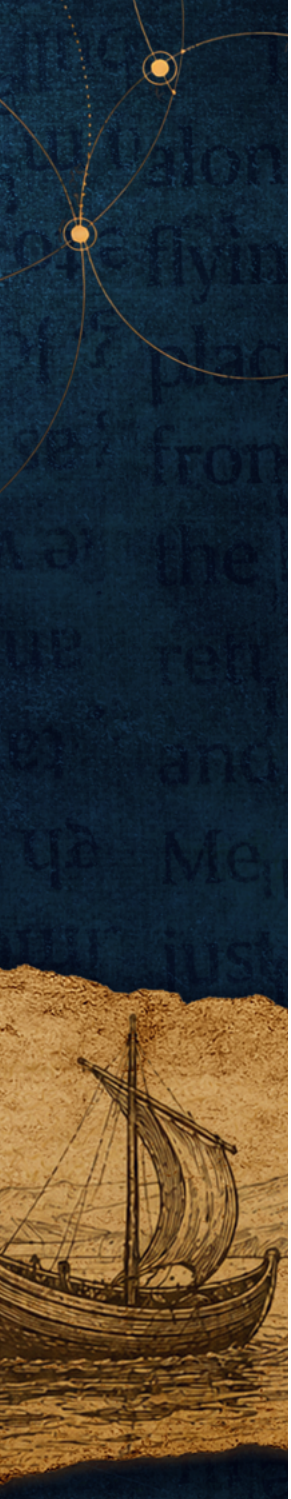


O caráter escatológico do Evangelho de Marcos sobressai em passagens que tratam do fim dos tempos e do retorno de Jesus. Essas seções podem ser lidas como releituras da queda de Jerusalém e da destruição do Templo, eventos devastadores para a identidade judaica, mas que, para a comunidade cristã nascente, também assumem valor de marco de transição: o encerramento de uma era e a proximidade do Reino de Deus (Jeremias, 1983, p. 24-25). O texto marcano oferece, assim, um enquadramento simbólico para que seus leitores compreendam os acontecimentos catastróficos em curso, reinterpretando-os sob a ótica da figura de Jesus.

Aplicando os conceitos do Mistr, esse contexto de crise pode ser visto como momento em que símbolos religiosos e culturais são rearticulados mediante os acontecimentos históricos. A destruição do Templo, centro do culto judaico, impõe uma redefinição teológica e cultural. Dentro desse processo, o papel de Jesus enquanto símbolo messiânico adquire centralidade renovada, reorganizando as estruturas simbólicas da comunidade cristã primitiva e auxiliando-a a enfrentar as incertezas do presente.

A produção do Evangelho de Marcos nesse quadro de crise também se vincula à necessidade de consolidar uma identidade cristã diferenciada, tanto em relação ao judaísmo tradicional quanto à ordem imperial romana. A destruição do Templo, enquanto eixo estruturante do culto, exige releitura das mediações entre Deus e o povo. Para a comunidade cristã primitiva, a figura de Jesus passa a ocupar esse lugar de referência, e a redação do evangelho pode ser compreendida como tentativa de reafirmar essa convicção em um período de forte instabilidade. Ao narrar feitos e ensinamentos de Jesus, o texto marcano oferece um caminho para a comunidade de seus seguidores em meio à devastação (Rocha, 2004, p. 246-248).

A datação do Evangelho de Marcos entre 65 e 75 d.C. coincide, ainda, com o momento em que a transmissão oral das tradições sobre Jesus começa a ser fixada por escrito. Essa transição da oralidade



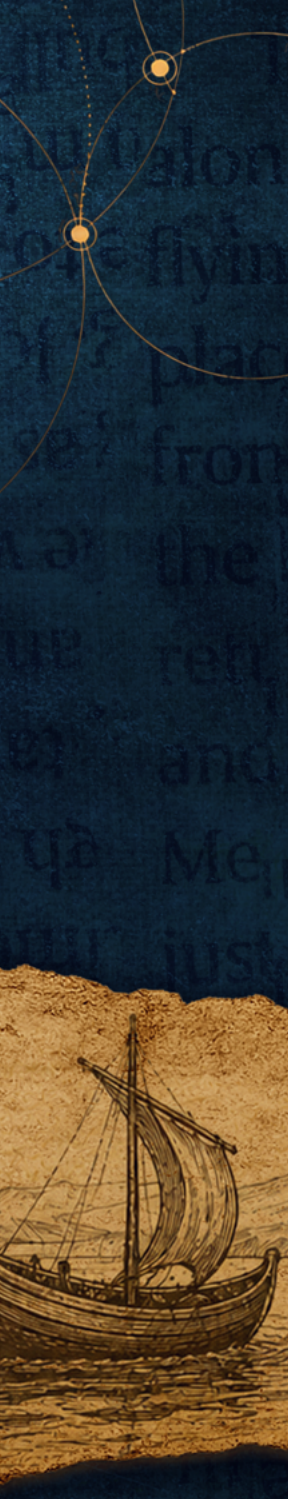
para a escrita ocorre em clima de urgência: as memórias da vida e da obra de Jesus precisavam ser registradas à medida que discípulos e testemunhas oculares envelheciam ou desapareciam. O evangelho, nesse sentido, preserva tradições e, ao mesmo tempo, responde à necessidade de manter a memória coletiva cristã em contexto de mudança acelerada (Pagels, 1996, p. 52).

Na perspectiva geertziana assumida pelo Mistr, essa passagem da tradição oral ao registro escrito pode ser entendida como estratégia de preservação da coesão simbólica da comunidade. Ao serem formalizados, os símbolos centrais (narrativas, títulos cristológicos e fórmulas escatológicas) ganham estabilidade e se tornam pontos de referência duradouros, assegurando a continuidade da identidade cristã em meio ao conflito e à transformação. O Evangelho de Marcos, com sua tonalidade escatológica e sua construção dramática da trajetória de Jesus, torna-se, assim, peça importante na configuração dessa nova identidade religiosa e cultural em mundo em acelerada reconfiguração.

No horizonte deste capítulo, esse quadro é relevante porque ajuda a situar Mc 3,17 em um momento de crise, urgência e reorganização simbólica. O apelido "Boanerges", ao ser lido nesse contexto, deixa de aparecer como simples detalhe narrativo e passa a integrar uma rede mais ampla de símbolos por meio da qual a comunidade marcana interpretou sua própria experiência histórica e religiosa.

AUTORIA, TRADIÇÃO PETRINA E CIRCULAÇÃO DE AUTORIDADE

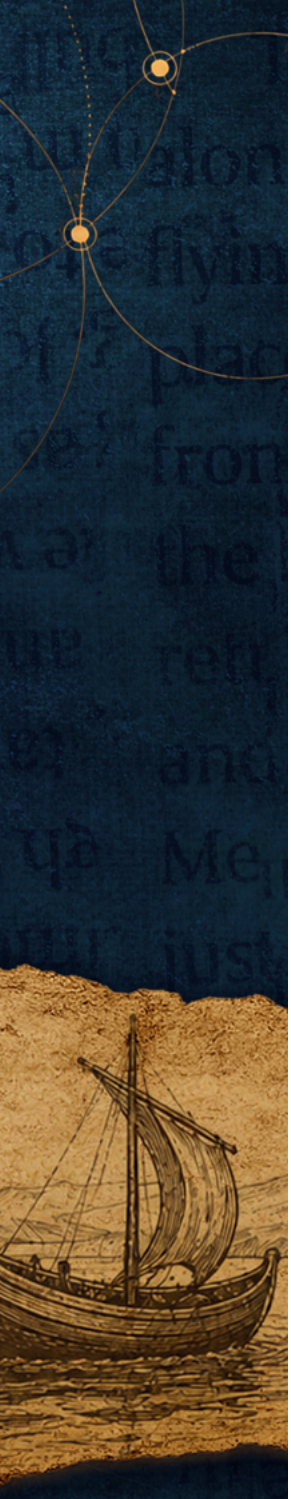
A autoria do Evangelho de Marcos permanece tema amplamente discutido entre estudiosos e exegetas da Bíblia cristã. Embora o texto não identifique explicitamente seu redator, a tradição da Igreja



primitiva o atribui a João Marcos, companheiro de Pedro e Paulo. Essa atribuição se apoia na associação entre o estilo do evangelho e a pregação simples e direta de Pedro, sugerindo que o escrito teria sido composto a partir de memórias e relatos orais do apóstolo, preservados e organizados por João Marcos (Valva, 2023b, p. 688). Ao mesmo tempo, convém observar que a forma originalmente anônima do escrito e a posterior fixação de títulos "segundo Marcos" nos manuscritos indicam um processo de recepção no qual a identificação autoral é, em parte, resultado de atribuições e usos eclesiais posteriores (Iersel, 1998, p. 31-32).

À luz do Mistr, a construção simbólica de João Marcos como autor adquire relevância na formação da identidade cristã primitiva. A tradição que o apresenta como intérprete de Pedro expressa uma hierarquia de significados que reforça a autoridade apostólica, vinculando o evangelho a uma fonte de testemunho direto e de legitimidade (Bíblia de Jerusalém, p. 1696-1697). Nesse sentido, o modelo permite compreender a autoria não apenas como dado histórico, mas também como dispositivo simbólico: o nome de João Marcos, associado à pregação de Pedro, funciona como elemento que assegura continuidade entre Jesus, os apóstolos e a comunidade cristã emergente. Essa mesma lógica, porém, pode ser lida criticamente: a cadeia "Marcos–Pedro" também pode operar como mecanismo retrospectivo de validação, por meio do qual a tradição reforça a autoridade do texto mediante ancoragem apostólica (Iersel, 1998, p. 32).

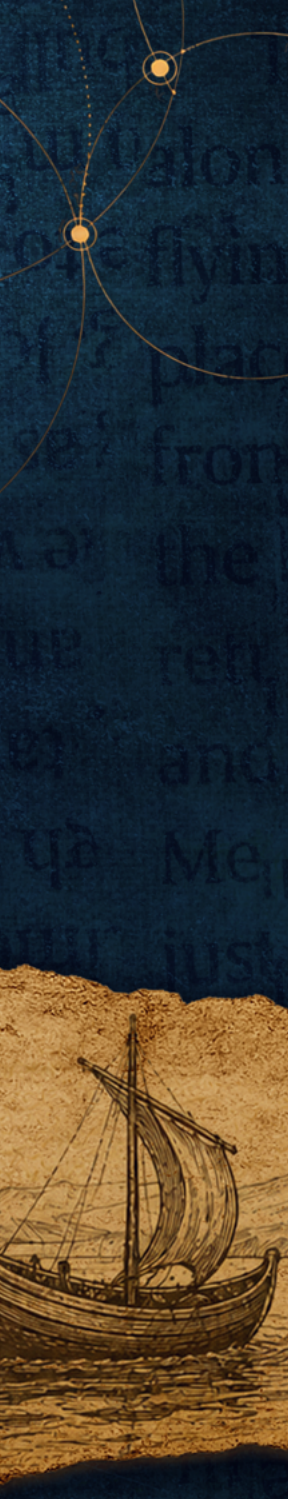
Do ponto de vista interno, o Evangelho de Marcos apresenta características que dialogam com essa tradição. O estilo é direto, conciso e frequentemente marcado por descrições vívidas, o que sugere a influência de relatos de testemunhas oculares. Em Mc 3,17, por exemplo, Tiago e João são apresentados de forma quase coloquial como "Boanerges", "filhos do trovão", em formulação que transmite familiaridade com as personagens (Valva, 2023b, p. 688). A narrativa ainda confere destaque particular a episódios em que Pedro ocupa posição central, como a confissão de fé em Mc 8,29



e a tríplice negação em Mc 14,66-72. Esse relevo recorrente pode ser lido como indício da presença de memórias petrinas no tecido narrativo. Em chave socio literária, porém, esse tipo de construção também pode ser compreendido como estratégia narrativa que expõe falhas e ambivalências do círculo discipular, produzindo efeitos de identificação e de exame comunitário, e não simples exaltação de personagens (Myers, s.d., p. 338; Iersel, 1998, p. 52).

Considerados no horizonte do Mistr, tais elementos — e, sobretudo, o lugar ocupado por Pedro na narrativa — operam como símbolos que expressam ethos e visão de mundo da comunidade cristã primitiva. A forma de narrar, a seleção de episódios e o destaque dado a determinados personagens organizam-se em estrutura de significados que legitima o texto e o insere em uma gramática de autoridade. O relevo conferido, por exemplo, à negação de Pedro não apenas rememora um episódio biográfico, mas projeta reflexão cultural sobre o papel dos apóstolos na preservação da memória de Jesus e na consolidação da fé cristã. Nessa direção, o evangelho pode ser lido como texto que, ao registrar tradições, também governa disposições coletivas: culpa, perseverança, expectativa e formas de pertencimento são trabalhadas narrativamente como parte da manutenção da coesão comunitária em meio a tensões históricas (Iersel, 1998, p. 52).

A figura de João Marcos aparece em diferentes textos do Novo Testamento. É apresentado como primo de Barnabé (Cl 4,10) e companheiro de Paulo e Barnabé em viagens missionárias (At 12,25; 13,5; 13,13). Apesar de um conflito registrado em At 15,37ss, mais adiante é descrito como "útil para o ministério" (2Tm 4,11; Fm 1,24). Esse percurso (afastamento, conflito, reconciliação e posterior colaboração), somado às evidências internas do evangelho, favorece a atribuição tradicional que o reconhece como autor e intérprete de Pedro (Pimenta, 2020, p. 173). Tal quadro converge com a memória eclesial que atribui a Marcos a função de intérprete de Pedro, conforme tradição antiga preservada em testemunhos

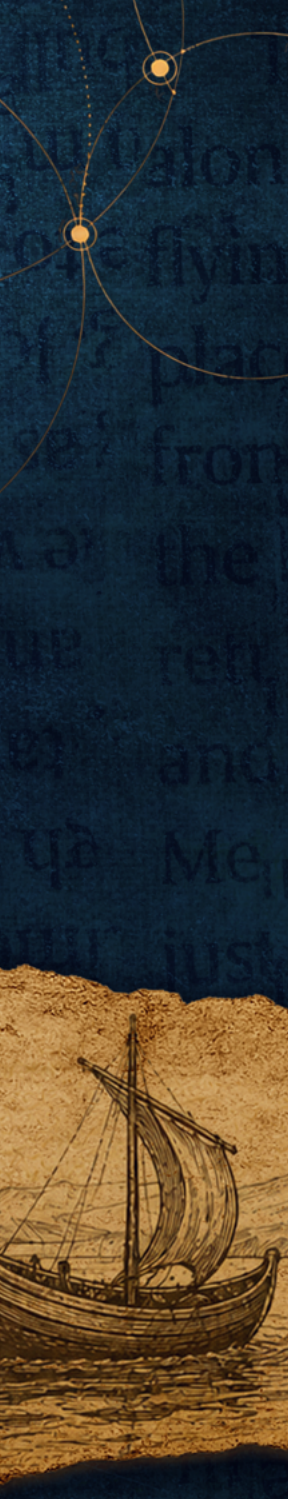


patrísticos (Iersel, 1998, p. 32), ainda que o estatuto histórico desses dados permaneça debatido.

Sob perspectiva geertziana, esses dados biográficos também expressam um arranjo simbólico: figuras como João Marcos e Barnabé exemplificam modos de organizar, em linguagem narrativa e eclesial, símbolos de autoridade, reconciliação e cooperação. A trajetória de João Marcos, marcada por ruptura e reintegração, torna-se figura exemplar de visão de mundo que valoriza a unidade comunitária apesar de conflitos internos (Girard, 1997, p. 515-518). Assim, a autoria atribuída a João Marcos atua simultaneamente como dado de tradição e como símbolo normativo de coesão.

Além da tradição eclesiástica, o debate sobre a autoria precisa considerar o contexto em que o evangelho foi redigido e recebido. A tradição católica, ao vincular Marcos à pregação petrina e, por consequência, ao horizonte romano, inscreve o evangelho em eixo de transmissão no qual Pedro aparece como referência de autoridade e de memória. Contudo, a crítica contemporânea frequentemente ressalta que a confiabilidade dessa tradição, por exemplo, a mediação "Papias–Eusébio", não elimina a possibilidade de outras localizações, nem encerra a questão do público originário (Iersel, 1998, p. 32-33). Esse ponto pode ser articulado, sem contradição, com a hipótese palestina já trabalhada na seção de localização: a Palestina pode ser discutida como horizonte cultural-linguístico das tradições e dos materiais narrativos; Roma, como lugar de recepção e de enquadramento tradicional da autoria no interior da história eclesial.

Como já se observou ao tratar da localização, a obra parece ter sido composta em ambiente fortemente marcado pelas tradições orais judaicas, possivelmente em região da Palestina. A presença de aramaísmos (termos e expressões como "Talítha kum" (Mc 5,41), "Effatha" (Mc 7,34) e "Abba" (Mc 14,36)) reforça a ligação com a língua falada por Jesus e seus discípulos, sugerindo que o texto reflete universo de tradição oral enraizado na Palestina do primeiro século



(Valva, 2023b, p. 689). Esses aramaísmos funcionam como marcas de proximidade entre a narrativa e as experiências atribuídas a Jesus e ao seu círculo imediato. O próprio apelido "Boanerges", preservado em sua matriz semítica, participa dessa mesma lógica simbólica.

Por outro lado, Marcos também registra termos provenientes do latim, evidenciando a presença do universo romano no horizonte do autor. Latinismos como "centurião" (Mc 15,39), "denário" (Mc 12,15) e "legião" (Mc 5,9) indicam consciência do contexto imperial e sugerem audiência que convivia com os símbolos políticos e militares de Roma (Iersel, 1998, p. 34). A necessidade de traduzir alguns aramaísmos aponta igualmente para um público plural, composto provavelmente por judeus e gentios, com diferentes graus de familiaridade com o aramaico (Valva, 2023b, p. 689). A combinação de aramaísmos e latinismos confirma, assim, um ambiente multicultural e multilíngue.

Esse cenário corresponde, em grande medida, ao quadro histórico discutido na datação: uma Palestina sob domínio romano, atravessada por conflitos, crises e redefinições identitárias. A redação de Marcos em meio a esse contexto, marcado pela ocupação e, possivelmente, pela destruição do Templo em 70 d.C., intensifica a necessidade de afirmar uma identidade cristã distinta, tanto em relação ao judaísmo tradicional quanto à ordem imperial. O texto mobiliza, em diferentes níveis, tensões políticas e religiosas que exigem do leitor leitura contextualizada, para evitar interpretações descoladas do quadro colonial romano e de suas disputas simbólicas (Pagels, 1996, p. 52; Myers, s.d., p. 371).

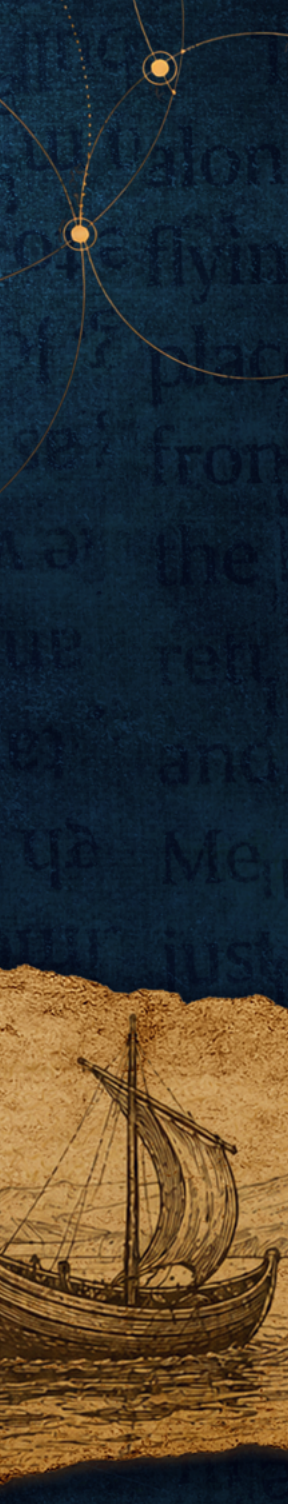
A relação com o Códice Sinaítico (א/01) também pode ser retomada sob essa perspectiva, mas com a distinção metodológica já estabelecida: o códice, enquanto testemunho manuscrito do século IV, ajuda a situar a circulação e a fixação posterior das tradições cristãs em um espaço mediterrânico oriental marcado por tensões entre herança judaica e dominação imperial (Project, 2009). Isso não o transforma no centro da interpretação, mas reforça a percepção

de que o texto de Marcos circulou em universos culturais atravessados por disputas de autoridade, memória e legitimidade.

Desse modo, embora o Evangelho de Marcos permaneça anônimo em sua forma textual, a tradição que o atribui a João Marcos apoia-se em conjunto articulado de indícios internos, contextuais e eclesiais. O estilo direto, as descrições vívidas e o relevo conferido a Pedro apontam para um evangelho que recolhe e organiza memórias apostólicas; os aramaísmos e latinismos indicam um autor enraizado em ambiente judaico-palestino sob forte influência romana; e o contexto de crise político-religiosa ajuda a explicar a urgência em fixar por escrito a memória de Jesus. No horizonte deste capítulo, esse quadro é relevante porque mostra como autoria e autoridade participam da mesma rede simbólica pela qual Mc 3,17 e o apelido "Boanerges" se tornam inteligíveis no interior do mundo marcano.

PALESTINA SOB ROMA E REORGANIZAÇÃO INSTITUCIONAL DO CRISTIANISMO

O contexto cultural da Palestina entre o século I e o IV, que envolve tanto a redação do Evangelho de Marcos quanto a posterior circulação de suas tradições em testemunhos manuscritos como o Códice Sinaítico, caracteriza-se por intensa convergência de influências políticas, sociais e religiosas. Trata-se de período marcado pela dominação romana, pelo surgimento e consolidação do cristianismo e pela presença de diversas correntes judaicas que, ao longo do tempo, responderam de modos distintos às pressões internas e externas. Os textos religiosos produzidos nesse horizonte devem, portanto, ser compreendidos como produtos de ambiente multicultural em contínua transformação.

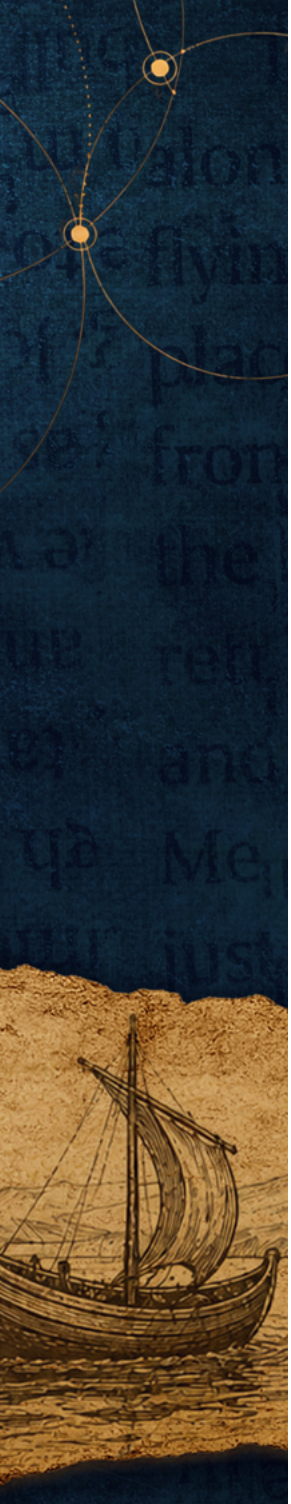


Aqui, "Palestina" é tomada como horizonte histórico-cultural e linguístico de referência para a tradição de Jesus e para a circulação mediterrânica oriental do texto, independentemente da discussão estrita sobre o local exato de redação do evangelho. Nesse sentido, mais do que fixar um ponto geográfico único, interessa delimitar o quadro de inteligibilidade no qual símbolos, práticas e disputas de sentido se tornam compreensíveis.

Sob a perspectiva do Mistr, esse contexto pode ser descrito como estrutura complexa de significados, em que símbolos, práticas e crenças se articulam em múltiplos níveis. A interação entre judaísmo, helenismo e cultura romana condiciona a forma como símbolos religiosos e culturais são apropriados, reelaborados e reinscritos na narrativa cristã. O Evangelho de Marcos traduz essa rede de significados ao reelaborar tradições judaicas para um público exposto também a influências romanas e gentias, produzindo síntese simbólica que ultrapassa os limites do judaísmo tradicional.

Desde a incorporação da Palestina ao Império Romano em 63 a.C., o controle imperial sobre a região foi exercido por meio de procuradores e prefeitos nomeados por Roma, responsáveis por administrar tributos, reprimir rebeliões e assegurar a ordem pública. Cidades como Jerusalém e Cesareia Marítima, importantes centros administrativos e comerciais, tornaram-se espaços privilegiados de imposição de práticas e signos romanos, muitas vezes em atrito com tradições locais (Vaage, 1998, p. 16-18). À luz do Mistr, esses conflitos podem ser vistos como justaposição de diferentes estruturas sociais e de suas respectivas esferas de significado. Símbolos como o "denário" (Mc 12,15) e o "centurião" (Mc 15,39) representam, dentro do texto, a ordem político-econômica de Roma em contraste com o ethos e a visão de mundo associados à figura de Jesus.

Essa tensão não se deu em cenário de passividade. Ao longo do século I, diferentes grupos judeus reagiram ao domínio romano, entre eles os zelotes, que defendiam a resistência armada e estavam

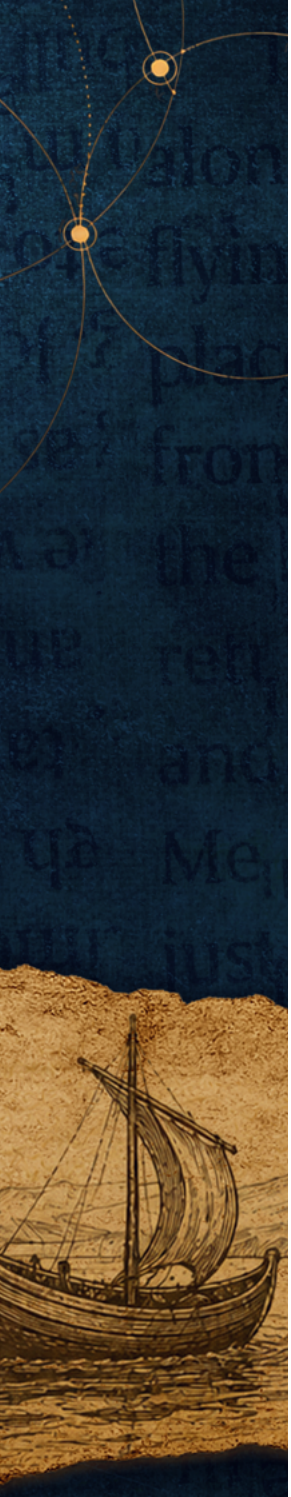


dispostos ao martírio em nome da libertação de Israel. A Grande Revolta Judaica (66–70 d.C.) culminou na destruição do Templo de Jerusalém, sob o comando de Tito, em 70 d.C. O Templo, centro religioso, político e econômico do judaísmo, foi suprimido, produzindo ruptura simbólica de grande alcance (Neufeld; DeMaris, 2010, p. 11-12). No horizonte do Mistr, essa destruição pode ser compreendida como ponto de inflexão que reorganiza símbolos centrais da tradição judaica e reorienta expectativas messiânicas e escatológicas.

O tom apocalíptico do Evangelho de Marcos insere-se nesse cenário de crise. Textos que tematizam o fim dos tempos e a intervenção divina funcionam como dispositivos simbólicos que oferecem à comunidade cristã nascente uma gramática interpretativa para lidar com o colapso institucional e com a experiência da violência imperial. A destruição do Templo, mais do que evento histórico, torna-se símbolo de transição de uma ordem para outra, deslocando o eixo da relação entre Deus e o povo e conferindo à figura de Jesus lugar central nessa nova configuração de sentido (Pagels, 1996, p. 45).

O cristianismo emergente inscreve-se, inicialmente, como movimento intra-judaico, que se percebe herdeiro das promessas feitas a Israel. Após 70 d.C., porém, o ingresso crescente de gentios e o distanciamento em relação ao Templo exigem reconfigurações doutrinárias e rituais. O Evangelho de Marcos, com seu destaque à figura do Messias sofredor, reflete essa transição. Na chave do Mistr, trata-se de processo de recomposição simbólica no qual símbolos judaicos (Lei, Templo, Messias) e referências ao universo romano (denário, legião, centurião) são rearranjados em nova estrutura de significados, capaz de dialogar com comunidades situadas em ambiente cultural plural (Valva, 2023b, p. 689).

A presença recorrente de símbolos romanos na narrativa marcana, como o "centurião" em Mc 15,39 ou o "denário" em Mc 12,15, indica um contexto em que a cultura imperial atravessa o cotidiano da comunidade. Nessa perspectiva, tais referências não são meros

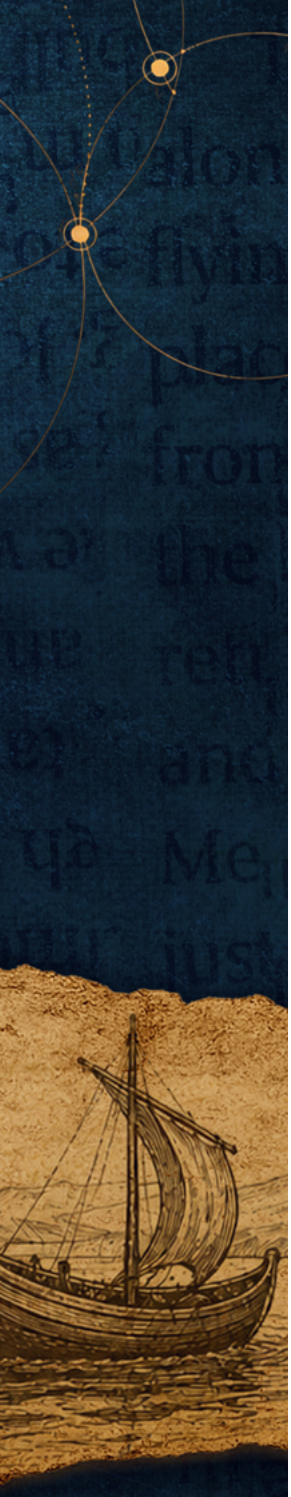


detalhes descritivos, mas elementos de teia simbólica que contrapõe o "Reino de Deus" ao poder de César, oferecendo crítica implícita à ordem vigente e, ao mesmo tempo, tornando o texto inteligível para leitores inseridos nesse universo político-social (Valva, 2023b, p. 689).

Nos séculos seguintes, especialmente a partir do IV, esse quadro se transforma com a conversão de Constantino e o Edito de Milão (313 d.C.), que concede liberdade de culto aos cristãos. A progressiva cristianização do Império Romano desloca o cristianismo de posição marginal para posição central nas estruturas políticas e religiosas (Corbain, 2009, p. 49-144). A Palestina passa a integrar uma rede de centros de peregrinação e de produção textual cristã, na qual igrejas, mosteiros e scriptoria se tornam espaços de fixação e difusão de novas práticas e símbolos.

Nesse horizonte, a produção do Códice Sinaítico (א/01) pode ser compreendida como momento posterior de institucionalização e estabilização de símbolos cristãos em um império já cristianizado. O códice preserva o texto bíblico, mas também testemunha a passagem do cristianismo de movimento minoritário a religião de alcance imperial. Convém, porém, manter a distinção metodológica já trabalhada nos capítulos anteriores: o manuscrito não é, em si, o objeto central da leitura simbólica, mas o suporte documental a partir do qual o texto pode ser delimitado e examinado com maior precisão histórica e filológica.

Esse recorte é importante porque fornece o quadro de inteligibilidade no qual a análise simbólica de Mc 3,17 será conduzida. O apelido "Boanerges", lido nesse horizonte, deixa de parecer detalhe isolado e passa a integrar uma rede mais ampla de tensões entre tradição judaica, dominação romana, crise institucional e reorganização cristã dos sentidos.

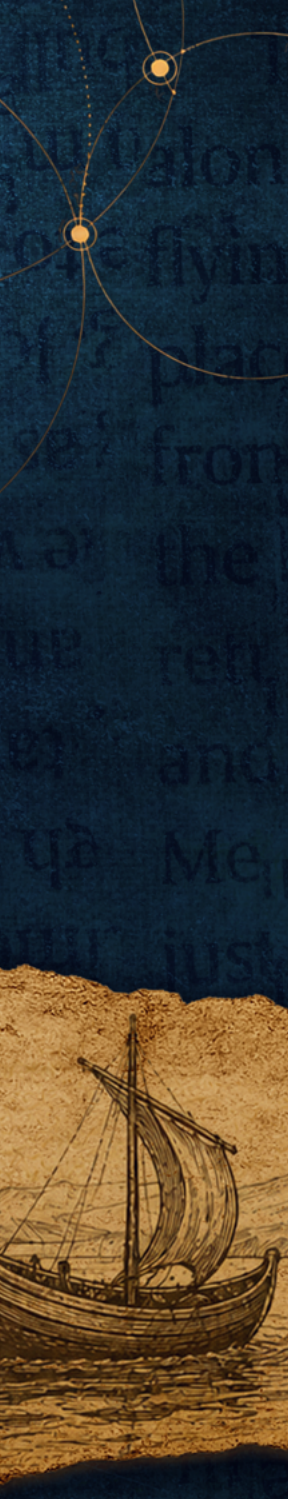


O TEXTO RELIGIOSO COMO DISPOSITIVO SIMBÓLICO E FUNÇÃO INSTITUCIONAL

O Evangelho de Marcos e o Códice Sinaítico, embora não se confundam entre si, podem ser aproximados, no horizonte desta pesquisa, a partir dos conceitos de cultura, símbolo e função institucional. O primeiro comparece como texto religioso; o segundo, como testemunho manuscrito que preserva, transmite e estabiliza esse texto em determinada etapa de sua circulação histórica. As epistemologias geertzianas sobre cultura e símbolo permitem situar ambos nesse horizonte conceitual, sem apagar a distinção entre texto, tradição e suporte material, já trabalhada nos capítulos anteriores. É a partir dessa distinção que o Mistr pode mobilizá-los de forma metodologicamente coerente.

Clifford Geertz define cultura como sistema de símbolos historicamente transmitidos, por meio dos quais os seres humanos comunicam, perpetuam e desenvolvem conhecimentos e atitudes em relação à vida. Nessa perspectiva, o Evangelho de Marcos pode ser descrito como texto que organiza e veicula símbolos capazes de estruturar práticas religiosas, visões de mundo e disposições comunitárias. O Códice Sinaítico, por sua vez, comparece como suporte documental de uma etapa dessa transmissão, participando da preservação, da estabilização e da circulação posterior desses mesmos símbolos. Assim, o foco interpretativo recai sobre o texto religioso, enquanto o manuscrito permanece como condição material decisiva para sua delimitação e sua recepção histórica.

Sob a ótica do Mistr, o texto marcano pode ser lido como elemento relevante na Hierarquia Estratificada de Estruturas de Significados (HEES), na medida em que articula camadas literal, contextual, teológica e pragmática e organiza um conjunto de sentidos que serve de base a práticas sociais e religiosas da comunidade cristã primitiva. Nesse sentido, o evangelho não se limita a conservar



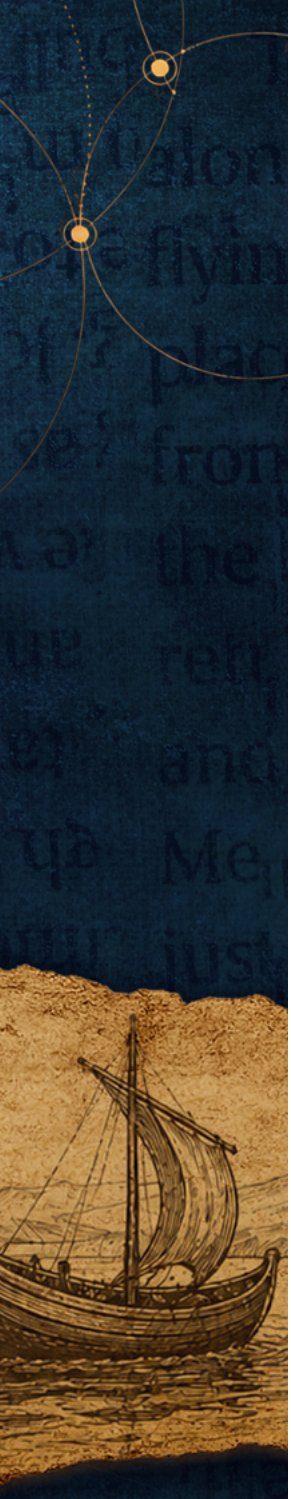
tradições: ele disponibiliza rede de significados que informa tanto o ethos quanto a visão de mundo de seus destinatários, regulando disposições e motivações no interior da vida comunitária.

Em termos geertzianos, o texto atua como dispositivo simbólico de continuidade, pois viabiliza a permanência da tradição por meio da repetição, da atualização e da reinterpretação de seus símbolos ao longo do tempo, sustentando padrões compartilhados de compreensão e de conduta. O manuscrito, nesse quadro, participa desse processo não por ser o objeto central da interpretação, mas porque assegura a transmissão material de um texto que exerce função normativa, memorial e identitária na tradição cristã.

Por outro lado, a categoria de instituição social remete a estruturas duradouras que desempenham funções essenciais na sociedade, estabelecendo normas, padrões de comportamento e regras que orientam as interações sociais (Berger; Luckmann, 1985, p. 77-95). Tais instituições são legitimadas e reconhecidas coletivamente, assumindo papel regulador nas dinâmicas de grupo. Nessa chave, o Evangelho de Marcos e o Códice Sinaítico não devem ser entendidos como instituições sociais em sentido estrito, mas como elementos culturais estruturantes por meio dos quais tradições e crenças cristãs são transmitidas, legitimadas e organizadas.

Mais precisamente, esses textos e seus suportes podem ser descritos como componentes fundamentais da instituição social que é a Igreja. Funcionam como alicerces simbólicos e normativos que sustentam doutrinas, práticas litúrgicas e formas de vida, servindo de referência para a definição de fronteiras, condutas e pertencimentos (Donner, 1997, p. 120). A Igreja, enquanto instituição, apoia-se em textos como o Evangelho de Marcos para fundamentar sua autocompreensão, sua memória e sua regulação interna, convertendo-os em critérios de continuidade e de reconhecimento comunitário.

Em linguagem geertziana, tais textos gozam de legitimidade simbólica: organizam a experiência religiosa por meio de narrativas



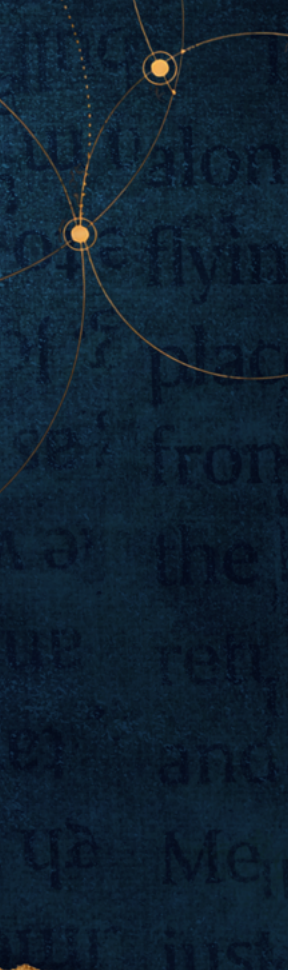
que condensam significados duradouros e compartilhados, oferecendo matrizes éticas e espirituais que orientam a conduta dos fiéis. Ao integrarem a estrutura eclesial, tornam-se referenciais culturais que sustentam visão de mundo comum, estabilizam expectativas e disponibilizam modelos de interpretação da realidade.

No horizonte do Mistr, o aspecto decisivo consiste em reconhecer que o Evangelho de Marcos pode ser compreendido como texto religioso que exerce funções institucionais ao organizar significados e legitimar práticas sociais e religiosas. O Códice Sinaítico participa dessa dinâmica enquanto suporte histórico de transmissão, preservação e circulação. Assim, o capítulo não desloca seu foco para o manuscrito como objeto autônomo, mas mantém o texto religioso no centro da leitura simbólica, em coerência com o que já foi estabelecido nos capítulos 1, 2 e 3.

Considerado nesse horizonte, o Evangelho de Marcos configura-se como componente essencial da cultura religiosa cristã e como peça estruturante da memória e da coesão comunitária. Mesmo sem constituir instituição social em sentido formal, exerce função decisiva na manutenção da ordem religiosa, atuando como um dos pilares simbólicos da tradição cristã. É nesse quadro que Mc 3,17 poderá ser lido, a seguir, não apenas como detalhe narrativo, mas como enunciado inserido em uma rede de transmissão, legitimidade e organização simbólica da experiência cristã.

PROCEDIMENTO ANALÍTICO DO MISTR:
HEES, EIXOS DE LEITURA E CRITÉRIOS DE APLICAÇÃO

Esta seção aplica o Modelo Interpretativo-Simbólico de Textos Religiosos (Mistr) à análise de Mc 3,17, tal como preservado no Códice Sinaítico (א/01). Depois de delimitado, no capítulo 1,

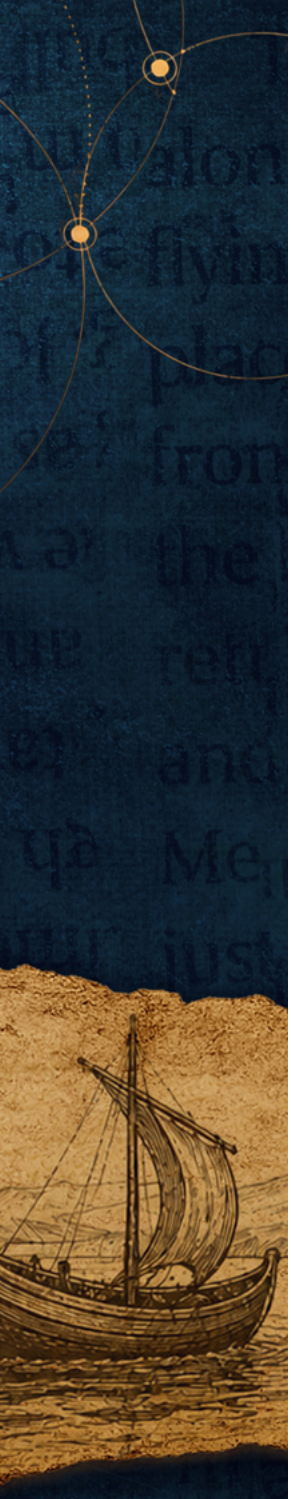


o horizonte histórico, textual e manuscrítico da investigação; de explicitados, no capítulo 2, os fundamentos epistemológicos e metodológicos do modelo; e de situado, no capítulo 3, o lugar do Mistr em diálogo com outras abordagens, torna-se possível expor agora o procedimento analítico pelo qual o versículo será examinado.

O objetivo desta seção é tornar explícitos os passos da leitura, indicando como o modelo opera diante de um texto religioso antigo e de que maneira organiza a observação de suas camadas de sentido. A análise será conduzida a partir de seis eixos articulados entre si: estratificação de significados, interconexão de estruturas, contextualização histórica e cultural, relevância social, comparação entre estruturas e adaptação metodológica. Esses eixos funcionam como roteiro de leitura e serão retomados em sequência, de modo a explicitar o encadeamento interpretativo adotado.

A estratificação de significados tomará Mc 3,17 como unidade de análise e o decomporá nos níveis literal, contextual, teológico e pragmático, conforme a Hierarquia Estratificada de Estruturas de Significados (HEES). Esse procedimento permitirá distinguir camadas de leitura do versículo, evidenciando como o apelido "Boanerges" opera, simultaneamente, como designação narrativa, marcador simbólico e elemento organizador de disposições e visões de mundo. No horizonte do Mistr, a estratificação não visa fracionar artificialmente o texto, mas tornar observável a coexistência de registros interpretativos que se sustentam e se iluminam mutuamente, do enunciado à sua inserção cultural.

A interconexão de estruturas concentrar-se-á nas ligações textuais e simbólicas que Mc 3,17 estabelece com outras passagens do Evangelho de Marcos e com tradições bíblicas correlatas. A análise buscará identificar recorrências temáticas, ressonâncias entre imagens e convergências simbólicas, situando o versículo dentro de conjunto mais amplo de motivos que atravessam a narrativa marcana. Essa etapa explicita que o sentido do símbolo não se fixa apenas

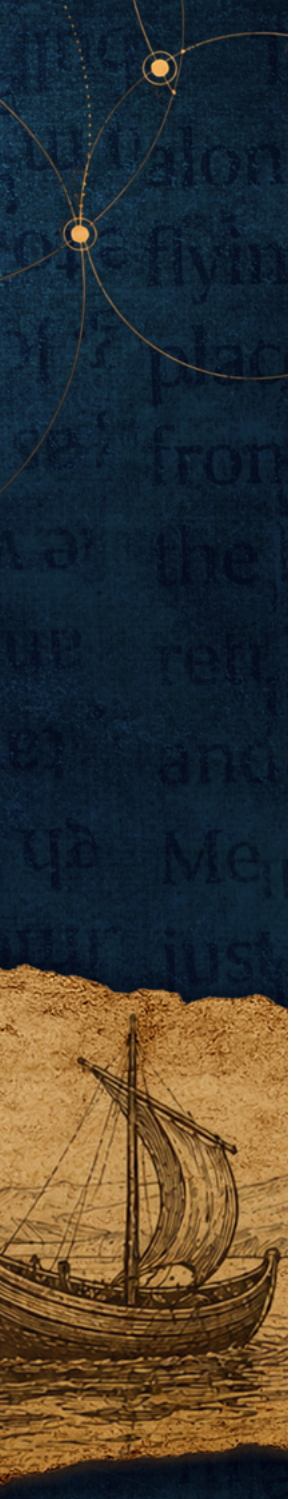


no vocábulo ou na cena imediata, mas na rede de remissões que o texto constrói interna e tradicionalmente.

A contextualização histórica e cultural situará Mc 3,17 no horizonte do primeiro século da era comum, levando em conta as condições políticas, sociais e religiosas da Palestina sob domínio romano, sem perder de vista a circulação posterior do texto em ambientes mais amplos. Esse procedimento é decisivo para compreender de que modo tradições orais, práticas comunitárias e ambiente sociocultural interferem na construção e na recepção do símbolo "Boanerges", inclusive no que diz respeito a seus efeitos de plausibilidade cultural e de inteligibilidade para distintos públicos.

A relevância social examinará o impacto de Mc 3,17 para a comunidade marcana e para leitores posteriores, considerando o versículo como parte de uma gramática simbólica que contribui para a definição de papéis, hierarquias e expectativas no interior do grupo dos discípulos. Esse eixo abordará, ainda, a forma como o apelido "filhos do trovão" foi sendo relido ao longo da tradição cristã e como permaneceu disponível para novas interpretações, conforme deslocamentos culturais e disputas de sentido em épocas distintas.

A comparação entre estruturas será conduzida em dois níveis complementares. Em primeiro lugar, incluirá o confronto entre diferentes testemunhos textuais, a fim de observar continuidades, variantes e possíveis deslocamentos na transmissão do versículo, procedimento que dialoga com a crítica textual e com a história da tradição manuscrita (Paroschi, s.d., p. 9-10). Em segundo lugar, abrangerá a aproximação entre as estruturas simbólicas evidenciadas em Mc 3,17 e aquelas presentes em outras perícopes de Marcos e em testemunhos afins, permitindo visualizar permanências, rearranjos e reacentuações do símbolo no interior do próprio evangelho e em sua circulação posterior. Esse duplo movimento evita tanto a leitura isolada do versículo quanto a redução do sentido à mera constatação de variantes, articulando transmissão textual e inteligibilidade simbólica como dimensões convergentes da análise.

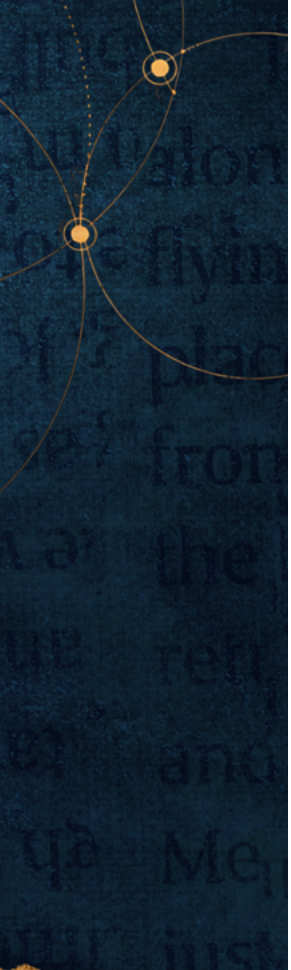


Por fim, a adaptação metodológica descreverá o modo como o Mistr é aplicado ao caso específico de Mc 3,17, indicando ajustes necessários, limites encontrados e ganhos interpretativos. Entre os limites, serão considerados, quando pertinentes, lacunas contextuais, ambiguidades semânticas e tensões entre tradições de leitura e critérios de comparação textual; entre os ganhos, a possibilidade de tornar mais explícitas as camadas de sentido do versículo, suas conexões narrativas e sua inserção cultural, articulando estratificação de significados, atenção ao contexto e leitura simbólica em procedimento integrado.

Desse modo, esta seção não apenas anuncia o percurso da análise, mas também explicita a forma concreta pela qual o Mistr será posto em operação. O que se segue, portanto, não constitui simples aplicação mecânica de categorias previamente definidas, mas exercício interpretativo em que os instrumentos metodológicos já sistematizados são testados diante de um texto específico, de modo a evidenciar a capacidade do modelo de produzir leitura simbolicamente consistente, historicamente situada e teoricamente controlada.

ESTRATIFICAÇÃO DE SIGNIFICADOS PELA HEES: NÍVEIS LITERAL, CONTEXTUAL, TEOLÓGICO E PRAGMÁTICO EM MC 3,17

Uma vez explicitado o procedimento analítico do Mistr, torna-se possível aplicá-lo de forma mais direta a Mc 3,17. No interior dessa proposta, a estratificação de significados, organizada pela Hierarquia Estratificada de Estruturas de Significados (HEES), permite evidenciar as camadas interpretativas que se sobrepõem no versículo. O modelo orienta a leitura para uma perspectiva abrangente,



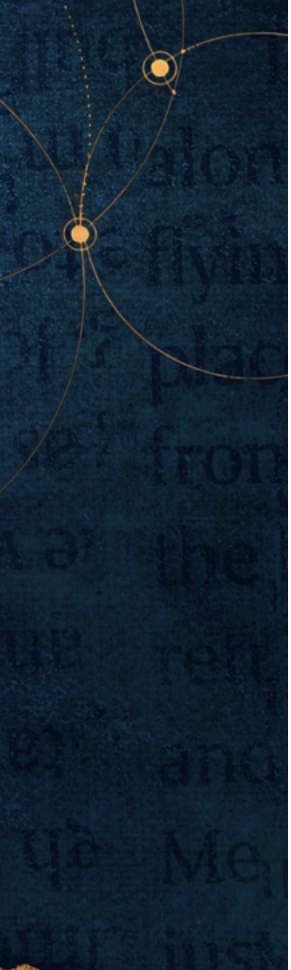
na qual elementos como ethos, disposições, visão de mundo e motivações são examinados em correlação com estrutura cultural mais ampla, sem perder de vista a materialidade do texto e o horizonte social em que ele circula.

A investigação organiza-se, assim, em quatro níveis principais (literal, contextual, teológico e pragmático) que não se sucedem como etapas estanques, mas se articulam de modo complementar, fornecendo um quadro de leitura integrado. Não se trata de decompor artificialmente o versículo, mas de tornar observáveis diferentes registros de sentido que coexistem e se esclarecem mutuamente.

No nível literal, Mc 3,17 é considerado tal como se apresenta no manuscrito, com atenção ao vocabulário, à construção frasal e às relações internas do versículo. Trata-se do ponto de partida da leitura, pois delimita o enunciado "Boanerges" e sua tradução como "filhos do trovão" como eixo semântico inicial, a partir do qual as demais camadas serão examinadas e postas em relação.

O nível contextual amplia o foco para o entorno narrativo do Evangelho de Marcos. Busca-se observar como Mc 3,17 se integra à perícope da escolha dos Doze (Mc 3,13-19), às demais referências a Tiago e João ao longo do evangelho e, ainda, a outras passagens em que as temáticas do chamado, da autoridade e da relação com Jesus se tornam relevantes. Esse movimento permite compreender o versículo não como ocorrência isolada, mas como parte de conjunto de motivos recorrentes na narrativa marcana, no qual designações, cenas e personagens se reforçam mutuamente.

No nível teológico, a atenção se volta às implicações religiosas acionadas pelo versículo e às leituras que, ao longo da tradição cristã, foram atribuídas ao apelido "Boanerges" e à caracterização de Tiago e João. Consideram-se, nesse ponto, tanto as interpretações ligadas à missão apostólica e à autoridade no grupo dos discípulos quanto as leituras que associam o "trovão" a expectativas escatológicas,



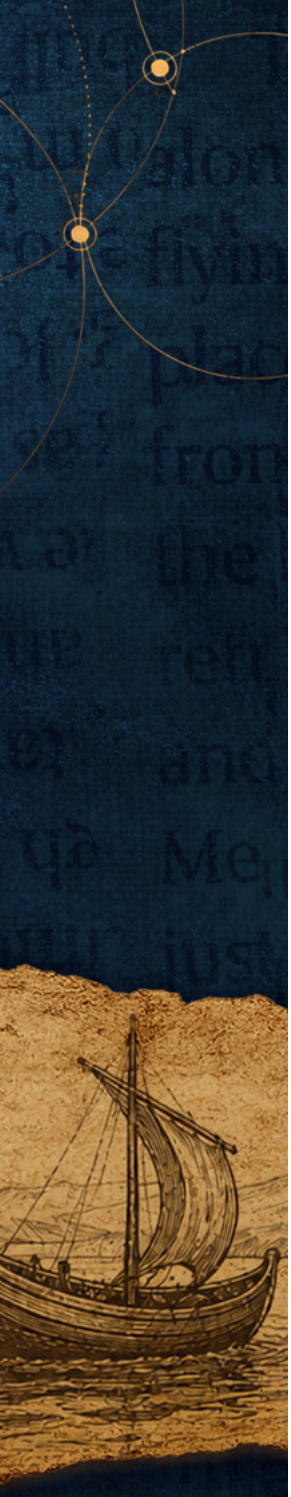
juízo ou manifestação da ação divina. Trata-se, portanto, de observar como o texto se torna suporte para enquadramentos religiosos que contribuem para estabilizar sentidos, orientar a memória e consolidar compreensões compartilhadas.

Por fim, o nível pragmático indaga de que maneira Mc 3,17 poderia operar na vida da comunidade marcana e em recepções posteriores. Esse nível inclui a função do versículo na formação de identidades e hierarquias internas, na configuração da memória apostólica e na orientação de disposições e atitudes dos leitores, em termos de imitação, correção ou legitimação de práticas. Nesse horizonte, o símbolo não é tomado apenas como informação narrativa, mas como recurso cultural capaz de organizar expectativas e condutas no interior de uma comunidade religiosa.

Com essa estratificação, Mc 3,17 passa a ser lido como unidade simbólica inserida em rede organizada de significados que atravessa texto, cultura e instituição religiosa, em consonância com os princípios interpretativos do Mistr. A análise do versículo, desse modo, evidencia como um enunciado breve pode operar simultaneamente como designação, memória e orientação cultural, tornando visíveis as camadas pelas quais o sentido se estrutura e se transmite.

NÍVEL LITERAL E EXPLORAÇÃO SEMIÓTICA: BOANERGES COMO ARAMAÍSMO TRANSLITERADO E TRADUZIDO EM MC 3,17

No quadro do Mistr, o nível literal corresponde ao nível exploratório ou semiótico da análise e constitui a primeira camada operacional da HEES. Trata-se do ponto em que o texto é lido como sequência de signos, formas linguísticas e designações que funcionam como veículos

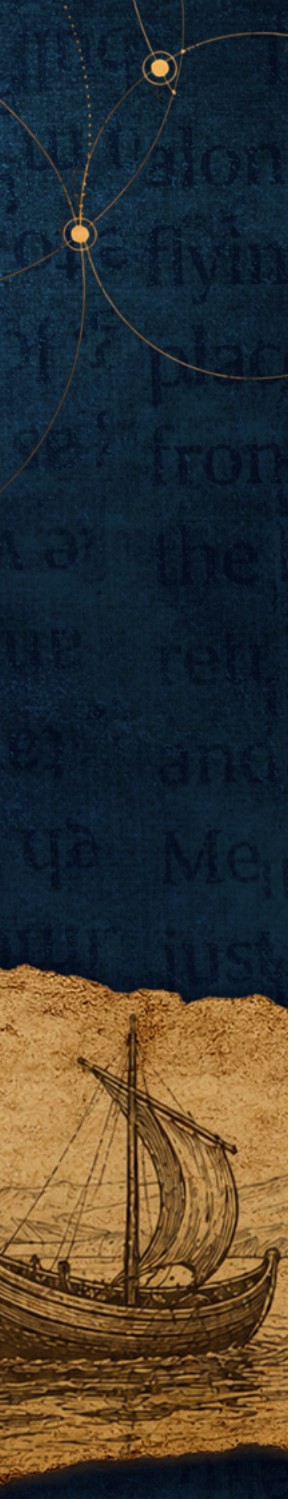


de sentido. Em Mc 3,17, o versículo grego apresenta-se da seguinte forma: **Καὶ Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ζεβεδαίου καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν τοῦ Ἰακώβου καὶ ἐπέθηκεν αὐτοῖς ὄνομα Βοανηργές, ὅ ἐστιν υἱοὶ βροντῆς.**

Na tradução corrente, lê-se: "A Tiago, filho de Zebedeu, e a João, irmão de Tiago, aos quais deu o nome de Boanerges, que significa 'filhos do trovão'." Em termos estritamente literais, o versículo registra um ato de nomeação: Jesus atribui novo nome a dois discípulos específicos, Tiago e João, identificando-os por laços de parentesco ("filho de Zebedeu", "irmão de Tiago") e, em seguida, impondo-lhes o apelido Boanerges. Essa operação de nomear já configura, no horizonte do Mistr, um primeiro gesto simbólico, pois o nome funciona como veículo e passa a organizar o modo pelo qual os personagens serão reconhecidos no interior da narrativa.

Do ponto de vista linguístico, "Boanerges" é uma transliteração grega de expressão aramaica formada a partir de beney ("filhos") e de um termo ligado à ideia de "trovão". O próprio texto esclarece de imediato seu significado: "filhos do trovão". Marcos, ao conservar o termo aramaico e, simultaneamente, traduzi-lo para o grego, torna visíveis dois movimentos complementares: por um lado, preserva a memória linguística do ambiente de Jesus, isto é, da língua falada na Palestina do século I; por outro, torna o símbolo inteligível para audiência que já não domina o aramaico. No vocabulário do Mistr, a redação marcana, tal como preservada no Sinaítico, articula aqui dois níveis de código: mantém o veículo original, o aramaísmo, e, ao mesmo tempo, oferece seu equivalente traduzido, ampliando o alcance do sentido-para em comunidades que circulam entre universos linguísticos distintos.

A mesma estratégia aparece em outras passagens marcanas, como "Talítha kum" (Mc 5,41), "Effatha" (Mc 7,34) e "Abba" (Mc 14,36). Em todas elas, o texto conserva a expressão aramaica e inclui tradução para o grego. No nível exploratório ou semiótico do Mistr, esse procedimento evidencia que o texto não apenas relata acon-

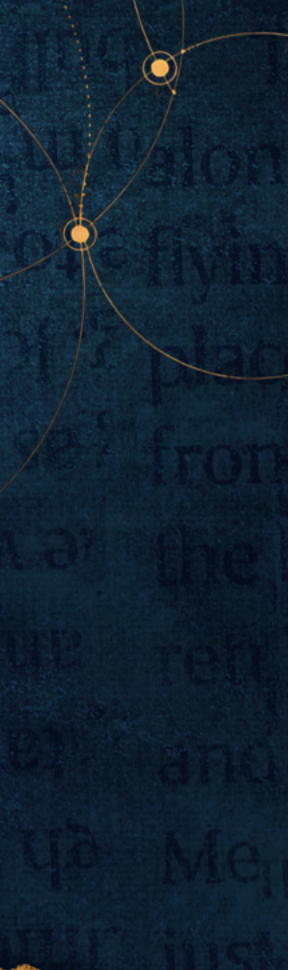


tecimentos, mas também assume o trabalho de mediar códigos culturais, transformando expressões associadas à experiência de Jesus e de seu círculo imediato em símbolos disponíveis para comunidades posteriores.

A construção grega do versículo reforça essa leitura. A conjunção **καὶ** ("e") articula Tiago e João à lista dos discípulos, marcando continuidade e integração no grupo. As expressões no genitivo ("filho de Zebedeu", "irmão de Tiago") funcionam como marcas de identificação, situando os personagens em rede familiar, algo particularmente relevante em universo no qual o parentesco atravessa ethos, expectativas e disposições. O verbo **ἐπέθηκεν** ("deu [o nome]"), no aoristo indicativo ativo, indica ato pontual e delimitado, que fixa uma designação e redefine a forma como aqueles dois discípulos passam a ser reconhecidos.

O complemento "filhos do trovão" oferece o núcleo figurativo do nível literal. O trovão, na tradição bíblica, aparece com frequência associado à manifestação divina, como em Ex 19,16. Ainda neste primeiro nível, sem deslocar a análise para o campo teológico em sentido mais amplo, já se percebe que o apelido evoca imagens de força, impacto e intensidade. Em termos da gramática do Mistr, trata-se de veículo que projeta sobre Tiago e João certas disposições, vigor, ímpeto, intensidade na atuação, e que abre campo para leituras que serão exploradas com maior amplitude nos níveis seguintes, sobretudo no nível teológico.

Também não é indiferente que o texto repita duas vezes as referências familiares. Em culturas antigas, a identificação por descendência e fraternidade participa da construção de visão de mundo e de atitude religiosa: ser "filho de" ou "irmão de" insere o indivíduo em redes de obrigação, honra e lealdade. O nível literal, portanto, já deixa ver que a nomeação "Boanerges" não atua isoladamente; ela se ancora em trama de relações familiares que, no Mistr, compõe



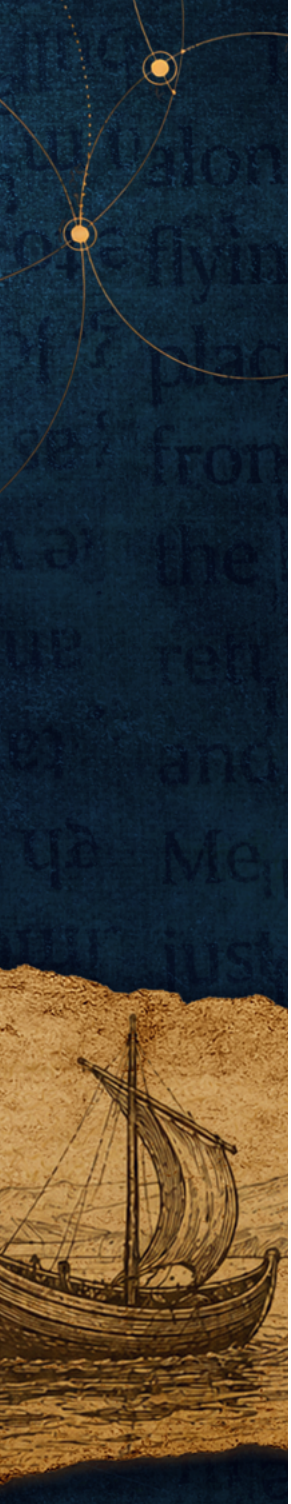
parte do pano de fundo cultural sobre o qual os símbolos se inscrevem e se tornam socialmente inteligíveis.

A leitura literal de Mc 3,17, assim articulada, não se reduz à simples tradução das palavras. Ela identifica o conjunto de veículos linguísticos que o texto oferece, nome próprio, designações familiares, apelido aramaico e tradução grega, e registra como esses elementos organizam, desde a superfície do versículo, uma primeira configuração de ethos, disposições e visão de mundo em torno de Tiago e João.

NÍVEL CONTEXTUAL E LEITURA ETNOGRÁFICO-DIALÓGICA: BOANERGES, ESCOLHA DOS DOZE E RECONFIGURAÇÃO SIMBÓLICA SOB DOMÍNIO ROMANO

No Mistr, o nível contextual corresponde ao momento etnográfico-hermenêutico da análise: o versículo deixa de ser lido apenas como sequência de palavras e passa a ser tratado como ação social situada, inscrita em estruturas históricas, religiosas e políticas concretas. Em Mc 3,13-19, a nomeação de Tiago e João como "Boanerges" ocorre no interior do relato da escolha dos Doze, gesto que, por si só, funciona como símbolo de reorganização de Israel. O número doze remete às doze tribos e, nesse horizonte, permite ler o grupo dos discípulos não apenas como círculo íntimo, mas como figura de recomposição comunitária e religiosa em meio à crise.

A Palestina do século I EC, sob domínio romano, constitui o horizonte cultural dessa ação. A presença de tributos, tropas e autoridades romanas, combinada às diferentes correntes do judaísmo, fariseus, saduceus, zelotas e essênios, produz cenário de tensões

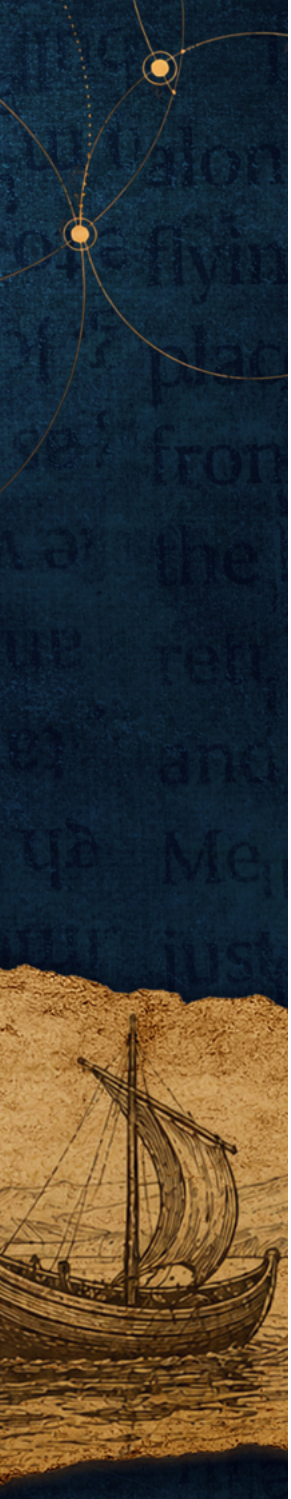


cruzadas entre fidelidade à Torá, práticas de resistência e negociações cotidianas com o poder imperial. Nesse quadro, o movimento em torno de Jesus surge como forma de reorganizar o sentido da existência coletiva, reinterpretando promessas e expectativas de Israel a partir da experiência da opressão e da esperança messiânica.

Inserida nesse contexto, a cena de Mc 3,17 apresenta Jesus retirando-se para o monte, chamando aqueles que deseja e constituindo grupo com funções definidas: estar com ele, ser enviado a proclamar e ter autoridade sobre os espíritos impuros (Mc 3,14-15). A atribuição do apelido "Boanerges" a Tiago e João, nesse ponto da narrativa, não opera como adorno secundário; ela funciona, no nível contextual, como modo de marcar o tipo de ethos associado a essa dupla no interior do grupo dos discípulos. O trovão, como imagem, sugere intensidade, impacto e ruptura do silêncio; aplicado a dois discípulos, projeta sobre eles disposições de vigor, ímpeto e prontidão para confrontos que atravessam o evangelho, confrontos que, no universo de Marcos, são simultaneamente simbólicos, religiosos e, em alguma medida, socialmente tensionados.

A escolha dos Doze, lida pelo Mistr, articula visão de mundo segundo a qual Deus estaria reconstituindo o seu povo em meio ao domínio romano. O grupo apostólico torna-se, assim, uma espécie de miniatura simbólica de Israel reunida em torno de Jesus. Nesse cenário, Tiago e João, nomeados como "filhos do trovão", podem ser compreendidos como figuras aptas a encarnar ethos combativo, plausível em ambiente marcado por controvérsias com autoridades religiosas (Mc 2–3) e por expectativas de intervenção divina. O apelido, portanto, não se limita a traço de temperamento; ele participa da configuração de papel social dentro da comunidade de Jesus, oferecendo veículo simbólico para reconhecer, ordenar e antecipar modos de agir esperados no interior do grupo.

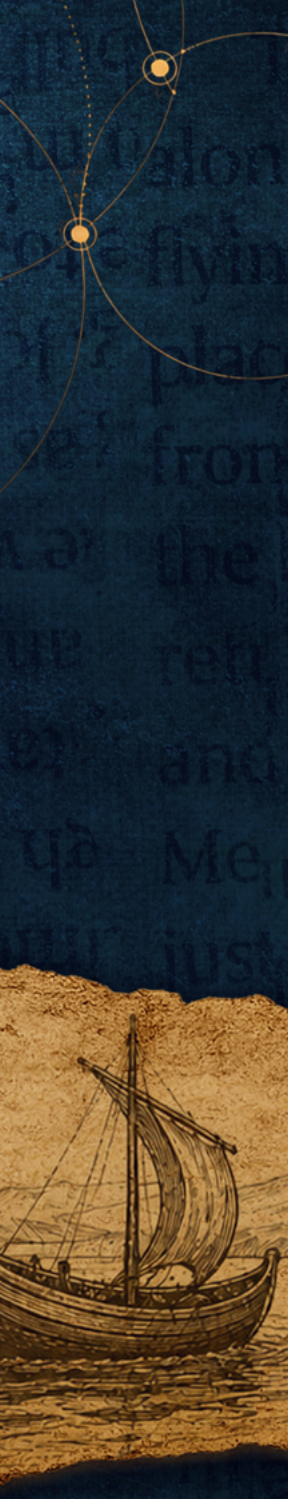
A centralidade da família na Palestina do primeiro século reforça esse ponto. A identificação de Tiago como "filho de Zebedeu"



e de João como "irmão de Tiago" insere ambos em rede de parentesco que envolve trabalho, honra e lealdade. Em termos da gramática do Mistr, essas menções constroem pano de fundo de ethos familiar, no qual os discípulos são percebidos como homens enraizados em casa, ofício e expectativas tradicionais. A nova nomeação, "filhos do trovão", sobrepõe a esse cenário identidade simbólica adicional, ligada à missão e ao pertencimento comunitário. A passagem marca, assim, transição entre vínculos primários e vínculos reconfigurados em torno da convocação de Jesus.

O contexto mais amplo do evangelho reforça esse movimento. Marcos apresenta controvérsias recorrentes com escribas e fariseus, tensões sobre interpretação da Lei e disputas em torno de pureza, sábado, riqueza e estrutura da família (Mc 7; 10). A discussão sobre o divórcio em Mc 10,2-12, por exemplo, evidencia que a narrativa não trata apenas de devoção privada, mas tensiona práticas sociais e padrões de conduta legitimados por costumes e relações assimétricas. Ainda que esse tema não apareça diretamente em Mc 3,17, ele ajuda a caracterizar pano de fundo em que ethos familiar, disposições morais e autoridade religiosa estão em disputa. Nesse horizonte, o vigor simbolizado em "filhos do trovão" pode ser lido como disposição para sustentar, defender ou enfrentar reconfigurações de sentido que atravessam o tecido social, e não apenas o campo interno da piedade.

A ocupação romana constitui o pano de fundo político dessa reconfiguração. Termos como "denário" (Mc 12,15), "centurião" (Mc 15,39) e "legião" (Mc 5,9) indicam que a vida cotidiana está atravessada pela gramática do império. Sob o olhar do Mistr, esses elementos não são apenas dados históricos, mas veículos simbólicos que evidenciam a justaposição de duas ordens: a imperial, representada por César e seus dispositivos, e a ordem do "Reino de Deus", anunciada por Jesus. Nesse cenário, a nomeação de figuras associadas ao trovão no interior do grupo pode ser compreendida como recurso narrativo e simbólico que atribui intensidade a determinadas posições internas, oferecendo linguagem para disposições e motivações



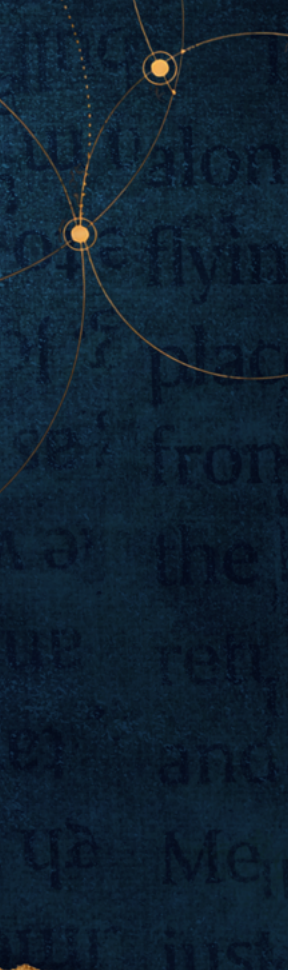
capazes de enfrentar a desorientação produzida pela dominação e pela violência, sem reduzir a narrativa a programa político direto.

A própria narrativa marcana sugere que Tiago e João ocuparão lugares de destaque em momentos decisivos do percurso de Jesus. Estão presentes em episódios de revelação e crise (Mc 5,37; 9,2; 14,33), compõem o círculo mais próximo no Getsêmani e são associados a pedidos de prestígio e poder (Mc 10,35-40). O contexto literário e histórico, lido em chave Mistr, permite ver o apelido "Boanerges" como símbolo que antecipa combinação tensa de disposições intensas, ambição, coragem, fragilidade, e de motivações que precisarão ser reelaboradas à luz do caminho do Messias sofredor, eixo interpretativo que atravessa Marcos.

O nível contextual de Mc 3,17, portanto, permite situar o versículo no interior de processo mais amplo de reorganização simbólica: em meio à ocupação romana, às divisões do judaísmo e à crise das estruturas tradicionais, o evangelho constrói, pela escolha dos Doze e pela nomeação específica de Tiago e João, quadro em que novos veículos simbólicos, como "filhos do trovão", participam da regulação de ethos, visão de mundo, disposições e motivações da comunidade marcana. É nesse cruzamento entre contexto sociopolítico e configuração interna do grupo dos discípulos que o apelido "Boanerges" adquire densidade e se torna inteligível para as comunidades que ouviram, transmitiram e reinterpretaram a narrativa.

NÍVEL TEOLÓGICO:
BOANERGES, TEOFANIA E REORDENAÇÃO SIMBÓLICA NO HORIZONTE DO REINO

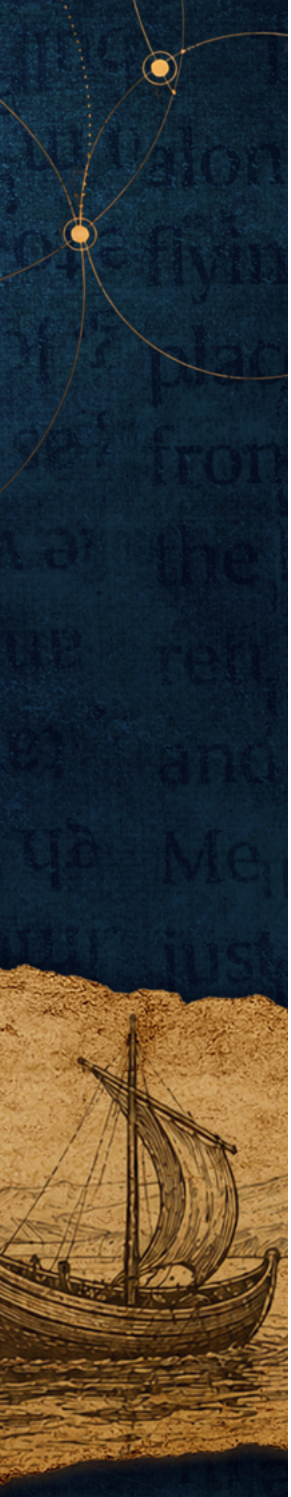
No Mistr, o nível teológico corresponde ao ponto em que o símbolo religioso é lido como ação simbólica capaz de reorganizar



ethos, visão de mundo, disposições e motivações no interior de uma comunidade religiosa. Em Mc 3,17, a nomeação de Tiago e João como "Boanerges", "filhos do trovão", funciona como um desses símbolos-veículos: por meio de um apelido, a narrativa atribui aos dois discípulos lugar específico na configuração teológica do grupo dos Doze e, ao mesmo tempo, inscreve sua atuação no horizonte do Reino de Deus.

A prática bíblica de mudança de nome constitui, em si mesma, veículo clássico de sentido teológico. A transformação de Abrão em Abraão (Gn 17,5), por exemplo, sinaliza a passagem de horizonte familiar mais restrito para vocação ligada a "muitas nações", reorganizando disposições (confiança e obediência) e motivações voltadas a projeto divino mais amplo (Schnackenburg, 2001, p. 76). Em Mc 3,17, movimento análogo pode ser percebido: ao chamar Tiago e João de "filhos do trovão", Jesus não apenas registra traço de temperamento, mas vincula a identidade deles a uma função no interior da dinâmica do Reino. O apelido torna-se, assim, veículo que orienta a leitura comunitária sobre o modo como esses discípulos devem ser reconhecidos, esperados e lembrados.

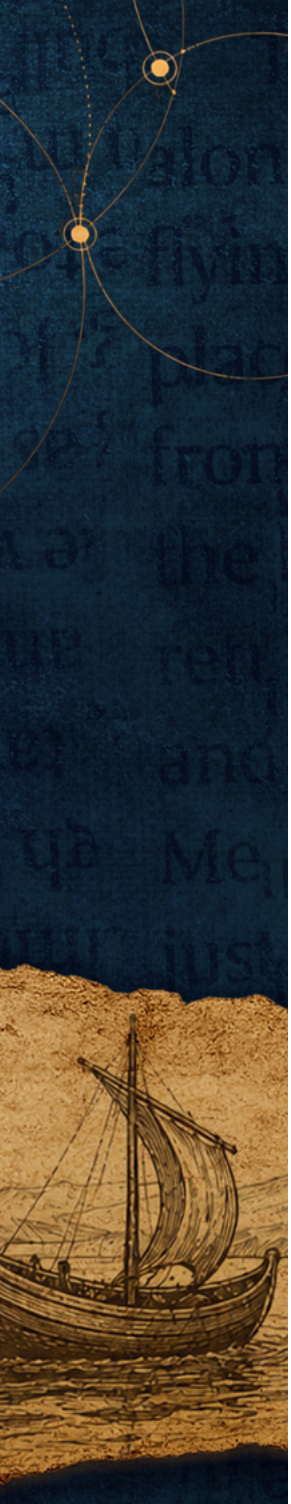
Na gramática bíblica, o trovão aparece repetidas vezes como sinal da voz e da presença de Deus. A teofania do Sinai (Ex 19,16) associa trovões à revelação da Torá; o Salmo 29 descreve a "voz do Senhor" como trovão que ressoa, quebra cedros e abala o deserto (Sl 29,3-9). À luz do Mistr, esses textos compõem visão de mundo em que a fala divina é imaginada como força que desestabiliza a ordem instalada e reorienta a vida coletiva. Quando Mc 3,17 qualifica dois discípulos como "filhos do trovão", o evangelho coloca a atuação deles em continuidade simbólica com esse campo: Tiago e João são posicionados como agentes cuja palavra e presença passam a ser lidas sob o signo de intensidade associada à revelação, ao juízo e ao impacto do sagrado no mundo.



Essa leitura se harmoniza com episódios que, na tradição sinóptica, preservam traços da mesma disposição. Em Lc 9,54, Tiago e João sugerem fazer descer fogo do céu sobre uma aldeia samaritana que não acolheu Jesus, gesto que Jesus recusa, mas que evidencia ethos impetuoso e inclinação a imaginar a justiça divina como intervenção imediata. Ainda que se trate de outra tradição narrativa, o trecho funciona aqui como contraponto interpretativo: permite reconhecer que a imagem de força associada aos dois irmãos circula no horizonte cristão primitivo como disposição intensa e confrontativa. Pelo Mistr, isso ajuda a compreender "Boanerges" como símbolo que nomeia energia religiosa ambivalente: ao mesmo tempo em que pode expressar zelo e prontidão para o anúncio, também precisa ser reeducada pelo caminho do Messias sofredor, eixo teológico que Marcos tensiona ao longo de sua narrativa.

A recepção cristã posterior também reforça a densidade teológica desse símbolo. Tiago surge em At 12,2 como o primeiro apóstolo martirizado, o que sugere motivação levada ao limite do testemunho com a própria vida. João, por sua vez, é associado, na tradição cristã, a escritos de forte densidade cristológica e escatológica, nos quais reaparecem vozes, trovões e imagens de julgamento (Ap 10,3-4). No vocabulário do Mistr, essa recepção posterior não prova automaticamente o sentido originário de Mc 3,17, mas mostra como o símbolo "filhos do trovão" foi sendo relido como indicação de disposições particularmente intensas para o testemunho, para a revelação e para a resistência em contextos de conflito.

É verdade que o trovão circula também em outras tradições religiosas como imagem de poder e autoridade. No entanto, no horizonte teológico de Marcos, esse poder é reinscrito em configuração específica: não se trata de força destrutiva arbitrária, mas de energia simbólica colocada a serviço do anúncio do Reino de Deus. A autoridade aqui não é apenas cósmica; ela reorganiza ethos comunitário, serviço, seguimento, renúncia, e reorienta as motivações dos discípulos, que são chamados a percorrer o caminho



de Jesus, inclusive na perseguição e no martírio (Rhoads, Dewey e Michie, 2012, p. 78-81). Nesse sentido, "Boanerges" não se esgota em potência; ele participa de processo de conversão das disposições: do ímpeto ao discipulado, do desejo de juízo imediato à aprendizagem da cruz, sem anular a intensidade como traço mobilizador da missão.

Em termos comunitários, o nome "Boanerges" também contribui para diferenciar papéis no interior do grupo dos Doze. Estes, enquanto figura da restauração de Israel, compõem o esqueleto simbólico da comunidade reunida em torno de Jesus; dentro desse quadro, certos nomes, como Pedro e os "filhos do trovão", funcionam como focos de visibilidade. Atribuir a Tiago e João apelido ligado à linguagem da teofania é maneira de inscrevê-los na memória comunitária como personagens cuja palavra e presença teriam repercussão. O símbolo produz, assim, um sentido-para: indica ao grupo como interpretar a atuação desses dois discípulos e que lugar lhes atribuir na memória e na expectativa coletiva.

O tom escatológico do Evangelho de Marcos acompanha essa construção teológica. A proximidade do Reino, as referências a tribulações, perseguições e julgamento configuram visão de mundo em que o tempo histórico é percebido como tenso, em fase de decisão. Dentro desse horizonte, "filhos do trovão" sugere não apenas energia, mas urgência: a mensagem de Jesus deve ser proclamada com intensidade, porque a intervenção de Deus é esperada como realidade iminente. O símbolo, nesse caso, organiza motivações coletivas e orienta disposições comunitárias, convidando à perseverança em meio à hostilidade e à incerteza, sem perder de vista que a intensidade requerida pelo anúncio precisa ser compatibilizada com a forma do Reino tal como Marcos o configura.

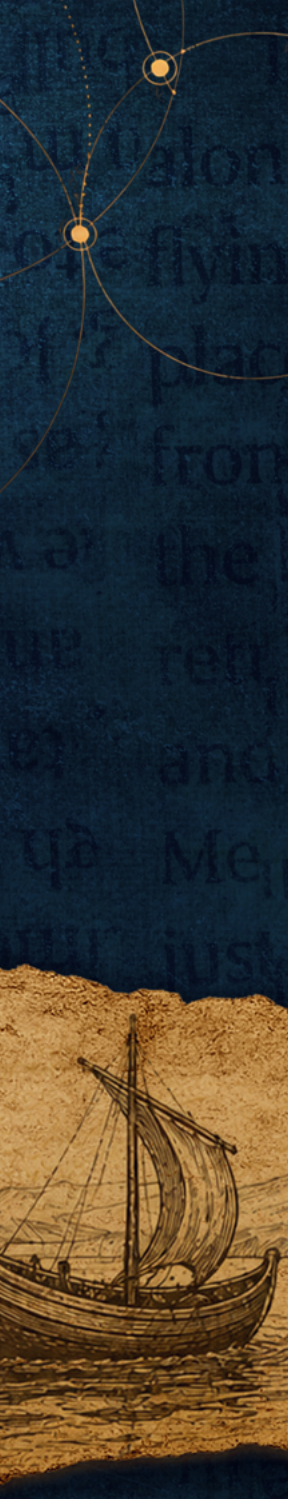
Desse modo, o significado teológico de Mc 3,17, lido pelo Mistr, mostra que o apelido "Boanerges" não se limita a comentário de caráter. Ele expressa maneira de articular ethos, visão de mundo, disposições e motivações no interior da comunidade cristã

primitiva, ao inscrever Tiago e João como veículos de palavra que ressoa com a força do trovão e que, ao mesmo tempo, deve ser disciplinada pela lógica do seguimento e pela configuração simbólica do Reino de Deus.

NÍVEL PRAGMÁTICO:
BOANERGES, SENSO COMUM RELIGIOSO E EFEITOS COMUNITÁRIOS EM MC 3,17

No âmbito do Mistr, o nível pragmático indaga o que o símbolo realiza no cotidiano da comunidade: de que modo orienta gestos, expectativas, formas de falar e modos de organização. Em Mc 3,17, o apelido "Boanerges", "filhos do trovão", pode ser compreendido, nesse registro, como símbolo que opera no senso comum religioso dos ouvintes, produzindo tipo específico de sentido-para em relação a Tiago e João. Trata-se menos de desenvolvimento doutrinário sistemático e mais de inteligibilidade imediata, situada no horizonte compartilhado por quem ouve e transmite a narrativa.

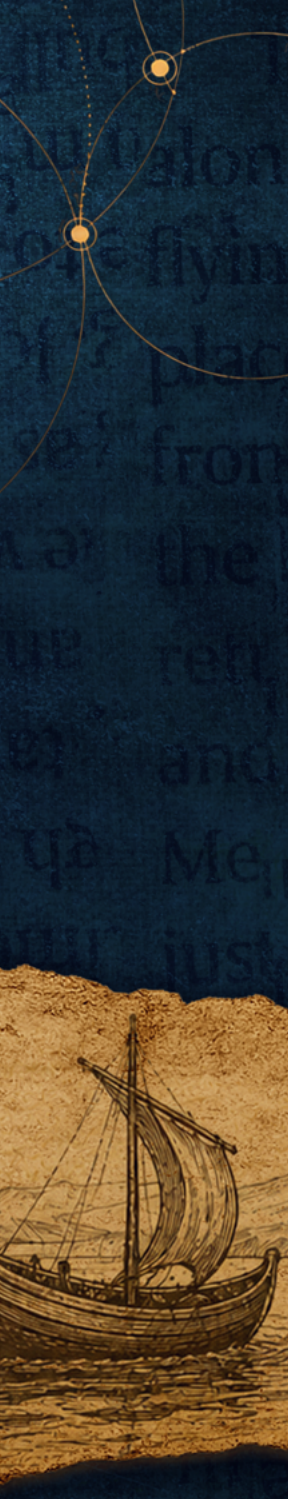
Em Geertz, o senso comum constitui repertório de evidências tácitas, isto é, aquilo que "todo mundo sabe" dentro de uma tradição, mesmo sem formular esse saber em termos teóricos (Geertz, 1983, p. 75; 1973, p. 87-89). No caso de Marcos, o evangelho aciona estoque de imagens bíblicas amplamente reconhecíveis: a entrega da Torá no Sinai, em meio a trovões (Ex 19,16), e a associação da "voz do Senhor" a um estrondo que ressoa nos salmos (Sl 29,3-9) participam desse repertório e moldam expectativas religiosas partilhadas (Girard, 1997, p. 517). Quando a narrativa qualifica Tiago e João como "filhos do trovão", o texto convoca imediatamente esse campo simbólico, ativando associações com autoridade, intervenção divina e manifestação de força.



Do ponto de vista pragmático, essa ativação significa que a comunidade não dependia de longa explicação para compreender a função do apelido. No nível do senso comum, "filhos do trovão" atua como rótulo classificatório que posiciona os dois irmãos no interior do grupo: indica estilo de presença e de atuação percebido como intenso, compatível com comunidade atravessada por conflito social e expectativas messiânicas. Assim, o símbolo participa da configuração de ethos apostólico reconhecido como vigoroso, adequado a situações em que se exigem tomada de posição, palavra pública e sustentação do grupo.

O trovão, enquanto signo partilhado, também comunica tipo específico de motivação. Em cenários marcados por dominação e instabilidade, imagens de intervenção divina decisiva alimentam expectativas de mudança e de reordenação do mundo. Desse modo, chamar Tiago e João de "filhos do trovão" sugere, no plano prático, associação a forma de liderança cuja palavra e ação seriam entendidas como capazes de enfrentar resistências e de manter coesa a comunidade em tempos de tensão. O apelido, portanto, orienta a percepção do papel desses discípulos e regula o que se espera deles no interior do grupo.

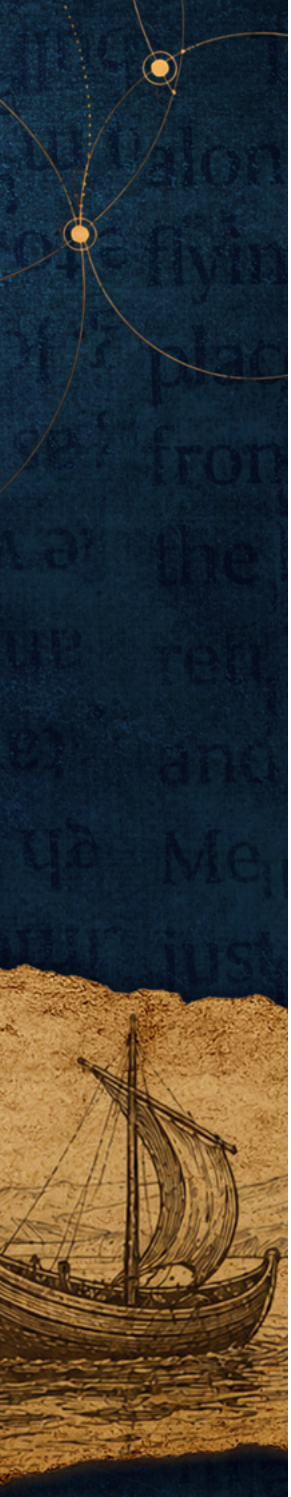
Esse funcionamento pragmático pode ser observado, por aproximação, em tradições narrativas correlatas. Em Lc 9,54, quando Tiago e João pedem a Jesus que faça descer fogo do céu sobre uma aldeia samaritana, torna-se visível zelo impetuoso que se ajusta ao campo simbólico mobilizado por "Boanerges". A repreensão de Jesus redefine o rumo dessa disposição, mas o episódio permanece significativo como exemplo de como a tradição cristã reconheceu, nomeou e reorientou formas de ímpeto religioso. No vocabulário do Mistr, trata-se de símbolo que organiza disposições: descreve modo de sentir e agir e, simultaneamente, enquadra sua interpretação comunitária, permitindo que seja lido como energia a ser conduzida, e não apenas como desvio.



A literatura sobre o cristianismo primitivo costuma chamar atenção para o papel prático de apelidos e designações na consolidação de identidades e na comunicação de expectativas dentro das comunidades. Nessa direção, aponta-se que marcas como "Boanerges" contribuem para fixar percepções de autoridade e para estabilizar a memória do grupo, funcionando como sinais identitários que orientam a recepção de determinadas figuras apostólicas (Vielhauer, 2005). De modo semelhante, sugere-se que o apelido pode operar como lembrete da posição de Tiago e João no conjunto dos Doze, especialmente em comunidades atravessadas por expectativa escatológica (Halley, 1994). Nesse quadro, o símbolo organiza, em termos cotidianos, quem fala, quem é ouvido, quem é lembrado e por quais razões.

Na linguagem do Mistr, o apelido "Boanerges" funciona, então, como veículo simbólico que, no nível pragmático, estrutura relações dentro da comunidade: orienta a forma de se referir a Tiago e João, regula modos de escuta, delimita tarefas associadas a eles e modela expectativas de coragem, intensidade e protagonismo. O símbolo opera no registro do senso comum, mas produz efeitos comunitários concretos, contribuindo para distinguir funções, hierarquizar vozes e estabilizar percepções sobre liderança.

Dessa maneira, os significados pragmáticos de Mc 3,17 evidenciam que "filhos do trovão" não se reduzem a detalhe narrativo nem se limitam ao plano teológico. No horizonte do cristianismo primitivo, a expressão organiza práticas, expectativas e relações: oferece à comunidade modo rápido e partilhado de reconhecer, em Tiago e João, figuras associadas a autoridade e vigor, cuja presença e palavra passam a integrar, de forma concreta, os mecanismos pelos quais o grupo interpreta o mundo e preserva sua coesão em torno da mensagem de Jesus.

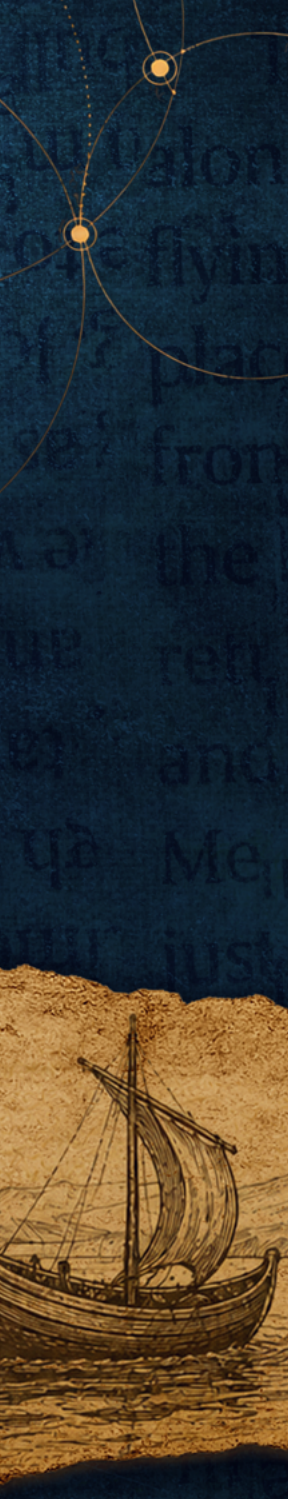


INTEGRAÇÃO DOS NÍVEIS DE SIGNIFICADO DE MC 3,17:
BOANERGES COMO AÇÃO SIMBÓLICA NA HEES

A leitura estratificada de Mc 3,17 em quatro níveis — literal, contextual, teológico e pragmático — permite observar "Boanerges" como única ação simbólica, cuja inteligibilidade se distribui em camadas distintas e complementares. No vocabulário do Mistr, trata-se de símbolo que atravessa diferentes planos da Hierarquia Estratificada de Estruturas de Significados (HEES), articulando forma textual, ambiente histórico-cultural, organização religiosa do sentido e efeitos de uso na vida comunitária.

No nível literal, o versículo registra a cena de nomeação: Jesus atribui a Tiago, filho de Zebedeu, e a João, seu irmão, o apelido "Boanerges", traduzido para a audiência grega como "filhos do trovão". A presença do aramaísmo, imediatamente acompanhado de tradução, evidencia que o texto marcano, tal como preservado no Sinaítico, mantém veículo linguístico semítico e, simultaneamente, o torna acessível a leitores inseridos em outro código. Nesse plano, a ênfase recai sobre a materialidade do enunciado e sobre a estrutura básica da ação: quem nomeia, quem é nomeado e qual expressão é mobilizada como marcador identitário.

O significado contextual amplia o foco para o horizonte sociopolítico e religioso da Palestina do primeiro século. O mesmo ato de nomear passa a ser compreendido à luz da ocupação romana, das tensões entre correntes do judaísmo e das expectativas de intervenção divina. Nesse cenário, o campo simbólico do "trovão", associado à manifestação e à ação de Deus em momentos de crise, posiciona os dois irmãos como figuras cuja presença e atuação podem ser percebidas como vigorosas e incisivas, adequadas a ambiente atravessado por disputa e desorientação. Assim, "Boanerges" participa da organização

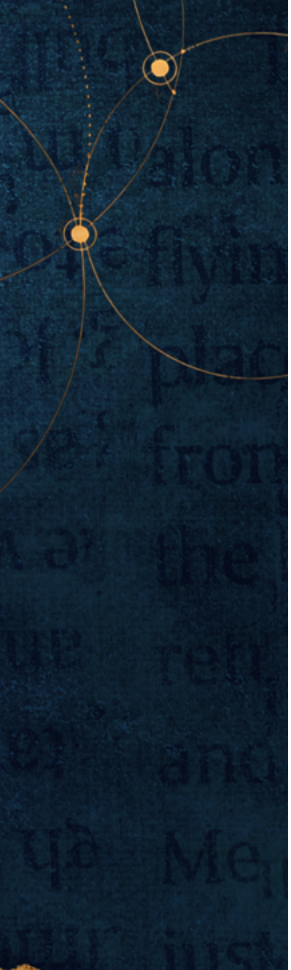


de leitura de mundo em que, em meio a estruturas imperiais e conflitos internos, a comunidade em torno de Jesus se apresenta como núcleo de autoridade religiosa em processo de configuração.

No nível teológico, o apelido é lido como símbolo religioso capaz de reorganizar visão de mundo e disposições na economia do Reino de Deus. O trovão, ligado à voz divina e à revelação, inscreve Tiago e João em eixo no qual anúncio, testemunho e expectativa escatológica se articulam à missão. A recepção cristã posterior, ao reconhecer Tiago como mártir e ao vincular João a tradições e escritos de tonalidade escatológica, não funciona como prova do sentido originário, mas como prolongamento interpretativo: mostra como o símbolo foi reativado e reindexado na memória e na narrativa da tradição cristã, reforçando seu potencial de organizar leituras sobre autoridade, resistência e martyria.

O significado pragmático explicita o modo como a designação opera no plano do senso comum religioso, isto é, no uso ordinário e compartilhado do símbolo pela comunidade. Em repertório no qual trovão já comunica poder e intervenção divina, "filhos do trovão" produz entendimento rápido e socialmente eficaz: atribui vigor e autoridade aos dois discípulos, orienta expectativas e estabiliza a percepção de lugar destacado dentro do grupo. Nesse registro, o apelido não exige elaborações doutrinárias complexas para produzir efeitos; atua como marca identitária que regula modos de falar, de escutar e de reconhecer funções no interior da vida comunitária.

Quando colocados em conjunto, esses quatro níveis evidenciam a integração entre ethos, visão de mundo, disposições e motivações na leitura de Mc 3,17. O nível literal fornece a base semiótica do símbolo; o contextual explicita sua ancoragem histórica e cultural; o teológico organiza a compreensão da missão e da revelação; o pragmático mostra a tradução disso em relações, expectativas e práticas concretas. No horizonte do Mistr, o versículo se apresenta, assim, como nó em que se cruzam texto, cultura e comunidade: "Boanerges"



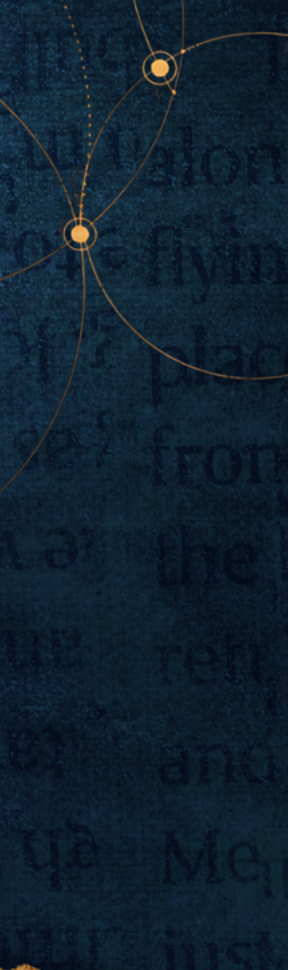
produz sentido-para os ouvintes, ao mesmo tempo em que distribui lugares, legitima vozes e contribui para a coesão do grupo de seguidores de Jesus.

Essa integração indica que a aplicação do Mistr permite ler Mc 3,17 não como detalhe narrativo, mas como ação simbólica que organiza memória, atravessa a crise do presente comunitário e orienta expectativas de futuro, articulando a permanência do símbolo à dinâmica histórica e religiosa da tradição cristã.

INTERCONEXÃO DOS NÍVEIS DE SIGNIFICADO DE MC 3,17: CIRCULAÇÃO SIMBÓLICA DE BOANERGES NA HEES

A estratificação de significados evidencia que os quatro níveis de leitura de Mc 3,17 — literal, contextual, teológico e pragmático — não operam como compartimentos isolados, mas como camadas em diálogo contínuo. A designação "Boanerges", atribuída por Jesus a Tiago e João, atravessa esses planos como veículo simbólico que, em registros distintos, organiza ethos, visão de mundo, disposições e motivações no interior da comunidade marcana.

No nível literal, a cena de nomeação fixa o dado básico do enunciado: dois irmãos, identificados por vínculos familiares, recebem apelido em aramaico, imediatamente traduzido ao grego. Essa forma textual delimita a ação simbólica em seus elementos mínimos, quem nomeia, quem é nomeado e qual expressão é escolhida, e, por isso, funciona como base semiótica para as leituras posteriores. Lido isoladamente, esse nível pode parecer apenas descritivo; no entanto, ele já oferece a estrutura formal que torna possível a circulação do símbolo.

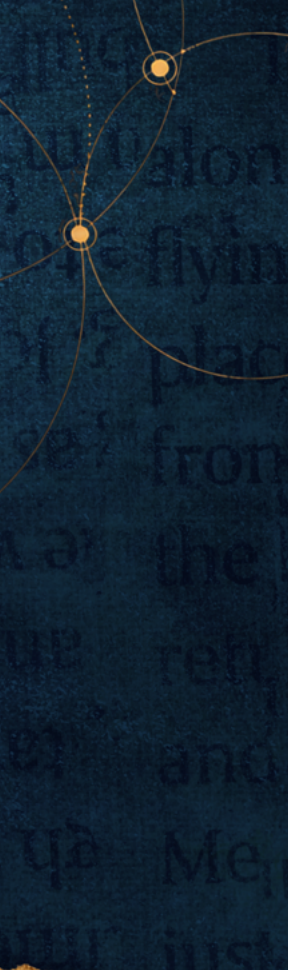


Quando o versículo é deslocado para o nível contextual, a literalidade deixa de ser neutra. O mesmo "filhos do trovão", situado no horizonte de ocupação romana, expectativas messiânicas e disputas internas do judaísmo, ganha densidade histórica e social: passa a marcar dois discípulos inseridos em ambiente de opressão, resistência e esperança de intervenção divina. O símbolo é o mesmo, mas seu sentido se expande porque o texto é recolocado no chão cultural em que uma comunidade busca organizar a experiência por meio de referências reconhecíveis.

O nível teológico retoma o que o contexto oferece e reorganiza o apelido em chave religiosa e escatológica. O trovão, associado à manifestação de Deus e à voz que orienta, chama e julga, passa a operar como índice de visão de mundo específica: a história é concebida como campo atravessado pela ação divina, e a nomeação dos discípulos é lida como gesto que os insere na economia do Reino. Nessa camada, o símbolo deixa de ser apenas marca identitária e se torna operador de inteligibilidade religiosa, capaz de consolidar disposições e motivações ligadas a fidelidade, coragem e perseverança.

O significado pragmático, por sua vez, reconduz essa formulação ao plano ordinário do senso comum comunitário. A mesma metáfora que, teologicamente, remete à voz de Deus é convertida, no cotidiano, em percepções imediatas e socialmente eficazes: Tiago e João são reconhecidos como figuras de vigor, intensidade e autoridade. Desse modo, o apelido estabiliza imagens de ethos (zelo, coragem, ímpeto) e orienta práticas concretas de memória e referência: ouvir, rememorar, tomar como exemplo e organizar expectativas internas. Esse uso comunitário não apenas aplica a teologia; também a reforça, pois, a repetição e a circulação do símbolo tendem a consolidar a leitura de que a palavra de Jesus, no nível literal, já funcionava como antecipação de papéis e funções no interior do grupo.

A interconexão dos níveis explicita, assim, o funcionamento da Hierarquia Estratificada de Estruturas de Significados (HEES): o nível



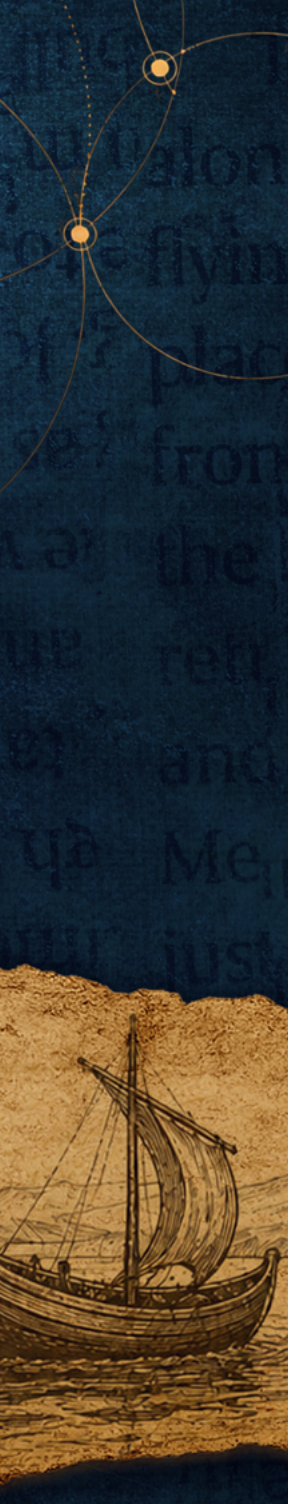
literal oferece a forma; o contextual reinscreve essa forma em cenário histórico concreto; o teológico formula a inteligibilidade religiosa do símbolo; o pragmático mostra como esse conjunto se converte em hábitos de fala, expectativas e condutas. "Boanerges" atravessa essas camadas e, ao fazê-lo, torna-se ponto de convergência entre texto, cultura e vida comunitária, produzindo sentido-para a comunidade cristã primitiva.

Dessa maneira, a aplicação do Mistr não descreve quatro leituras independentes, mas acompanha o movimento pelo qual um único apelido, pronunciado em cena concreta, passa a regular percepções, reforçar hierarquias, orientar práticas e contribuir para a coesão simbólica dos seguidores de Jesus.

CONEXÕES TEXTUAIS DE MC 3,17: BOANERGES NA TRAMA NARRATIVA MARCANA E SINÓPTICA

As conexões textuais de Mc 3,17 mostram que o apelido "Boanerges" não funciona como detalhe isolado, mas como ponto de articulação dentro de uma linha narrativa mais ampla sobre Tiago e João no Evangelho de Marcos e em tradições sinópticas correlatas. Lido com a gramática do Mistr, esse conjunto organiza, em torno dos dois irmãos, ações simbólicas que configuram ethos, disposições, visão de mundo e motivações da comunidade marcana.

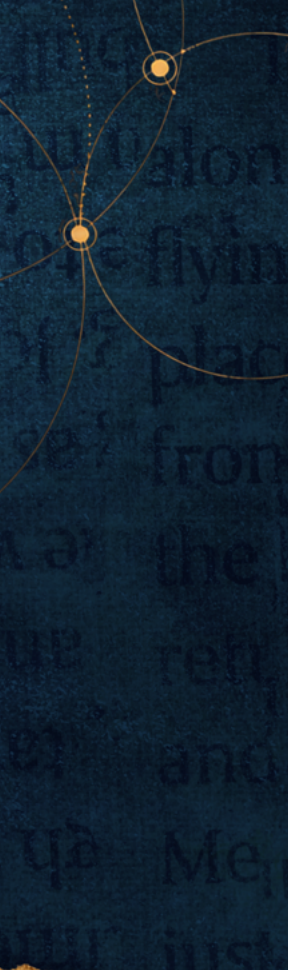
No próprio Evangelho de Marcos, uma conexão decisiva aparece na transfiguração (Mc 9,2-8). Ali, Tiago e João, juntamente com Pedro, são conduzidos por Jesus ao monte e testemunham a voz celeste que o declara "Filho amado". O episódio reforça a proximidade desses discípulos com a esfera da revelação e da autoridade



divina. O símbolo do trovão, associado à voz de Deus na tradição bíblica, encontra aqui um cenário narrativo especialmente sugestivo: os "filhos do trovão" são colocados no espaço em que a voz do céu se manifesta, o que contribui para fixar, na memória comunitária, um ethos de liderança ligado à revelação e não apenas à força temperamental (Bauckham, 2007, p. 66-75).

Em Mc 10,35-45, o pedido para se sentarem à direita e à esquerda de Jesus "na glória" explicita as disposições internas de Tiago e João: desejo de prestígio, expectativa de honra e leitura hierárquica do Reino. O mesmo zelo que ajuda a justificar o apelido é, ao mesmo tempo, corrigido e reorientado por Jesus, que redefine o exercício do poder como serviço. O trovão, aqui, é trabalhado narrativamente: a energia que poderia sustentar ethos de dominação é convertida em motivação para a diakonia. Na lógica do Mistr, o texto mostra como o símbolo reorganiza as motivações, deslocando a visão de mundo dos discípulos do modelo imperial para a lógica do serviço comunitário (Rhoads, Dewey e Michie, 2012, p. 78-81).

As tradições sinópticas reforçam esse mesmo eixo. A transfiguração em Mt 17,1-9 retoma a tríade Pedro–Tiago–João, mantendo o lugar privilegiado dos "filhos do trovão" na experiência da revelação. Em Mt 20,20-28, o pedido de lugares de honra reaparece com variações, mas preserva a mesma combinação de zelo e incompreensão inicial do modo de agir de Jesus. Já em Lc 9,54, quando sugerem fazer descer fogo do céu sobre uma aldeia samaritana, o gesto dos irmãos traduz, em ação concreta, a imagem do trovão: desejo de intervenção imediata, julgamento rápido, aplicação contundente da autoridade divina. A repreensão de Jesus funciona, então, como espécie de comentário narrativo ao campo simbólico associado ao apelido, indicando à comunidade que o zelo precisa ser depurado e atravessado pela misericórdia (Girard, 1997, p. 517-520). Essas tradições não explicam diretamente Marcos, mas ajudam a perceber como a imagem dos dois irmãos circulava e era reinterpretada no cristianismo primitivo.

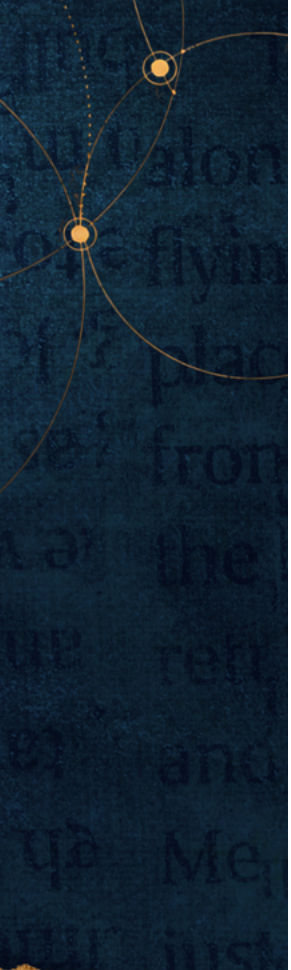


Essas conexões textuais mostram, portanto, que Mc 3,17 inaugura linha de leitura em que o apelido "Boanerges" atua como fio condutor entre episódios diversos. Em termos do Mistr, trata-se de símbolo que atravessa diferentes níveis: surge na nomeação literal, é tensionado no contexto sociopolítico, ganha formulação teológica na associação à voz de Deus e é trabalhado pragmaticamente nas narrativas que modelam o senso comum da comunidade acerca do que constitui zelo legítimo e do que precisa ser corrigido. Tiago e João, como "filhos do trovão", aparecem, ao mesmo tempo, como portadores de energia indispensável à missão e como exemplos de como essa energia deve ser reinterpretada à luz do ethos do Reino.

CONEXÕES SIMBÓLICAS DE MC 3,17:
TROVÃO, AUTORIDADE E LIDERANÇA APOSTÓLICA

O nome "Boanerges", em Mc 3,17, ultrapassa a função de identificar dois indivíduos e opera como símbolo capaz de organizar, em torno de Tiago e João, disposições, motivações e imagens de mundo. Na tradição bíblica, o trovão recorre como figura associada à voz e à intervenção de Deus: em Ex 19,16, antecede a entrega da Lei no Sinai; em Sl 29,3-9, a "voz do Senhor" ressoa como trovão sobre as águas. Ao chamar os dois irmãos de "filhos do trovão", a narrativa vincula a identidade deles a esse campo simbólico de revelação e autoridade, sinalizando, no vocabulário do Mistr, um ethos apostólico marcado pela força da mensagem anunciada e pela densidade de palavra percebida como procedente do divino.

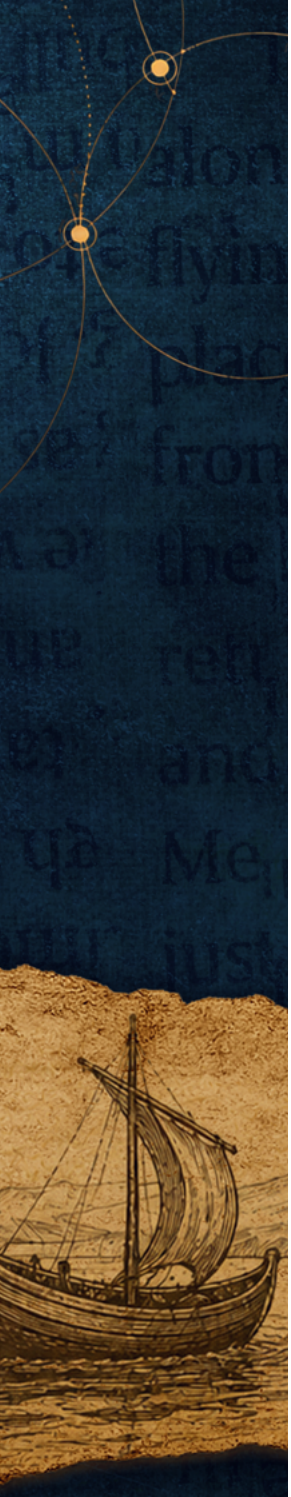
Esse simbolismo, contudo, não se restringe ao repertório bíblico. Em diferentes tradições antigas, o trovão aparece como emblema de poder e soberania, compondo imaginário amplamente reconhecível no mundo mediterrânico. A referência a esse repertório



não pretende igualar conteúdos teológicos distintos, mas assinalar que a imagem do trovão participa de campo simbólico mais amplo, ligado a força, comando e autoridade. Lido com a gramática do Mistr, o apelido "Boanerges" sugere que a comunidade reconhecia em Tiago e João disposições intensas, motivações orientadas para a ação e lugar de destaque na condução do grupo, de modo que o símbolo funciona como veículo de visão de mundo na qual a liderança apostólica é percebida como portadora de intensidade associada ao divino.

Teologicamente, o nome pode ser compreendido como indicação de função apostólica relevante na articulação do Reino de Deus. Tiago, apresentado em At 12,2 como o primeiro apóstolo martirizado, corporifica o grau extremo de compromisso que a imagem do trovão pode evocar: sua trajetória exprime ethos de entrega em horizonte atravessado por conflito e violência. João, por sua vez, é associado, na tradição cristã, a escritos de forte densidade teológica e apocalíptica, nos quais vozes celestes e trovões reaparecem como sinais de revelação. Esses dados não funcionam como prova do sentido originário de Mc 3,17, mas como testemunho de que o símbolo "Boanerges" permaneceu disponível para releituras que o aproximaram de temas como revelação, testemunho e autoridade espiritual.

Sob a perspectiva do Mistr, "Boanerges" atua simultaneamente em diferentes níveis da Hierarquia Estratificada de Estruturas de Significados. No plano literal, é um apelido; no plano contextual, dialoga com expectativas messiânicas e com imagens de poder em ambiente sob dominação romana; no plano teológico, aproxima os irmãos do campo da revelação e da escatologia; no plano pragmático, oferece ao senso comum da comunidade figura compreensível de apóstolos intensos, confiáveis e autorizados. Por essa via, o nome articula ethos, visão de mundo, disposições e motivações, fornecendo à comunidade cristã primitiva foco simbólico em torno do qual a identidade e a liderança de Tiago e João podem ser lembradas, avaliadas e reinterpretadas ao longo da tradição.

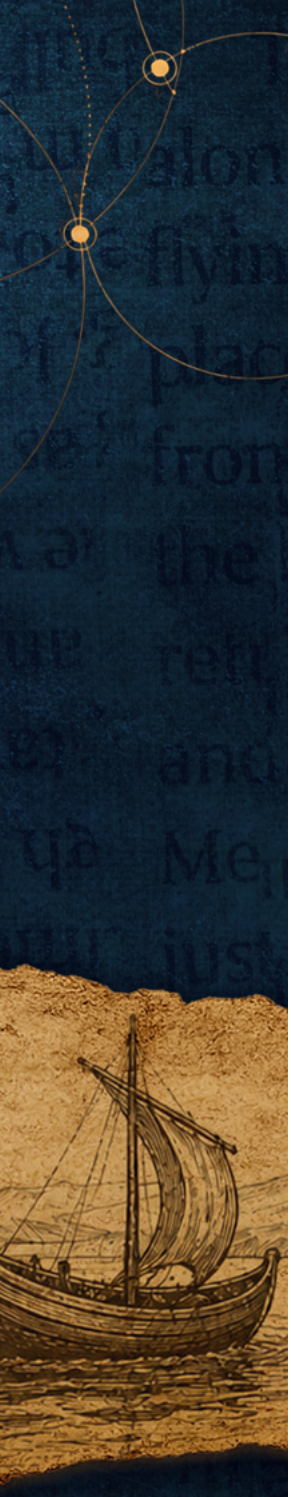


Desse modo, as conexões simbólicas de Mc 3,17 mostram que "Boanerges" não opera apenas como marca episódica da narrativa, mas como núcleo imagético capaz de condensar autoridade, revelação e liderança apostólica. No interior do capítulo 4, esse bloco amplia o que já se observou nos níveis literal, contextual, teológico e pragmático, ao evidenciar que o símbolo continua a irradiar sentidos mesmo quando ultrapassa o versículo imediato e passa a organizar formas posteriores de memória e reconhecimento na tradição cristã.

BOANERGES COMO NÓ ESTRUTURANTE: SÍNTESE ENTRE CONEXÕES TEXTUAIS E SIMBÓLICAS EM MC 3,17

A articulação entre as conexões textuais e simbólicas de Mc 3,17 evidencia a centralidade do versículo para a compreensão do lugar de Tiago e João na narrativa marcana. O apelido "Boanerges" deixa de operar como simples designação de traços pessoais e passa a funcionar como símbolo que organiza ethos, disposições, motivações e visão de mundo em torno da dupla, no interior da gramática narrativa do evangelho e do horizonte comunitário que o transmite.

As conexões textuais permitem reconhecer uma trajetória em que Tiago e João são apresentados, em diferentes episódios, como personagens intensos, próximos de Jesus e continuamente formados por ele. A participação em cenas de revelação, os pedidos de prestígio e os momentos de incompreensão configuram movimento no qual um zelo inicialmente desordenado é progressivamente reorientado: a energia que o texto marca como vigorosa é atravessada por pedagogia do seguimento, na qual liderança e autoridade são redefinidas pelo serviço. Nessa dinâmica, "Boanerges" funciona como marca narrativa relativamente estável: nomeia disposição intensa



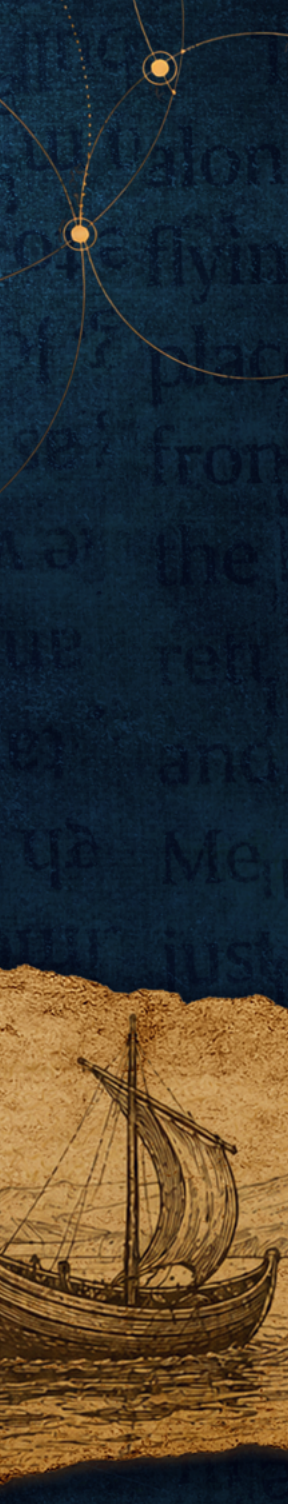
e, simultaneamente, indica o processo pelo qual essa disposição é reelaborada no interior do projeto do Reino.

As conexões simbólicas ampliam essa leitura ao evidenciar que o trovão, associado à voz e à intervenção de Deus nas Escrituras, opera como veículo de sentido-para no imaginário religioso da audiência. Ao chamar Tiago e João de "filhos do trovão", a narrativa vincula a experiência religiosa dos irmãos ao campo da revelação e sua atitude religiosa a forma específica de liderança marcada por intensidade e autoridade reconhecida. Na chave do Mistr, o símbolo articula níveis estratificados: no plano literal, registra-se um apelido; no plano contextual, ele dialoga com tensões sociopolíticas e expectativas coletivas; no plano teológico, torna-se índice de participação na autoridade de Jesus e na economia do Reino; no plano pragmático, oferece imagem inteligível ao senso comum, capaz de estabilizar percepções e expectativas sobre o papel dos discípulos.

Esta seção não propõe novo estrato, mas síntese transversal. Ao integrar as tramas narrativas e o repertório simbólico, torna-se possível compreender Mc 3,17 como ponto de encontro entre formação apostólica e construção cultural de sentidos. O símbolo "Boanerges" condensa, de modo exemplar, a continuidade da autoridade simbólica de Jesus na figura de seus enviados, permitindo ler o versículo como nó estruturante da memória cristã primitiva, no qual texto, cultura e comunidade se cruzam com particular densidade no interior da aplicação do Mistr.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

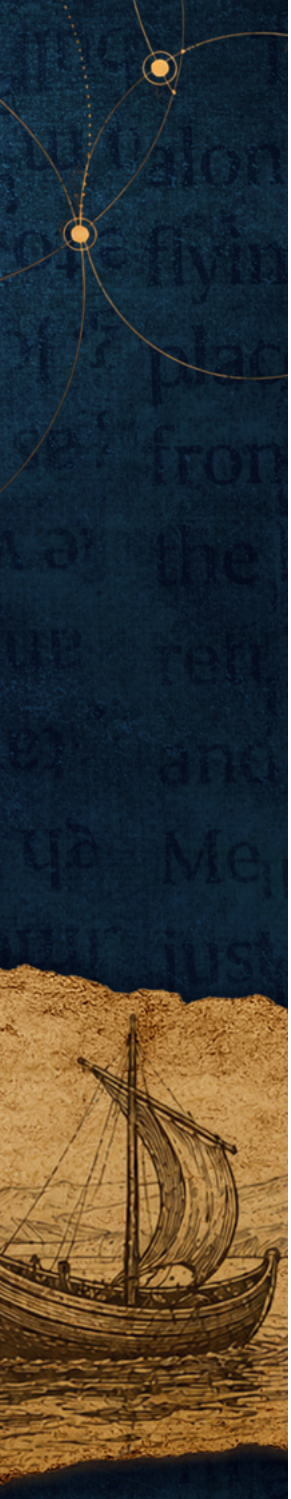
O percurso desenvolvido neste capítulo permitiu examinar Mc 3,17 como unidade simbólica de alta densidade, na qual um enunciado breve concentra camadas históricas, culturais, religiosas



e comunitárias que ultrapassam em muito a aparência de simples detalhe narrativo. A análise do apelido "Boanerges", preservado e traduzido no texto marcano, mostrou que a designação atribuída a Tiago e João não se limita a um traço de caráter ou a um recurso de identificação, mas participa de uma rede mais ampla de significados por meio da qual o evangelho organiza memória, autoridade, expectativa e reconhecimento no interior da comunidade cristã primitiva.

Esse resultado só se tornou possível porque o capítulo foi construído sobre bases já estabelecidas anteriormente. O capítulo 1 delimitou o horizonte histórico, textual e manuscrítico da investigação, distinguindo com cuidado o Evangelho de Marcos, sua tradição de transmissão e o lugar do Códice Sinaítico como testemunho textual privilegiado. O capítulo 2 explicitou os fundamentos epistemológicos e metodológicos do Modelo Interpretativo-Simbólico de Textos Religiosos (Mistr), especialmente no que se refere à leitura do texto religioso como ação simbólica, à função da HEES e à articulação entre ethos, visão de mundo, disposições e motivações. O capítulo 3, por sua vez, situou o modelo em diálogo com outros métodos, deixando claro que sua contribuição específica reside na capacidade de articular texto, cultura, religião e experiência social em uma leitura simbolicamente controlada. Este capítulo, enfim, colocou esse percurso à prova, aplicando o Mistr a Mc 3,17 de forma concreta.

No plano histórico-cultural, a análise mostrou que o versículo só se torna plenamente inteligível quando situado no horizonte da Palestina do primeiro século sob dominação romana, nas tensões entre tradição judaica, crise do Templo, expectativas messiânicas e reconfiguração da identidade cristã nascente. Ao mesmo tempo, a tradição eclesial que associou Marcos a Pedro e ao ambiente romano permaneceu relevante no plano da recepção e da autoridade, ainda que o chão efetivo da análise simbólica tenha se revelado mais fortemente ligado ao universo palestino-judaico e às suas linguagens, práticas e símbolos. Assim, a leitura de "Boanerges" exigiu manter, ao mesmo tempo, a memória da tradição de recepção e a prioridade

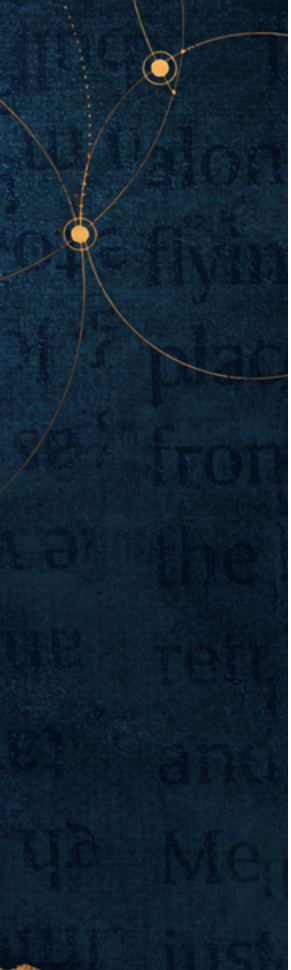


do horizonte histórico-cultural que torna o símbolo plausível e socialmente inteligível.

No plano metodológico, a aplicação da HEES permitiu demonstrar que os níveis literal, contextual, teológico e pragmático não funcionam como compartimentos justapostos, mas como registros articulados de uma mesma ação simbólica. O nível literal evidenciou a importância do aramaísmo transliterado e traduzido; o contextual mostrou a inserção do apelido na escolha dos Doze e no ambiente de crise sob Roma; o teológico aproximou "Boanerges" do campo da teofania, da revelação e da urgência do Reino; o pragmático explicitou como o símbolo se tornava eficaz no senso comum religioso da comunidade. Em conjunto, esses níveis tornaram visível o modo como um único nome pode condensar uma gramática inteira de disposições, motivações e visões de mundo.

As conexões textuais e simbólicas reforçaram esse resultado. A presença de Tiago e João em episódios como a transfiguração, os pedidos de honra e as tradições correlatas preservadas nos sinóticos mostrou que "Boanerges" atua como fio de leitura que acompanha e qualifica a trajetória dos dois irmãos. Já as conexões simbólicas evidenciaram que o trovão, longe de ser imagem arbitrária, pertence a campo religioso e cultural mais amplo, associado à voz divina, à autoridade, à revelação e à intervenção no mundo. A síntese desses elementos permitiu compreender o versículo como nó estruturante de memória e de sentido, em que a narrativa marcana não apenas nomeia personagens, mas organiza a forma como eles serão percebidos, lembrados e interpretados pela tradição.

Dessa maneira, o capítulo procurou demonstrar que Mc 3,17, lido pelo Mistr, constitui exemplo claro de como um texto religioso antigo pode operar como ação simbólica situada. "Boanerges" não comparece apenas como apelido curioso, nem como simples vestígio linguístico de tradição semítica, mas como símbolo capaz de articular liderança apostólica, experiência de revelação, pedagogia



do discipulado e coesão comunitária. O versículo, por isso, condensa de modo particularmente expressivo o princípio central do modelo: a ideia de que textos religiosos devem ser lidos como formas culturalmente situadas de produção, organização e transmissão do sentido.

Em consequência, o capítulo 4 não apenas aplicou o Mistr, mas também contribuiu para validar sua operatividade. Ao mostrar que um versículo breve pode ser examinado em camadas complementares, articulando texto, tradição, símbolo, contexto e comunidade, a análise evidencia que o modelo não se reduz a formulação teórica abstrata. Ao contrário, revela-se capaz de oferecer leitura historicamente situada, simbolicamente densa e metodologicamente controlada de um texto religioso antigo. É justamente nessa convergência entre rigor analítico e sensibilidade cultural que o Mistr procura firmar sua contribuição.

REFERÊNCIAS

BERGER, P. L.; LUCKMANN, T. **A Construção Social da Realidade**. 24ª. ed. Petrópolis - Rio de Janeiro: Vozes, 1985.

BÍBLIA de Jerusalém. 1ª Edição; 12ª Reimpressão. ed. São Paulo: Paulus, 2017.

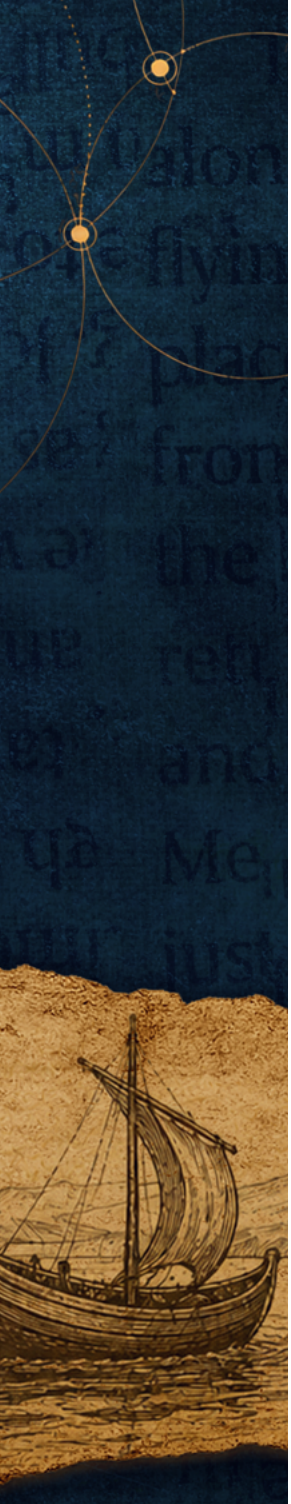
CORBAIN, A. et al. **História do Cristianismo**: para compreender melhor nosso tempo. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

DONNER, H. **História de Israel e dos Povos Vizinhos**. São Leopoldo: Sinodal, v. 1: dos primórdios até a formação do Estado., 1997.

DONNER, H. **História de Israel e dos Povos Vizinhos**. São Leopoldo: Sinodal, v. 2: da divisão do reino até Alexandre Magno., 1997.

ECHEGARAY, J. G. **Arqueología y evangelios**. Estalla - Navarra: Editorial Verbo Divino, 1994.

GEERTZ, C. **Local Knowledge**: further essays in interpretative anthropology. New York: Basic Books, 1983.



GIRARD, M. **Os Símbolos na Bíblia**: ensaio de teologia enraizada na experiência humana universal. São Paulo: Paulus, 1997.

HALLEY, H. H. **Manual Bíblico**: um comentário abreviado da Bíblia. São Paulo: Editora Vida Nova, 1994.

IERSEL, B. M. F. V. **Mark**: a reader-response commentary. Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1998.

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

MONASTERIO, R. A. Jesus e os poderosos. *In*: DORÉ, J. **Jesus:** a enciclopédia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020. p. 407-414.

MYERS, C. **O Evangelho de São Marcos**. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

NEUFELD, ; DEMARIS, R. E. **Understanding the Social World of the New Testament**. New York - NY: Routledge, 2010.

PAGELS, E. **As Origens de Satanás**: um estudo sobre o poder que as forças irracionais exercem na sociedade moderna. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

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

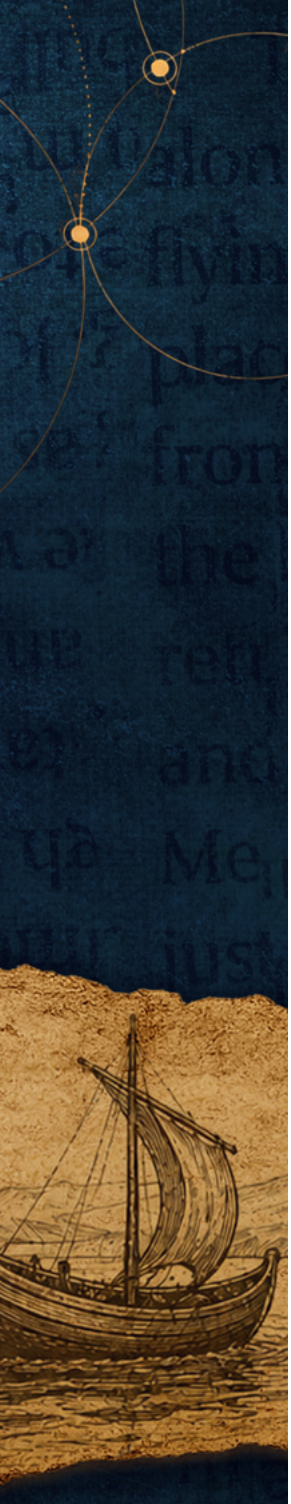
PEDROSA, E. D. S. O contexto militar em que o Evangelho de Marcos foi escrito. **Revista Batista Pioneira**, Ijuí - RS, Vol. 5, n. 2, dezembro 2016. 291-308.

PIMENTA, H. E. Jesus de Nazaré – magia e resistência no evangelho de Marcos. In: CORNELLI, G.; COUTINHO, L. **Estudos Clássicos IV**: Percursos. Coimbra: Annablume; Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020. p. 168-191.

PROJECT, C. S. Codex Sinaiticus. **Codex Sinaiticus**: experience the oldest Bible, 2009. Disponível em: https://codexsinaiticus.org/en/. Acesso em: 17 agosto 2021.

RHOADS, D.; DEWEY, J.; MICHIE, D. **Mark As Story**: an introduction to the narrative of a Gospel. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2012.

ROCHA, I. E. Dominadores e dominados na Palestina do século I. **História**, São Paulo, Vol. 23, n. 1-2, 2004. 239-258.



SAULNIER, C. **A Palestina no tempo de Jesus**. São Paulo: Paulus, 1983.

SCHNACKENBURG, R. **Jesus Cristo nos Quatro Evangelhos**. São Leopoldo - RS: Editora Unisinos, 2001.

VAAGE, L. E. Que o leitor tenha cuidado! O Evangelho de Marcos e os cristianismos originários da Síria-Palestina. *In*: PIXLEY, J. *et al*. **Cristianismos Originários Extrapalestinos (35-138 d.C.)**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Ribla, 1998. p. 11-31.

VALVA, A. Os Irmãos Boanerges: a importância de Mc 3,17 para a compreensão da comunidade de Marcos. **Encontros Teológicos: Ano Vocacional - corações, graça e missão.**, Florianópolis, 38, n. 2, maio-agosto 2023b. 685-710.

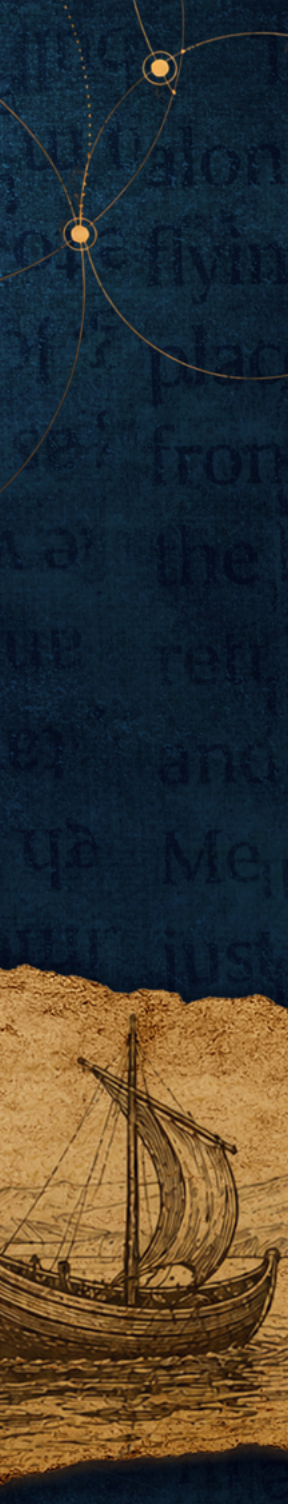
VIELHAUER, P. **História da literatura cristã primitiva:** Introdução ao Novo Testamento, aos Apócrifos e aos Pais Apostólicos. Santo André - SP: Editora Academia Cristã, 2005.

WRIGHT, G. E. **Arqueologia Bíblica**. Madrid - España: Ediciones Cristiandad, 1975.

5

DA ESTRATIFICAÇÃO À ESTRUTURA:

ESTRUTURAS DE SIGNIFICADO NO HORIZONTE DE MC 3,17



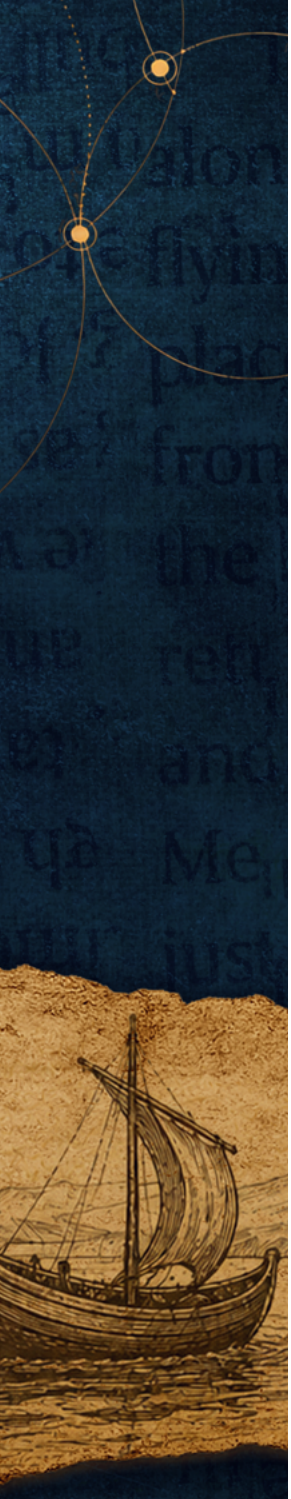
> *"Finding somewhere to stand in a text that is supposed to be at one and the same time an intimate view and a cool assessment is almost as much of a challenge as gaining the view and making the assessment in the first place.*[7]*"*

A análise desenvolvida até aqui mostrou que Mc 3,17 pode ser lido, pelo Modelo Interpretativo-Simbólico de Textos Religiosos (Mistr), como ação simbólica atravessada por camadas de sentido. No capítulo 4, a estratificação em níveis literal, contextual, teológico e pragmático permitiu observar como o apelido "Boanerges" organiza, no interior da narrativa marcana, diferentes registros de inteligibilidade. Esse movimento, porém, não se encerra na descrição das camadas. Para que a leitura simbólica se complete, torna-se necessário relacionar o símbolo às estruturas de significado que sustentam sua plausibilidade cultural e sua eficácia comunitária.

No horizonte do Mistr, essa passagem da leitura estratificada para a leitura estrutural ocorre por meio da Hierarquia Estratificada de Estruturas de Significados (HEES) e de sua articulação com quatro elementos centrais da gramática geertziana: ethos, visão de mundo, disposições e motivações. Ethos refere-se a estilos de agir e de sentir; visão de mundo diz respeito às imagens de realidade consideradas plausíveis; as disposições exprimem intensidades afetivas graduais; e as motivações orientam a ação em direção a fins concretos. Quando um símbolo é lido nesses termos, torna-se possível perceber como ele articula, ao mesmo tempo, experiência religiosa (visão de mundo e disposições) e atitude religiosa (ethos e motivações).

Essas camadas não devem ser tomadas como abstrações soltas. No Mistr, elas se enraízam em formas de vida, expectativas coletivas, práticas recorrentes e arranjos institucionais por meio dos quais uma comunidade regula condutas, distribui autoridade e confere

7 Encontrar um ponto de vista em um texto que pretende ser, ao mesmo tempo, uma visão íntima e uma avaliação fria, é quase tão desafiador quanto obter essa visão e fazer a avaliação em primeiro lugar (Geertz, 1988, p. 10).

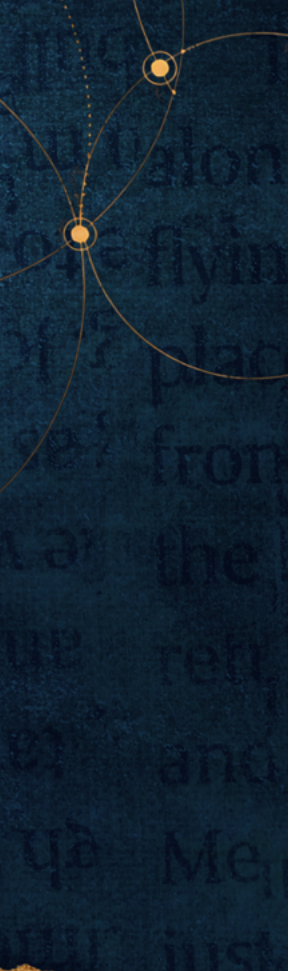


sentido-para às ações dos seus membros. Não se trata, portanto, apenas de interpretar um texto, mas de relacioná-lo ao campo cultural e comunitário que o torna inteligível. A estratificação de significados oferece o mapa dos níveis de leitura; a análise estrutural mostra como esse mapa se ancora em uma cultura concreta e em uma tradição religiosa determinada.

No caso de Mc 3,17, o símbolo "Boanerges" emerge, no plano textual, como um apelido. Quando relido à luz das estruturas de significado, porém, ele passa a condensar um ethos de liderança intensa, disposições marcadas por zelo e coragem, uma visão de mundo tensionada por expectativas apocalípticas e motivações voltadas à proclamação do Reino em contexto de conflito. Atribuir a Tiago e João o nome de "filhos do trovão" não é apenas recurso narrativo; é forma de fixar, em uma palavra, um conjunto de expectativas sobre como esses discípulos devem agir, crer e se posicionar dentro do grupo. O símbolo funciona, assim, como veículo que articula texto, cultura e comunidade.

A leitura estrutural permite, então, perceber como o Evangelho de Marcos não apenas registra tradição sobre Jesus, mas também organiza uma forma de vida cristã em processo de consolidação. Ethos, disposições, visão de mundo e motivações aparecem imbricados na narrativa, convertendo-a em referência para práticas concretas: modos de exercer autoridade, formas de enfrentar a opressão, maneiras de compreender sofrimento, martírio e esperança. Mc 3,17 torna-se, nesse sentido, ponto de observação privilegiado da articulação entre símbolo religioso e estrutura social.

Ao avançar da estratificação para a estrutura, o capítulo 5 aprofunda o caminho aberto pelos capítulos anteriores. Se o capítulo 1 delimitou o horizonte histórico, textual e manuscrítico da investigação, o capítulo 2 sistematizou os fundamentos epistemológicos e metodológicos do Mistr, o capítulo 3 situou o modelo em diálogo com outros métodos e o capítulo 4 aplicou a leitura estratificada a

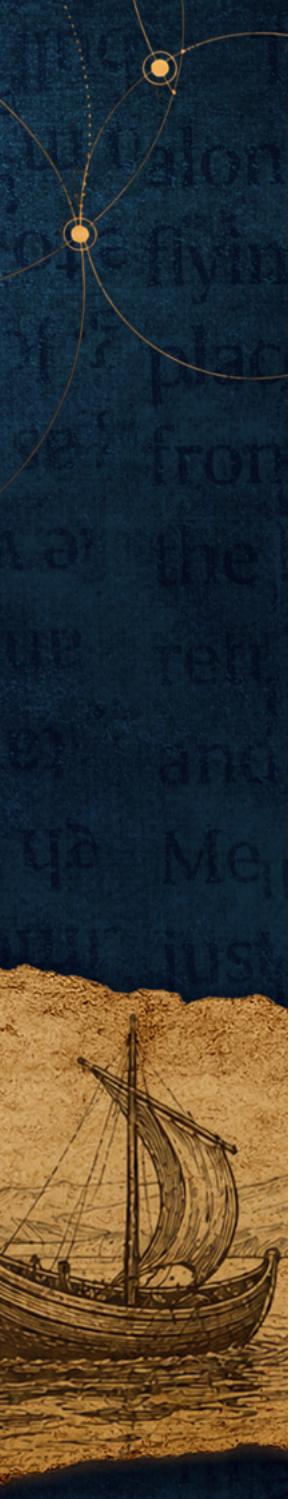


Mc 3,17, agora se trata de mostrar como o símbolo "Boanerges" se ancora em formas sociais, práticas comunitárias e matrizes culturais mais amplas. É a partir dessa passagem que a análise do versículo deixa de se restringir à exegese de um enunciado breve e passa a evidenciar sua inserção em uma engrenagem simbólica mais abrangente, no interior da cultura cristã primitiva.

ESTRUTURAS SOCIAIS PRESENTES NO CONTEXTO DO EVANGELHO DE MARCOS

A leitura estrutural de Mc 3,17 exige que o símbolo "Boanerges" seja relacionado às formas sociais e culturais que tornam sua presença plausível no interior do Evangelho de Marcos. Se, no capítulo 4, a análise estratificada permitiu observar o versículo em seus níveis literal, contextual, teológico e pragmático, agora se torna necessário explicitar o horizonte social mais amplo em que esses significados se enraízam. É nesse plano que se podem reconhecer as estruturas que organizam a experiência histórica das comunidades às quais o evangelho se dirige e dentro das quais o apelido "filhos do trovão" adquire sentido.

As principais estruturas sociais do período de elaboração e circulação inicial do Evangelho de Marcos podem ser compreendidas a partir do contexto histórico, político, religioso e cultural da Palestina do século I, profundamente atravessada pelas tradições judaicas, pelo domínio romano, pela precariedade econômica, pela centralidade do parentesco e pela circulação de códigos helenísticos. Essas estruturas não funcionam apenas como pano de fundo externo. No horizonte do Mistr, elas articulam ethos, visão de mundo, disposições e motivações, fornecendo o campo de inteligibilidade em que símbolos como "Boanerges" (Mc 3,17) podem ser produzidos, reconhecidos, transmitidos e reinterpretados.

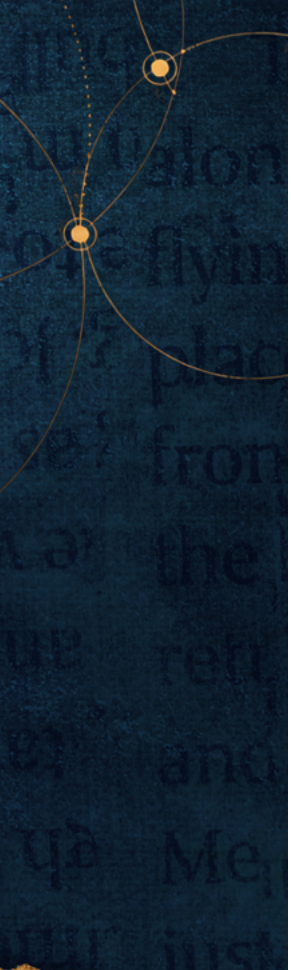


A análise dessas estruturas permitirá mostrar que o versículo não se sustenta apenas na superfície do enunciado, mas em formas de vida socialmente compartilhadas. O império, o judaísmo do Segundo Templo, a família patriarcal, a economia rural empobrecida e a cultura helenística compõem, em conjunto, o tecido histórico e simbólico dentro do qual a narrativa marcana organiza sua visão de mundo e modela seus personagens. É nesse tecido que o símbolo "Boanerges" deixa de ser mero apelido e passa a condensar expectativas sobre liderança, zelo, autoridade e missão no interior da comunidade cristã primitiva.

A ESTRUTURA IMPERIAL ROMANO-COLONIAL

A primeira estrutura social decisiva para a leitura de Mc 3,17 é a dominação imperial romana sobre a Palestina. Desde a conquista da região por Pompeu, em 63 a.C., a presença de governadores, tropas e coletores de impostos configurou um quadro relativamente permanente de controle político, militar e econômico. No horizonte do Mistr, essa estrutura imperial pode ser descrita como um arranjo que articula ethos de dominação e vigilância, visão de mundo hierárquica, com o imperador no topo da ordem, disposições de medo, resignação ou resistência entre os dominados e motivações voltadas à preservação da ordem e à extração de tributos.

No Evangelho de Marcos, essa estrutura comparece simbólica e narrativamente por meio de figuras como o "centurião" (Mc 15,39), o "denário" ligado a César (Mc 12,15) e a "legião" de Mc 5,9, vocabulário que remete diretamente ao universo militar e político de Roma. Tais elementos mostram que a mensagem de Jesus e a formação do grupo dos discípulos não se desenrolam em espaço neutro,



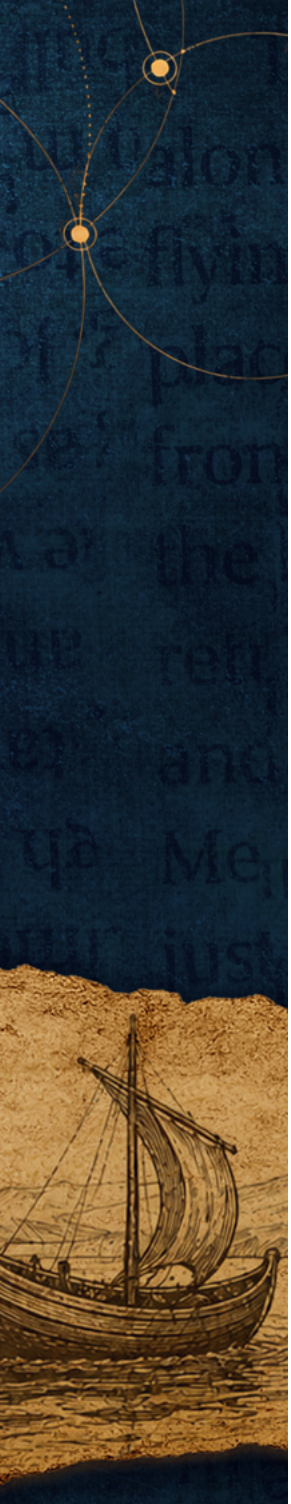
mas sob a pressão de um poder imperial que se apresenta como abrangente e, em certo sentido, absoluto.

Lido nesse quadro, o apelido "Boanerges" se torna mais inteligível. "Filhos do trovão" não designa apenas discípulos intensos; designa discípulos cuja atuação é narrada em ambiente de conflito simbólico entre o Reino de Deus e a ordem imperial. No interior dessa estrutura romano-colonial, o símbolo pode ser compreendido como veículo de um ethos de coragem, de disposições de zelo e de motivações orientadas ao anúncio e à resistência simbólica. O confronto entre a autoridade de Jesus e a pretensão totalizante do império constitui, assim, um dos eixos mais relevantes da narrativa marcana e oferece um dos horizontes centrais para a leitura de Mc 3,17.

A ESTRUTURA RELIGIOSA JUDAICA DO SEGUNDO TEMPLO

A segunda estrutura decisiva para a leitura de Mc 3,17 é o próprio judaísmo do Segundo Templo, com suas instituições, especialmente o Templo e as sinagogas, sua organização cultual e suas correntes internas, como fariseus, saduceus, escribas e grupos de resistência. No horizonte do Mistr, essa estrutura pode ser descrita como campo que articula visão de mundo teocêntrica, na qual a Torá, o Templo e as festas organizam o tempo e o espaço; ethos marcado por práticas de pureza, sacrifício e estudo da Lei; disposições de confiança na eleição de Israel e, ao mesmo tempo, de tensão diante das impurezas e da dominação estrangeira; além de motivações ligadas à observância, à fidelidade à aliança e à expectativa de intervenção divina.

A escolha dos Doze em Mc 3,13-19 dialoga diretamente com essa estrutura, na medida em que remete simbolicamente às doze

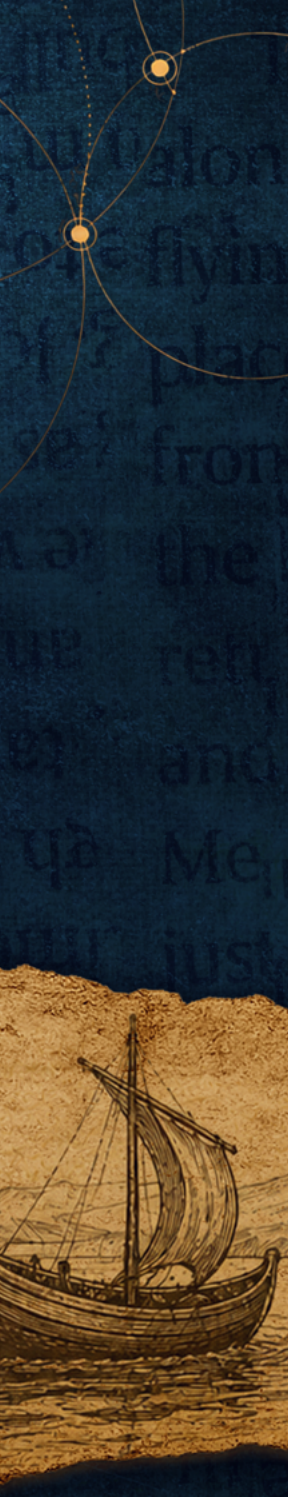


tribos de Israel e apresenta o grupo apostólico como figura de um Israel reconfigurado em torno de Jesus. Nesse quadro, Tiago e João, nomeados como "Boanerges", deixam de ser apenas dois discípulos entre outros e passam a ocupar lugar simbólico dentro dessa reorganização. O apelido "filhos do trovão", lido com a gramática do Mistr, atua como veículo que conecta ethos de zelo, disposições intensas, visões apocalípticas e motivações messiânicas no interior do campo religioso judaico do século I.

Dessa maneira, a estrutura religiosa do Segundo Templo não funciona apenas como pano de fundo da narrativa marcana. Ela oferece um dos quadros centrais de inteligibilidade do versículo, pois é nesse ambiente de observância, expectativa e disputa por autoridade religiosa que a nomeação de Tiago e João adquire densidade simbólica. "Boanerges", nesse contexto, pode ser lido como marca de liderança intensa dentro de um Israel simbolicamente recomposto pela ação de Jesus.

A ESTRUTURA DE PARENTESCO E FAMÍLIA PATRIARCAL

Uma terceira estrutura social decisiva para a leitura de Mc 3,17 é a organização familiar e de parentesco. A Palestina do primeiro século era marcada por famílias extensas e patriarcais, nas quais o nome do pai (como em "filho de Zebedeu") e a posição entre irmãos (como em "irmão de Tiago") funcionavam como marcadores centrais de identidade, honra e lugar social. No horizonte do Mistr, essa estrutura familiar articula ethos de solidariedade intrafamiliar e de lealdade ao grupo de parentes; visão de mundo baseada em honra e vergonha; disposições de cuidado, rivalidade e corresponsabilidade entre irmãos; e motivações ligadas à preservação do nome, do patrimônio e da continuidade da casa.

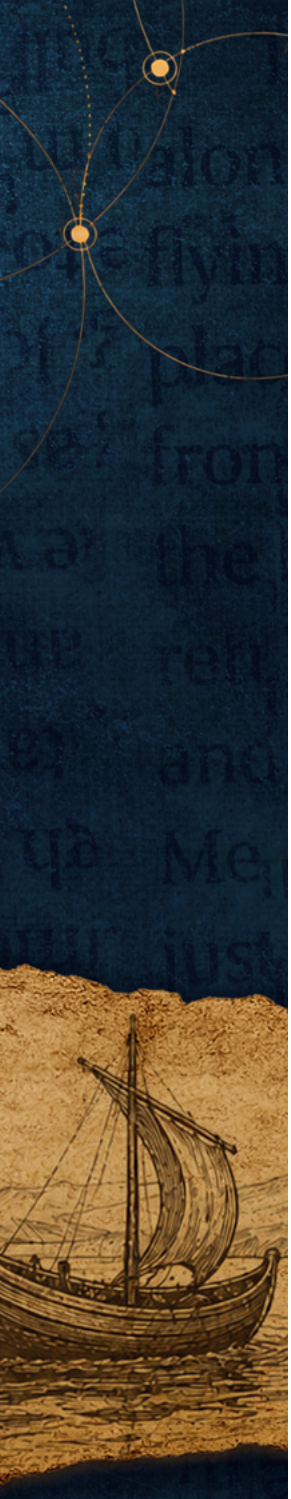


Mc 3,17 apresenta Tiago e João exatamente nessa chave: são identificados, antes de tudo, por suas relações de parentesco, "filho de Zebedeu" e "irmão de Tiago", para, em seguida, receberem de Jesus um novo nome coletivo, "Boanerges". Nesse ponto, o texto deixa ver um deslocamento simbólico importante. A identidade ancorada apenas no parentesco biológico não é negada, mas é reinscrita em outro horizonte de pertencimento: o da comunidade de discípulos reunida em torno de Jesus. O apelido passa, assim, a funcionar como veículo de uma forma nova de reconhecimento, na qual os vínculos familiares permanecem, mas são atravessados por uma missão religiosa compartilhada.

No quadro do Mistr, esse movimento é relevante porque mostra como um símbolo pode reordenar formas de vida já existentes. O ethos familiar é reorientado; a fraternidade deixa de ser apenas dado doméstico e passa a operar também como lugar de vocação, autoridade e missão. Lido à luz do percurso já construído no capítulo 4, "Boanerges" não apenas nomeia dois irmãos, mas participa da transformação simbólica pela qual a família biológica é recolocada no interior de uma família religiosa mais ampla, constituída pelo seguimento de Jesus e pela configuração do Reino.

A ESTRUTURA SOCIOECONÔMICA CAMPESINA E ARTESANAL

A quarta estrutura social relevante para a leitura de Mc 3,17 está ligada à condição socioeconômica das populações campesinas, pescadoras e artesanais. O Evangelho de Marcos deixa entrever um ambiente de pequenas aldeias, trabalho manual e dependência de terras e águas controladas por elites locais e pelo poder imperial. No horizonte do Mistr, essa estrutura articula ethos de trabalho intenso, precariedade e sobrevivência; visão de mundo marcada pela experiência da exploração



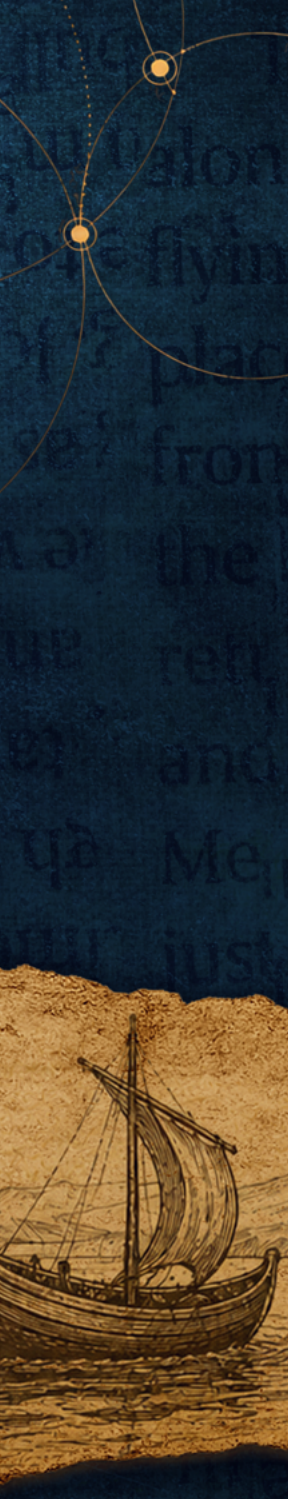
e da instabilidade; disposições de vulnerabilidade, mas também de solidariedade entre os pobres; além de motivações orientadas à busca de sustento, proteção e justiça.

Tiago e João aparecem, em outras passagens da tradição evangélica, vinculados ao universo da pesca e, portanto, inseridos nesse quadro de trabalho e dependência econômica (Mc 1,19-20). Quando recebem de Jesus o nome de "Boanerges", a narrativa não apaga esse pano de fundo; ao contrário, reinscreve essa experiência concreta em outro horizonte de significação. A energia, a resistência e o vigor exigidos pela sobrevivência em meio a um sistema social desigual passam a ser reorganizados como disposições orientadas à missão. O símbolo "filhos do trovão", lido com a gramática do Mistr, conecta, assim, uma experiência concreta de vida marcada por precariedade e esforço a uma visão de mundo em que o Reino de Deus reordena as relações de poder e redistribui os critérios de honra e autoridade.

Nesse sentido, a estrutura socioeconômica não aparece apenas como pano de fundo descritivo, mas como uma das condições de inteligibilidade do versículo. Mc 3,17 pode ser lido, então, como lugar em que a narrativa converte experiências ordinárias de trabalho, dependência e vulnerabilidade em linguagem simbólica de vocação, intensidade e liderança. O apelido "Boanerges" participa dessa reordenação ao transformar força de sobrevivência em força de anúncio, deslocando a experiência social dos discípulos para dentro da gramática do Reino.

A ESTRUTURA COMUNITÁRIA CRISTÃ NASCENTE

Por fim, uma quinta estrutura social decisiva para a leitura de Mc 3,17 é a própria comunidade cristã em formação. Trata-se de grupos

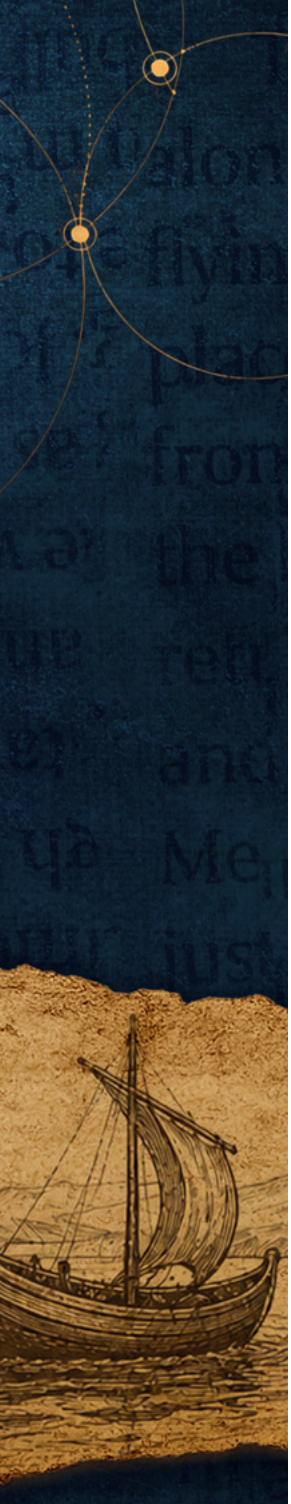


que se reúnem em casas, partilham refeições, reinterpretam as Escrituras e reelaboram a memória de Jesus por meio de narrativas, práticas e rituais. No horizonte do Mistr, essa estrutura comunitária articula ethos de serviço, partilha e itinerância; visão de mundo em que o Reino de Deus relativiza tanto o poder imperial quanto o monopólio cultual do Templo; disposições de esperança escatológica e de resistência simbólica; e motivações voltadas à proclamação, ao cuidado mútuo e à perseverança em meio a tensões e perseguições.

O Evangelho de Marcos, que começa a circular nessas comunidades, pode ser lido, a partir do Mistr, como veículo dessa estrutura: um texto que estabiliza narrativas, oferece modelos de discípulo e orienta práticas de memória, reconhecimento e pertencimento. O Códice Sinaítico, por sua vez, comparece aqui não como centro da interpretação, mas como testemunho manuscrito posterior dessa transmissão, preservando materialmente uma tradição já em circulação. Dentro dessa moldura, "Boanerges" funciona como símbolo que qualifica determinado tipo de liderança e de atitude religiosa desejada: vigor na palavra, intensidade no compromisso e disposição para enfrentar estruturas percebidas como injustas ou opressivas. O nome recebido no monte passa, assim, a operar na recepção comunitária como referência para ethos, disposições, visão de mundo e motivações daqueles que se veem como continuadores da missão apostólica.

SÍNTESE:
O HORIZONTE ESTRUTURAL DE MC 3,17

Consideradas em conjunto, essas cinco estruturas sociais delimitam o horizonte no qual Mc 3,17 se torna inteligível: o império romano, o judaísmo do Segundo Templo, a família patriarcal, a economia campesina e a comunidade cristã em formação. No quadro

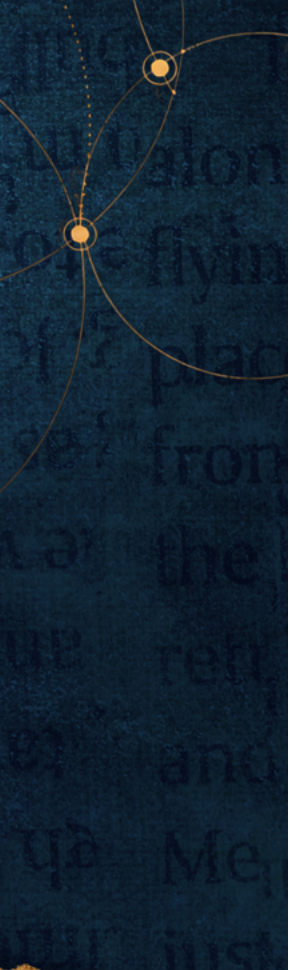


do Mistr, essas estruturas não funcionam apenas como pano de fundo, mas como formas de vida e campos de significação nos quais ethos, visão de mundo, disposições e motivações se articulam. A partir desse enquadramento, a análise do versículo deixa de se limitar à exegese de um enunciado breve e passa a evidenciar como a palavra "Boanerges" condensa, em sua forma simbólica, tensões, expectativas e práticas próprias da cultura em que o Evangelho de Marcos tomou forma e foi transmitido.

A ESTRUTURA IMPERIAL ROMANO-COLONIAL

A estrutura social mais abrangente para a leitura de Mc 3,17 é a dominação imperial romana sobre a Palestina. Como província submetida à autoridade de Roma, a região vivia os efeitos de uma ocupação que atravessava a economia, a organização política e as práticas religiosas. A presença de tropas, a cobrança sistemática de impostos e a administração por procuradores e governadores indicados pelo império compunham o quadro institucional dessa dominação, cuja finalidade central era manter a ordem e garantir o fluxo de tributos (Theissen, 1979, p. 30). No horizonte do Mistr, essa configuração pode ser descrita como um arranjo que articula ethos de controle e vigilância, visão de mundo hierarquizada, na qual o imperador ocupa o vértice da ordem política, disposições coletivas marcadas por medo, resignação ou resistência, e motivações voltadas à preservação da ordem imperial.

No Evangelho de Marcos, essa estrutura comparece de forma simbólica e narrativa por meio de figuras e termos como o "denário" ligado a César (Mc 12,13-17), o "centurião" (Mc 15,39) e a "legião" de Mc 5,9. Esses elementos mostram que a mensagem de Jesus e a formação

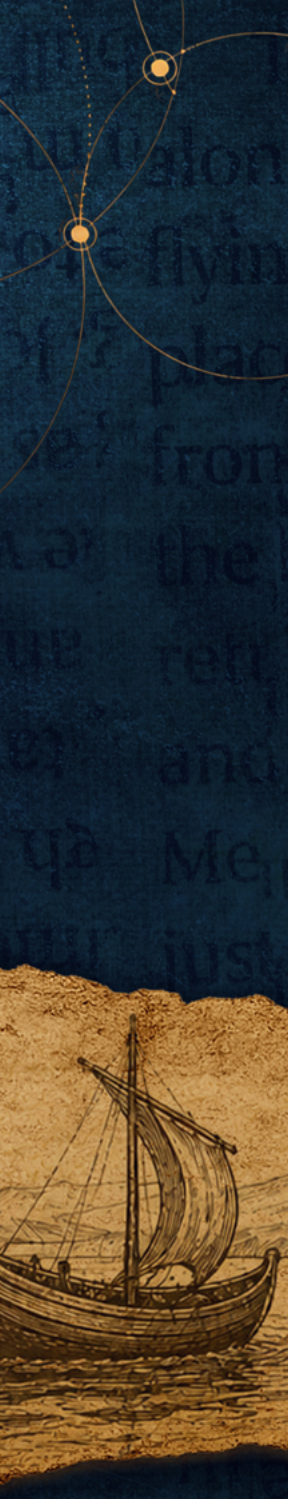


do grupo dos discípulos se desenrolam sob a pressão de um poder estrangeiro que se apresenta como abrangente e, em certo sentido, absoluto. Nesse cenário, a nomeação de Tiago e João como "Boanerges" (Mc 3,17) pode ser lida como símbolo que qualifica disposições intensas, orientadas por motivações de anúncio e confronto simbólico com a ordem vigente, articuladas a visão de mundo em que o Reino de Deus relativiza a pretensão totalizante do império.

Lido à luz do percurso já construído nos capítulos anteriores, esse quadro mostra que "Boanerges" não é apenas um apelido de intensidade psicológica ou de vigor pessoal. No interior da estrutura imperial romano-colonial, ele se torna inteligível como marca de uma liderança discipular formada em contexto de conflito, opressão e disputa por autoridade. O símbolo "filhos do trovão" passa, assim, a condensar uma forma de presença e de ação que só pode ser plenamente compreendida quando relacionada ao ambiente em que o Reino de Deus é anunciado em tensão com um poder imperial que reivindica centralidade absoluta.

A ESTRUTURA RELIGIOSA JUDAICA DO SEGUNDO TEMPLO E SEUS GRUPOS

O judaísmo do século I apresentava-se como campo plural, composto por correntes que disputavam autoridade religiosa e orientação política sobre o povo. Fariseus, saduceus, essênios e zelotes podem ser compreendidos, no horizonte do Mistr, como diferentes modos de organizar ethos, visão de mundo, disposições e motivações em torno da Torá, do Templo e da identidade de Israel. Mais do que simples agrupamentos religiosos, essas correntes configuram formas concorrentes de interpretar a fidelidade a Deus, a relação com o império e a esperança de restauração de Israel.

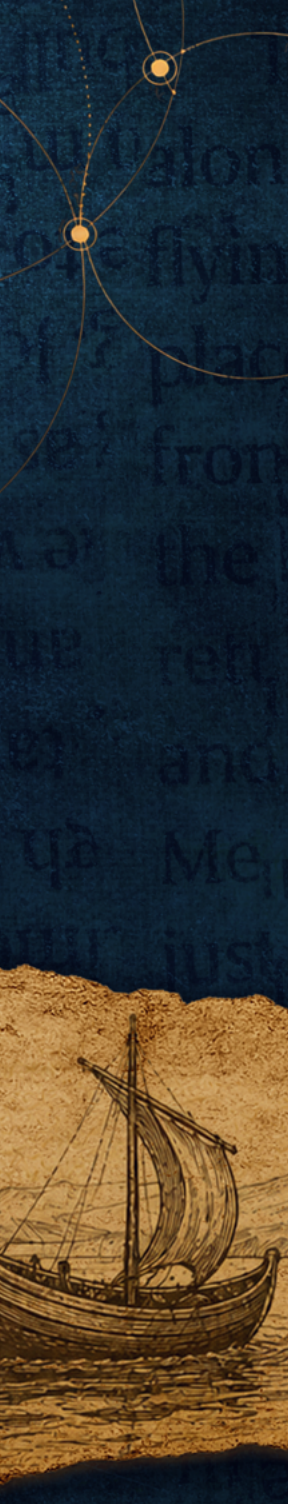


Os fariseus, fortemente ligados às sinagogas e ao cotidiano das aldeias, configuram ethos de observância rigorosa da Lei, com visão de mundo na qual a fidelidade à Torá se vincula à futura intervenção de Deus na história. Suas disposições tendem à disciplina religiosa e à separação ritual, enquanto suas motivações giram em torno da preservação da identidade de Israel em meio à presença pagã. Os saduceus, associados ao sacerdócio e ao Templo, apresentam ethos aristocrático e cultual, marcado pela cooperação com o poder romano. Sua visão de mundo é mais concentrada na manutenção da ordem presente, e suas motivações se ligam à preservação da estrutura templária e do próprio status social (Bond, 2012, p. 73).

Os essênios, por sua vez, expressam ethos de separação e pureza radical, com visão de mundo fortemente dualista, luz e trevas, o que favorece disposições ascéticas e motivações voltadas à espera disciplinada da ação definitiva de Deus. Já os zelotes articulam ethos militante, no qual a fidelidade a Deus se associa à disposição para o combate; sua visão de mundo lê a dominação romana como intolerável, e suas motivações caminham na direção da resistência armada e da restauração política de Israel.

No Evangelho de Marcos, essa pluralidade se faz notar nas controvérsias com fariseus e escribas (Mc 2–3), nas menções ao Templo e às autoridades sacerdotais, e no pano de fundo de expectativa messiânica que atravessa a narrativa. Em chave geertziana e segundo o Mistr, Jesus aparece como figura simbólica que reorganiza esses elementos: reinterpreta a Lei, relativiza o Templo e propõe o Reino de Deus como eixo de reordenação do sentido, deslocando tanto o legalismo farisaico quanto o colaboracionismo sacerdotal e, ao mesmo tempo, não se confundindo com a lógica da resistência armada.

Inseridos nesse cenário, Tiago e João, nomeados como "Boanerges" em Mc 3,17, participam desse campo intrajudaico de disputas como discípulos marcados por disposições intensas

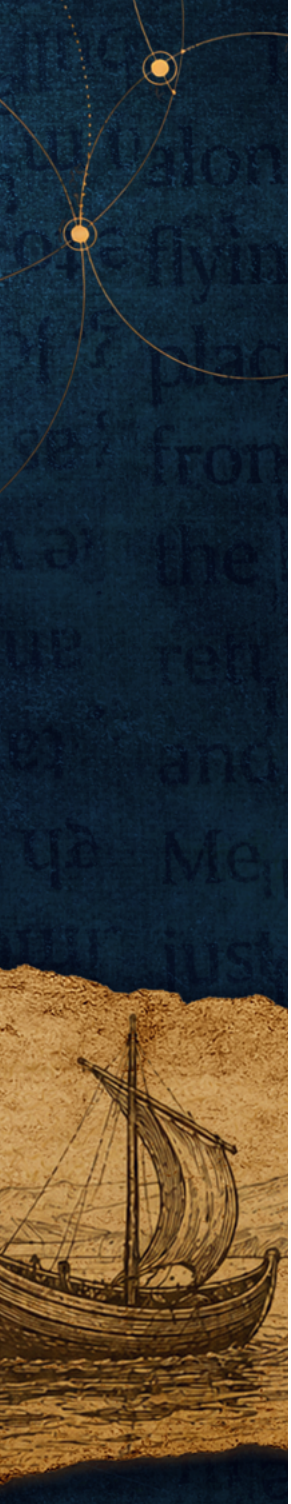


e por motivações voltadas ao anúncio e à reorganização simbólica de Israel. Lido à luz dessa pluralidade, o apelido "filhos do trovão" deixa de ser mero traço de temperamento e passa a sinalizar forma específica de zelo religioso dentro do movimento de Jesus, em diálogo e tensão com as diferentes correntes judaicas do seu tempo.

A ESTRUTURA FAMILIAR PATRIARCAL E O DESLOCAMENTO SIMBÓLICO DO PARENTESCO

A sociedade judaica do primeiro século era amplamente estruturada em torno da família patriarcal, que funcionava como unidade básica de organização social, econômica e religiosa. A autoridade do chefe de família regulava alianças, transmissão de bens e a observância concreta da Torá no cotidiano, de modo que pureza ritual, sábado e festas eram aprendidos, praticados e reiterados no espaço doméstico (Theissen, 2009, p. 45). No horizonte do Mistr, essa estrutura pode ser lida como arranjo que articula ethos de honra, obediência e submissão geracional; disposições de lealdade, vergonha e temor; visão de mundo em que Israel pode ser compreendido como família eleita de Deus; e motivações ligadas à preservação do nome, do patrimônio e da fé dos antepassados.

Mc 3,17 insere Tiago e João precisamente nesse universo. Eles são identificados por laços de parentesco, "filho de Zebedeu" e "irmão de Tiago", o que indica que sua identidade, antes de tudo, é socialmente marcada pela casa e pela família. No entanto, a nomeação de ambos como "Boanerges" introduz um deslocamento simbólico relevante: a identidade fundada apenas no parentesco biológico é reinscrita em um novo horizonte de pertencimento, o da comunidade reunida em torno de Jesus. O apelido passa a funcionar,



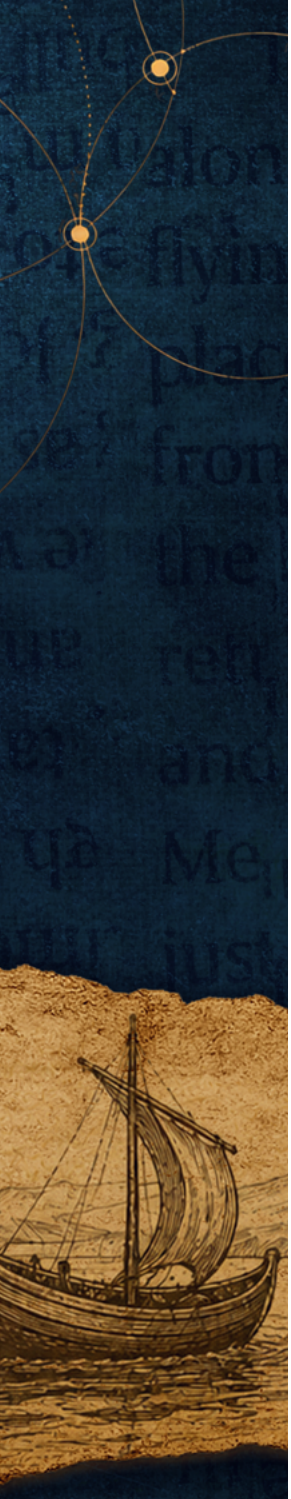
assim, como veículo de uma fraternidade reconfigurada, em que o vínculo entre irmãos não é anulado, mas atravessado por uma missão religiosa compartilhada.

O Evangelho de Marcos amplia esse deslocamento em outras passagens. A casa aparece como cenário de curas e ensinamentos (Mc 1,29; 2,1-12), mas também como espaço em que se redefine quem pertence, de fato, à família de Jesus. Em Mc 3,31-35, quando mãe e irmãos o procuram, Jesus relativiza os laços de sangue ao afirmar que sua verdadeira família é composta por aqueles que fazem a vontade de Deus. A narrativa sugere, desse modo, que o parentesco biológico, embora permaneça relevante, deixa de ser critério exclusivo de pertencimento.

Lida à luz do Mistr, essa reordenação mostra que a estrutura familiar não desaparece, mas é reinterpretada. O ethos patriarcal cede lugar, ao menos em parte, a um ethos comunitário de discipulado; as disposições deixam de se concentrar apenas na honra do clã e passam a incluir disponibilidade para seguir Jesus; a visão de mundo desloca o centro da casa consanguínea para a assembleia dos que acolhem o Reino; e as motivações reorganizam-se em torno da fidelidade ao chamado, mais do que da manutenção das hierarquias familiares tradicionais. Nessa moldura, a "família de Deus" apresentada por Marcos pode ser compreendida como estrutura simbólica alternativa, dentro da qual se inscreve também a escolha e a nomeação de apóstolos como Tiago e João, "filhos do trovão", chamados a viver e expressar esse novo modo de pertencimento.

A ESTRUTURA SOCIOECONÔMICA RURAL E A POBREZA

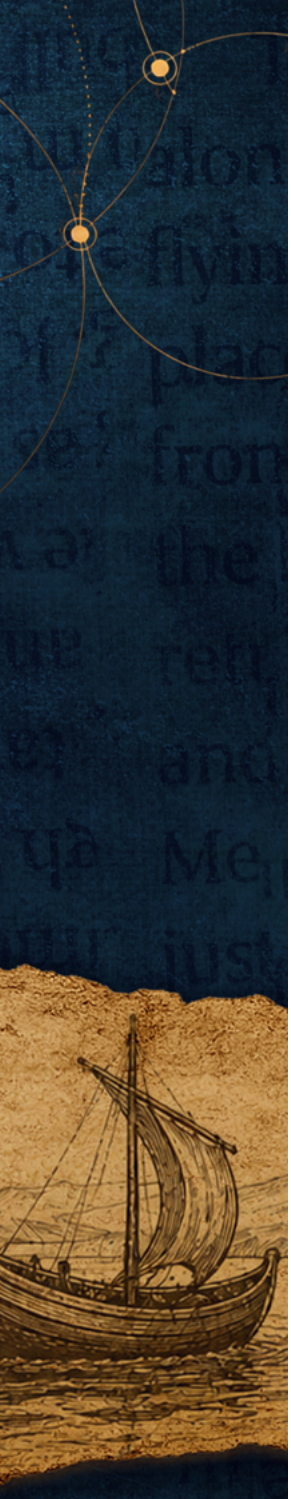
A economia da Palestina do século I era majoritariamente rural e agrária, com grande parte da população vivendo em faixas



estreitas de subsistência. Latifúndios concentrados nas mãos de elites judaicas e romanas organizavam o acesso à terra, enquanto a maioria trabalhava como camponeses arrendatários, jornaleiros ou pescadores, constantemente vulneráveis à perda da colheita, às dívidas e à expropriação. A cobrança de impostos por Roma e as obrigações ligadas ao Templo (dízimos, taxas e oferendas) agravavam ainda mais a pressão sobre os estratos populares, produzindo cenário recorrente de endividamento e insegurança material (Stewart, 2010, p. 156). No horizonte do Mistr, essa estrutura pode ser descrita como um arranjo que articula ethos de trabalho intenso, precariedade e sobrevivência; disposições de medo, vulnerabilidade, ressentimento e expectativa de justiça; visão de mundo marcada pela experiência da exploração e da instabilidade; e motivações voltadas à preservação da vida, à busca de proteção e ao desejo de reordenação do mundo social.

No Evangelho de Marcos, esse quadro comparece tanto nas imagens agrícolas das parábolas quanto nas cenas em que Jesus se aproxima de doentes, endividados e marginalizados, criticando práticas que reforçam a exclusão e propondo inversão de hierarquias, em que "quem quiser ser grande" deve tornar-se servidor (Mc 10,42-45). Tiago e João, associados em outras passagens ao universo da pesca (Mc 1,19-20), pertencem a esse ambiente de trabalho manual, dependência econômica e instabilidade. Quando recebem de Jesus o nome de "Boanerges", a narrativa não os desloca para fora desse mundo; reinscreve, antes, sua experiência concreta em outro horizonte de significação. A energia, a resistência e o vigor exigidos pela sobrevivência sob condições adversas passam a ser reorganizados como disposições voltadas à missão.

Nesse sentido, a economia rural e a pobreza não funcionam apenas como pano de fundo, mas como uma das condições de inteligibilidade de Mc 3,17. O símbolo "Boanerges", lido com a gramática do Mistr, conecta a experiência concreta de vida marcada por precariedade e esforço a uma visão de mundo em que o Reino de Deus

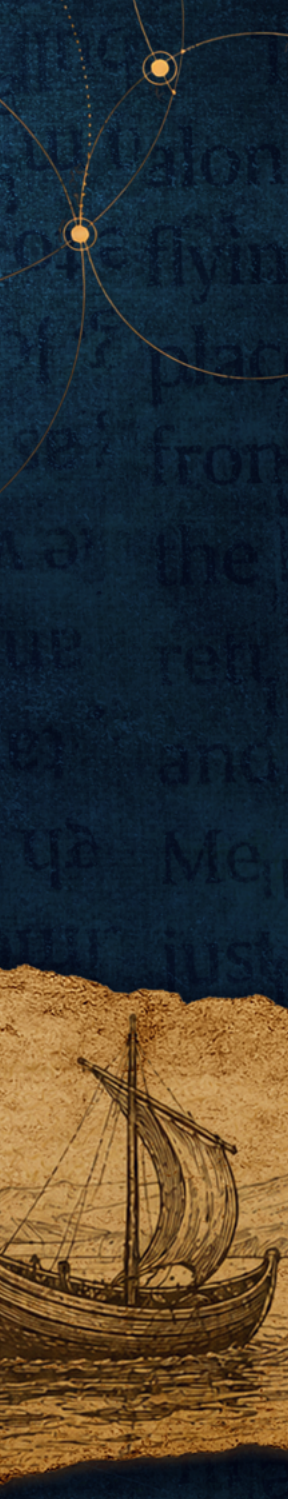


reordena os critérios de honra, autoridade e grandeza. "Filhos do trovão" deixa, assim, de soar apenas como imagem de intensidade e passa a condensar, também, uma forma de liderança surgida em meio a relações de desigualdade, dependência e conflito. O apelido participa dessa reordenação ao converter força de sobrevivência em força de anúncio, deslocando a experiência social dos discípulos para dentro da gramática do Reino.

A CULTURA HELENÍSTICA

Embora a Palestina estivesse sob domínio romano, a cultura helenística continuava a exercer influência consistente sobre o espaço mediterrânico oriental. Desde as conquistas de Alexandre, a presença grega se fazia sentir em centros urbanos como Cesareia Marítima, Séforis e Tiberíades, por meio da organização das pólis, de práticas educacionais, de formas de sociabilidade e da difusão do grego koiné como língua de circulação mais ampla (Roskam, 2004, p. 72). Nesse ambiente, judeus da diáspora e da própria Palestina transitavam entre universos simbólicos distintos, articulando a tradição da Torá com categorias filosóficas e representações características do horizonte helenístico.

No horizonte do Mistr, essa influência pode ser compreendida como estrutura social que incide sobre o ethos, as disposições, a visão de mundo e as motivações. No plano do ethos, ela se manifesta em modos de convivência próprios de cidades mistas, com banhos públicos, teatros, arenas e outras formas de sociabilidade urbana. No plano das disposições, favorece maior familiaridade com debates filosóficos, com a retórica e com práticas médicas do mundo greco-romano. No plano da visão de mundo, introduz categorias mais amplas para pensar destino, fortuna, cosmos e providência. No plano das motivações, pode associar-se à busca de prestígio, cidadania e reconhecimento em moldes helenizados.

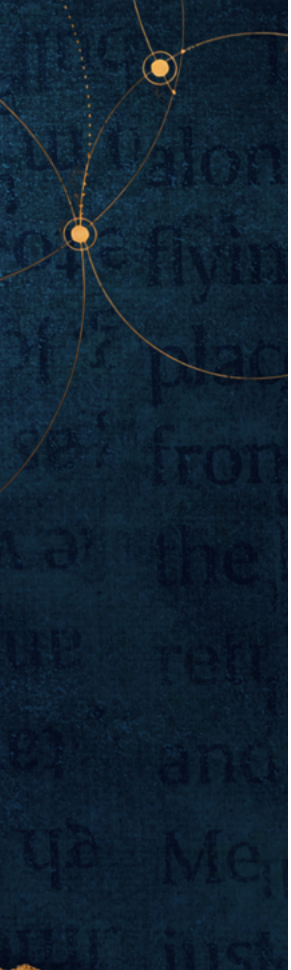


O uso do grego koiné no Evangelho de Marcos não é apenas um recurso linguístico, mas dado simbólico relevante. O texto se dirige a comunidades capazes de transitar entre códigos judaicos e helenísticos, reinterpretando narrativas sobre Jesus em gramática compreensível tanto para grupos judaico-cristãos quanto para ouvintes de origem gentílica. Nesse quadro, temas como sabedoria, cura, honra e vergonha aparecem em Marcos em diálogo com o imaginário helenístico, ainda que ancorados em tradições judaicas. A figura de Jesus como mestre, realizador de curas e portador de autoridade sobre espíritos impuros pode dialogar com imagens conhecidas no ambiente greco-romano, mas é reorganizada pela lógica do Reino de Deus.

É nesse cruzamento de códigos, judaico, romano e helenístico, que símbolos como o apelido "Boanerges" (Mc 3,17), de matriz semita, circulam em um texto grego e adquirem sentido-para comunidades marcadas por experiência de mistura cultural. O nome preserva a memória linguística de um ambiente semítico, mas sua tradução e circulação em grego mostram que a narrativa já opera em espaço ampliado de recepção. Nesse sentido, a cultura helenística não aparece apenas como pano de fundo externo, mas como uma das estruturas que tornam possível a inteligibilidade posterior do símbolo no interior do cristianismo primitivo.

SÍNTESE:
O HORIZONTE ESTRUTURAL DE MC 3,17

Consideradas em conjunto, essas cinco estruturas sociais, o império romano, o judaísmo do Segundo Templo, a organização familiar patriarcal, a economia rural marcada pela pobreza e a influência helenística, constituem o horizonte indispensável para a leitura

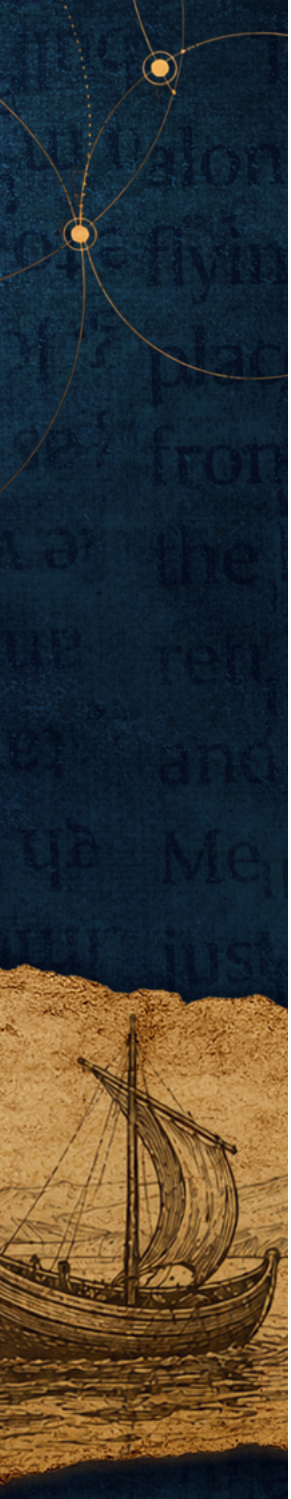


do Evangelho de Marcos e, de modo particular, de Mc 3,17. É nesse entrecruzamento de forças políticas, religiosas, econômicas e culturais que se formam ethos, disposições, visão de mundo e motivações das comunidades às quais o texto se dirige, fornecendo o campo histórico a partir do qual símbolos como "Boanerges" se tornam inteligíveis.

No quadro do Mistr, essas estruturas não funcionam apenas como cenário, mas como camadas da Hierarquia Estratificada de Estruturas de Significados (HEES). Nelas se articulam expectativas messiânicas sob dominação imperial, disputas internas do judaísmo, tensões familiares, experiências de carência material e circulação de códigos helenísticos. A análise de Mc 3,17 só se torna plenamente inteligível quando essa rede social e simbólica é considerada parte constitutiva do horizonte do texto. Nesse tecido histórico-cultural, o símbolo "Boanerges" deixa de ser simples apelido e passa a aparecer como condensação de práticas, tensões e expectativas próprias da cultura em que o Evangelho de Marcos tomou forma e foi transmitido.

A ESTRUTURA IMPERIAL ROMANO-COLONIAL

O domínio do Império Romano exerceu influência abrangente sobre as estruturas sociais, políticas e religiosas da Palestina no período de elaboração do Evangelho de Marcos. Esse poder permeava a vida cotidiana por meio da presença militar, da administração imperial, da cobrança sistemática de impostos e de formas de dependência política e econômica que atingiam diretamente as populações locais. No horizonte do Mistr, essa configuração pode ser lida como estrutura que articula ethos de controle e vigilância, visão de mundo hierarquizada, na qual o imperador ocupa o vértice



da ordem política, disposições marcadas por medo, resignação ou resistência, e motivações voltadas à manutenção da ordem e à preservação dos mecanismos de dominação.

Como observa Theissen, a dominação romana também se apoiava em mecanismos simbólicos, como o culto imperial e o sistema de clientelismo, por meio dos quais lealdade política, integração social e distribuição de recursos eram organizadas em torno do poder de Roma (Theissen, 2009, p. 40). Nesse sentido, o império não aparece apenas como força militar ou administrativa, mas como ordem de significados que pretendia regular a vida social e religiosa. Pequenos grupos, entre eles as primeiras comunidades cristãs, tensionavam essa ordem ao oferecer leitura messiânica e escatológica da realidade, na qual a soberania última não pertencia a César, mas a Deus.

No Evangelho de Marcos, essa estrutura comparece de forma simbólica e narrativa por meio de figuras e termos como o "denário" ligado a César (Mc 12,13-17), o "centurião" (Mc 15,39) e a "legião" de Mc 5,9. Tais elementos mostram que a mensagem de Jesus e a formação do grupo dos discípulos se desenrolam sob a pressão de um poder estrangeiro que se apresenta como abrangente e, em certo sentido, absoluto. A análise de Roskam sobre o aprofundamento do controle romano e da cooperação entre elites locais e império reforça esse quadro, no qual a ordem política e religiosa se vê atravessada por mecanismos de dominação e acomodação (Roskam, 2004, p. 135-136).

Lido nesse horizonte, Mc 3,17 ganha densidade específica. A nomeação de Tiago e João como "Boanerges" pode ser compreendida como símbolo que qualifica determinado tipo de disposição e de motivação no interior do grupo dos discípulos: intensidade, prontidão, vigor e capacidade de enfrentamento simbólico. O apelido não se reduz, portanto, a comentário de temperamento. No contexto romano-colonial, ele se torna inteligível como marca de uma liderança

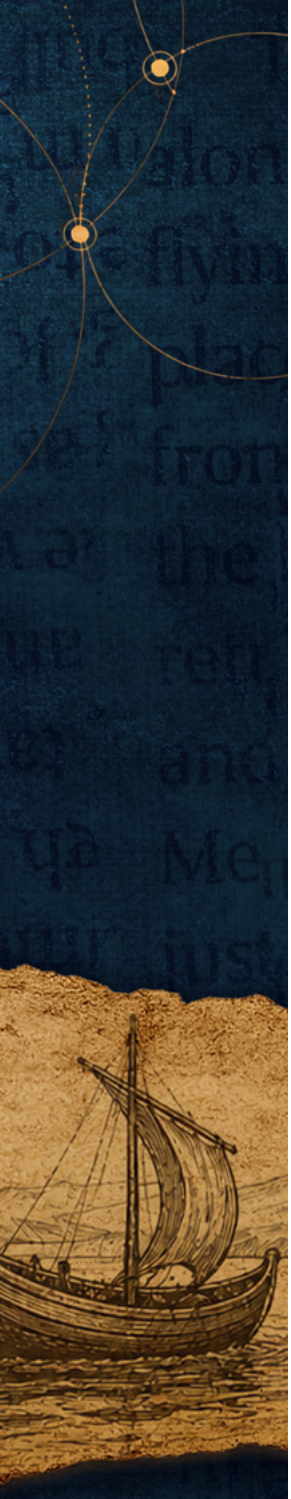
formada em ambiente de conflito, opressão e disputa por autoridade. "Filhos do trovão" passa a condensar, assim, uma forma de presença e de ação que só se compreende plenamente quando relacionada a um mundo em que o Reino de Deus é anunciado em tensão com um império que reivindica centralidade totalizante.

Nesse sentido, a estrutura imperial romano-colonial não funciona apenas como pano de fundo histórico do Evangelho de Marcos, mas como uma das condições de inteligibilidade do próprio símbolo. O que o capítulo 4 já havia mostrado no plano estratificado, especialmente no nível contextual e no nível pragmático, ganha aqui espessura estrutural: "Boanerges" deixa de ser apenas apelido intenso e passa a ser lido como veículo simbólico de resistência, de autoridade e de reorganização do sentido em um ambiente dominado pela gramática política e religiosa do império.

A ESTRUTURA RELIGIOSA JUDAICA DO SEGUNDO TEMPLO E SEUS GRUPOS

No século I, o judaísmo não se apresentava como bloco homogêneo, mas como campo plural de correntes, disputas e formas concorrentes de organizar a fidelidade a Deus, a leitura da Torá, a centralidade do Templo e a relação com o domínio romano. Fariseus, saduceus, essênios e zelotes compõem, nesse horizonte, um mosaico de leituras da vida religiosa e política de Israel. No quadro do Mistr, esse campo pode ser descrito como estrutura social e simbólica em que diferentes grupos articulam ethos próprios, visões de mundo específicas, disposições características e motivações que orientam práticas religiosas, comunitárias e políticas.

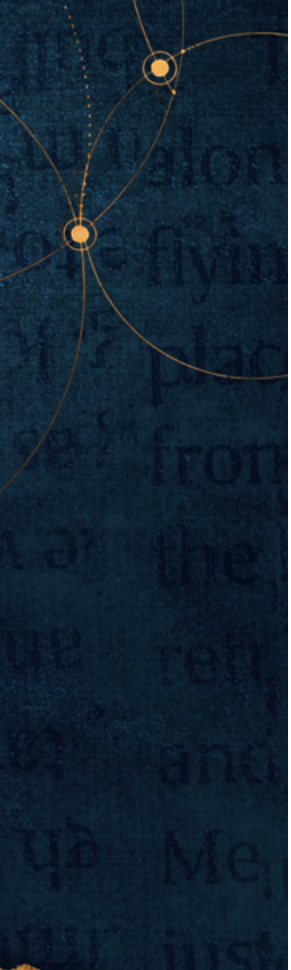
Os fariseus, fortemente ligados às sinagogas e ao cotidiano das aldeias, configuram ethos de observância rigorosa da Lei, com visão



de mundo na qual a fidelidade à Torá se associa à futura intervenção de Deus na história. Suas disposições tendem à disciplina religiosa e à separação ritual, e suas motivações giram em torno da preservação da identidade de Israel diante da presença pagã. Os saduceus, vinculados ao sacerdócio e ao Templo, apresentam ethos aristocrático e cultual, marcado pela cooperação com o poder romano. Sua visão de mundo se concentra mais na manutenção da ordem presente e suas motivações se ligam à preservação da estrutura templária e do próprio status social (Bond, 2012, p. 73). Os essênios, por sua vez, expressam ethos de separação e pureza radical, com visão de mundo fortemente dualista, o que favorece disposições ascéticas e motivações voltadas à espera disciplinada da ação definitiva de Deus. Já os zelotes articulam ethos militante, no qual a fidelidade a Deus se liga à disposição para o combate; sua visão de mundo lê a dominação romana como intolerável, e suas motivações caminham na direção da resistência armada e da restauração política de Israel.

No Evangelho de Marcos, essa pluralidade comparece nas controvérsias com fariseus e escribas, nas menções ao Templo e às autoridades sacerdotais, e no pano de fundo de expectativa messiânica que atravessa a narrativa. Em chave geertziana, Jesus aparece como figura simbólica que reorganiza esse campo: reinterpreta a Lei, relativiza o Templo e propõe o Reino de Deus como eixo de reordenação do sentido, deslocando tanto o legalismo farisaico quanto o colaboracionismo sacerdotal e, ao mesmo tempo, não se confundindo com a lógica da resistência armada. A tensão com os fariseus em Marcos pode inclusive refletir, em parte, disputas posteriores entre a comunidade cristã e formas farisaicas de autoridade religiosa, o que reforça a densidade histórica desses confrontos na recepção do texto.

Inseridos nesse cenário, Tiago e João, nomeados como "Boanerges" em Mc 3,17, participam desse campo intrajudaico de disputas como discípulos marcados por disposições intensas e por motivações voltadas ao anúncio e à reorganização simbólica de Israel.

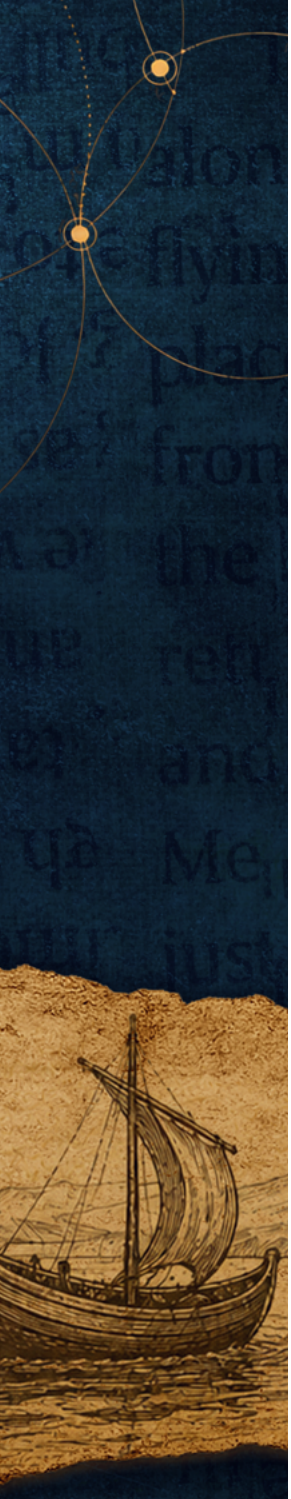


Lido à luz dessa pluralidade, o apelido "filhos do trovão" deixa de ser mero traço de temperamento e passa a sinalizar forma específica de zelo religioso dentro do movimento de Jesus: um zelo que dialoga com expectativas apocalípticas e messiânicas do tempo, mas que é reorientado pela lógica do Reino, do serviço e do discipulado.

Nesse sentido, as correntes judaicas não funcionam apenas como pano de fundo do Evangelho de Marcos, mas como parte da própria estrutura de significados em que o texto se ancora. Elas ajudam a compreender as disputas em torno de pureza, sábado, Templo, autoridade e fidelidade a Deus, e tornam mais inteligível o lugar simbólico de personagens como Tiago e João na narrativa. No horizonte do Mistr, a pluralidade interna do judaísmo é, assim, condição necessária para compreender não apenas a recepção da mensagem de Jesus, mas também a densidade simbólica de Mc 3,17.

A ESTRUTURA FAMILIAR PATRIARCAL E O DESLOCAMENTO SIMBÓLICO DO PARENTESCO

No século I, a estrutura familiar na sociedade judaica organizava grande parte da vida social, econômica e religiosa, articulando modelo nitidamente patriarcal. O pai exercia autoridade jurídica e simbólica sobre a casa, que incluía esposa, filhos, parentes próximos e, em certos casos, escravos e agregados. Seu papel consistia em garantir a coesão do grupo, a continuidade da linhagem e a transmissão das práticas ligadas à Torá, à pureza ritual e às festas, o que fazia da família uma espécie de núcleo básico de organização religiosa e econômica (Malina; Rohrbaugh, 2017, p. 446-447). No horizonte do Mistr, essa configuração articula ethos de honra e obediência, visão de mundo centrada na continuidade do clã, disposições de lealdade

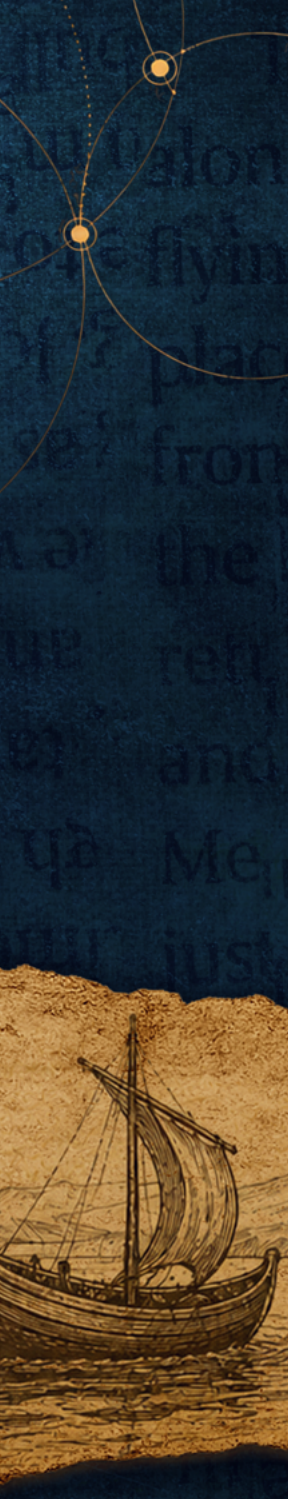


interna e motivações orientadas à preservação do nome, da propriedade e da fé dos antepassados.

A família judaica estava intrinsecamente ligada à casa, entendida não apenas como residência física, mas como unidade de parentesco, patrimônio e pertencimento. O paterfamilias concentrava funções de gestão da propriedade, disciplina interna e representação pública do grupo. Essa centralidade gerava tensões em torno de herança, autoridade e controle econômico, ao mesmo tempo em que reforçava disposições de obediência, honra e vergonha e motivações ligadas à manutenção do status e à prevenção da desonra. No quadro do Mistr, tais práticas funcionam como veículos simbólicos por meio dos quais a família adquire sentido-para seus integrantes: é em seu interior que se aprende o que significa pertencer, crer e agir corretamente.

No Evangelho de Marcos, essa configuração aparece tanto de forma descritiva quanto em chave de deslocamento simbólico. A casa é cenário de curas e ensinamentos (Mc 1,29; 2,1-12), mas também espaço em que se redefine quem pertence, de fato, à família de Jesus. Em Mc 3,31-35, quando mãe e irmãos o procuram, Jesus relativiza os laços de sangue ao afirmar que sua verdadeira família é composta por aqueles que fazem a vontade de Deus. A narrativa sugere, assim, que o parentesco biológico permanece relevante, mas deixa de ser critério exclusivo de pertencimento.

Esse deslocamento é decisivo para a leitura de Mc 3,17. Tiago e João são apresentados como "filhos de Zebedeu" e irmãos entre si, isto é, sua identidade é inicialmente legitimada pela lógica do parentesco e da casa de origem. Ao receberem o apelido "Boanerges", porém, esses dois irmãos são reinscritos em outro horizonte de pertencimento: o da comunidade reunida em torno de Jesus. O nome novo não apaga a família biológica, mas a atravessa e a reorienta. No vocabulário do Mistr, o ethos patriarcal cede lugar, ao menos em parte, a um ethos comunitário de discipulado; a visão de mundo



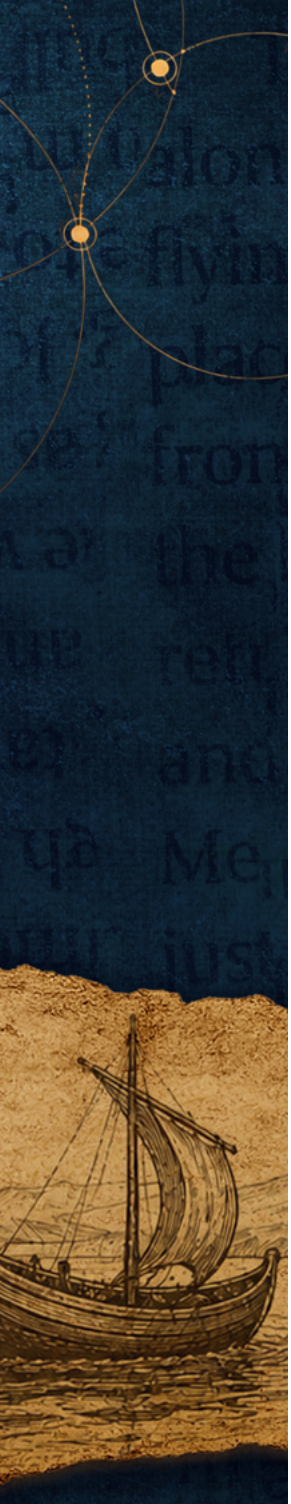
desloca o centro da casa consanguínea para a assembleia dos que acolhem o Reino; as disposições de lealdade são rearticuladas em direção à comunidade de seguidores; e as motivações passam a incluir fidelidade ao chamado de Jesus, ainda que isso produza tensão com expectativas tradicionais da casa.

O texto marcano articula, assim, a experiência familiar da Palestina do primeiro século com a formação de uma nova família simbólica, em que o sentido do parentesco é reinterpretado segundo a lógica do Reino de Deus. Nesse quadro, "Boanerges" não funciona apenas como apelido de intensidade, mas como marca de uma fraternidade reconfigurada pela missão: os irmãos de sangue tornam-se também irmãos de vocação, liderança e anúncio no interior da comunidade messiânica.

A ESTRUTURA SOCIOECONÔMICA RURAL E A POBREZA

A Palestina do século I era majoritariamente rural, com economia agrária que sustentava a maior parte da população. Grande número de habitantes vivia em pequenas propriedades ou trabalhava como arrendatário em latifúndios controlados por elites aristocráticas e religiosas. Nesse quadro, a terra e a força de trabalho eram percebidas sobretudo como fontes de renda para os grupos dominantes, o que aprofundava a distância entre ricos e pobres e mantinha as populações camponesas em situação de permanente vulnerabilidade (Fiensy, 2010, p. 197).

A pobreza, nesse contexto, não constituía circunstância ocasional, mas realidade estrutural. Trabalhadores diaristas recebiam valores suficientes, em geral, apenas para a manutenção mínima da família, sem reservas nem estabilidade duradoura. A cobrança

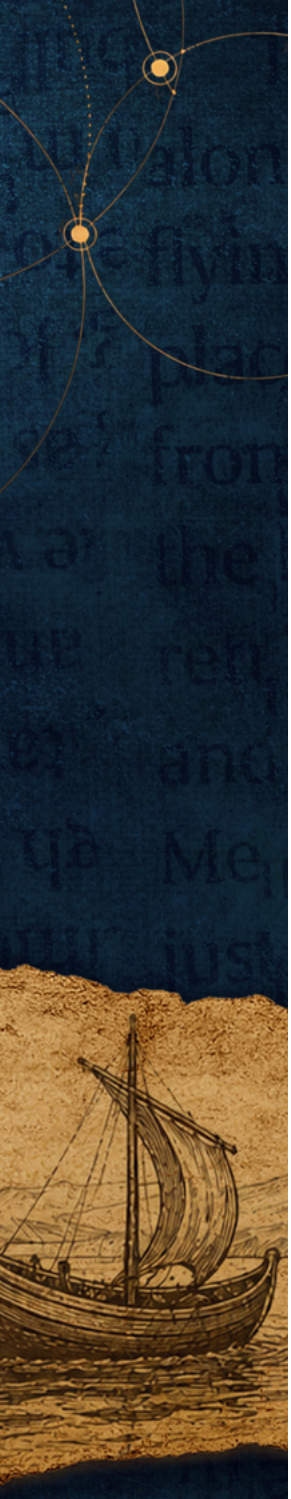


de impostos pelo império e as exigências econômicas ligadas ao Templo (dízimos, taxas e oferendas) agravavam ainda mais essa situação, drenando parte significativa do pouco que era produzido (Morin, 1978, p. 31). Some-se a isso a pressão exercida por processos de urbanização, como os promovidos sob Herodes Antipas, que aumentavam tributos, impunham trabalhos forçados e empurravam famílias para endividamento, perda de terras e deslocamentos em busca de sustento (Bond, 2012, p. 76).

No horizonte do Mistr, essa estrutura socioeconômica pode ser descrita como arranjo que articula ethos de trabalho intenso, precariedade e sobrevivência; disposições de medo, insegurança, resignação e expectativa de justiça; visão de mundo marcada por instabilidade e exploração; e motivações orientadas à preservação da vida, à busca de proteção e ao desejo de reordenação das relações sociais. O Evangelho de Marcos reflete esse cenário tanto em suas imagens agrícolas quanto nas cenas em que Jesus se aproxima de pobres, endividados, doentes e marginalizados, tensionando práticas que reforçam a exclusão e propondo inversão de hierarquias, como em Mc 10,42-45.

É nesse ambiente que a leitura de Mc 3,17 ganha espessura. Tiago e João, associados em outras passagens ao universo da pesca (Mc 1,19-20), pertencem a esse mundo de trabalho manual, dependência econômica e esforço constante. Quando recebem de Jesus o nome de "Boanerges", a narrativa não os separa de sua experiência social concreta; reinscreve essa experiência em outro horizonte de significação. A energia, a resistência e o vigor exigidos pela sobrevivência em meio à precariedade são reinterpretados como disposições voltadas à missão. O símbolo "filhos do trovão", lido com a gramática do Mistr, passa então a conectar a experiência concreta da pobreza e do trabalho à visão de mundo em que o Reino de Deus reordena critérios de honra, autoridade e grandeza.

Nesse sentido, a economia rural e a pobreza não aparecem apenas como pano de fundo histórico, mas como uma das estruturas

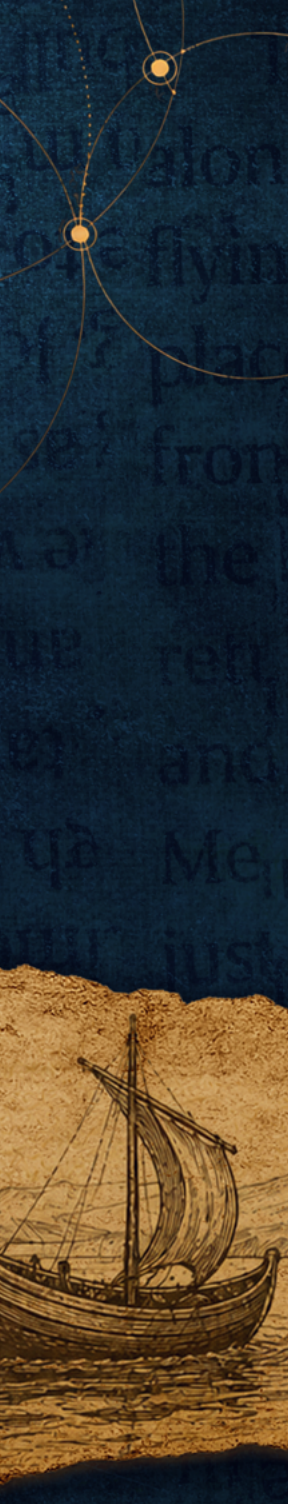


que tornam o versículo plenamente inteligível. O anúncio do Reino de Deus, em Marcos, não se limita a enunciado moral abstrato; ele reconfigura simbolicamente relações econômicas e sociais, deslocando o ethos da acumulação e da honra aristocrática para um ethos de partilha, serviço e cuidado com os vulneráveis. "Boanerges", nesse ambiente, deixa de soar apenas como imagem de intensidade pessoal e passa a condensar forma de liderança surgida em meio a relações de desigualdade e dependência, convertendo força de sobrevivência em força de anúncio.

A CULTURA HELENÍSTICA

A influência helenística exerceu impacto duradouro sobre a Palestina do século I e integra o horizonte social em que o Evangelho de Marcos foi produzido, transmitido e recebido. O processo de helenização, iniciado com as conquistas de Alexandre e continuado sob os reinos helenísticos e a ordem romana, favoreceu intensa circulação de língua, costumes e símbolos gregos entre as elites judaicas e o cotidiano das cidades. Já sob os Asmoneus, essa presença podia ser percebida em diferentes aspectos da vida social, inclusive na convivência entre nomes de matriz grega e nomes judaicos tradicionais (Bond, 2012, p. 58).

Essa presença, porém, não foi neutra. Como observa Theissen, a helenização produziu tensões internas no judaísmo, sobretudo quando elementos gregos foram integrados à vida religiosa e cultual, gerando formas de justaposição simbólica entre referências judaicas e helênicas (Theissen, 1979, p. 85). Em certos ambientes urbanos e letrados, essa interação alcançou também a reflexão teológica: categorias filosóficas gregas passaram a dialogar com a tradição judaica, como se vê, por exemplo, na elaboração do Logos em Filon de Alexandria (Horsley, 2015, p. 45). A helenização se manifestava ainda na paisagem urbana de centros como Séforis

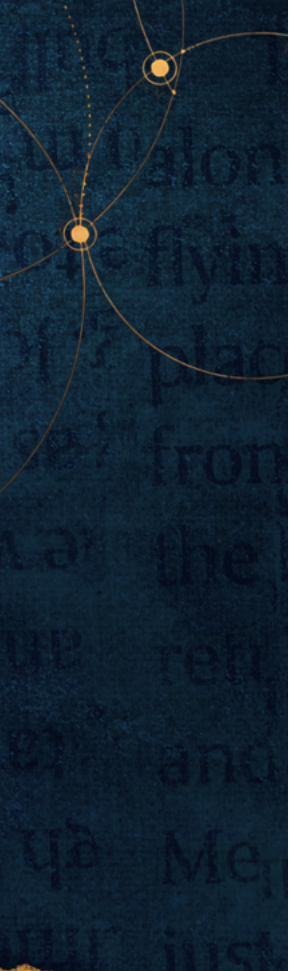


e Tiberíades, marcados por arquitetura, sociabilidade e circulação linguística próprias do mundo greco-romano (Oakes, 2010, p. 184).

No horizonte do Mistr, a cultura helenística pode ser compreendida como estrutura social e simbólica que reorganiza ethos, visão de mundo, disposições e motivações. No plano do ethos, valoriza o ambiente urbano, o prestígio político, a educação retórica e certa sofisticação intelectual. No plano da visão de mundo, tende a apresentar o cosmos como ordem racional, passível de ser pensada em termos mais universais. No plano das disposições, favorece trânsito entre códigos culturais e linguísticos distintos. No plano das motivações, pode estimular tanto a busca de integração e ascensão social quanto reações de resistência, quando a helenização é percebida como ameaça à tradição ancestral.

O Evangelho de Marcos circula justamente nesse cruzamento de códigos. O uso do grego koiné na redação, a necessidade de traduzir expressões aramaicas para leitores que já não dominavam plenamente o idioma de Jesus e a presença de termos ligados ao universo romano indicam que o texto se dirige a comunidades formadas na intersecção entre referências judaicas, helênicas e imperiais. É nesse ambiente que a nomeação de Tiago e João como "Boanerges" (Mc 3,17), preservada em aramaico, mas acompanhada de tradução, se torna particularmente significativa. O símbolo mantém vínculo com a memória linguística do ambiente de Jesus e, ao mesmo tempo, é formulado de modo inteligível para leitores inseridos em horizonte helenizado.

Nesse sentido, a cultura helenística não aparece apenas como pano de fundo, mas como uma das estruturas que tornam possível a recepção da narrativa marcana. Ela oferece recursos simbólicos, categorias de pensamento e horizontes de expectativa que interagem com a tradição judaica e com o anúncio do Reino de Deus. Lido à luz do percurso já construído nos capítulos anteriores e do aprofundamento estrutural proposto no capítulo 5, "Boanerges"



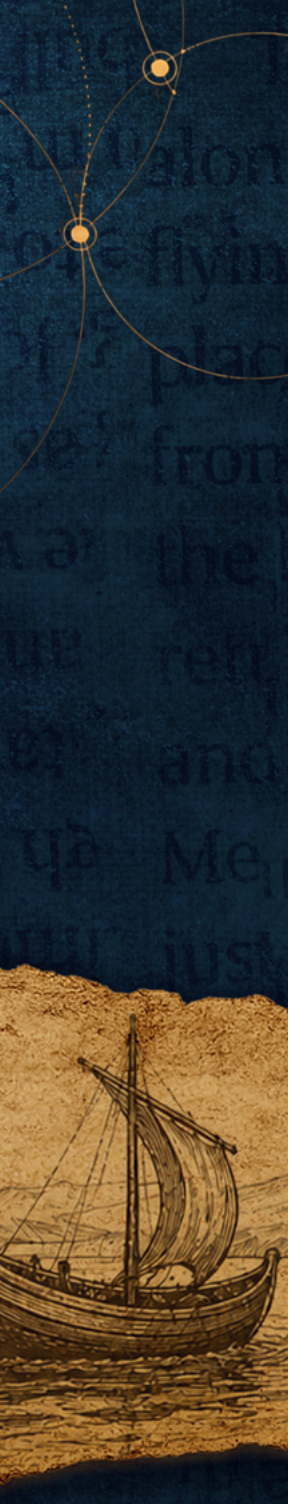
deixa de ser apenas um aramaísmo preservado no texto e passa a ser compreendido como símbolo que circula em ambiente cultural misto, no qual a mensagem de Jesus precisa permanecer ligada à sua matriz semítica e, ao mesmo tempo, ser inteligível em um mundo que fala grego e vive sob Roma.

SÍNTESE:
O HORIZONTE ESTRUTURAL DE MC 3,17

A leitura conjunta das cinco estruturas sociais, o Império Romano, o judaísmo do Segundo Templo, a organização familiar patriarcal, a economia rural marcada pela pobreza e a cultura helenística, permite situar Mc 3,17 em cenário no qual diferentes ordens simbólicas disputam a configuração do sentido. No horizonte do Mistr, essas estruturas não funcionam apenas como pano de fundo histórico, mas como formas de vida e campos de força que organizam ethos, visão de mundo, disposições e motivações da Palestina do século I, com os quais o Evangelho de Marcos dialoga e, em muitos momentos, entra em tensão.

No âmbito do Império Romano, o poder imperial organiza ethos de submissão política, visão de mundo centrada na estabilidade da ordem romana e disposições de dependência inscritas em redes de patronato. Lido nesse quadro, "Boanerges" pode ser compreendido como símbolo de liderança marcada por vigor e enfrentamento, cuja ação (pregação, deslocamento, testemunho) tensiona o ethos imperial ao anunciar Reino que não se ancora na força militar, mas na autoridade simbólica de Jesus.

No campo intrajudaico, fariseus, saduceus, essênios, zelotes e outras correntes expressam maneiras distintas de articular Lei, Templo, pureza e relação com Roma. Cada uma organiza de modo

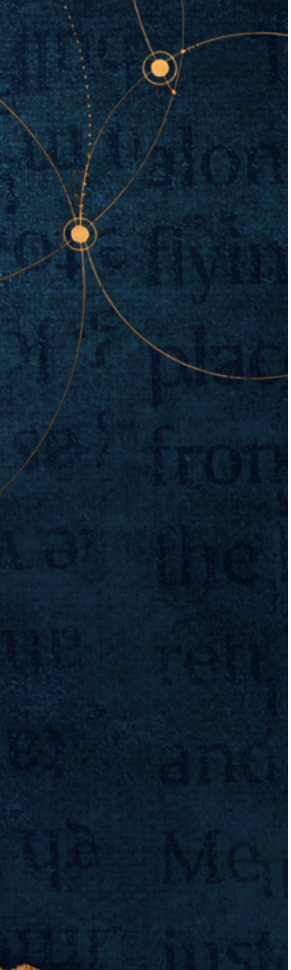


próprio símbolos, expectativas e disposições. Nesse contexto, Mc 3,17 insere Tiago e João em configuração messiânica na qual o zelo ("filhos do trovão") precisa ser reorientado. O Mistr permite ver esse zelo como disposição simbólica que toca expectativas de resistência e intensidade religiosa, mas é reinterpretada por Jesus em chave de serviço, discipulado e anúncio, e não de violência.

A estrutura familiar patriarcal, por sua vez, organiza a vida social em torno da casa, do nome do pai e da autoridade sobre pessoas e bens. Ao mesmo tempo, Marcos apresenta a reconfiguração simbólica da família quando Jesus afirma que seus verdadeiros irmãos e irmãs são os que fazem a vontade de Deus (Mc 3,31-35). Nesse horizonte, o apelido dado a dois "filhos de Zebedeu" articula, em um mesmo gesto, a referência à família biológica e à nova família simbólica formada em torno de Jesus. A identidade dos irmãos deixa, assim, de estar ancorada apenas no parentesco e passa a ser redefinida por um veículo simbólico que os vincula à ação messiânica.

A economia rural e a pobreza também participam dessa inteligibilidade. A presença de discípulos oriundos de estratos submetidos à exploração, entre eles os "filhos do trovão", mostra que o movimento de Jesus recruta lideranças em meio à vulnerabilidade material e à pressão fiscal e religiosa. Nesse quadro, a alcunha "Boanerges" pode ser lida como símbolo que converte energia de sobrevivência em forma alternativa de resistência: anúncio do Reino, hospitalidade, partilha e reconfiguração de valores.

Por fim, a cultura helenística amplia o campo de referências dos leitores de Marcos, que transitam entre códigos judaicos, gregos e imperiais. A necessidade de preservar expressões aramaicas, como "Boanerges", e simultaneamente traduzi-las mostra que o evangelho opera como veículo simbólico capaz de manter a memória da ação de Jesus em ambiente cultural misto. Nessa perspectiva, o texto articula visão de mundo judaico-cristã em diálogo com disposições formadas em meio à helenização, sem dissolver sua singularidade religiosa.

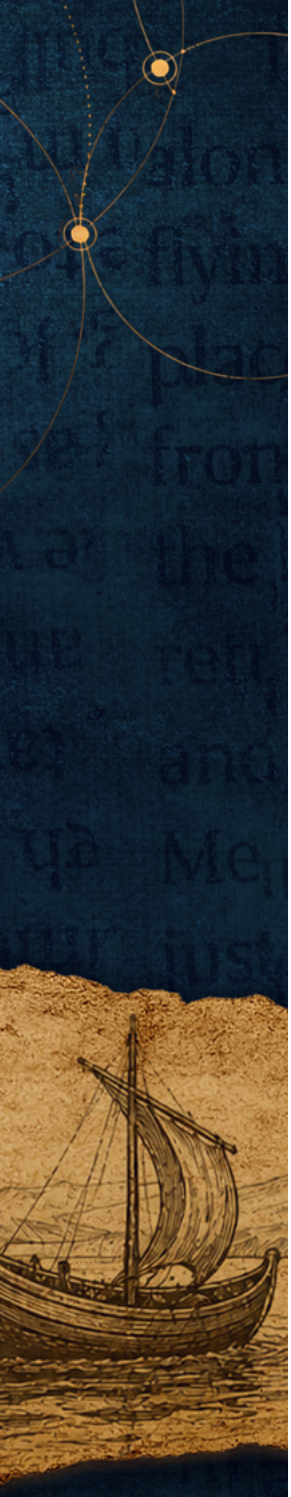


Consideradas em conjunto, essas estruturas mostram que Mc 3,17 não pode ser reduzido a curiosidade onomástica. O ato de nomear Tiago e João como "filhos do trovão" é gesto situado, que se cruza com formas de poder imperial, disputas intrajudaicas, redefinições de família, experiências de pobreza e tensões com a cultura helenística. O que os capítulos anteriores foram preparando — o horizonte histórico-textual do capítulo 1, a sistematização do modelo no capítulo 2, seu posicionamento metodológico no capítulo 3 e sua aplicação estratificada no capítulo 4 — encontra aqui uma espécie de ponto de convergência. A análise estrutural proposta no capítulo 5 mostra, assim, que "Boanerges" condensa, em forma breve, uma rede densa de práticas, tensões e expectativas próprias da cultura em que o Evangelho de Marcos tomou forma e foi transmitido.

HIERARQUIZAÇÃO DOS ELEMENTOS SIMBÓLICOS NO MISTR

O percurso desenvolvido até aqui permitiu situar Mc 3,17 em seu horizonte histórico, cultural e estrutural. Se o capítulo 4 examinou o versículo por meio da estratificação de significados e a primeira parte do capítulo 5 explicitou as estruturas sociais e simbólicas que tornam "Boanerges" inteligível, a etapa seguinte consiste em observar como os elementos internos desse símbolo se organizam hierarquicamente. No âmbito do Mistr, essa operação permite descrever de que modo ethos, visão de mundo, disposições e motivações se articulam em torno de uma ação concreta e qual desses polos assume função predominante na configuração simbólica analisada.

Esses elementos não são tomados de forma abstrata, mas sempre em relação a um gesto, a um texto ou a uma prática que lhes confere sentido-para. A hierarquização não busca construir escala



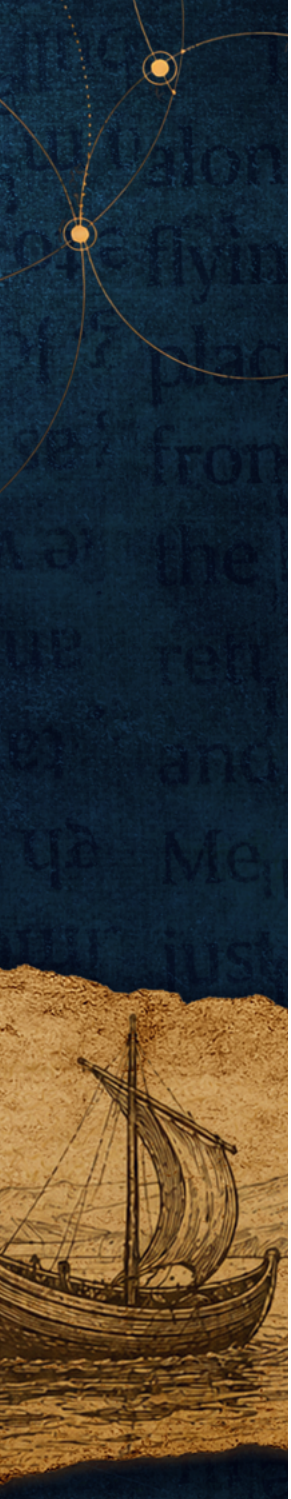
fixa ou universal. Seu objetivo é indicar, em cada caso, qual elemento atua como núcleo organizador e como, a partir dele, os demais se articulam. Em alguns símbolos, a predominância recai sobre uma visão de mundo que torna plausível determinada leitura da realidade; em outros, sobre um ethos de comportamento; em outros ainda, sobre disposições afetivas ou motivações orientadas a fins concretos.

No quadro do Mistr, essa organização hierárquica permite reconhecer o arranjo específico entre experiência religiosa (visão de mundo e disposições) e atitude religiosa (ethos e motivações). Ao mapear quais elementos aparecem como centrais e quais atuam de forma subordinada, torna-se possível perceber de que maneira um símbolo religioso participa da manutenção ou da reconfiguração de um ethos coletivo, de uma visão de mundo compartilhada, de certas disposições emocionais e de motivações práticas.

No caso de Mc 3,17, essa operação é particularmente importante. Depois de identificadas as camadas de sentido do versículo e o horizonte estrutural em que ele se inscreve, torna-se possível perguntar se "Boanerges" se organiza prioritariamente em torno de um ethos de liderança, de uma visão de mundo apocalíptica, de disposições de zelo e intensidade ou de motivações ligadas à reorganização da comunidade discipular. A hierarquização dos elementos simbólicos, portanto, não repete a análise já realizada, mas a aprofunda, permitindo descrever com mais precisão o modo como o símbolo funciona dentro da gramática do Evangelho de Marcos e no interior da aplicação do Mistr.

DESMEMBRAMENTO DE BOANERGES

Depois de examinado Mc 3,17 em sua estratificação de significados e em seu horizonte estrutural, torna-se possível avançar para a hierarquização interna do símbolo. No âmbito do Mistr, o ponto

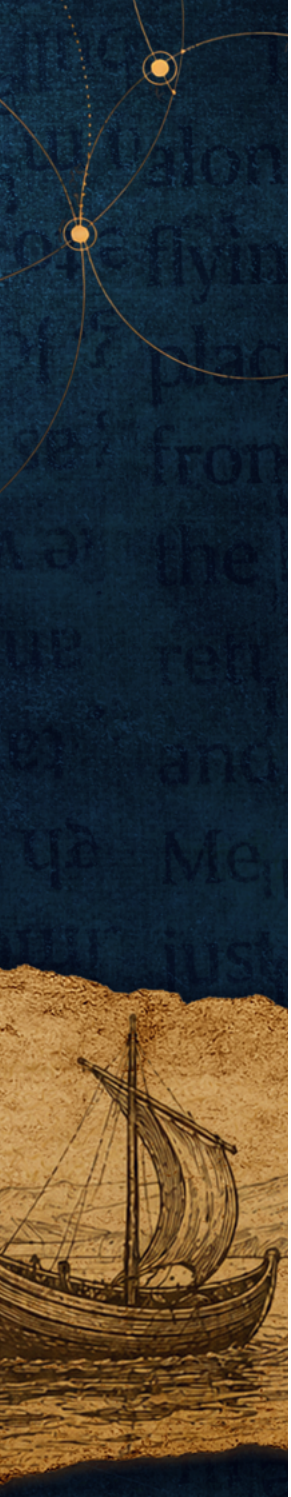


de partida não é o termo Boanerges em abstrato, mas a ação de Jesus que nomeia Tiago e João. Nomear, aqui, constitui ação simbólica que reconfigura a posição dos dois discípulos no interior da comunidade. A partir desse gesto, o modelo permite descrever como ethos, visão de mundo, disposições e motivações se organizam, indicando qual desses polos assume função estruturante na experiência e na atitude religiosa associadas ao símbolo.

No caso de Boanerges, a nomeação funciona como veículo que traduz em forma narrativa aquilo que a comunidade percebe e espera desses dois discípulos: um modo de agir, uma forma de crer e sentir e uma direção concreta para o engajamento na missão. O desmembramento, portanto, não separa o símbolo em partes estanques, mas destaca, em cada polo da gramática do Mistr, o que essa nomeação põe em jogo na cultura marcana.

No plano do ethos, Boanerges remete a estilo de comportamento reconhecido pelo grupo: intensidade, franqueza, coragem para o confronto e prontidão para ir até o fim. A expressão "filhos do trovão" sugere modo de agir marcado por energia e impacto, que combina iniciativa rápida com certa impetuosidade. Trata-se, assim, de ethos de liderança forte, particularmente inteligível em contextos nos quais a comunidade vive sob tensão política e religiosa. A ação de nomear não apenas identifica Tiago e João, mas cristaliza simbolicamente essa forma de presença, devolvendo-a ao grupo como chave de reconhecimento.

No eixo da visão de mundo, Boanerges se ancora na representação bíblica em que o trovão está associado à voz e à intervenção de Deus. Ao chamar Tiago e João de "filhos do trovão", a narrativa os insere em configuração na qual a realidade é percebida como espaço de conflito entre o Reino de Deus e os poderes que o contrariam. A visão de mundo apocalíptica, já presente em Marcos, encontra aqui símbolo que reforça a leitura de que Deus continua falando, julgando e intervindo na história. O nome sugere, assim, que a missão dos dois não se reduz a papel organizativo interno:



eles são associados a horizonte em que a palavra proclamada adquire peso de manifestação divina.

As disposições dizem respeito às inclinações afetivas e escalares vinculadas ao símbolo. Em Boanerges, elas aparecem como zelo elevado, ardor missionário, disposição para o risco e para a entrega. Episódios como o pedido de lugares de honra em Mc 10,35-45 e a tradição lucana em que sugerem fazer descer fogo do céu sobre os samaritanos (Lc 9,54) funcionam como ecos narrativos dessa intensidade. O símbolo reforça e estabiliza essas disposições: a comunidade aprende a esperar de Tiago e João certa carga afetiva, entusiasmo, veemência, indignação diante da recusa ao Evangelho, isto é, um modo de sentir Deus e o mundo em chave de urgência e gravidade, próprio de tempo atravessado por expectativa escatológica.

No polo das motivações, Boanerges aponta para direções concretas de ação: proclamar com autoridade, sustentar a comunidade em meio a pressões, assumir liderança quando o grupo é tensionado. A motivação aparece, assim, em sentido vetorial: impele os irmãos para frentes específicas, anúncio, enfrentamento, testemunho e perseverança, mais do que para vivência meramente interior. A tradição posterior, ao apresentar Tiago como o primeiro dos Doze a ser morto (At 12,2) e ao associar João à preservação e interpretação da memória de Jesus, não prova automaticamente o sentido originário de Mc 3,17, mas mostra como o símbolo permaneceu disponível para releituras que o vinculam a trajetórias concretas de fidelidade e testemunho. No vocabulário do Mistr, trata-se do ponto em que o crer se converte em direção de vida, decisão e risco assumido.

Lido à luz do percurso já desenvolvido pelo livro, o horizonte histórico-textual do capítulo 1, a sistematização epistemológica e metodológica do capítulo 2, o posicionamento comparativo do capítulo 3, a análise estratificada do capítulo 4 e o aprofundamento estrutural da primeira parte do capítulo 5, esse desmembramento mostra que Boanerges não é apenas apelido expressivo, mas símbolo capaz

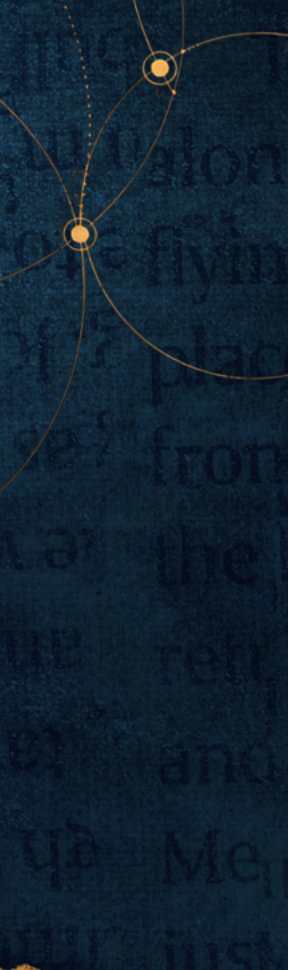
de condensar e organizar, em torno de Tiago e João, uma forma específica de liderança, de crença, de sensibilidade e de missão no interior do Evangelho de Marcos.

ARTICULAÇÃO NA GRAMÁTICA DO MISTR

Quando os quatro polos são observados em conjunto, Boanerges revela uma configuração relativamente nítida. No plano da experiência religiosa, o símbolo articula uma visão de mundo apocalíptica a disposições intensas de zelo e urgência. No plano da atitude religiosa, associa ethos de liderança vigorosa a motivações orientadas ao anúncio e ao confronto simbólico com estruturas opressoras.

A ação de nomear, em Mc 3,17, torna-se, assim, um ponto particularmente expressivo de aplicação do Mistr. No gesto de Jesus, ethos, visão de mundo, disposições e motivações aparecem entrelaçados, ancorados na cultura do primeiro século e nas expectativas messiânicas da comunidade marcana. A leitura de Boanerges como símbolo permite ver, portanto, que o versículo não registra apenas um detalhe biográfico sobre Tiago e João, mas organiza, em forma narrativa condensada, uma configuração específica de experiência e atitude religiosa no interior da HEES que o livro vem descrevendo.

Considerado à luz do percurso já desenvolvido, a delimitação histórica e textual do capítulo 1, a sistematização epistemológica e metodológica do capítulo 2, o posicionamento comparativo do capítulo 3, a leitura estratificada do capítulo 4 e o aprofundamento estrutural da primeira parte do capítulo 5, esse pequeno núcleo mostra com clareza como o Mistr opera: não apenas descrevendo elementos isolados, mas explicitando a forma pela qual eles se articulam simbolicamente em torno de uma ação concreta. Em Mc 3,17, Boanerges aparece justamente como um desses pontos de condensação.

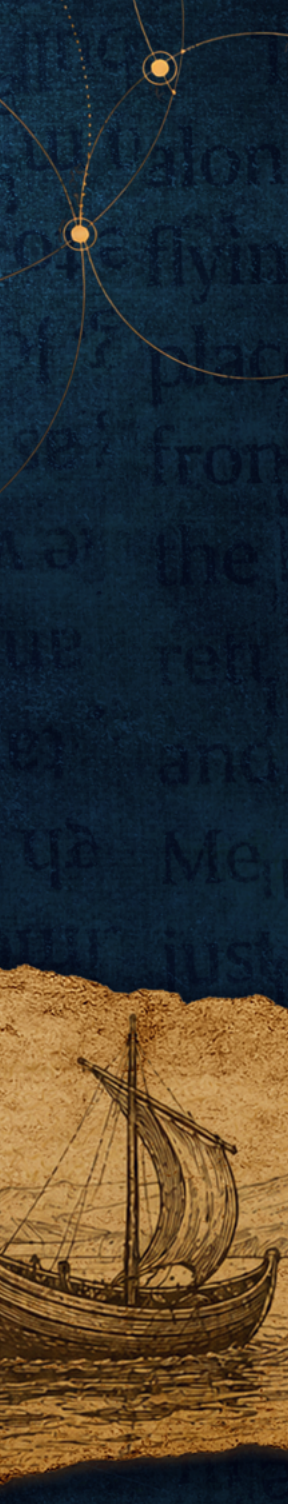


A HIERARQUIA ESTRUTURAL DO SÍMBOLO BOANERGES

Na perspectiva do Mistr, a hierarquia estrutural de um símbolo não deve ser entendida como escala fixa que coloca um tipo de significado acima dos outros, mas como descrição do elemento ou do estrato que, em determinado texto e contexto, passa a organizar os demais. Depois de examinado Mc 3,17 em sua estratificação de significados, em seu horizonte estrutural e em seu desmembramento interno, torna-se possível perguntar de que modo esses níveis e elementos se ordenam em torno de Boanerges e qual deles exerce função predominante na configuração do símbolo.

Em Mc 3,17, o gesto de Jesus que nomeia Tiago e João como Boanerges ("filhos do trovão") funciona como eixo dessa hierarquização. É a ação de nomear que reordena, ao mesmo tempo, os níveis de significado (literal, contextual, teológico e pragmático) e os quatro elementos simbólicos (ethos, visão de mundo, disposições e motivações) no interior das estruturas sociais já descritas. Nesse sentido, a hierarquia estrutural não substitui a análise anterior, mas a aprofunda: mostra qual dimensão organiza as demais e como o símbolo passa a operar como forma condensada de experiência e atitude religiosa dentro da narrativa marcana.

Lido à luz do percurso já desenvolvido nos capítulos 1, 2, 3 e 4 e da primeira parte do capítulo 5, esse movimento permite ver que Boanerges não é apenas um apelido expressivo, mas um ponto de convergência em que texto, cultura, estrutura social e organização interna do símbolo se encontram. É a partir dessa chave que a hierarquia estrutural do nome poderá ser explicitada nas subseções seguintes.



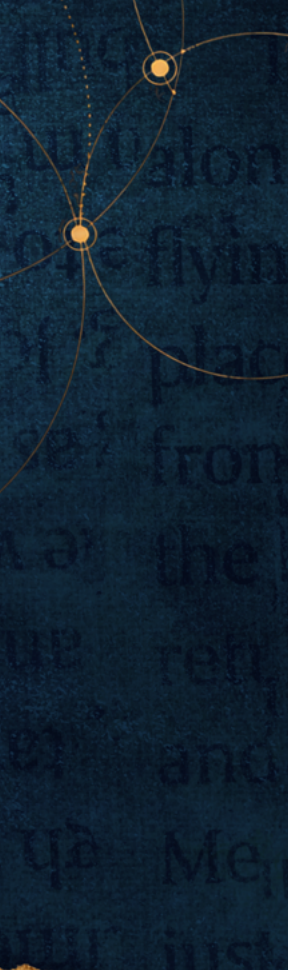
HIERARQUIA ENTRE OS NÍVEIS DE SIGNIFICADO (HEES)

Na aplicação da HEES a Mc 3,17, os quatro níveis de significado não operam de forma linear nem isolada, mas em camadas que se apoiam, se tensionam e se reconfiguram mutuamente. O nível literal fornece a base textual da análise: o versículo apresenta Tiago e João, filhos de Zebedeu, denominados Boanerges, com a tradução imediata "filhos do trovão". É nesse plano que se encontra o dado linguístico inicial que ancora todo o restante da leitura.

O nível contextual ocupa, nesse caso, posição estratégica, porque desloca o nome para dentro da narrativa marcana e do ambiente histórico-cultural já reconstruído ao longo dos capítulos anteriores. A escolha dos Doze, as tensões com lideranças judaicas, o cenário de dominação imperial e a expectativa messiânica conferem à ação de nomear uma espessura social, política e comunitária que ultrapassa em muito a superfície do enunciado. É nesse nível que Boanerges deixa de soar apenas como apelido e passa a participar de um quadro de conflito, reorganização e pertencimento.

O nível teológico, por sua vez, relê esse contexto à luz da fé da comunidade. O trovão é associado à voz e à intervenção de Deus, e Boanerges passa a indicar, no interior da trama, que esses dois discípulos concentram função específica na mediação entre o Reino de Deus e as forças que lhe resistem. Não se trata de colocar a teologia abstratamente "acima" dos demais níveis, mas de reconhecer que a comunidade interpreta contextos hostis, império, disputas intrajudaicas, pobreza, redefinições de pertencimento, a partir da figura de Jesus e de seus enviados.

O nível pragmático mostra como esse conjunto se condensa na recepção cotidiana do símbolo. Para o senso comum das comunidades marcana e pós-marcana, "filhos do trovão" passa a significar,



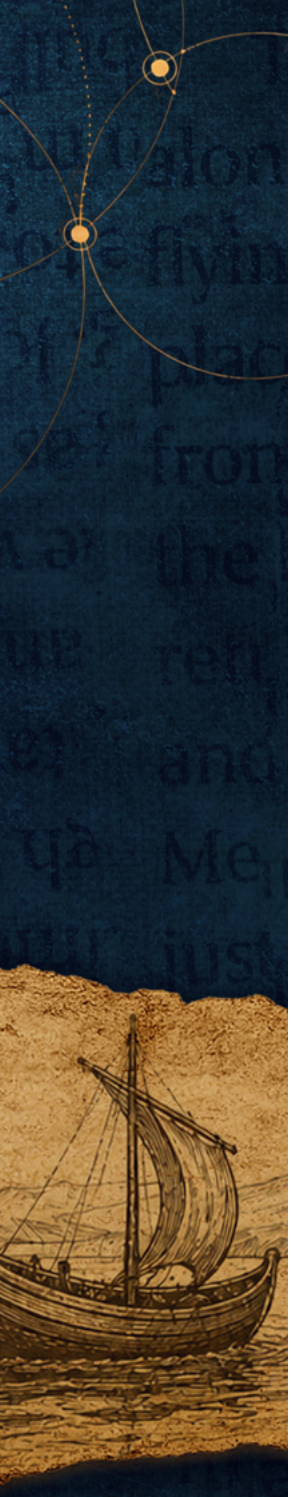
de modo relativamente imediato, apóstolos vigorosos, de palavra forte, associados à autoridade de Jesus. Nesse nível, as camadas anteriores se tornam compreensão rápida, operativa, capaz de orientar memória, reconhecimento e prática comunitária.

Em Mc 3,17, o contextual e o teológico tendem a ocupar posição organizadora da hierarquia. É o contexto de conflito e expectativa, relido teologicamente pela comunidade, que regula o modo como o nível literal é compreendido e como o nível pragmático circula entre os fiéis. O texto não elimina nenhum desses níveis; apenas evidencia quais estratos funcionam, nesse caso, como referência interpretativa para os demais. Lida à luz do percurso já desenvolvido no livro, essa hierarquia mostra que Boanerges não é somente expressão intensa ou curiosidade onomástica, mas símbolo cuja inteligibilidade depende da articulação entre texto, contexto, fé comunitária e recepção histórica.

HIERARQUIA INTERNA DOS ELEMENTOS SIMBÓLICOS (ETHOS, VISÃO DE MUNDO, DISPOSIÇÕES E MOTIVAÇÕES)

A gramática do Mistr parte do princípio de que todo símbolo articula os quatro elementos fundamentais de Geertz, ethos, visão de mundo, disposições e motivações, embora cada caso possa conferir maior peso organizador a alguns desses polos. Em Boanerges, essa hierarquia aparece de modo relativamente claro: a visão de mundo ocupa a posição central, as disposições emergem com grande força, o ethos se apresenta como expressão concreta dessa combinação e as motivações indicam as direções práticas que dela decorrem.

No caso de Mc 3,17, a visão de mundo assume o lugar organizador do símbolo. A associação entre trovão e voz de Deus, típica



da tradição bíblica, insere Tiago e João em leitura do real na qual a história é percebida como campo de confronto entre o Reino de Deus e os poderes que lhe resistem. Boanerges não nomeia apenas intensidade pessoal; ele localiza os discípulos no interior de um horizonte em que a palavra, a missão e o conflito adquirem espessura religiosa e escatológica. Nesse sentido, o símbolo organiza o modo como a comunidade percebe Deus, o mundo e a própria posição dos apóstolos nessa trama.

As disposições aparecem logo em seguida, com força considerável: zelo elevado, urgência, prontidão para o risco, intensidade afetiva diante da missão. Essas disposições alimentam a experiência religiosa da comunidade, que lê nesses discípulos o tom afetivo adequado a um tempo de crise e expectativa. Elas não substituem a visão de mundo, mas a tornam sensível, isto é, convertem em experiência vivida aquilo que, em nível mais amplo, é percebido como conflito entre o Reino de Deus e as forças que o contrariam.

O ethos comparece como expressão concreta dessa visão de mundo e dessas disposições. Em Boanerges, ele se manifesta como modo de agir marcado por coragem, intensidade, franqueza e liderança forte, apto ao confronto simbólico com império, elites religiosas e outras formas de oposição. Não se trata de ethos isolado ou autônomo, mas de uma forma prática assumida por sujeitos cuja percepção do mundo e cuja carga afetiva já foram simbolicamente organizadas pelo apelido. O nome, assim, não apenas descreve Tiago e João; ele oferece ao grupo uma forma reconhecível de presença e atuação.

As motivações, por sua vez, fecham o quadro ao indicar as direções concretas da ação: anunciar, sustentar a comunidade em meio à pressão, testemunhar, perseverar. Em chave narrativa e comunitária, Boanerges aponta para movimento vetorial: impele os discípulos para frentes específicas de ação. Quando a tradição posterior associa Tiago ao martírio e João à preservação e interpretação

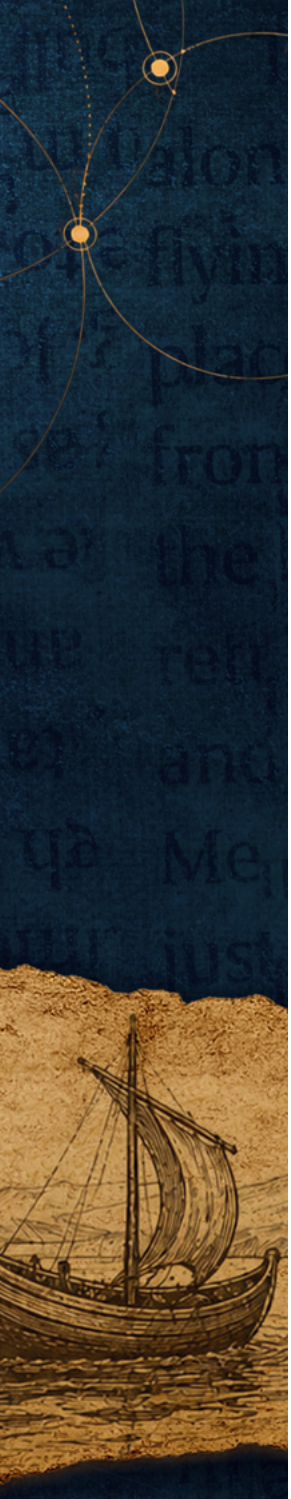
da memória de Jesus, ela não prova automaticamente o sentido originário de Mc 3,17, mas mostra como o símbolo permaneceu disponível para releituras que o vinculam a trajetórias concretas de fidelidade, anúncio e testemunho.

Se a matriz de Geertz é reorganizada na chave do Mistr, pode-se dizer que, em Boanerges, a experiência religiosa se apoia sobretudo na combinação entre visão de mundo e disposições, enquanto a atitude religiosa se articula principalmente a partir de ethos e motivações. A hierarquia interna do símbolo mostra, assim, que não se trata apenas de um apelido expressivo, mas de um arranjo simbólico que alinha o modo de sentir Deus e o mundo a um modo de agir em nome desse Deus, no interior do movimento de Jesus. Lido à luz do percurso inteiro do livro, esse ponto representa um dos momentos mais nítidos de convergência entre a fundamentação do capítulo 2, a aplicação estratificada do capítulo 4 e o aprofundamento estrutural realizado no capítulo 5.

HIERARQUIA E ESTRUTURAS SOCIAIS

A ação simbólica de nomear, em Mc 3,17, só se torna plenamente inteligível quando recolocada no interior das cinco estruturas sociais já apresentadas: a dominação imperial romana, a pluralidade dos grupos judaicos, a família patriarcal, a economia rural marcada pela pobreza e o ambiente helenístico. No horizonte do Mistr, isso significa reconhecer que a hierarquia interna do símbolo não se organiza em abstrato, mas no cruzamento entre práticas sociais, formas de vida e campos de significação historicamente situados.

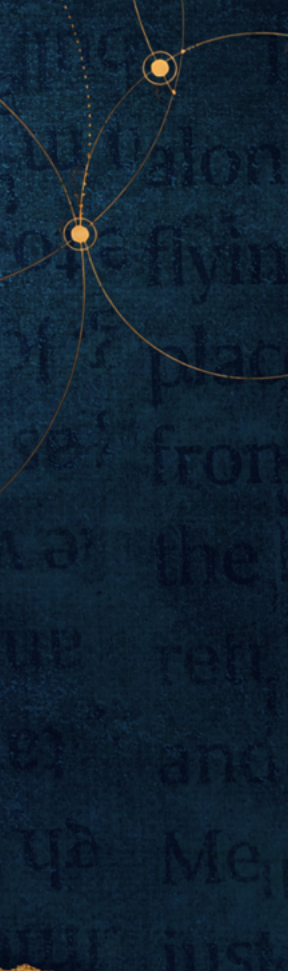
Em Mc 3,17, a estrutura religiosa ocupa, de fato, posição central, porque é nela que se decide como o grupo marca seus líderes, atribui missões e reelabora a memória de Jesus. No entanto,



essa centralidade só se compreende porque as demais estruturas tensionam o símbolo e lhe conferem espessura. O Império Romano e suas práticas fiscais e militares criam o pano de fundo político em que o "trovão" é ouvido; os grupos judaicos, com suas divergências em torno da Lei e do Templo, configuram o campo em que esse trovão ressoa como disputa de interpretações; a família patriarcal fornece o vocabulário do parentesco ("filhos") ao mesmo tempo em que é relativizada pela nova família do discipulado; a economia rural e a pobreza conferem ao símbolo contorno de esperança, resistência e reordenação social; e a cultura helenística disponibiliza imaginários de poder e linguagem que podem ser reapropriados em chave judaico-cristã.

Nessa rede, a hierarquia estrutural não elimina as demais dimensões. Ela apenas mostra que, para ler Boanerges, é preciso reconhecer a primazia da estrutura religiosa, lugar em que experiência e atitude religiosas se organizam, mas sempre atravessada por pressões imperiais, disputas intrajudaicas, reconfigurações familiares, desigualdades econômicas e trocas culturais com o helenismo. O símbolo não pertence exclusivamente a um único campo; ele se torna inteligível precisamente porque condensa vários deles em uma forma breve e densa.

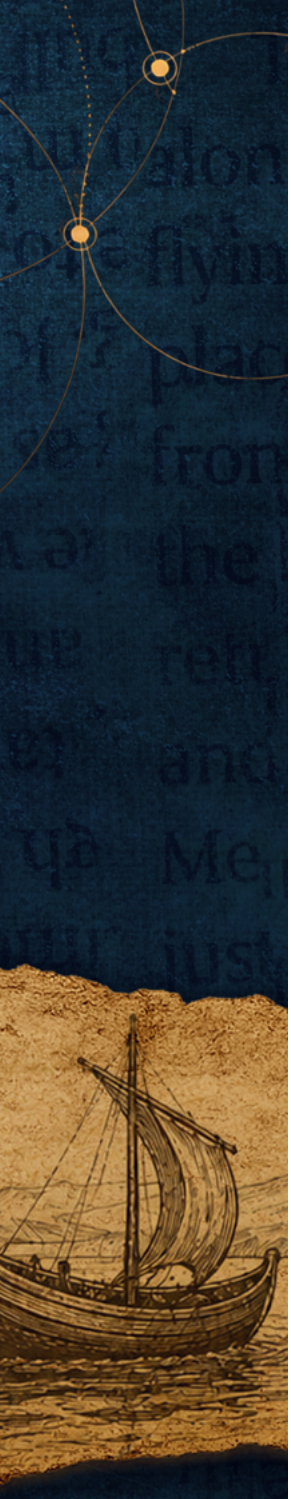
Assim, a hierarquia estrutural de Boanerges em Mc 3,17, lida a partir do Mistr, não deve ser entendida como escada rígida que coloca a teologia no topo e o restante abaixo. Trata-se, antes, do desenho de um símbolo em que visão de mundo apocalíptica e disposições intensas dos discípulos regulam ethos e motivações no interior de contexto social atravessado por império, judaísmo plural, família patriarcal, economia agrária e helenismo. À luz do percurso desenvolvido desde o capítulo 1, esse ponto permite ver que o apelido não funciona apenas como marca narrativa, mas como condensação simbólica na qual se cruzam ação, experiência religiosa, prática comunitária e estruturas sociais da cultura marcana.



CONSIDERAÇÕES FINAIS

O percurso desenvolvido neste capítulo permitiu avançar da estratificação dos significados de Mc 3,17 para o plano de sua ancoragem estrutural e de sua organização interna como símbolo. Se, no capítulo anterior, o apelido "Boanerges" foi examinado em seus níveis literal, contextual, teológico e pragmático, aqui a investigação procurou mostrar que essas camadas não se sustentam isoladamente. Elas dependem de estruturas sociais e simbólicas concretas, no interior das quais o versículo adquire inteligibilidade histórica, densidade religiosa e eficácia comunitária. Nesse sentido, o capítulo 5 não se limitou a prolongar a leitura já realizada, mas a aprofundá-la, ao demonstrar que o nome atribuído a Tiago e João condensa formas de vida, conflitos de sentido, expectativas coletivas e modos de organização da experiência religiosa.

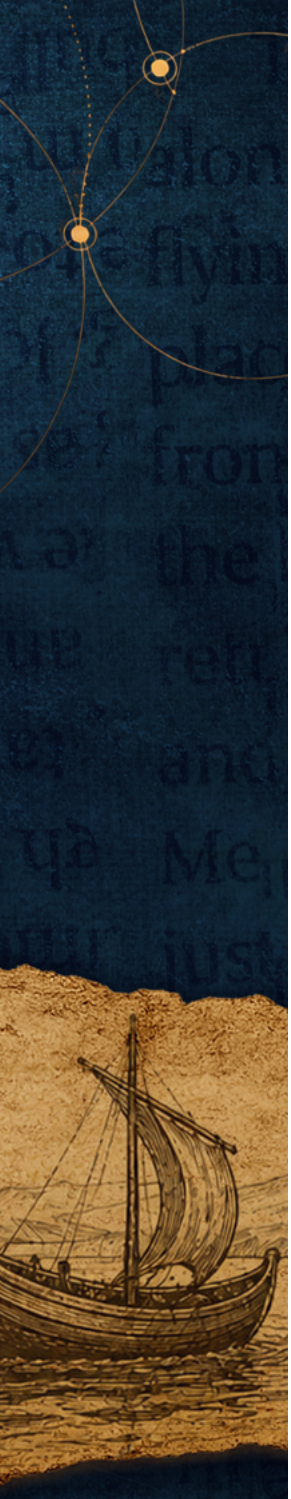
Esse resultado só se tornou possível porque o percurso do livro foi construído de modo progressivo. O capítulo 1 delimitou o horizonte histórico, textual e manuscrítico da investigação, distinguindo com cuidado o Evangelho de Marcos, sua tradição de transmissão e o papel do Códice Sinaítico como testemunho textual privilegiado. O capítulo 2 explicitou os fundamentos epistemológicos e metodológicos do Modelo Interpretativo-Simbólico de Textos Religiosos (Mistr), sobretudo no que se refere à leitura do texto religioso como ação simbólica e à articulação entre ethos, visão de mundo, disposições e motivações. O capítulo 3 situou o modelo em diálogo com outros métodos, definindo seu lugar próprio. O capítulo 4, por sua vez, colocou o Mistr em operação sobre Mc 3,17. O capítulo 5, enfim, mostrou que a análise de "Boanerges" precisa ser completada por dois movimentos complementares: a explicitação das estruturas sociais que tornam o símbolo plausível e a descrição da hierarquia interna dos elementos que o compõem.



A primeira parte do capítulo evidenciou que Mc 3,17 só se torna plenamente compreensível quando situado no entrecruzamento de cinco estruturas sociais: a dominação imperial romana, a pluralidade do judaísmo do Segundo Templo, a organização familiar patriarcal, a economia rural marcada pela pobreza e a cultura helenística. Nenhuma delas funciona como simples pano de fundo. Cada uma oferece, antes, uma forma específica de organizar ethos, visão de mundo, disposições e motivações, participando diretamente do horizonte em que a narrativa marcana produz sentido. "Boanerges", nesse quadro, deixa de soar como mero apelido expressivo e passa a aparecer como condensação simbólica de tensões entre império e Reino, entre disputas intrajudaicas, entre parentesco e discipulado, entre precariedade material e promessa de reordenação do mundo, entre matriz semita e circulação helenizada do texto.

A segunda parte do capítulo permitiu mostrar que essa ancoragem estrutural se articula, no plano interno do símbolo, por meio de uma hierarquização. A análise indicou que, em Boanerges, a visão de mundo tende a ocupar lugar organizador, especialmente pela associação entre trovão, voz divina e conflito entre o Reino de Deus e os poderes que lhe resistem. As disposições aparecem em seguida, com a força do zelo, da urgência e da prontidão para o risco; o ethos se apresenta como expressão concreta dessa combinação, na forma de liderança intensa e confrontativa; e as motivações apontam para direções práticas de anúncio, sustentação da comunidade e testemunho. Assim, o símbolo não apenas nomeia dois discípulos, mas organiza uma forma específica de sentir, crer, agir e perseverar no interior do movimento de Jesus.

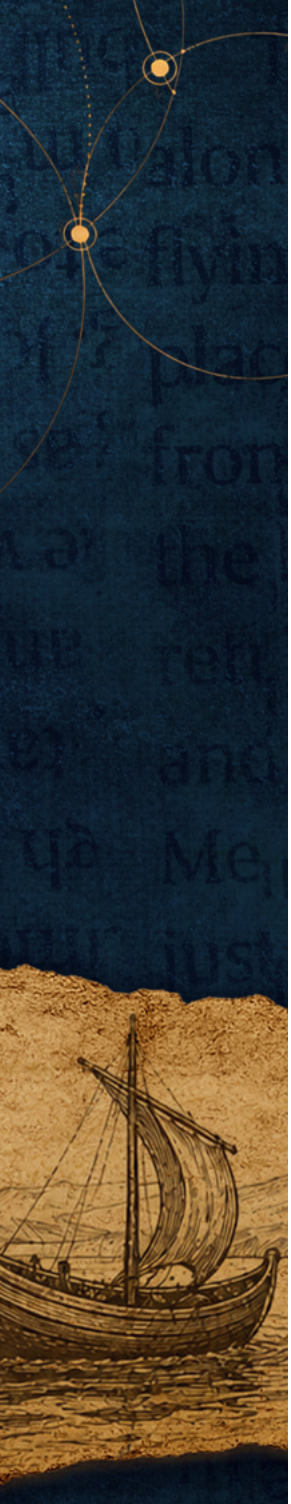
Esse ponto é decisivo porque permite compreender que a hierarquia simbólica de Mc 3,17 não deve ser pensada como escada rígida nem como distribuição abstrata de significados. O que o capítulo mostrou é outra coisa: Boanerges se torna inteligível precisamente porque os níveis da HEES, os elementos da gramática geertziana e as estruturas sociais se cruzam de forma densa em um



gesto narrativo breve. O ato de nomear Tiago e João articula simultaneamente ação simbólica, expectativa messiânica, conflito histórico, reorganização do parentesco, recepção comunitária e memória religiosa. Essa condensação constitui uma das demonstrações mais claras, até aqui, da operatividade do Mistr.

Dessa maneira, o capítulo 5 contribui para confirmar que o símbolo religioso, no interior do Evangelho de Marcos, não pode ser tratado apenas como ornamento literário ou como vestígio lexical de tradições antigas. Ele participa da organização efetiva da experiência religiosa da comunidade, oferecendo formas de inteligibilidade pelas quais os fiéis percebem a autoridade, a missão, o sofrimento, a fidelidade e a esperança. "Boanerges", lido nesse horizonte, condensa não apenas uma identidade apostólica, mas um arranjo mais amplo de cultura e sentido. O nome atribuído a Tiago e João torna-se, assim, um ponto particularmente expressivo para perceber como a narrativa marcana transforma um gesto de nomeação em veículo de reorganização simbólica da realidade.

Por isso, o capítulo não apenas aprofundou a leitura de Mc 3,17, mas também reforçou uma das teses centrais do livro: a de que textos religiosos antigos devem ser lidos como ações simbólicas situadas, ancoradas em estruturas sociais, atravessadas por disputas culturais e organizadas por gramáticas próprias de sentido. Ao mostrar como Boanerges se enraíza no mundo social do primeiro século e, ao mesmo tempo, se hierarquiza internamente em torno de visão de mundo, disposições, ethos e motivações, o capítulo 5 amplia a demonstração de que o Mistr é capaz de produzir leitura historicamente situada, simbolicamente densa e metodologicamente controlada de um texto religioso antigo.



REFERÊNCIAS

BÍBLIA de Jerusalém. 1ª Edição; 12ª Reimpressão. ed. São Paulo: Paulus, 2017.

BOND, H. K. **The Historical Jesus**. New York, United States: T&T Clark, 2012.

FIENSY, D. A. Ancient economy and the New Testament. *In*: NEUFELD, D.; DEMARIS, R. E. **Understanding the Social World of the New Testament**. Abingdon, England.: Routledge, 2010. p. 194-206.

GEERTZ, Clifford. **Works and Lives**: the anthropologist as author. Stanford, California: Stanfor University Press, 1988.

HORSLEY, R. A. **Jesus and Magic**: freeing the Gospels stories from the mordern misconceptions. Cambridge, United Kingdom: James Clarke & Co., 2015.

MALINA, B. J.; ROHRBAUGH, R. L. **Evangelhos Sinóticos**: comentário à luz das ciências sociais. São Paulo: Paulus, 2017.

MORIN, É. **Jesus e as Estruturas de seu Tempo**. 2ª. ed. São Paulo: Paulus, 1978.

NESTLE, E.; NESTLE, E. **Novum Testamentum Graece**. 28ª Edição. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil; Deutsche Bibel Gesellschaft, 2012.

OAKES, P. Urban Structure and Patronage. *In*: NEUFELD, D.; DEMARIS, R. E. **Understanding the Social World of the New Testament**. Abingdon, England: Routledge, 2010. p. 178-193.

ROSKAM, H. N. **The purpose of the Gospel of Mark in its historical and social context**. Boston.: Brill Leiden., 2004.

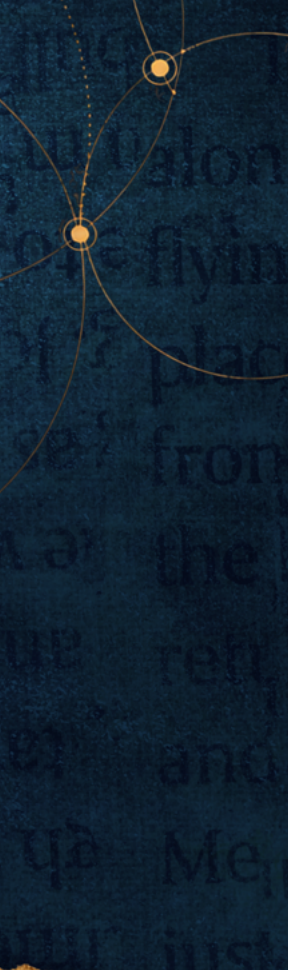
STEWART, E. C. Social Stratification and Patronage in Ancient Mediterraneam Societies. *In*: NEUFELD, D.; DEMARIS, R. E. **Understanding the Social World of the New Testament**. Abingdon, England: Routhledge, 2010. p. 159-166.

THEISSEN, G. **A Religião dos Primeiros Cristãos**: uma teoria do cristianismo primitivo. São Paulo: Paulinas, v. 2009, 2009.

THEISSEN, G. **Sociologia del Movimiento de Jesus**: el nacimiento del cristianismo primitivo. Santander: Sal Terrae, 1979.

6

COMPARAÇÃO DAS ESTRUTURAS DE SIGNIFICADOS



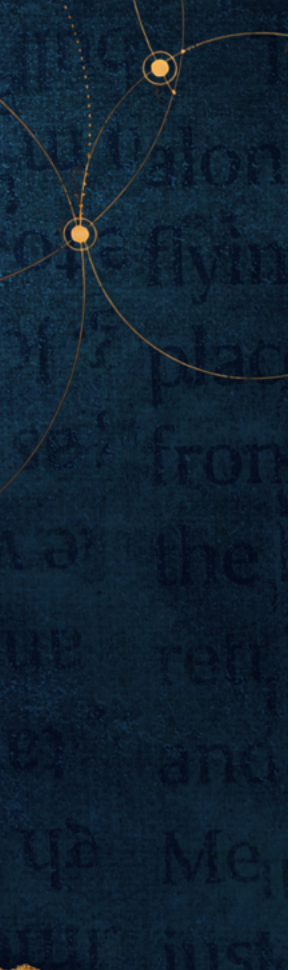
> *"The driving aim of higher politics was to construct a state by constructing a king. The more consummate the king, the more exemplary the center. The more exemplary the center, the more actual the realm"*[8]

No desenvolvimento da Teoria Geertziana (T.G.), tal como foi sistematizada no Mistr, o quarto passo corresponde à comparação das camadas de significado no interior de uma mesma estrutura social. O foco, nesse momento, recai sobre o modo como os elementos simbólicos — ethos, disposições, visão de mundo e motivações — se articulam em torno de um símbolo determinado, como "Boanerges", em Mc 3,17, quando este é examinado no interior de uma estrutura concreta: religiosa, imperial, familiar, econômica ou helenística.

O objetivo dessa comparação interna não é simplesmente repetir o que já foi observado nos passos anteriores, mas verificar de que maneira os diferentes níveis de significado — literal, contextual, teológico e pragmático — mantêm entre si alguma coerência quando confrontados com os quatro elementos do símbolo. Em outras palavras, trata-se de observar se tais níveis convergem em torno de um mesmo eixo de sentido ou se apresentam tensões, deslocamentos e assimetrias que exigem reinterpretação.

Nesse quadro, o ethos diz respeito ao modo de agir e ao estilo de vida que o símbolo passa a valorizar ou legitimar; as disposições remetem ao tom afetivo, à inclinação e à intensidade com que esse modo de agir é assumido; a visão de mundo fornece a moldura mais ampla por meio da qual a realidade social, histórica e cósmica é percebida; as motivações, por sua vez, orientam a ação em direção a fins determinados. No Mistr, esse arranjo permite distinguir, sem cindir, dois planos correlatos: de um lado, a experiência religiosa, vinculada

8 O principal objetivo da alta política era construir um Estado através da construção de um rei. Quanto mais perfeito o rei, mais exemplar o centro. Quanto mais exemplar o centro, mais real o reino. (Geertz, 1980, p. 123-124)



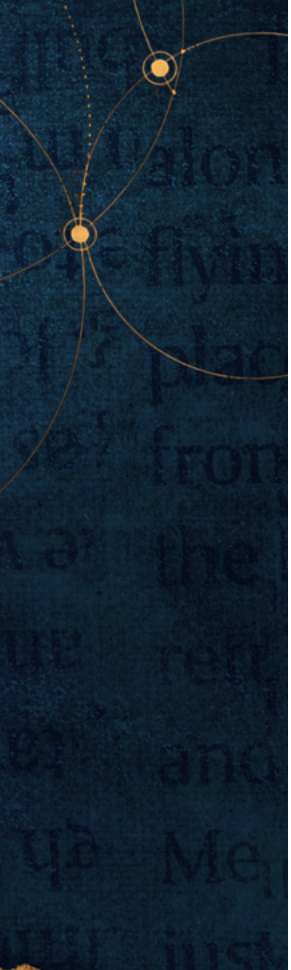
sobretudo à visão de mundo e às disposições; de outro, a atitude religiosa, mais diretamente associada ao ethos e às motivações.

Quando esse passo é aplicado a "Boanerges", o que se busca é comparar como o mesmo símbolo se deixa configurar em estruturas distintas. Na estrutura religiosa, ele pode ser lido em relação à autoridade apostólica e à mediação do Reino de Deus. Na estrutura imperial, pode condensar uma forma de resistência simbólica diante da dominação romana. Na estrutura familiar, pode apontar para a reconfiguração da pertença a partir da nova família constituída pelo discipulado. Já na estrutura econômica e rural, pode ser aproximado da expectativa dos pobres e camponeses diante de uma ordem social marcada por assimetrias e privações.

A questão central, portanto, não é apenas identificar significados possíveis, mas examinar como experiência religiosa e atitude religiosa se combinam em cada uma dessas estruturas. Em alguns casos, ambas podem convergir e reforçar um mesmo quadro de sentido-para; em outros, podem surgir zonas de atrito, ambiguidades e inflexões que reorientam a leitura do símbolo.

Assim, a comparação das estruturas de significado não introduz um novo nível de leitura. Sua função é outra: verificar como os níveis e os elementos já identificados se distribuem, se articulam e se hierarquizam no interior de cada estrutura social considerada relevante para a análise.

É precisamente esse movimento que permite delimitar, em Mc 3,17, quais aspectos de "Boanerges" tendem à estabilização como sentido compartilhado e quais permanecem mais abertos à disputa interpretativa, à reelaboração simbólica ou à ressignificação no âmbito das comunidades cristãs do primeiro século.

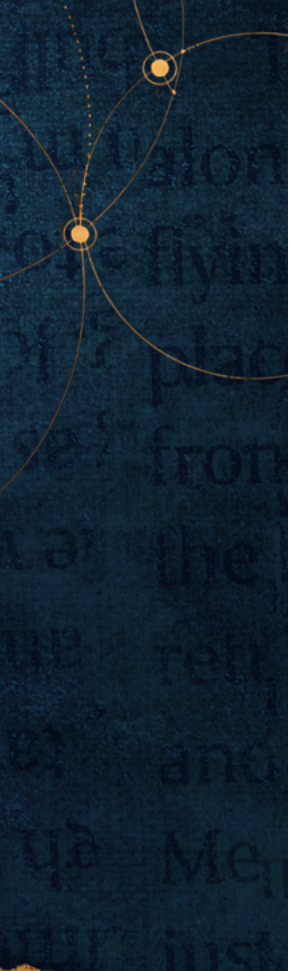


ANÁLISE DE "BOANERGES" NAS ESTRUTURAS SOCIAIS

A análise de "Boanerges", em Mc 3,17, por meio da Teoria Geertziana (T.G.), tal como foi sistematizada no Mistr, permite observar de que maneira um mesmo símbolo se distribui por diferentes estruturas sociais da Palestina do século I. O ponto não está apenas em reconhecer que o título circula por mais de um plano de realidade, mas em perceber que, em cada um deles, ethos, disposições, visão de mundo e motivações se articulam de forma própria, produzindo combinações específicas entre experiência religiosa e atitude religiosa.

No interior do Mistr, essa distinção possui função analítica precisa. A experiência religiosa, vinculada à visão de mundo e às disposições, remete ao modo como a realidade é percebida, sentida e simbolicamente organizada. A atitude religiosa, relacionada ao ethos e às motivações, diz respeito ao modo como os sujeitos orientam suas práticas, assumem determinadas condutas e respondem, socialmente, ao universo de sentido no qual estão inseridos. A leitura de "Boanerges", nesse horizonte, não se reduz ao levantamento de um significado isolado do título, mas exige observar como ele opera em contextos sociais distintos e como neles produz diferentes inflexões simbólicas.

As cinco estruturas já delineadas — Império Romano e dominação imperial, judaísmo e seus grupos religiosos, sociedade judaica e estrutura familiar, economia rural e pobreza, e cultura helenística — funcionam, aqui, como cenários de leitura para a expressão "filhos do trovão". Não se trata de cenários neutros, nem de simples pano de fundo histórico. Cada estrutura oferece condições específicas de inteligibilidade, acentua certos traços do símbolo e reordena sua força significativa conforme os códigos sociais, religiosos e culturais que a atravessam.

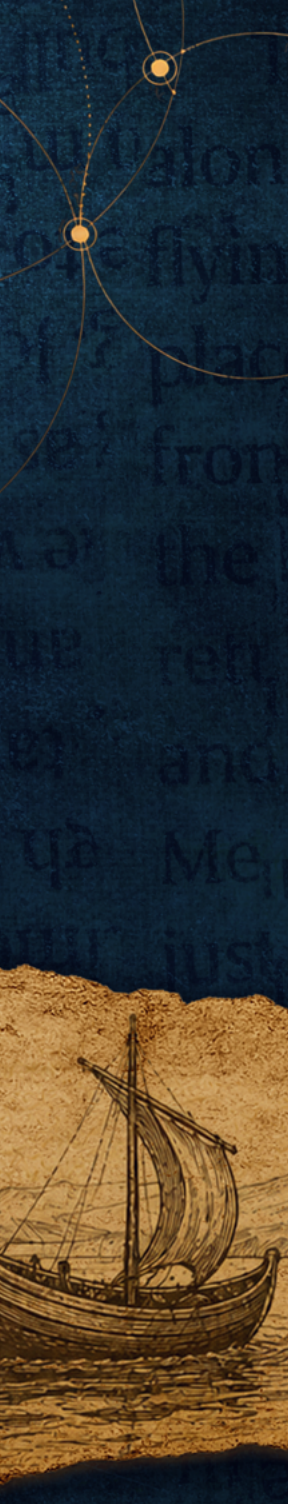


Por isso, a análise não deve perguntar somente o que "Boanerges" significa, em termos gerais, mas o que ele passa a significar quando lido a partir de cada uma dessas estruturas. É nesse deslocamento que o símbolo ganha densidade. Em uma estrutura, pode prevalecer a autoridade; em outra, o conflito; em outra ainda, a pertença, a esperança ou a distinção. O relevante, para o Mistr, é mostrar que tais possibilidades não aparecem de forma solta, mas se organizam segundo relações concretas entre sentido, cultura e ação social.

O IMPÉRIO ROMANO E A DOMINAÇÃO IMPERIAL

No interior da estrutura imperial, Boanerges pode ser lido como símbolo que toca diretamente o campo da resistência, ainda que essa resistência se apresente, em primeiro plano, de forma simbólica, religiosa e comunitária. Depois de delimitado, nos capítulos anteriores, o horizonte de dominação romana como uma das estruturas centrais de inteligibilidade do Evangelho de Marcos, torna-se possível perceber que a designação "filhos do trovão" não se reduz a traço de temperamento, mas passa a condensar uma forma específica de presença discipular em contexto de opressão, vigilância e lealdades politicamente disputadas.

O ethos associado a Tiago e João, nessa chave, é marcado por firmeza, intensidade e disposição para o confronto, não necessariamente armado, mas orientado a questionar lealdades e hierarquias que se pretendiam absolutas. A designação "filhos do trovão" sugere, assim, uma atitude religiosa que não se acomoda facilmente à lógica do patronato, do culto imperial e da submissão a César como centro último da ordem. No horizonte do Mistr, esse ethos não se define



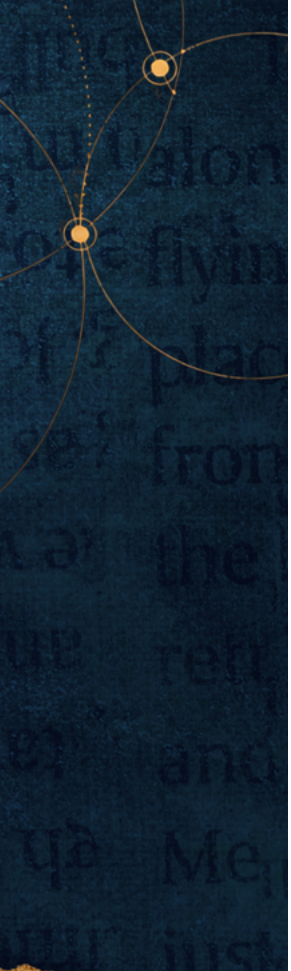
apenas pelo vigor, mas pelo modo como esse vigor é reinscrito na fidelidade ao Reino de Deus.

A visão de mundo que emerge desse quadro é fortemente marcada por expectativas apocalípticas. A história é percebida como campo de tensão entre o domínio de Roma e o advento do Reino de Deus. Nesse ambiente, o trovão deixa de ser apenas imagem sonora de força e passa a funcionar como figura da irrupção de autoridade que relativiza o império e reinterpreta a realidade a partir da soberania divina. Boanerges insere Tiago e João justamente nessa leitura do mundo: não como agentes de uma simples reação política, mas como discípulos cuja identidade simbólica é moldada em cenário de confronto entre poderes históricos e expectativa de intervenção de Deus.

As disposições ligadas ao símbolo, nesse campo, oscilam entre indignação diante da opressão e confiança em ação divina capaz de reordenar a realidade. O título favorece, assim, um tom afetivo de urgência, intensidade e vigilância, coerente com comunidades que vivem sob pressão imperial e que precisam sustentar sua fidelidade em meio a mecanismos de coerção material e simbólica. Essas disposições não anulam o conflito; elas o tornam religiosamente inteligível.

As motivações, por sua vez, orientam a ação simbólica dos discípulos para a fidelidade ao Messias contra toda pretensão de soberania absoluta do império. Nesse ponto, Boanerges condensa um sentido-para de lealdade exclusiva a Deus, que relativiza o poder de César e reposiciona o lugar de Roma na estrutura de significados das comunidades cristãs. O símbolo organiza, assim, não apenas um modo de sentir a opressão, mas um modo de agir diante dela: anunciar, permanecer, testemunhar e sustentar a comunidade em contexto de domínio estrangeiro.

Lido à luz do percurso já construído entre os capítulos 1 e 5 e da abertura metodológica do capítulo 6, esse subbloco mostra que a comparação das estruturas de significado não repete a análise



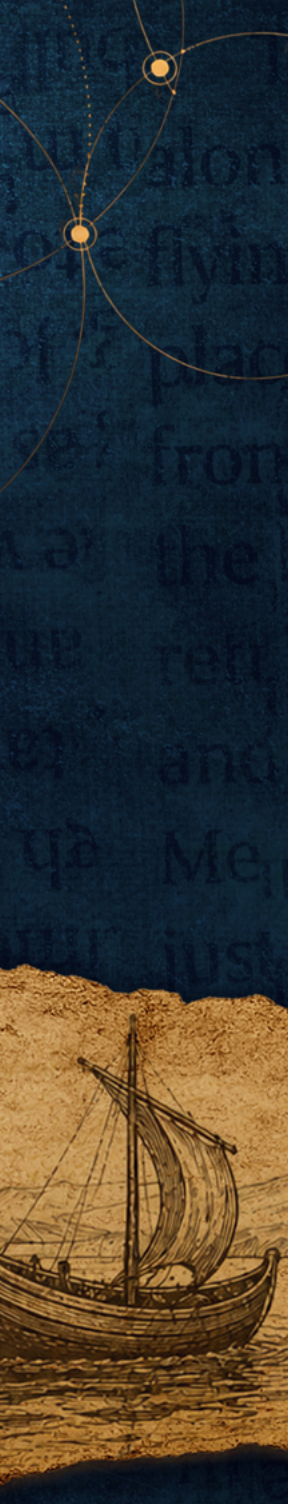
anterior, mas a refina. No caso da estrutura imperial, Boanerges aparece como símbolo no qual ethos de firmeza, visão de mundo apocalíptica, disposições de resistência e motivações de fidelidade convergem em torno de uma forma de discipulado que tensiona a gramática política e religiosa do império sem simplesmente reproduzir suas lógicas de poder.

O JUDAÍSMO E SEUS GRUPOS RELIGIOSOS

No interior da estrutura religiosa do judaísmo plural do século I, Boanerges se inscreve em campo já marcado por diferentes formas de zelo, autoridade e expectativa em torno da ação de Deus na história. Depois de reconstruído, no capítulo anterior, o horizonte intrajudaico em que fariseus, saduceus, essênios e zelotes organizam de modos distintos a relação com a Torá, o Templo, a pureza e a dominação romana, torna-se possível perceber que o símbolo "filhos do trovão" circula nesse ambiente não como simples marca de temperamento, mas como forma de intensidade religiosa que dialoga com esse campo e, ao mesmo tempo, dele se distingue.

O ethos ligado ao título aproxima Tiago e João de uma tradição de zelo intenso pela causa de Deus, reconhecível em diferentes correntes do judaísmo do período, mas reorientada pela prática e pelo discurso de Jesus. Não se trata apenas de rigor legal nem de resistência política em sentido estrito, mas de atitude religiosa que procura articular anúncio do Reino, cura, discipulado e convivência com grupos marginalizados. O símbolo passa, assim, a condensar uma forma de intensidade que participa do campo intrajudaico de disputas sem coincidir plenamente com nenhuma de suas expressões já estabelecidas.

A visão de mundo permanece marcada por expectativas de restauração de Israel, mas agora atravessada pela figura do Messias sofredor e pelo anúncio de um Reino de Deus já em curso. Nesse horizonte,

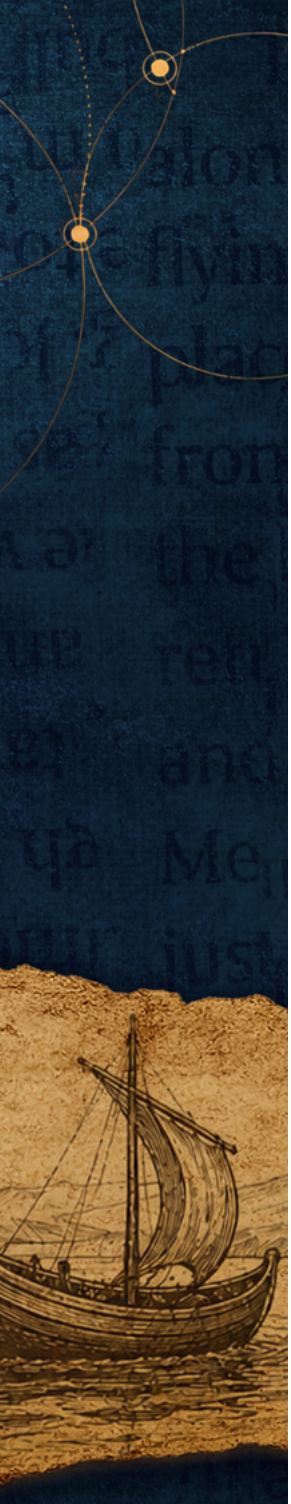


Boanerges deixa de ser apenas signo de força e passa a localizar os dois discípulos dentro de um campo em que a ação de Deus não se manifesta pela simples imposição de poder, mas pela reconfiguração do sentido da autoridade, da fidelidade e da grandeza. A leitura do real continua sendo marcada por conflito e expectativa, mas o eixo interpretativo já não é o de uma restauração apenas política ou cultual.

As disposições que o símbolo sugere, ardor, intensidade, prontidão e certa impetuosidade, ajudam a compreender episódios como o pedido de lugares de honra em Mc 10,35-45 e a tradição lucana em que os irmãos desejam resposta punitiva contra os samaritanos (Lc 9,54). Esses ecos narrativos mostram que o símbolo estabiliza determinada carga afetiva, mas também que essa carga precisa ser pedagogicamente trabalhada. O zelo não é negado; é submetido a correção e deslocamento.

As motivações, nesse campo, revelam inicialmente busca por reconhecimento, por proximidade com o poder messiânico e por lugar de destaque no Reino. Contudo, à medida que a narrativa avança, essas motivações são progressivamente corrigidas pela instrução de Jesus e reorientadas para o serviço, para o testemunho e para a missão. No interior da estrutura judaica, Boanerges expõe, assim, tanto continuidades com formas tradicionais de zelo quanto deslocamentos produzidos pela prática de Jesus, que reorganiza o vínculo entre intensidade religiosa e exercício da autoridade.

Lido à luz do percurso construído nos capítulos 1 a 5 e da abertura metodológica do capítulo 6, esse subbloco mostra que a comparação das estruturas de significado permite ver, com maior precisão, como o símbolo se inscreve em um campo de disputas já saturado de expectativas religiosas. Nesse cenário, Boanerges não apenas ecoa tradições de zelo conhecidas no judaísmo do período, mas as reinterpreta no interior da gramática do Reino de Deus, em que força, liderança e proximidade com Deus são deslocadas em direção ao discipulado e ao serviço.

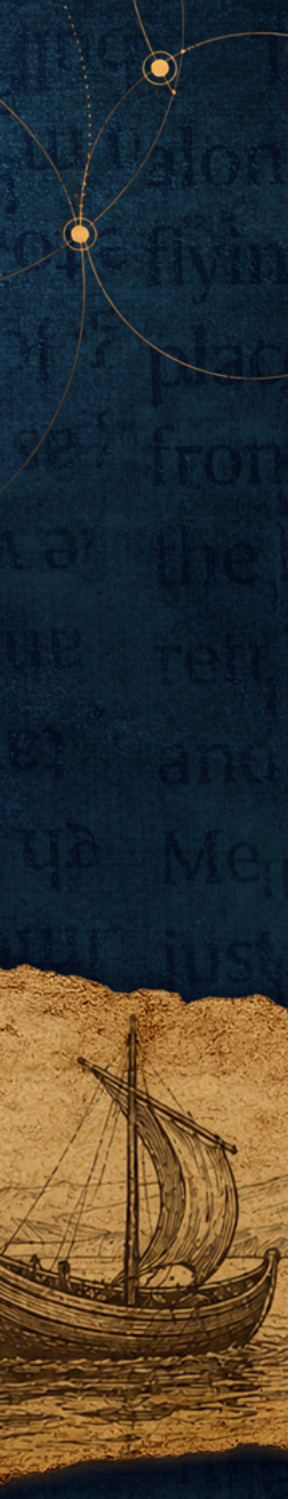


A SOCIEDADE JUDAICA E A ESTRUTURA FAMILIAR

No interior da estrutura familiar patriarcal, Boanerges permite observar com nitidez o deslocamento de pertença provocado pelo discipulado. Depois de explicitado, no capítulo anterior, que a família do primeiro século organizava identidades, lealdades, herança, autoridade e transmissão religiosa, torna-se possível perceber que a nomeação de Tiago e João em Mc 3,17 não apenas identifica dois irmãos dentro de uma casa, mas participa da reordenação simbólica do lugar que esses irmãos passam a ocupar no interior do movimento de Jesus.

O ethos que emerge dessa leitura é marcado por uma ruptura controlada com expectativas familiares convencionais. Abandonar o barco e o pai para seguir Jesus (Mc 1,19-20) indica atitude religiosa na qual a vocação messiânica passa a prevalecer sobre obrigações tradicionais de casa e linhagem. Nesse contexto, "filhos do trovão" sublinha o caráter intenso dessa reordenação de lealdades: o símbolo não anula a referência familiar, mas reinscreve a fraternidade biológica em horizonte mais amplo de missão, seguimento e pertencimento comunitário.

A visão de mundo articulada nessa estrutura é a de uma nova família, definida pela escuta e pela prática da vontade de Deus, tal como Marcos explicita em Mc 3,31-35. O símbolo Boanerges passa, então, a operar dentro de campo em que o parentesco já não se esgota na consanguinidade, mas é reconfigurado pela adesão ao Reino. A casa de origem permanece relevante, mas deixa de ser critério último de identidade. Tiago e João são, ao mesmo tempo, filhos de Zebedeu e integrantes de uma comunidade cuja referência maior passa a ser Jesus e o Pai Celeste.



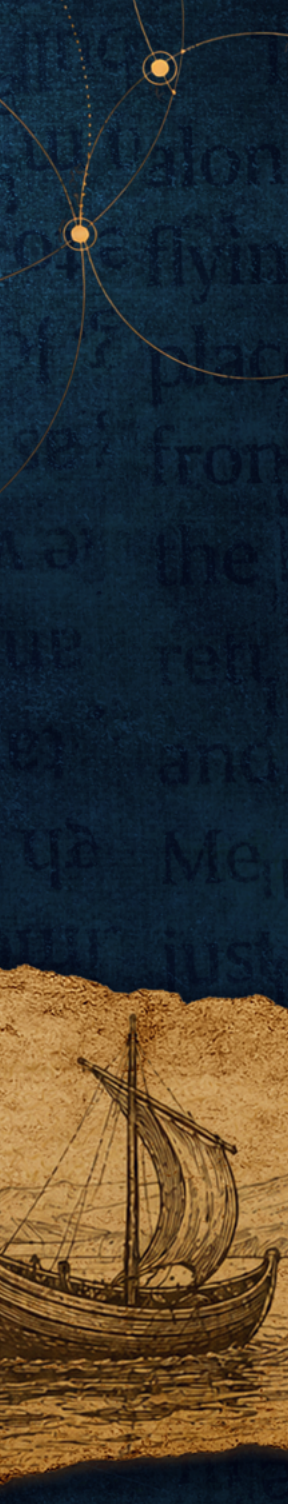
As disposições que acompanham esse deslocamento incluem coragem para suportar incompreensões, tensões domésticas e redefinições de lealdade, bem como disponibilidade para refazer redes de pertença em torno da comunidade discipular. Nesse nível, Boanerges ajuda a condensar não apenas vigor, mas também a intensidade afetiva exigida por uma forma de vida na qual seguir Jesus pode significar relativizar hierarquias familiares já consolidadas.

As motivações, por sua vez, orientam-se para a participação ativa nessa nova família simbólica. A referência decisiva deixa de ser apenas o pai biológico e passa a ser a vontade de Deus e a missão do Reino. A energia contida no título ajuda, assim, a compreender a intensidade do gesto de deslocamento que atinge casa, trabalho, nome e posição social. No interior dessa estrutura, Boanerges não aparece apenas como marca de temperamento ou liderança, mas como símbolo que acompanha a passagem do parentesco natural para a fraternidade missionária.

Lido à luz do percurso já construído pelo livro, do horizonte histórico-textual do capítulo 1 à estratificação do capítulo 4 e ao aprofundamento estrutural do capítulo 5, esse subbloco mostra que a comparação das estruturas de significado permite ver como Boanerges atua de modo particular no campo familiar: não simplesmente rompendo com a família patriarcal, mas reordenando simbolicamente o pertencimento em torno da comunidade dos que fazem a vontade de Deus.

A ECONOMIA RURAL E A POBREZA

Na estrutura econômica rural, marcada por endividamento, concentração de terras e vulnerabilidade camponesa, Boanerges ressoa de modo particular. Depois de explicitado, no capítulo anterior,

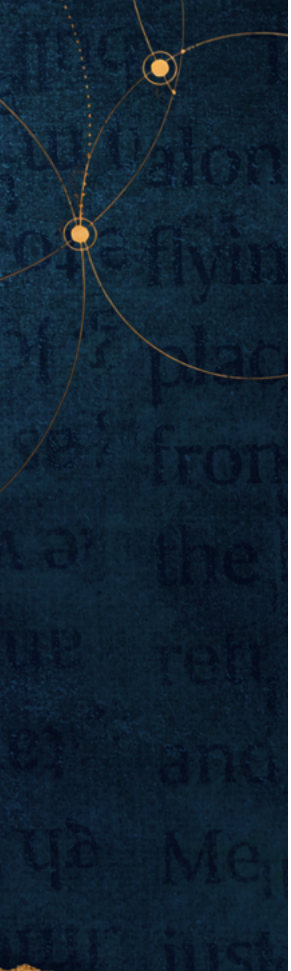


que a economia da Palestina do século I constituía uma das condições centrais de inteligibilidade do Evangelho de Marcos, torna-se possível observar que o símbolo "filhos do trovão" não se limita aqui a designar intensidade pessoal, mas se reconfigura em um campo social atravessado por precariedade, exploração e expectativa de reversão das hierarquias.

O ethos que se delineia nessa estrutura é o de uma liderança apostólica enraizada nas margens. Tiago e João, associados ao universo da pesca na Galileia, aparecem como figuras que, ao seguirem Jesus, passam a funcionar como sinais de esperança para populações submetidas a tributos, dízimos, dependência econômica e instabilidade contínua. A atitude religiosa ligada a Boanerges envolve, nesse cenário, a coragem de tomar partido pela boa-nova aos pobres e de encarnar, no interior da comunidade, a inversão das hierarquias que o próprio Jesus formula em textos como Mc 10,42-45.

A visão de mundo que emerge desse quadro é a de grupos que esperam que Deus escute o clamor dos pequenos e reconfigure posições de honra, prestígio e autoridade. Nesse horizonte, Boanerges se torna símbolo capaz de articular força e esperança: não a força da acumulação ou do mando aristocrático, mas a de uma liderança que ganha legitimidade precisamente porque se constitui em ambiente de vulnerabilidade e promessa escatológica. O título deixa, assim, de soar apenas como marca de vigor e passa a ser inteligível como signo de autoridade moldada em contexto de desigualdade social.

As disposições associadas ao símbolo oscilam entre indignação diante da injustiça e esperança de reordenação do mundo. Boanerges concentra, nesse sentido, um tom afetivo coerente com comunidades que vivem sob pressão econômica e que leem o Reino de Deus como contestação simbólica da ordem vigente. O trovão pode então ser compreendido, nessa chave, como imagem de impacto e ruptura, apta a traduzir tanto o peso da opressão quanto a expectativa de que Deus intervenha em favor dos vulneráveis.



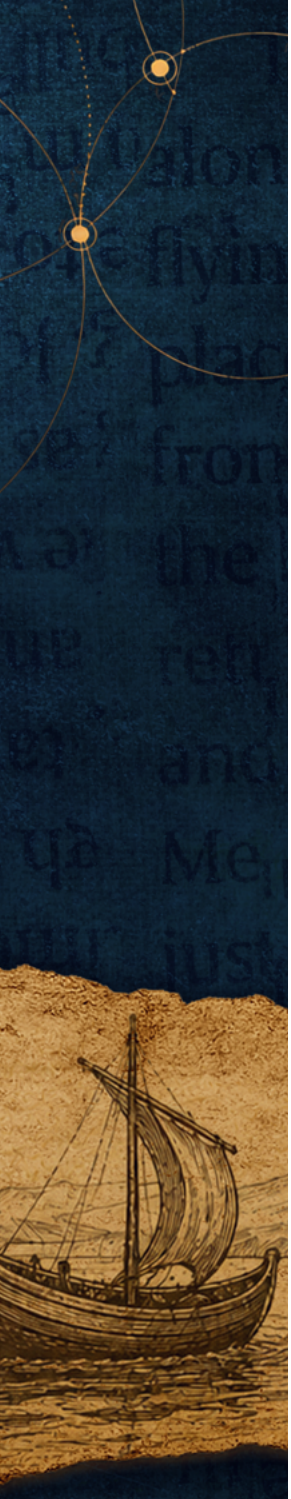
As motivações, por sua vez, apontam para práticas de partilha, serviço e solidariedade que contrastam com o modelo aristocrático de acumulação. Nesse quadro, Boanerges pode ser lido como forma de dizer que a liderança apostólica chamada por Jesus emerge entre os pequenos, mas fala com força capaz de tensionar e abalar estruturas sociais marcadas por desigualdade. O símbolo organiza, assim, não apenas uma forma de sentir o sofrimento social, mas uma direção prática de fidelidade ao Reino em meio à pobreza.

Lido à luz do percurso já construído entre os capítulos 1 e 5 e da abertura comparativa do capítulo 6, esse subbloco mostra que a leitura econômica de Boanerges não anula suas outras camadas, mas evidencia como o símbolo se redistribui quando passa pelo campo da precariedade rural. Nesse contexto, "filhos do trovão" deixa de ser apenas imagem de intensidade e se torna também linguagem de liderança, esperança e reordenação simbólica em favor dos marginalizados.

A CULTURA HELENÍSTICA

Por fim, no interior da estrutura helenística que atravessa a Palestina do século I, Boanerges dialoga com repertório simbólico mais amplo, sem se dissolver nele. Depois de explicitado, no capítulo anterior, que o Evangelho de Marcos circula em ambiente marcado por bilinguismo, contato cultural e presença de códigos gregos e romanos, torna-se possível perceber que a designação "filhos do trovão" preserva sua matriz semítica ao mesmo tempo em que se torna inteligível em horizonte mediterrânico mais vasto.

O ethos sugerido nessa estrutura é o de liderança que se apresenta com autoridade em ambiente cultural no qual imagens de força, soberania e impacto já possuem ampla circulação simbólica.

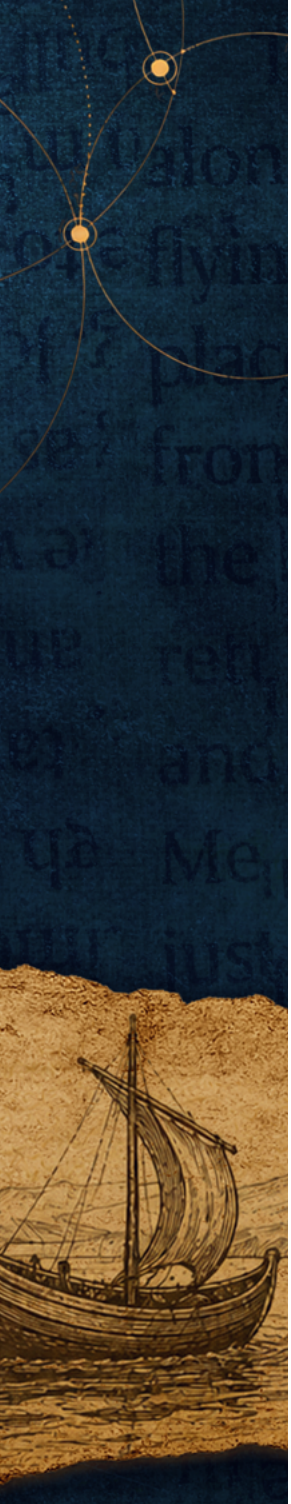


A atitude religiosa dos "filhos do trovão", contudo, distingue-se por permanecer vinculada à memória de Israel, à ação de Deus nas Escrituras e à figura de Jesus, e não às divindades do panteão greco-romano. O símbolo participa, assim, de um campo de inteligibilidade ampliado, mas conserva eixo próprio de referência.

A visão de mundo envolvida é a de comunidades que vivem em espaço de cruzamento cultural e que articulam símbolos locais, como as teofanias do Sinai e a voz de YHWH, com ressonâncias reconhecíveis em um horizonte mais amplo. Nesse contexto, Boanerges mostra que a mensagem cristã nascente não abandona sua memória semítica para se tornar compreensível; ela traduz essa memória e a reinscreve em ambiente no qual diferentes linguagens de poder, autoridade e revelação já circulam.

As disposições que acompanham esse símbolo vão da cautela diante do sincretismo à capacidade de operar em contexto cultural misto sem perder a referência bíblica fundamental. A tradução do apelido aramaico no texto grego já indicava, desde o capítulo 4, que Marcos trabalha com esse duplo movimento: preservar a marca linguística do ambiente de Jesus e, ao mesmo tempo, torná-la acessível a leitores inseridos em mundo helenizado. Nessa chave, Boanerges concentra também a disposição de habitar uma fronteira cultural sem romper com sua matriz religiosa.

As motivações ligadas ao símbolo, nessa estrutura, orientam-se para a preservação e a tradução da identidade cristã emergente em meio a uma cultura urbana e helenizada. Trata-se de dizer, em linguagem capaz de comunicar para além de Israel, que a autoridade messiânica de Jesus não é menor do que as figuras de poder conhecidas no mundo mediterrânico, embora permaneça qualitativamente distinta delas. O símbolo funciona, assim, como veículo de continuidade e tradução: mantém a memória de Israel e, ao mesmo tempo, permite sua circulação em novos contextos de recepção.

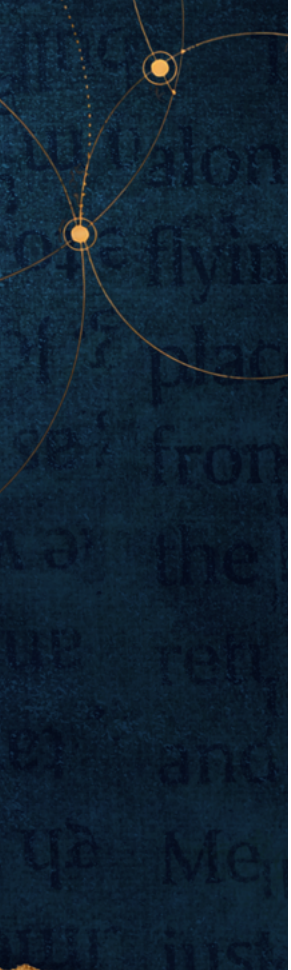


Lido à luz do percurso construído entre os capítulos 1 e 5 e da abertura comparativa do capítulo 6, esse subbloco mostra que a estrutura helenística não enfraquece Boanerges, mas ajuda a compreender como ele se torna inteligível para comunidades situadas entre códigos judaicos, gregos e romanos. Nesse ambiente, "filhos do trovão" aparece como símbolo de autoridade e intensidade que preserva sua singularidade religiosa justamente ao atravessar um mundo culturalmente misto.

DISCUSSÃO DE "BOANERGES" NAS ESTRUTURAS SOCIAIS

A leitura de Boanerges através dessas cinco estruturas sociais permite reconhecer uma combinação ao mesmo tempo estável e tensa entre experiência religiosa e atitude religiosa. Em todas elas, permanecem relativamente constantes o traço de intensidade, ligado sobretudo às disposições, e o horizonte de autoridade divina, ligado principalmente à visão de mundo, enquanto ethos e motivações se modulam conforme o campo em que o símbolo é observado: resistência à ordem imperial, releitura do zelo no interior do judaísmo plural, reconfiguração do pertencimento familiar, esperança dos pobres e marginalizados ou preservação identitária em ambiente helenizado.

Do ponto de vista do Mistr, isso mostra que Boanerges não se esgota em uma única inflexão semântica. O símbolo opera como nó em que diferentes sentidos-para se cruzam e se reorganizam: sentido-para a lealdade exclusiva a Deus em contexto imperial; sentido-para a reformulação do zelo religioso no interior do movimento de Jesus; sentido-para a passagem da família biológica à comunidade discipular; sentido-para a esperança dos grupos socialmente vulneráveis; sentido-para a preservação e a tradução da identidade

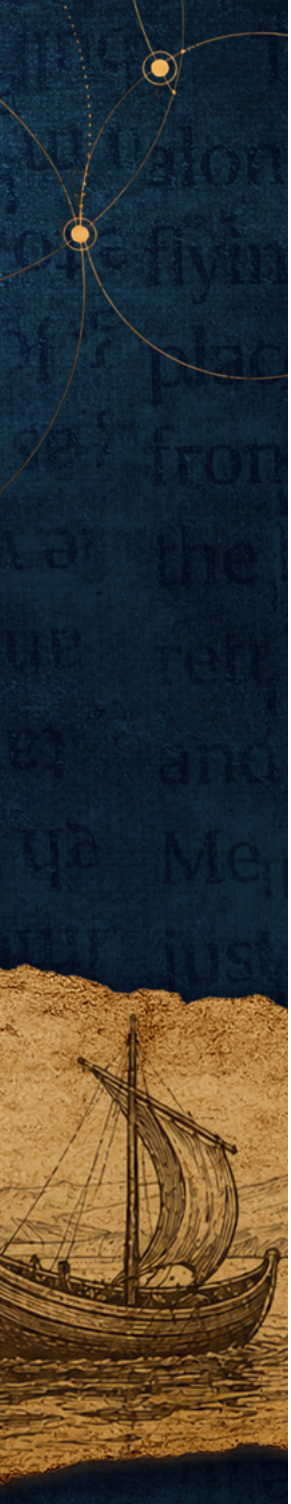


cristã em ambiente cultural misto. Em cada caso, o símbolo assume matizes próprios, mas sem perder seu núcleo de intensidade, autoridade e missão.

A comparação interna entre as estruturas evidencia, assim, que o título "filhos do trovão" não é unívoco, mas tampouco é disperso. Ele organiza de modo relativamente coerente um conjunto de atitudes e experiências que convergem para a missão apostólica de Tiago e João no interior do movimento de Jesus. Lido à luz do percurso já construído pelo livro, do horizonte histórico-textual do capítulo 1 à sistematização do Mistr no capítulo 2, do posicionamento metodológico do capítulo 3 à estratificação do capítulo 4 e ao aprofundamento estrutural do capítulo 5, esse subbloco mostra que a comparação das estruturas sociais não relativiza o símbolo, mas permite compreender com maior precisão a flexibilidade controlada de sua operação. Boanerges permanece o mesmo signo, mas sua inteligibilidade se espessa e se redistribui conforme o campo social em que é relido.

ANÁLISE DE "BOANERGES" NAS ESTRUTURAS DE SIGNIFICADOS

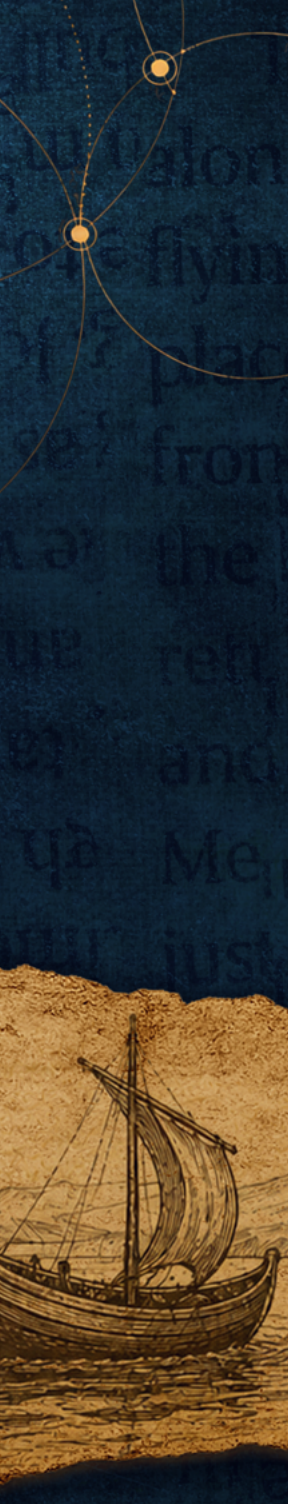
A análise de Boanerges em Mc 3,17, a partir das estruturas de significados formuladas no Mistr, permite observar como o mesmo símbolo se organiza em camadas articuladas de leitura. Se, na subseção anterior, o título foi acompanhado através das principais estruturas sociais da Palestina do século I, agora o foco recai sobre a forma como ele se distribui nos níveis literal, contextual, teológico e pragmático. Em cada um deles, ethos, disposições, visão de mundo e motivações aparecem com pesos diferentes, produzindo modos específicos de experiência religiosa (visão de mundo e disposições) e de atitude religiosa (ethos e motivações).



No nível literal, Boanerges é o título dado por Jesus a Tiago e João, traduzido como "filhos do trovão". A expressão associa diretamente os dois discípulos a traços como vigor, intensidade e impacto. O ethos sugerido é o de liderança forte, marcada por coragem e certa impetuosidade, enquanto as disposições apontam para prontidão, iniciativa e rapidez de reação. Esse nível fornece a base semântica do símbolo, mas ainda não explicita plenamente a rede de sentidos-para pela qual o título passa a operar na comunidade.

No nível contextual, o termo é relido à luz do cenário político, social e religioso da Palestina do século I. A ocupação romana, o peso das elites locais e as expectativas messiânicas organizam visão de mundo atravessada por tensão e esperança de mudança. Nesse quadro, "filhos do trovão" pode ser entendido como forma de marcar Tiago e João como figuras capazes de se colocar, simbolicamente, na linha de frente desse campo de conflito. As motivações associadas ao título tocam o desejo de libertação, o anseio por justiça e a disposição de arriscar a própria posição em favor do Reino de Deus. A leitura contextual desloca, assim, o símbolo de uma simples qualificação de temperamento para um marcador de posição em uma história marcada por expectativa e confronto.

No nível teológico, Boanerges se aproxima das imagens bíblicas em que o trovão remete à voz e ao poder de Deus, como em Ex 19,16 e Sl 29,3-9. A visão de mundo torna-se aqui explicitamente teocêntrica: o trovão é figura da intervenção divina que julga, convoca e reorienta. Tiago e João, ao serem nomeados como "filhos do trovão", são associados a esse campo de manifestação de Deus. Já não aparecem apenas como personagens enérgicos, mas como veículos de palavra e atuação que excedem o mero temperamento individual. As motivações se afinam, então, com a missão apostólica: proclamar o Reino, sustentar comunidades sob pressão e testemunhar até o limite. A tradição posterior referente ao martírio de Tiago e ao lugar de João na memória cristã não prova automaticamente

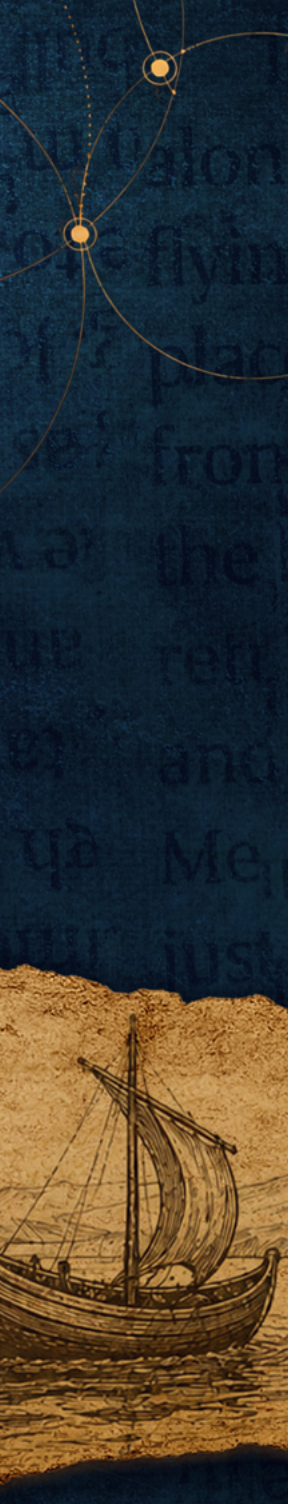


o sentido originário do texto, mas mostra como o símbolo permaneceu disponível para releituras teológicas coerentes com essa direção.

No nível pragmático, entra em cena o modo como o símbolo é recebido e trabalhado pelo senso comum das primeiras comunidades. Considerando a definição geertziana de senso comum, trata-se de significados que fazem sentido de maneira relativamente imediata para quem partilha o mesmo horizonte cultural. Para ouvintes marcados por narrativas de teofanias, por experiências de opressão e por expectativas messiânicas, chamar dois líderes de "filhos do trovão" comunica, sem grandes explicações técnicas, firmeza, autoridade e coragem. O título funciona, assim, como atalho simbólico: indica quem fala com força em nome da comunidade e quem se torna referência em momentos de crise, conflito e perseguição. Nesse plano, as motivações aparecem ligadas à proteção do grupo, à preservação da fé e à condução comunitária em meio a pressões externas e internas.

Consideradas em conjunto, essas estruturas de significados não formam degraus isolados, mas um campo de tensões e convergências. O nível literal fornece o suporte linguístico; o contextual mostra como esse suporte é carregado pela história concreta; o teológico ordena o símbolo em relação à ação de Deus; e o pragmático revela como tudo isso é incorporado na experiência cotidiana dos grupos que leem, contam e recontam o evangelho. Nessa articulação, o ethos de intensidade e o horizonte de autoridade divina permanecem como elementos relativamente estáveis, enquanto disposições e motivações se modulam conforme o foco recaia ora sobre o conflito político, ora sobre a missão apostólica, ora sobre a vida concreta das comunidades.

Desse modo, Boanerges funciona como ponto de encontro entre diferentes camadas de sentido-para: sentido-para a lealdade a Jesus em contexto imperial, sentido-para a liderança em meio à vulnerabilidade social, sentido-para a consolidação de uma identidade cristã nascente. Lida à luz do percurso já construído pelo livro

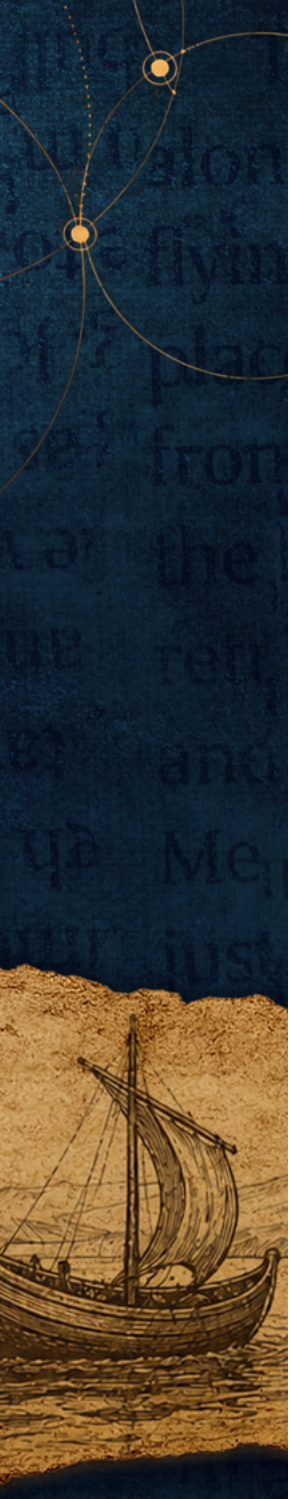


(o horizonte histórico, textual e manuscrítico do capítulo 1, a sistematização epistemológica e metodológica do capítulo 2, o posicionamento comparativo do capítulo 3, a estratificação desenvolvida no capítulo 4 e o aprofundamento estrutural do capítulo 5), a análise mostra que Boanerges não é apenas uma designação preservada pela tradição, mas um operador simbólico que atravessa narrativa, teologia e prática comunitária, mantendo unidos, em um mesmo signo, o caráter dos discípulos, a missão apostólica e as expectativas da comunidade que recebe o Evangelho de Marcos.

CONVERGÊNCIA E DIVERGÊNCIA NAS ESTRUTURAS DE SIGNIFICADOS

O percurso desenvolvido até aqui permitiu examinar Boanerges em Mc 3,17 sob dois ângulos complementares: primeiro, em sua circulação pelas estruturas sociais da Palestina do século I; depois, em sua distribuição pelas estruturas de significados que organizam a leitura do símbolo. O passo seguinte consiste em observar onde essas leituras se confirmam mutuamente e onde entram em tensão. No âmbito do Mistr, esse movimento corresponde à identificação de pontos de convergência e de divergência entre as estruturas sociais e as estruturas de significados nas quais o símbolo circula.

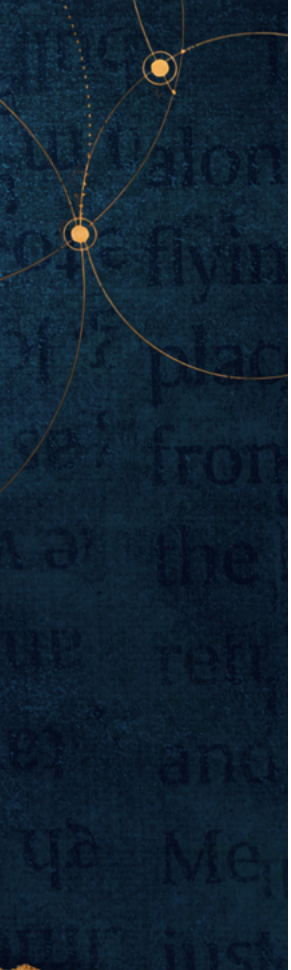
Depois da estratificação dos níveis de leitura (literal, contextual, teológico e pragmático) e da análise dos quatro elementos simbólicos (ethos, disposições, visão de mundo e motivações), o foco desloca-se para o modo como esses elementos se reorganizam quando o mesmo símbolo atravessa campos distintos, como religião institucional, senso comum, família, economia ou cultura política. Não se trata mais apenas de descrever o símbolo em cada plano, mas de verificar como os diferentes arranjos de sentido se reforçam, se aproximam ou se redistribuem conforme o campo de uso.



Essa comparação mostra que um mesmo símbolo — aqui, Boanerges — pode sustentar simultaneamente experiência religiosa e atitude religiosa, sem que essas duas dimensões coincidam sempre de maneira perfeita. Em certos contextos, o título realça sobretudo ethos de força e coragem; em outros, acentua disposições de urgência, expectativas escatológicas ou motivações ligadas à resistência simbólica e à coesão comunitária. A convergência aparece quando essas leituras se reforçam mutuamente. A divergência surge quando entram em atrito, se corrigem ou passam a gravitar em torno de prioridades distintas.

Religião e senso comum oferecem exemplo particularmente expressivo dessa dinâmica. A religião tende a estabilizar o símbolo em torno de visão de mundo teológica e de motivações normativas, ancorando Boanerges nas imagens da voz de Deus, da missão apostólica e da autoridade espiritual. O senso comum, por sua vez, apropria-se do mesmo símbolo em chave prática e cotidiana, lendo "filhos do trovão" como forma de falar de liderança vigorosa, coragem diante de conflitos e prestígio no interior da comunidade. O termo é o mesmo; o arranjo interno de ethos, disposições, visão de mundo e motivações, porém, pode aproximar-se ou afastar-se conforme a situação.

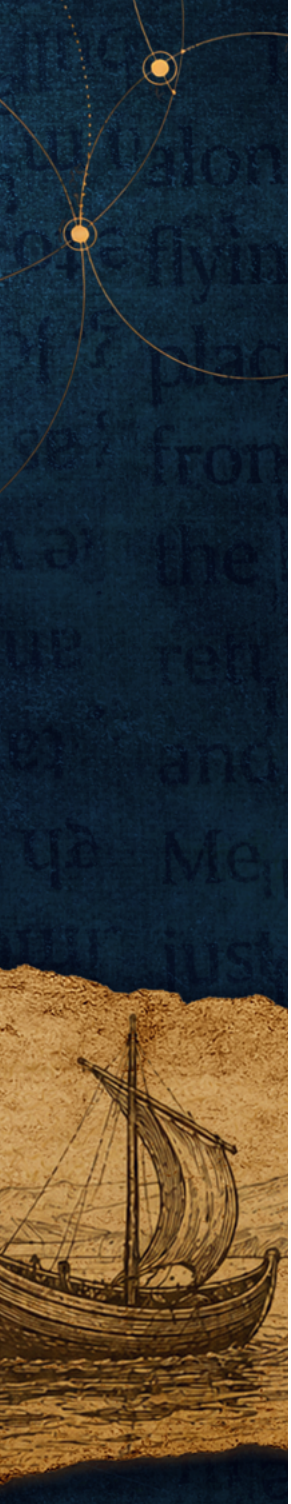
Nesse ponto, torna-se possível descrever aproximações e afastamentos como zonas de convergência e zonas de divergência. As primeiras aparecem quando religião, senso comum e outras estruturas sociais reforçam uma mesma linha de leitura do símbolo. As segundas surgem quando reorganizam Boanerges em direções diferentes, enfatizando, por exemplo, ora seu caráter escatológico, ora sua ressonância política, ora sua função de coesão interna da comunidade. A análise evidencia, assim, que os símbolos não espelham uma única estrutura de modo passivo; eles circulam entre estruturas e se deixam reconfigurar conforme o campo em que são mobilizados.



Lido à luz do percurso construído pelo livro (o horizonte histórico, textual e manuscrítico do capítulo 1, a sistematização epistemológica e metodológica do capítulo 2, o posicionamento comparativo do capítulo 3, a estratificação de Mc 3,17 no capítulo 4 e o aprofundamento estrutural do capítulo 5), este novo passo do capítulo 6 marca um momento decisivo. Já não se trata apenas de dizer o que Boanerges significa, mas de mostrar como sua gramática simbólica permanece relativamente estável em certos pontos e se desloca em outros. Aplicada a Mc 3,17, essa etapa permitirá evidenciar de que modo o título é recebido e reelaborado nas principais estruturas sociais da Palestina do primeiro século, indicando onde se mantêm continuidades e onde surgem tensões significativas na experiência e na atitude religiosas associadas a Tiago e João.

PONTOS DE CONVERGÊNCIA ENTRE AS ESTRUTURAS SOCIAIS E DE SIGNIFICADO

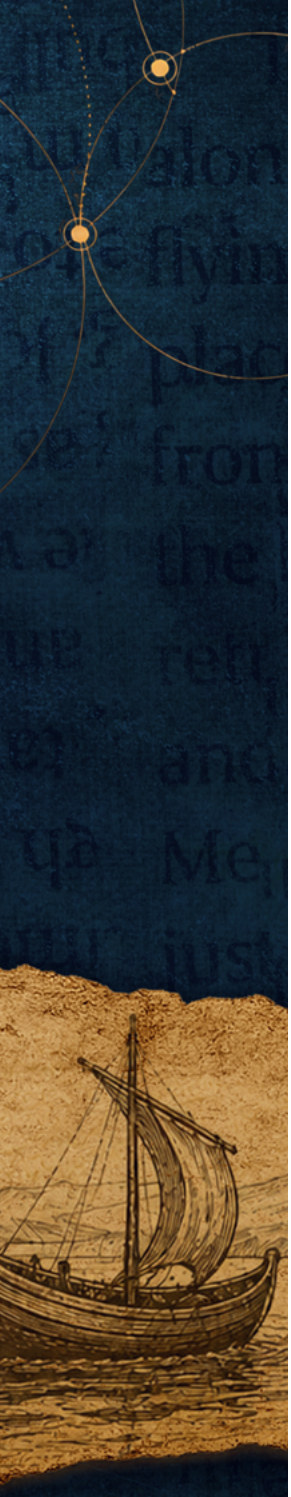
A análise simbólica do nome Boanerges, atribuído a Tiago e João em Mc 3,17, permite identificar pontos relevantes de convergência entre estruturas sociais e estruturas de significados na Palestina do primeiro século. Depois de reconstruídos, nos capítulos anteriores, o horizonte histórico do Evangelho de Marcos, a gramática do Mistr, a estratificação de sentidos e a ancoragem estrutural do símbolo, torna-se possível perceber que certas linhas de leitura permanecem relativamente estáveis quando Boanerges é relido em diferentes campos sociais. Essas convergências aparecem quando o símbolo é observado através do Império Romano, do judaísmo plural, da organização familiar, da economia rural e da cultura helenística, sempre em articulação com os níveis da HEES e com os quatro elementos simbólicos do modelo: ethos, disposições, visão de mundo e motivações.



No plano religioso, a convergência mais evidente aparece na permanência de uma visão de mundo marcada por expectativa de intervenção divina e reordenação da história. Em diferentes segmentos do judaísmo e, de modo próprio, no movimento de Jesus, o trovão pode ser lido como signo de autoridade e impacto da palavra de Deus (por exemplo, Ex 19,16; Sl 29,3-9). Boanerges organiza, nessa chave, disposições de temor e esperança diante da ação divina, um ethos de firmeza espiritual e motivações de fidelidade ao projeto de Deus. Não se trata de afirmar identidade plena entre os horizontes judaico e cristão nascente (Girard, 1997), mas de reconhecer que o símbolo encontra, nesse campo, um solo comum de inteligibilidade escatológica e messiânica.

Na estrutura familiar, a convergência se manifesta sobretudo na figura da autoridade e da condução do grupo. A família patriarcal judaica, com o pai como centro de decisão e guarda da tradição, organiza ethos de liderança reconhecida e visão de mundo em que a casa constitui espaço decisivo de continuidade da fé e da identidade (Malina; Rohrbaugh, 2017; Roskam, 2004). Quando Jesus confere a Tiago e João o título de "filhos do trovão", o símbolo reforça um lugar de destaque dentro da nova família que se forma em torno dele (Rhoads; Dewey; Michie, 2012, p. 124-128). Há convergência, portanto, entre a lógica da casa patriarcal (liderança, responsabilidade e proteção) e a configuração da comunidade discipular como família de Deus, ainda que essa convergência seja acompanhada, como se verá adiante, de um deslocamento significativo do eixo de pertencimento.

Na esfera econômica e política, a convergência aparece na associação entre liderança, opressão e expectativa de reversão da ordem. A economia rural marcada por concentração de terras, tributação pesada e empobrecimento, somada à dominação imperial romana, produz visão de mundo em que as hierarquias parecem rígidas e quase intransponíveis. Nesse cenário, Boanerges adquire tonalidades de vigor e enfrentamento simbólico. O trovão, como imagem de impacto e ruptura, aproxima o símbolo de motivações ligadas



à justiça e à esperança de inversão das posições anunciada por Jesus. As disposições de coragem e indignação, próprias de grupos atingidos pela exploração, encontram eco na figura de Tiago e João como líderes associados à missão do Reino.

Na cultura helenística, a convergência é mais discreta, mas não menos relevante. A presença de cidades helenizadas, da língua grega e de repertórios mitológicos e filosóficos cria ambiente de tensão entre assimilação e preservação identitária. Nesse quadro, o trovão, conhecido também em outras tradições como imagem de poder soberano, pode ser reapropriado em chave judaico-cristã como signo de firmeza, autoridade e resistência cultural. Boanerges mostra, então, como um símbolo enraizado na experiência religiosa de Israel pode circular em ambiente cultural mais amplo sem perder sua referência fundamental. A convergência se encontra justamente nessa associação entre força simbólica e preservação da identidade.

Por fim, em todas as estruturas analisadas, a convergência teológica se expressa na associação relativamente constante entre Boanerges e a autoridade divina em ação. Seja na expectativa apocalíptica judaica, seja na memória cristã primitiva, o trovão permanece ligado a uma visão de mundo em que Deus intervém na história. O título atribuído a Tiago e João organiza, assim, experiência religiosa marcada pela percepção de que a palavra e a ação desses discípulos prolongam a autoridade do próprio Deus, bem como atitude religiosa fundada em ethos de coragem, disposições de zelo e motivações de anúncio e cuidado comunitário.

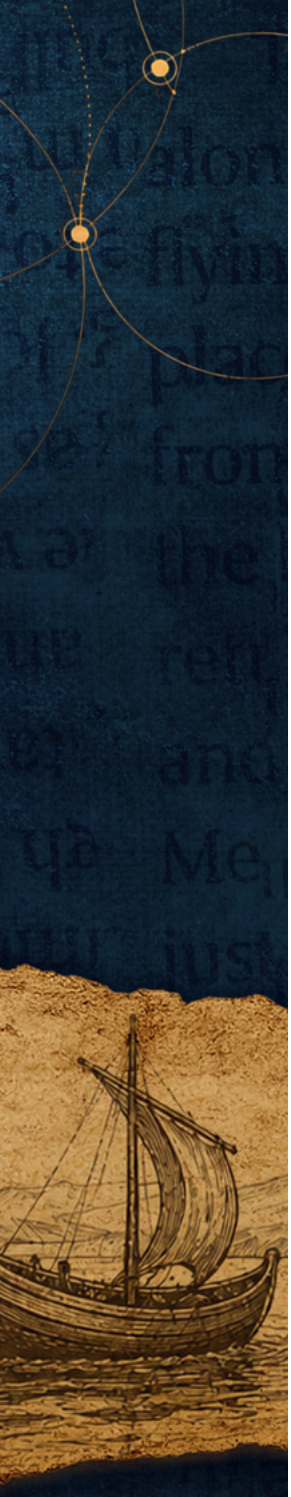
Em conjunto, esses pontos de convergência mostram que Boanerges funciona como nó em que se encontram expectativa messiânica, liderança espiritual, resistência simbólica e preservação identitária. Lido à luz do percurso inteiro do livro, do horizonte histórico-textual do capítulo 1 à sistematização do Mistr no capítulo 2, do diálogo metodológico do capítulo 3 à estratificação do capítulo 4, ao aprofundamento estrutural do capítulo 5 e às comparações

já desenvolvidas no capítulo 6, o símbolo se deixa perceber como forma relativamente coesa de reorganizar os mesmos quatro elementos — ethos, disposições, visão de mundo e motivações — em torno de Tiago e João, figuras cuja atuação ressoa como trovão na narrativa de Marcos e na memória das primeiras comunidades.

PONTOS DE DIVERGÊNCIA ENTRE AS ESTRUTURAS SOCIAIS E DE SIGNIFICADO

Ao aplicar o Mistr à análise de Boanerges em Mc 3,17, emergem também pontos de divergência entre as estruturas sociais e as estruturas de significados. Essas divergências mostram que o mesmo símbolo pode ativar ethos, disposições, visões de mundo e motivações diferentes — e, por vezes, tensionadas — conforme o campo social em que é relido. Depois de reconstruídas, nos capítulos anteriores, as estruturas do império, do judaísmo plural, da família patriarcal, da economia rural e da cultura helenística, e depois de examinadas, no próprio capítulo 6, as convergências internas do símbolo, torna-se possível perceber que Boanerges não organiza apenas continuidades, mas também fraturas e redistribuições de sentido.

Uma primeira divergência relevante aparece na relação entre o Império Romano e as expectativas messiânicas de parte do judaísmo. No horizonte político dominado por Roma, "filhos do trovão" poderia ser lido, no nível pragmático, como símbolo de resistência direta: ethos combativo, disposições para o confronto, motivações de libertação e visão de mundo em que o messias derrota o poder imperial. O Evangelho de Marcos, porém, desloca essa possibilidade ao apresentar o Reino não como insurreição armada, mas como reconfiguração da autoridade em chave de serviço. Forma-se, assim,

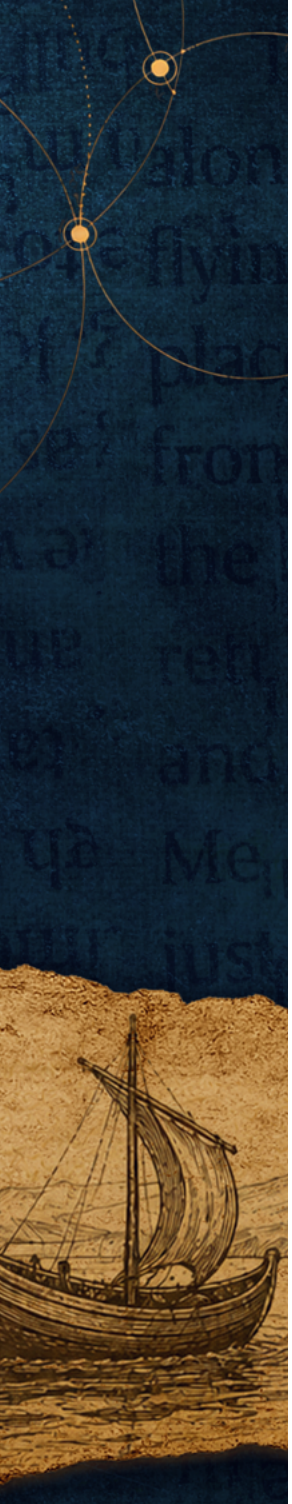


uma tensão entre um uso potencialmente revolucionário do símbolo e a releitura teológica que orienta a experiência e a atitude religiosas no movimento de Jesus. O trovão permanece como signo de poder; o modo de exercê-lo, contudo, é ressignificado.

Outra divergência se manifesta no campo dos grupos religiosos judaicos. Fariseus, saduceus, essênios e zelotes articulam visões de mundo e motivações distintas em relação à Lei, ao Templo e à dominação estrangeira. O ethos de zelo associado a Boanerges pode aproximar-se parcialmente de certas posturas farisaicas ou zelotas, mas não coincide integralmente nem com o rigor legalista nem com a resistência armada. Aqui, a divergência aparece como descompasso entre disposições potencialmente combativas ativadas pelo símbolo e a visão de mundo messiânica que Marcos vincula ao caminho de Jesus, centrada em cruz, serviço e anúncio. O símbolo toca tradições conhecidas de zelo, mas as desloca.

No âmbito da estrutura familiar, a tensão opõe o modelo patriarcal clássico e a nova configuração de pertencimento proposta por Jesus. A sociedade judaica organizava o ethos doméstico, as disposições de obediência, a visão de mundo centrada no oikos e as motivações de preservação da linhagem em torno da autoridade do pai (Malina; Rohrbaugh, 2017, p. 446). A força sugerida pelo título "filhos do trovão" poderia, nesse cenário, ser lida em continuidade com a lógica da casa patriarcal: liderança forte, autoridade reconhecida, centralidade do clã. Marcos, porém, introduz uma ruptura simbólica ao redefinir a família como o conjunto daqueles que fazem a vontade de Deus. A autoridade reforçada por Boanerges desloca-se, então, do eixo consanguíneo para o eixo discipular. A divergência não elimina a linguagem do parentesco; reorienta seu centro.

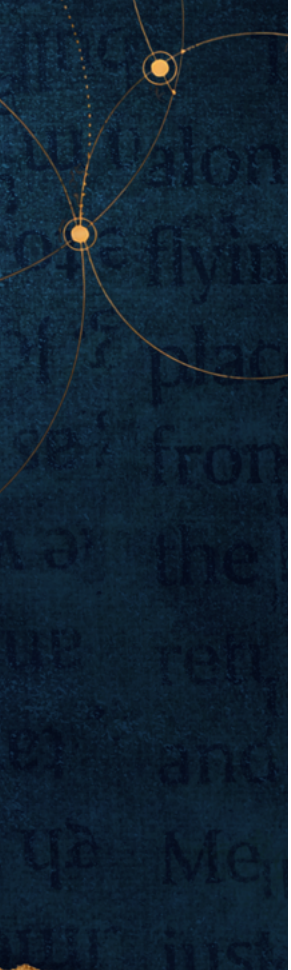
No campo da economia rural e da pobreza, a tensão se expressa entre expectativa de transformação social imediata e horizonte escatológico. Em contexto de concentração de terras, tributos pesados e precariedade camponesa, "filhos do trovão" poderia ser



percebido como imagem de liderança vigorosa em favor de mudança material rápida: disposições de resistência, motivações de justiça econômica e visão de mundo em que Deus intervém para inverter, aqui e agora, a desigualdade. A narrativa de Marcos, contudo, embora denuncie estruturas opressoras e se aproxime dos pobres, organiza essa inversão em chave escatológica e comunitária. A divergência aparece, assim, entre o anseio de recomposição material imediata e a proposta de um Reino que se deixa entrever em práticas, relações e sinais, mais do que em programa político de curto prazo.

Quanto à cultura helenística, a tensão surge entre zelo identitário e abertura inclusiva. Em ambiente marcado por cidades helenizadas, língua grega e circulação de mitos e filosofias, o trovão podia remeter, em outros repertórios, a figuras soberanas como Zeus. Boanerges poderia então ser lido como reforço de um ethos de resistência à assimilação cultural, com disposições defensivas e motivações de preservação identitária. Ao mesmo tempo, o movimento de Jesus tende, na tradição cristã, a atravessar fronteiras étnicas e culturais. A divergência se instala justamente aí: entre um uso do símbolo como reforço de fronteiras rígidas e uma visão de mundo que, pouco a pouco, se expande para além delas. O mesmo trovão pode servir tanto para reafirmar uma identidade em risco quanto para anunciar mensagem que atravessa culturas.

No plano mais estritamente teológico, talvez a divergência mais incisiva recaia sobre a própria compreensão de poder e liderança. O título "Boanerges" pode sugerir, à primeira vista, lugar privilegiado de comando e visibilidade: ethos de protagonismo, disposições de afirmação, motivações de glória e visão de mundo em que liderança se confunde com posição elevada. A própria narrativa registra esse risco quando Tiago e João pedem os lugares de honra ao lado de Jesus (Malbon, 2014, p. 145-146). A resposta de Jesus, porém, redefine o símbolo ao contrapor a lógica dos governantes das nações à lógica do serviço. O trovão, que poderia ser lido

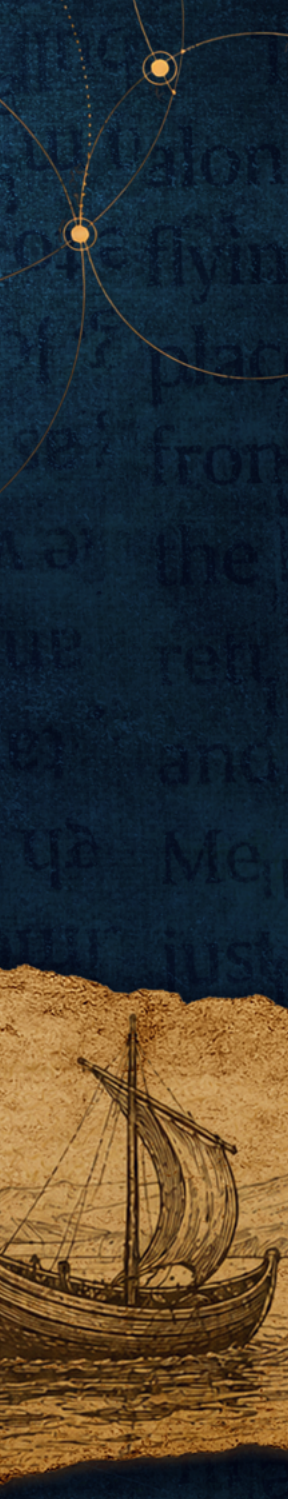


como sinal de poder dominante, é reinterpretado como sinal de entrega, disponibilidade e diaconia.

Em conjunto, esses pontos de divergência mostram que Boanerges é um símbolo atravessado por disputas de sentido. Ele pode ser mobilizado por expectativas messiânicas políticas, por projetos de pureza religiosa, por anseios de justiça econômica ou por defesa identitária; e, ao mesmo tempo, é reorientado, na narrativa de Marcos, pela proposta de Jesus, que reorganiza ethos, disposições, visões de mundo e motivações em torno de um Reino marcado por serviço, cruz e esperança escatológica. Lido à luz do percurso já construído pelo livro, do horizonte histórico-textual do capítulo 1 à sistematização do Mistr no capítulo 2, do posicionamento metodológico do capítulo 3 à estratificação do capítulo 4, ao aprofundamento estrutural do capítulo 5 e às comparações já realizadas no capítulo 6, esse subbloco mostra que a divergência não dissolve o símbolo. Ao contrário: ela torna visível a densidade de sua operação, como eco das expectativas sociais do tempo e, simultaneamente, como instrumento de sua reinterpretação no interior do movimento de Jesus.

ANÁLISE COMPARATIVA ENTRE AS DIFERENTES ESTRUTURAS

A comparação desenvolvida até aqui permite organizar, de forma sintética, as diferentes interpretações e significações do símbolo Boanerges (Mc 3,17) nas estruturas sociais e de significado já examinadas. A tabela a seguir procura tornar mais visíveis as camadas de significado (literal, contextual, teológico e pragmático) em diálogo com os principais campos sociais da Palestina do século I: o Império Romano, os grupos religiosos judaicos, a estrutura familiar, a economia rural e a cultura helenística.



Com isso, tornam-se mais nítidos tanto os pontos de convergência quanto as tensões e divergências entre os diferentes contextos. A tabela não substitui a análise realizada ao longo da seção, mas a condensa, permitindo perceber com maior clareza em que pontos o símbolo se estabiliza e em que pontos ele se redistribui, se tensiona ou se reorienta. Lida à luz do percurso já construído desde o capítulo 1 (o horizonte histórico, textual e manuscrítico; da sistematização epistemológica e metodológica do capítulo 2; do posicionamento comparativo do capítulo 3; da estratificação realizada no capítulo 4; do aprofundamento estrutural do capítulo 5; e do movimento analítico já desenvolvido no capítulo 6), essa síntese visual funciona como momento de amarração parcial do argumento.

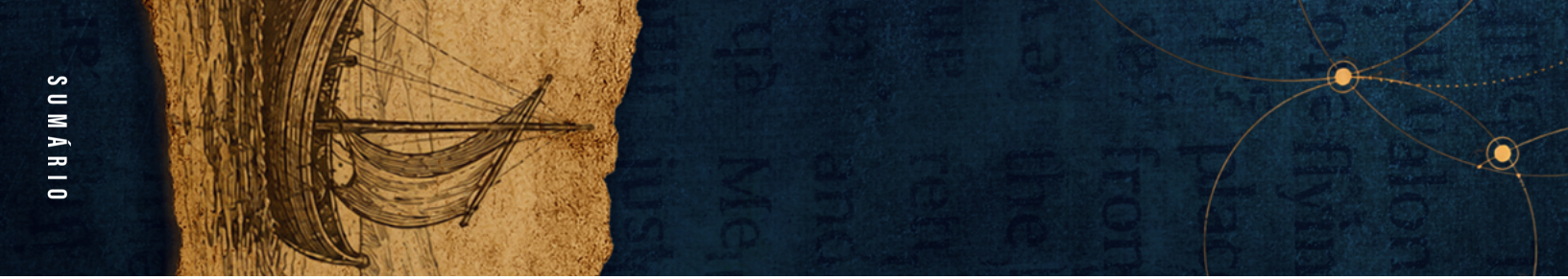
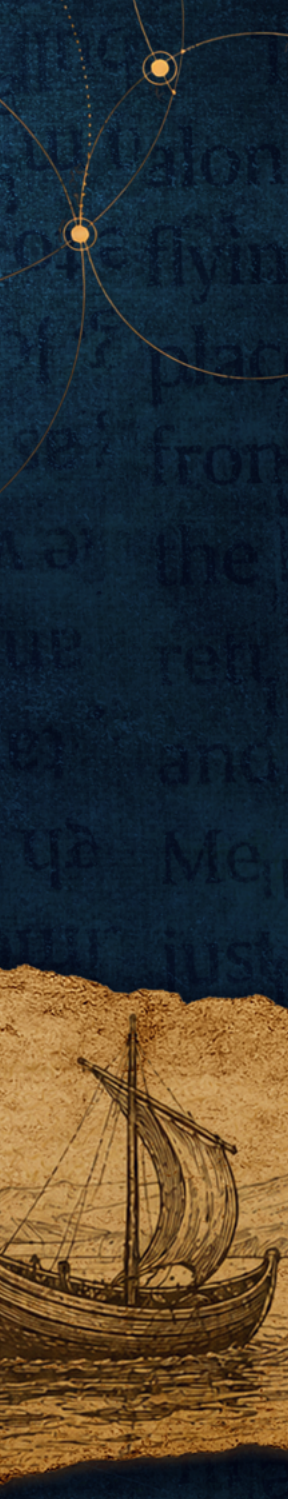


Tabela 10 - Pontos convergentes e divergentes entre as estruturas presentes em Mc 3,17

Estrutura social	Significado literal	Significado contextual	Significado teológico	Significado pragmático	Divergências e tensão
Império Romano	"Filhos do trovão" (força, impacto)	Resistência simbólica à dominação imperial	Autoridade apostólica ligada ao poder de Deus e ao anúncio do Reino	Expectativa de libertação e reversão da ordem injusta	Tensão entre leitura político-revolucionária e reconfiguração do poder em chave de serviço e cruz
Grupos religiosos judaicos	Discípulos de temperamento impetuoso	Zelo pela Lei, pela identidade de Israel e pela pureza do povo	Mensageiros da ação divina em Israel	Referências de liderança e autoridade nas comunidades	Tensão entre zelo legalista (fariseu), zelo militarizado (zelota) e a missão reorientada por Jesus
Estrutura familiar	Força de caráter dentro de um clã	Ruptura com a centralidade da casa patriarcal	Inserção na "nova família de Deus" (Mc 3,31-35)	Comprometimento prioritário com a comunidade dos que fazem a vontade de Deus	Tensão entre o modelo patriarcal tradicional e a redefinição de pertencimento em termos de obediência ao Reino
Economia rural e pobreza	Resistência e vigor	Esperança de justiça diante da exploração econômica	Inversão escatológica das hierarquias ("os últimos serão os primeiros")	Tiago e João como figuras de liderança em meio aos marginalizados e pequenos	Tensão entre expectativa de transformação material imediata e horizonte escatológico de reconfiguração de status
Cultura helenística	Sinal de firmeza identitária	Resistência à assimilação cultural e religiosa	Anúncio de um Reino que atravessa fronteiras étnicas e culturais	Símbolo de preservação da identidade judaica em meio a pressões helenísticas	Tensão entre a defesa de fronteiras identitárias rígidas e a abertura inclusiva presente no movimento de Jesus

Fonte: elaborado pelo autor.



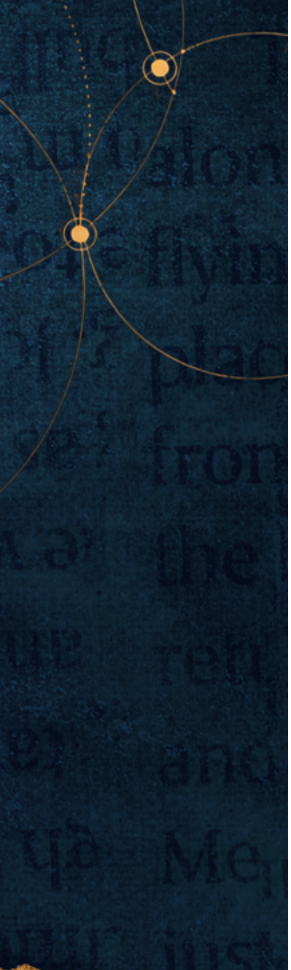
Depois da tabela, eu não manteria a seção "Explicação da tabela" em tópicos. Eu transformaria aquilo em um bloco curto de leitura interpretativa, assim:

A leitura comparativa da tabela mostra, em primeiro lugar, que o significado literal permanece como base semântica comum do símbolo. "Boanerges", traduzido como "filhos do trovão", conserva em todos os campos a ideia de força, impacto e intensidade. É esse núcleo que permite ao símbolo circular entre estruturas distintas sem perder inteiramente sua identidade.

Em segundo lugar, o significado contextual evidencia que cada estrutura social acentua aspectos diferentes do mesmo símbolo. No campo imperial, Boanerges tende a ser lido como resistência à dominação romana; no judaísmo plural, como reorganização do zelo; na estrutura familiar, como deslocamento do pertencimento; na economia rural, como esperança de justiça; e, diante da helenização, como preservação identitária e tradução simbólica. O símbolo permanece o mesmo, mas sua inserção histórica o faz ressoar de modos distintos.

O significado teológico aparece como a camada de maior estabilidade transversal. Em todas as estruturas analisadas, conserva-se a associação entre o trovão e o agir de Deus. Tiago e João são lidos como figuras ligadas à missão, à autoridade e à lógica do Reino. Isso não elimina as diferenças de contexto, mas mostra que há um eixo teológico relativamente constante que sustenta a inteligibilidade do símbolo.

Já o significado pragmático explicita como o símbolo é incorporado no senso comum das primeiras comunidades. "Filhos do trovão" passa a funcionar como marca de liderança intensa, coragem, firmeza e compromisso, oferecendo à comunidade um modo rápido de identificar figuras de referência em tempos de conflito, perseguição ou redefinição interna.



Por fim, a coluna das divergências e tensões torna visível aquilo que a própria narrativa de Marcos trabalha de forma insistente: o símbolo nunca é recebido de maneira pura ou linear. Ele pode ser puxado para leituras de revolta armada, de legalismo religioso, de reafirmação patriarcal, de mudança material imediata ou de defesa rígida da identidade. Ao mesmo tempo, é continuamente reorientado pelo movimento de Jesus em direção ao serviço, à cruz, à reconfiguração do pertencimento e à esperança escatológica. A tabela mostra, assim, que Boanerges é, simultaneamente, eco das expectativas sociais do seu tempo e instrumento de sua reinterpretação no interior do Evangelho de Marcos.

DETERMINAÇÃO DAS CARACTERÍSTICAS FORMATIVAS DOS ELEMENTOS SIMBÓLICOS

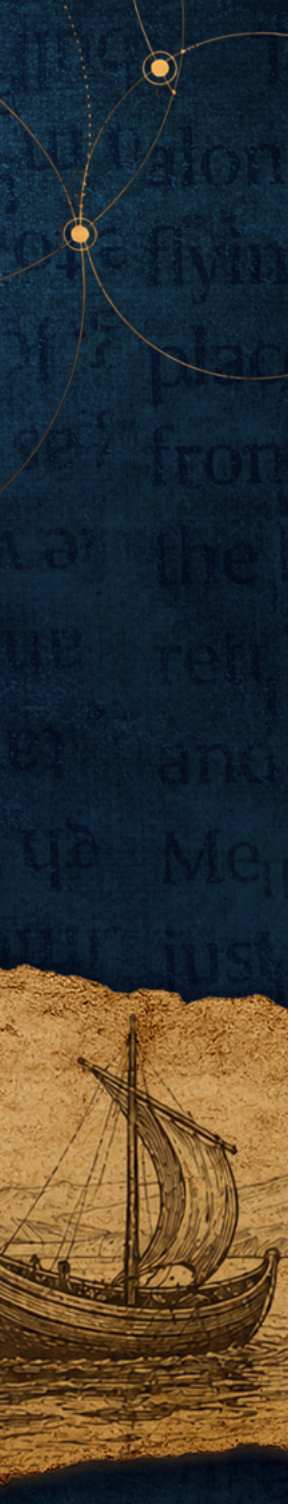
Se a seção anterior procurou explicitar convergências e divergências entre as estruturas sociais e as estruturas de significados, o passo seguinte consiste em identificar quais dimensões do símbolo se tornam efetivamente formativas para o sistema de sentidos em jogo. No âmbito do Mistr, essa etapa se volta para aquilo que, no interior de Boanerges em Mc 3,17, adquire centralidade, intensidade e função organizadora. Ethos, disposições, visão de mundo e motivações deixam, então, de ser apenas descritos em sua presença e passam a ser avaliados em termos de seu peso relativo na configuração do símbolo.

A partir das estratificações anteriores (literal, contextual, teológica e pragmática) e do diálogo já estabelecido com as estruturas sociais (império, judaísmos, família, economia rural e cultura helenística), torna-se possível perceber quais elementos simbólicos aparecem de modo recorrente, quais se mostram decisivos para o sentido-para e quais atuam sobretudo como suporte. As características

formativas dizem respeito precisamente a esse núcleo: o ethos que orienta a prática, as disposições que modulam afetos e atitudes, a visão de mundo que oferece horizonte de inteligibilidade e as motivações que imprimem direção às ações. Quando as convergências entre camadas e estruturas são agrupadas, pode-se reconhecer quais desses elementos funcionam como eixo do símbolo e quais permanecem em posição mais periférica.

No horizonte do Mistr, essa etapa tem a função de traduzir os resultados anteriores em uma espécie de perfil simbólico do objeto analisado. A partir das recorrências observadas, torna-se possível delinear que tipo de ethos é privilegiado, que tipo de visão de mundo é pressuposta, que disposições são fomentadas e que motivações são legitimadas pelo símbolo. Essa operação não é apenas classificatória. Ela permite compreender como Boanerges articula atitude religiosa (ethos e motivação) e experiência religiosa (visão de mundo e disposição) em interação com as estruturas sociais descritas no contexto marcano.

Desse modo, esta nova etapa consolida a identidade e a função do símbolo em seu ambiente cultural. Com base nas convergências já identificadas, torna-se possível indicar de que maneira Boanerges participa da conservação, da reinterpretação ou da contestação de valores e práticas vigentes. No caso de Mc 3,17, isso permitirá explicitar quais traços de ethos, disposições, visão de mundo e motivações se mostram formativos para o título e como esses traços se articulam às expectativas messiânicas, às relações de poder e às dinâmicas comunitárias presentes no Evangelho de Marcos. Lido à luz do percurso já construído desde o capítulo 1, passando pela sistematização epistemológica e metodológica do capítulo 2, pelo posicionamento comparativo do capítulo 3, pela estratificação do capítulo 4, pelo aprofundamento estrutural do capítulo 5 e pelo movimento comparativo já realizado no capítulo 6, esse passo aparece como momento de consolidação interpretativa do símbolo.

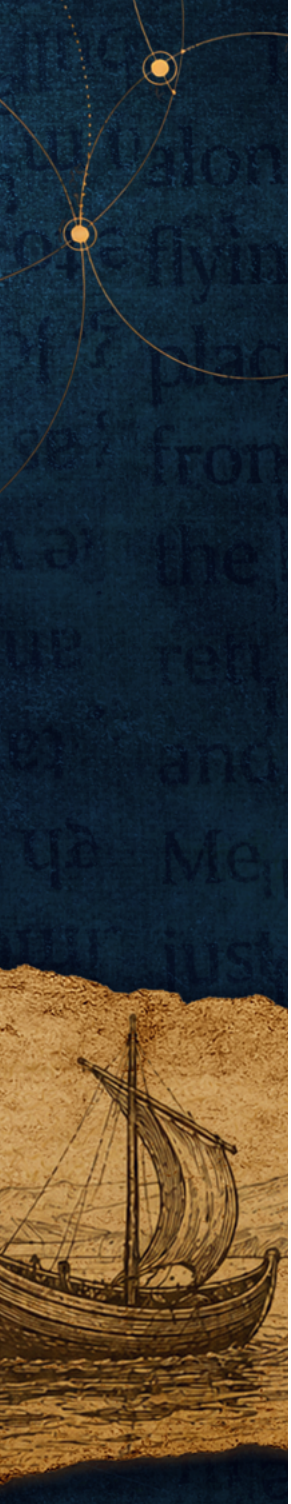


INTEGRAÇÃO DAS CAMADAS DE SIGNIFICADO

A análise simbólica em perspectiva geertziana, tal como apropriada pelo Mistr, supõe que as camadas de significado não sejam lidas de forma isolada, mas em articulação. No caso de Boanerges, atribuído a Tiago e João em Mc 3,17, a leitura literal, contextual, teológica e pragmática forma um conjunto interdependente, no qual cada nível amplia o anterior e contribui para delinear as características formativas do símbolo no interior do Evangelho de Marcos (Theissen, 2009, p. 40). Depois do caminho já percorrido, o horizonte histórico, textual e manuscrítico do capítulo 1, a sistematização epistemológica e metodológica do capítulo 2, o posicionamento comparativo do capítulo 3, a estratificação do capítulo 4, o aprofundamento estrutural do capítulo 5 e o movimento comparativo do capítulo 6, essa integração aparece como passo necessário para consolidar a leitura de Boanerges como símbolo.

A camada literal oferece o ponto de partida. Boanerges é apresentado e traduzido como "filhos do trovão", e esse dado semântico remete de imediato a imagens de força, intensidade e impacto. A experiência sensível do trovão transfere para os dois discípulos um perfil de energia e expressividade. Essa camada inicial é indispensável, porque fornece a base verbal do símbolo; ao mesmo tempo, não esgota sua função. A literalidade serve de apoio para leituras que só ganham densidade quando inseridas no contexto narrativo, histórico e comunitário.

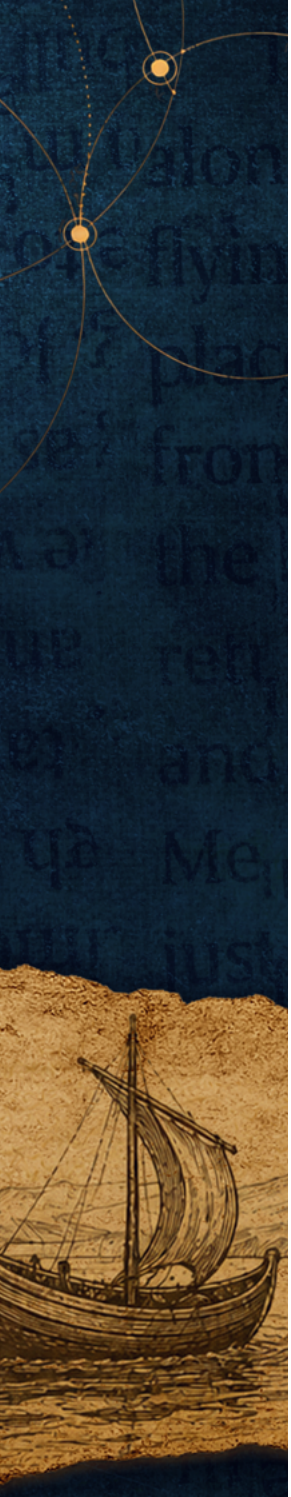
A camada contextual desloca o símbolo do plano puramente semântico para o horizonte sociopolítico e religioso da Palestina do primeiro século. Sob dominação romana, com expectativas messiânicas circulando entre diferentes grupos judaicos, imagens de força e intervenção divina podiam ser lidas à luz de tensões concretas



entre camponeses, elites locais e poder imperial. Nesse cenário, "filhos do trovão" pode ser associado a ethos de firmeza e disposição para o confronto simbólico com estruturas opressoras, sem que isso implique necessariamente militância armada. A narrativa marcana deixa transparecer esse ambiente de conflito e expectativa, e é nesse ambiente que a designação de Tiago e João ganha espessura histórica (Bond, 2012, p. 73).

Na camada teológica, o símbolo se ancora na tradição bíblica que associa o trovão à manifestação de Deus, especialmente nas teofanias (cf. Ex 19,16) e em textos poéticos como o Salmo 29. A partir desse repertório, "filhos do trovão" deixa de ser apenas uma indicação de vigor ou temperamento e passa a sugerir participação no modo como a voz de Deus repercute na história. Tiago e João são vinculados, assim, a uma forma de autoridade que não se reduz ao carisma humano, mas remete à ação divina que atravessa a pregação, os conflitos com lideranças e a expectativa escatológica no Evangelho de Marcos. A tradição posterior associada ao martírio de Tiago e ao papel teológico atribuído a João não demonstra automaticamente o sentido originário do título, mas mostra como a recepção cristã encontrou nessa camada teológica um eixo fértil de releitura.

A camada pragmática, por sua vez, aproxima o símbolo da recepção cotidiana nas primeiras comunidades. Em contextos marcados por incerteza, perseguição e disputas internas, a imagem de discípulos identificados como "filhos do trovão" podia comunicar, de maneira relativamente imediata, firmeza, confiabilidade e capacidade de liderança. O título funciona, então, como recurso de senso comum: ajuda a reconhecer nesses apóstolos figuras de referência em situações de conflito, preservando o vínculo entre autoridade espiritual e compromisso efetivo com a comunidade (Horsley e Hanson, 1995, p. 57-65; Dunn, 2005, p. 485). O trovão, que na camada literal remete à intensidade, torna-se, no plano pragmático, expressão de um modo de estar na comunidade: disposição para sustentar a fé quando as pressões se intensificam.

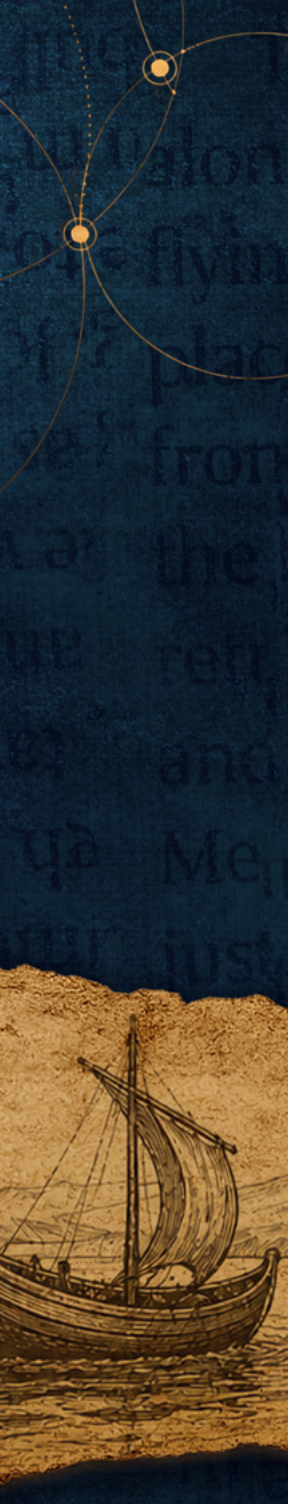


A integração dessas camadas permite organizar, de maneira hierarquizada, os elementos que se tornam formativos para o símbolo no âmbito do Mistr. A dimensão teológica tende a adquirir centralidade por articular o vínculo entre trovão e voz divina, mas depende do contexto histórico para ganhar relevo e do uso pragmático para se inscrever na vida comunitária. A literalidade permanece como base, enquanto o contextual e o pragmático operam como ponte entre experiência histórica e interpretação religiosa. A partir desse conjunto, Boanerges pode ser descrito como símbolo que articula ethos de vigor e coragem, disposições de zelo e prontidão, visão de mundo marcada por expectativa escatológica e motivações orientadas para liderança e missão no interior da nova família reunida em torno de Jesus.

Nessa perspectiva, a integração das camadas de significado não produz apenas uma descrição mais detalhada do termo, mas oferece um quadro no qual se torna visível como o símbolo participa da construção de atitude religiosa (ethos e motivação) e de experiência religiosa (visão de mundo e disposição). Em Mc 3,17, Boanerges deixa de aparecer como uma alcunha apenas curiosa e passa a funcionar como ponto de condensação de sentidos que atravessam texto, contexto e recepção comunitária, permitindo ao Mistr delinear com maior precisão seu lugar na rede simbólica do Evangelho de Marcos.

A CONVERGÊNCIA ENTRE AS ESTRUTURAS SOCIAIS E OS SIGNIFICADOS SIMBÓLICOS

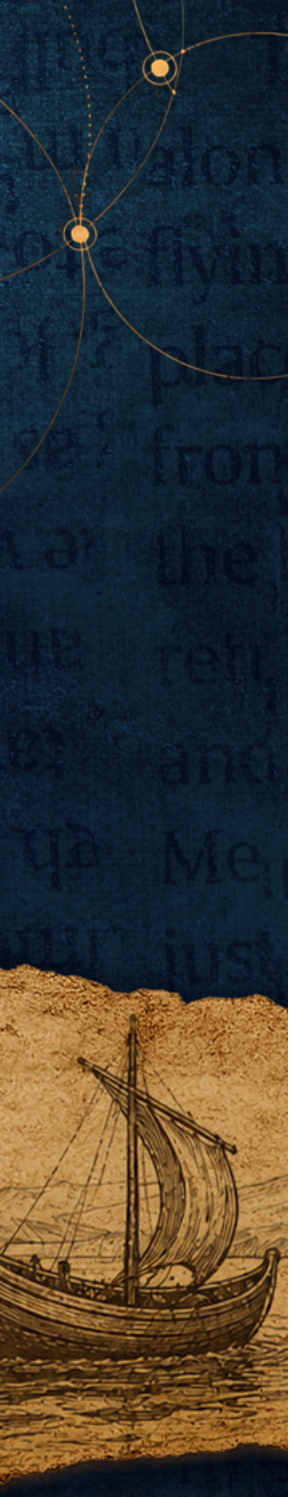
No sexto passo, o Mistr permite observar onde as estruturas sociais e as camadas de significado se encontram e se reforçam mutuamente. No caso de Boanerges em Mc 3,17, essa convergência mostra que o símbolo se ancora, ao mesmo tempo, em condições



históricas concretas e em expectativas religiosas, produzindo um sentido-para que é simultaneamente social e teológico. Depois de percorrido o caminho anterior, do horizonte histórico-textual do capítulo 1 à sistematização epistemológica e metodológica do capítulo 2, do posicionamento comparativo do capítulo 3 à estratificação do capítulo 4, ao aprofundamento estrutural do capítulo 5 e às comparações já realizadas no capítulo 6, torna-se possível perceber que essa convergência não é acidental, mas constitutiva da operação simbólica do título.

Uma primeira convergência aparece entre o horizonte político sob o Império Romano e o eixo teológico do símbolo. A dominação imperial, com seus mecanismos fiscais, militares e ideológicos, alimentava entre grupos judaicos expectativas de intervenção divina e de reordenação da história (Theissen, 2009, p. 40). Nesse cenário, a imagem do trovão, associada à manifestação de Deus em tradições como Ex 19,16, encontra terreno particularmente fértil. "Filhos do trovão" passa a articular, em uma mesma fórmula, a autoridade divina e o desejo de ver essa autoridade agir diante da opressão. O título converge, assim, com um ethos coletivo de espera e tensão, no qual a ação de Deus é imaginada como ruptura com a ordem imperial vigente.

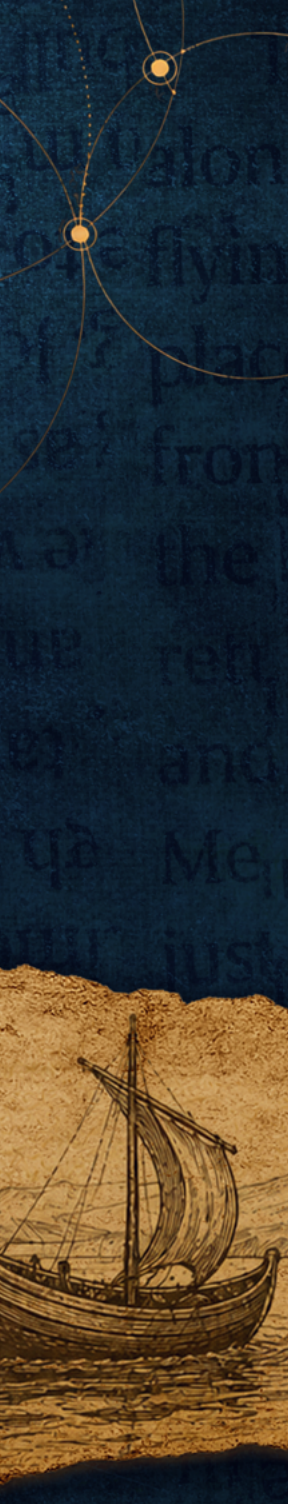
Há também convergência entre o símbolo e a estrutura familiar patriarcal. Em uma sociedade em que a casa e o paterfamilias concentravam responsabilidade, autoridade e transmissão da tradição, a linguagem da força e da liderança era comumente aplicada à figura do chefe do grupo doméstico (Malina e Rohrbaugh, 2017, p. 476; Morin, 1978, p. 31). O título "filhos do trovão" desloca esse vocabulário para o campo da atitude religiosa: a energia e a responsabilidade esperadas do patriarca reaparecem como traços da atuação apostólica. A autoridade deixa de estar referida apenas ao sangue ou à propriedade e passa a ser relida como serviço à nova família definida em Mc 3,31-35. A convergência, nesse ponto, conserva a lógica da liderança, mas desloca o seu centro: da chefia doméstica para uma condução espiritual vinculada à vontade de Deus.



No plano da economia rural, o significado pragmático de Boanerges encontra o cotidiano de camponeses e pescadores submetidos a tributos, intermediações e endividamento. A imagem do trovão, associada à força e ao impacto, pode ser recebida como expressão de expectativas de justiça e de reordenação das hierarquias sociais (Stewart, 2010, p. 156). A convergência se dá, aqui, entre a experiência de vulnerabilidade e a figura de discípulos apresentados como vigorosos e confiáveis. O símbolo oferece forma de representar liderança capaz de sustentar as comunidades em meio à instabilidade econômica. O ethos de resistência que emerge dessa situação encontra em Boanerges um veículo adequado para expressar o desejo de que o Reino de Deus atinja também o campo das relações materiais.

A cultura helenística introduz outra dimensão de convergência, mais discreta, mas ainda significativa. A presença de cidades helenizadas, de práticas urbanas e de discursos filosóficos produzia ambiente de contato e, ao mesmo tempo, de tensão identitária (Horsley, 2015, p. 45). Nesse quadro, a imagem do trovão pode funcionar como marca de firmeza diante de pressões de assimilação cultural. Ainda que a mensagem de Jesus ultrapasse fronteiras étnicas e culturais, a designação "filhos do trovão" converge com um ethos de preservação do sentido judaico em cenário de pluralidade simbólica. O título aponta, assim, para atitude de lealdade à mensagem recebida, em contraste com a fluidez e o sincretismo que também caracterizavam os centros helenísticos (Roskam, 2004, p. 72).

Por fim, a convergência hierárquica entre as camadas de significado reforça o lugar de Boanerges na rede simbólica do Evangelho de Marcos. O eixo teológico, o trovão como sinal da voz e do poder de Deus, tende a ocupar posição central, mas é sustentado pela literalidade do termo, pelo contexto de dominação romana, pelas expectativas messiânicas, pelo modelo de família patriarcal e pelo cotidiano rural empobrecido. A recepção pragmática nas primeiras comunidades, que reconhece em Tiago e João figuras de referência,



fecha esse círculo, assegurando que o símbolo não permaneça abstrato, mas se traduza em atitude religiosa concreta.

A convergência entre estruturas sociais e significados simbólicos mostra, assim, que Boanerges funciona como ponto de encontro entre experiência histórica e experiência religiosa. O título articula ethos, disposições, visões de mundo e motivações presentes na Palestina do primeiro século e os reorganiza em torno da ação simbólica de Jesus. Nesse sentido, oferece ao Mistr um exemplo particularmente claro de como um único símbolo pode condensar e reelaborar múltiplas camadas de sentido sem perder sua unidade fundamental.

A DIVERGÊNCIA ENTRE AS ESTRUTURAS SOCIAIS E OS SIGNIFICADOS SIMBÓLICOS

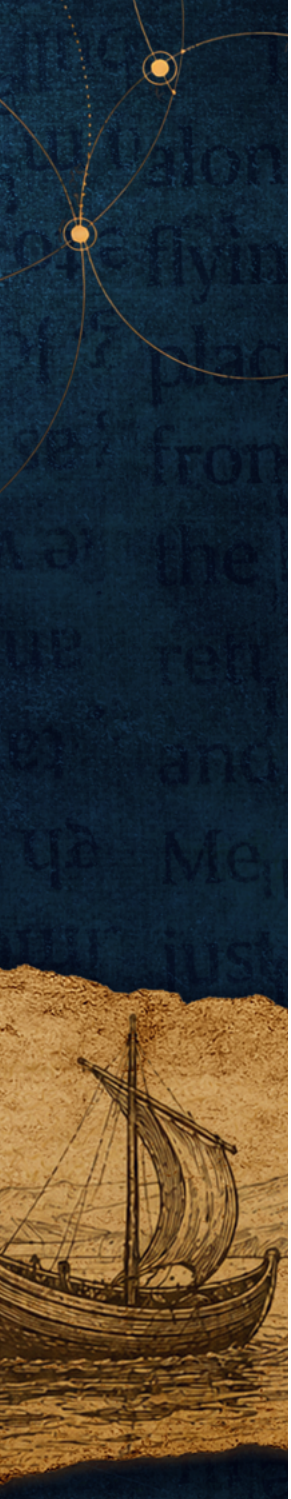
No âmbito do Mistr, as divergências entre estruturas sociais e significados simbólicos funcionam como indicadores das tensões culturais, religiosas e políticas que atravessam a produção, a circulação e a recepção dos símbolos. No caso de Boanerges em Mc 3,17, essas tensões aparecem precisamente quando o símbolo passa por expectativas distintas, messiânicas e políticas, familiares e comunitárias, religiosas e culturais, e se vê obrigado a operar em campos que não coincidem plenamente entre si. Depois do percurso já desenvolvido pelos capítulos anteriores e pelas subseções precedentes do capítulo 6, torna-se claro que essas fraturas não são secundárias: elas fazem parte da própria densidade do símbolo.

Um primeiro ponto de divergência surge na relação entre a dominação romana e as expectativas messiânicas. A ocupação imperial, com tributos, repressão e mecanismos de controle (Theissen, 1979, p. 30), criava ambiente em que imagens de força podiam ser lidas como sinais de resistência e desejo de libertação

política. "Filhos do trovão" podia, nesse horizonte, ser associado a figuras engajadas em enfrentamento mais direto com o império. O Evangelho de Marcos, porém, desloca esse imaginário. O Reino anunciado por Jesus não se confunde com insurreição armada, e o poder de Deus é articulado em registros que passam pela cruz, pelo serviço e pelo seguimento, e não por vitória militar imediata. A divergência aparece, assim, entre a expectativa político-messiânica e a reconfiguração teológica da autoridade proposta pelo próprio Jesus.

As tensões prolongam-se nas disposições e visões de mundo dos diferentes grupos religiosos judaicos. Movimentos como os zelotes podiam ouvir Boanerges em chave de combatividade; setores farisaicos, mais centrados na observância da Lei e na pureza ritual, poderiam interpretar o zelo como empenho legal e doutrinal. Em ambos os casos, a ênfase recai sobre formas de poder, distinção e legitimidade. A narrativa marcana, no entanto, submete essas expectativas a uma correção. O pedido de Tiago e João por lugares de destaque na glória de Jesus recebe resposta que redefine grandeza e liderança em termos de serviço e disposição ao sofrimento (Bond, 2012, p. 73). A divergência entre leitura de poder como proeminência e leitura de poder como serviço torna-se, então, uma das marcas mais fortes da trajetória simbólica de Boanerges.

No âmbito da estrutura familiar, a tensão se manifesta entre a ordem patriarcal e a nova configuração de parentesco proposta por Jesus. A sociedade judaica do período pressupunha a centralidade do pai como figura de autoridade, responsável pela coesão econômica, religiosa e moral do grupo doméstico (Malina e Rohrbaugh, 2017, p. 476; MacDonald, 2010, p. 37). A linguagem da força e do comando, que nesse universo se aplicava ao paterfamilias, recai agora sobre dois discípulos associados a um tipo de liderança espiritual. A divergência instala-se quando Marcos mostra que a pertença já não é definida prioritariamente por laços de sangue, mas pela prática da vontade de Deus. A autoridade simbólica ligada ao trovão é deslocada

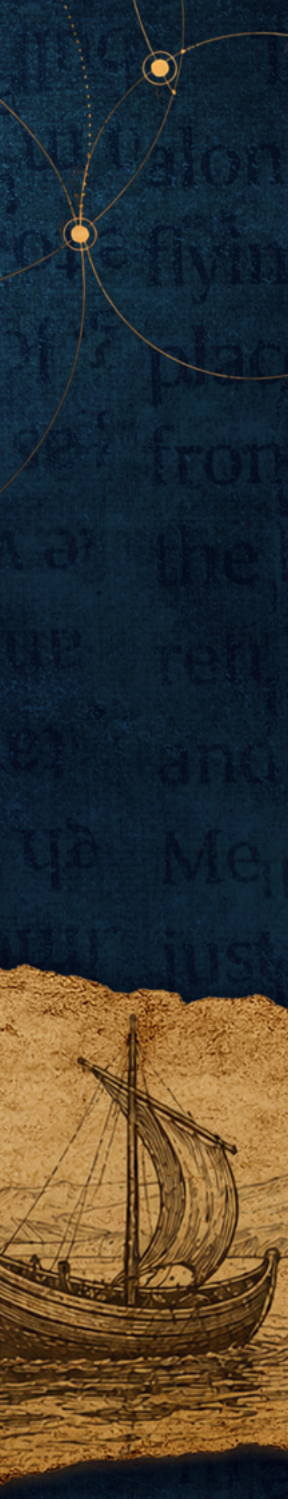


da casa patriarcal para a comunidade discipular, tensionando expectativas tradicionais sobre lealdade, hierarquia e sucessão.

No campo da economia rural, outro foco de divergência aparece entre a expectativa de transformação social imediata e o horizonte escatológico da pregação de Jesus. A realidade camponesa, marcada por endividamento, perda de terras e exploração, alimentava esperanças de recomposição material concreta (Azevedo, 2002, p. 164). A imagem de "filhos do trovão" podia ser recebida como promessa de intervenção vigorosa em favor dos pobres, com forte carga de justiça social. A narrativa de Marcos, contudo, articula a inversão das hierarquias em chave escatológica e comunitária: a mudança é prometida e antecipada em práticas e relações, mas não se realiza como programa econômico abrangente no tempo imediato. A divergência entre desejo de recomposição rápida e a temporalidade do Reino gera uma tensão importante na recepção possível do símbolo.

A cultura helenística oferece outra camada de tensão. A presença de cidades helenizadas, instituições cívicas e redes culturais gregas pressionava grupos judaicos a negociarem constantemente sua identidade (Horsley, 2015, p. 45). O trovão, como imagem de força, podia ser interpretado como signo de resistência à assimilação cultural, sobretudo onde se buscava preservar tradições diante da influência greco-romana. Ao mesmo tempo, a atuação de Jesus aponta para uma abertura que atravessa fronteiras étnicas e culturais. Boanerges pode então ser lido, de um lado, como símbolo de firmeza identitária; de outro, como marca aplicada a discípulos que acompanham um mestre que relativiza barreiras rígidas entre dentro e fora. A divergência entre zelo de preservação e horizonte de inclusão torna-se, nesse ponto, especialmente expressiva.

No plano teológico, uma última divergência se evidencia na própria compreensão da missão de Tiago e João. O título "Boanerges" traz consigo associação forte entre discípulos e poder divino, o que pode sugerir protagonismo destacado e posição de comando.

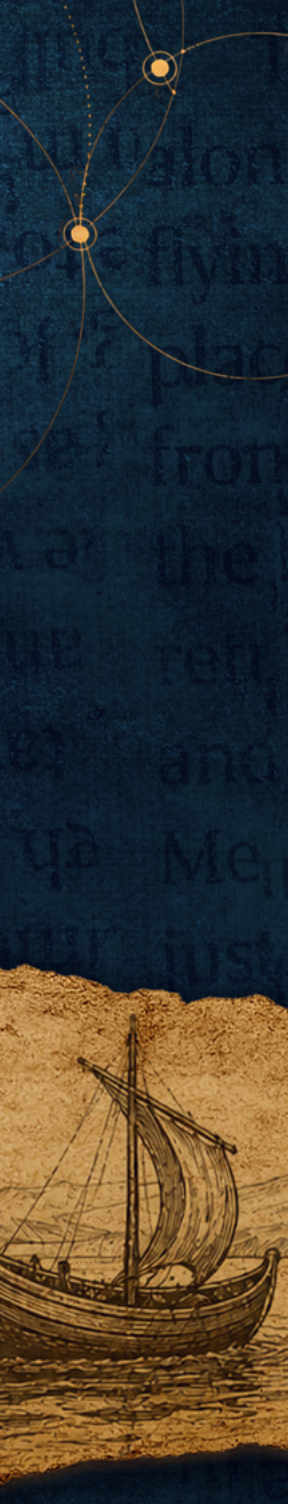


A instrução de Jesus, porém, insiste em reorientar a motivação dos discípulos: liderança é descrita como serviço, e proximidade com o Mestre passa pela disposição ao sofrimento e à entrega. A tensão entre simbolismo de poder e pedagogia do serviço atravessa todo o percurso dos dois irmãos e mostra que Boanerges é, ao mesmo tempo, promessa de força e objeto de correção pedagógica.

As divergências entre estruturas sociais e significados simbólicos evidenciam, assim, um campo de disputas de sentido no qual Boanerges circula. O título pode alimentar leituras de resistência militar, reforçar expectativas patriarcais, sustentar anseios por justiça econômica imediata ou funcionar como marca de preservação cultural. Ao mesmo tempo, é continuamente reconfigurado pela ação simbólica de Jesus, que reposiciona força, autoridade e pertencimento em uma gramática de serviço, comunidade e esperança escatológica. Lido à luz do percurso inteiro do livro, do horizonte histórico-textual do capítulo 1 à sistematização do Mistr no capítulo 2, do posicionamento metodológico do capítulo 3 à estratificação do capítulo 4, ao aprofundamento estrutural do capítulo 5 e às comparações desenvolvidas no capítulo 6, esse subbloco mostra que a divergência não é ruído acidental. Ela constitui parte do próprio modo como o símbolo opera em uma sociedade plural, desigual e atravessada por conflitos.

A COESÃO ENTRE AS CAMADAS DE SIGNIFICADO E AS ESTRUTURAS SOCIAIS

Depois da análise das diversas camadas de significado (literal, contextual, teológica e pragmática), da organização hierárquica dos sentidos e das interações entre as estruturas sociais, o passo seguinte consiste em explicitar a coesão do conjunto. No âmbito do Mistr, a questão central passa a ser mostrar como esses níveis,

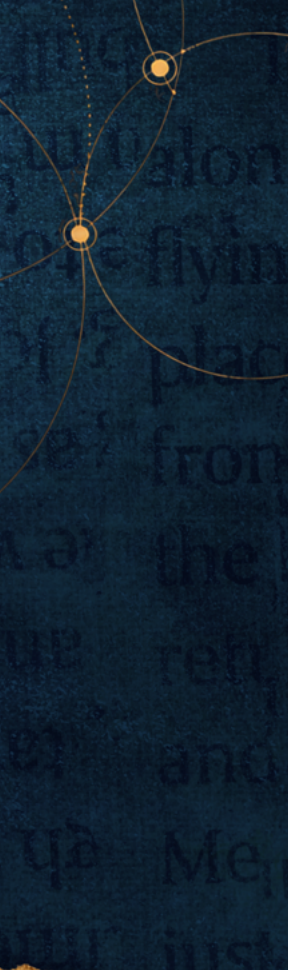


quando lidos em articulação, produzem um quadro simbólico relativamente coeso para Boanerges em Mc 3,17, em diálogo com o tecido social da Palestina do primeiro século e com o modo como as comunidades cristãs receberam, releram e transmitiram essa designação.

O título "filhos do trovão", tomado em sua camada literal, oferece o ponto de partida semântico: metáfora sonora e visual de força, impacto e intensidade. A partir daí, as demais camadas reordenam esse dado básico. No plano contextual, a nomeação de Tiago e João é inserida em narrativa marcada pela ocupação romana, pelas disputas entre grupos religiosos judaicos e pelas tensões de uma sociedade camponesa empobrecida. O termo passa, então, a carregar tonalidades de resistência, expectativa messiânica e disposição para o confronto simbólico com estruturas de poder. A literalidade não desaparece; é ampliada e reposicionada pelo contexto.

A camada teológica, tal como trabalhada no Mistr, não ocupa um lugar isolado, mas emerge como eixo articulador entre a ação de Jesus e o modo como o grupo interpreta o que acontece. O trovão, associado nas Escrituras à voz e à presença de Deus (cf. Ex 19,16), funciona como chave para compreender que a nomeação de Tiago e João não se limita ao temperamento dos dois, mas aponta para uma participação específica na ação simbólica do Reino. O ato de nomear torna-se, assim, um lugar de sentido: Jesus insere os dois discípulos em trama de ethos, disposições, visão de mundo e motivações que passa pelo confronto com o império, pela disputa com lideranças religiosas e pela formação de uma nova comunidade. A coesão se observa justamente nesse cruzamento, em que a metáfora do trovão ganha densidade ao passar a dizer o modo como esses discípulos se tornam veículos de uma palavra que pretende reorganizar a realidade.

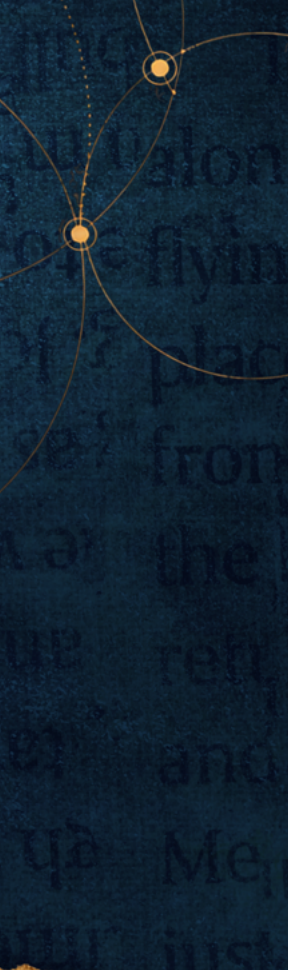
A camada pragmática aproxima essa leitura da recepção concreta do símbolo nas primeiras comunidades. Boanerges passa a oferecer sentido-para grupos que se reconhecem em narrativas de perseguição, conflito e esperança. Em comunidades marcadas



pela vulnerabilidade social, o título ajuda a configurar Tiago e João como figuras de liderança confiável, capazes de sustentar a coesão do grupo em momentos de crise. Nesse nível, a coesão já não é apenas conceitual: o símbolo organiza expectativas, afetos e práticas, funcionando como marcador de autoridade e como recurso interpretativo para a própria experiência comunitária.

As estruturas sociais analisadas (dominação imperial, pluralidade judaica, organização familiar patriarcal, economia rural e cultura helenística) tampouco operam como pano de fundo externo. Elas entram na composição do símbolo e contribuem para a coesão interna do sistema de significados. Na estrutura familiar, por exemplo, o deslocamento da lealdade da casa patriarcal para a família de Deus faz com que "filhos do trovão" opere como marca de nova configuração de parentesco, na qual a autoridade já não depende do pai biológico, mas da adesão à vontade de Deus (MacDonald, 2010, p. 37; Malina e Rohrbaugh, 2017, p. 476). Na estrutura política e econômica, o mesmo título dialoga com ethos de resistência diante da exploração camponesa e da pressão tributária (Theissen, 1979, p. 30; Stewart, 2010, p. 156), articulando expectativa de justiça e promessa de reordenação das relações de poder.

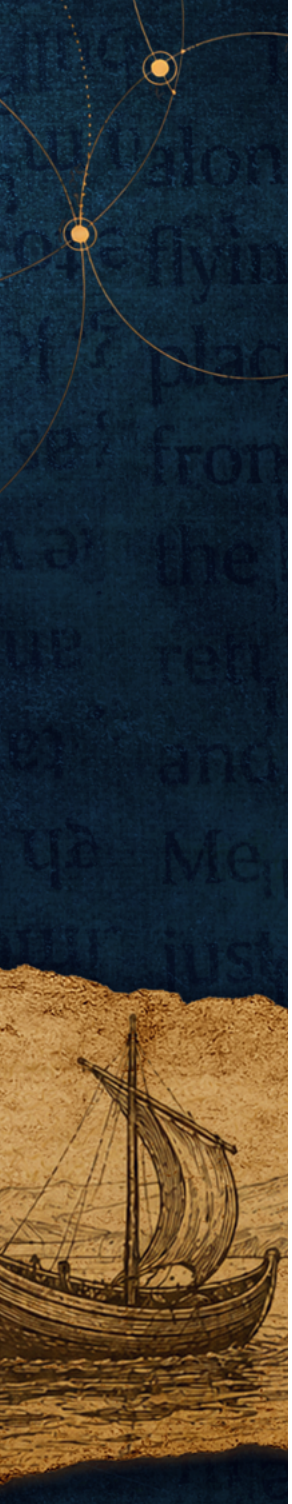
Essa coesão, porém, não elimina as tensões. Pelo contrário, constrói-se de modo dialético, incorporando divergências entre expectativas de libertação militar e anúncio de um Reino não armado, entre preservação identitária e abertura a horizonte mais amplo, entre autoridade patriarcal e nova forma de família, entre poder como dominação e poder como serviço. As divergências mapeadas anteriormente não quebram o símbolo; mostram antes que Boanerges circula por campos de força distintos e é reinterpretado à medida que passa de um registro a outro (Horsley, 2015, p. 45; Bond, 2012, p. 124). A coesão simbólica, nesse sentido, não deve ser entendida como uniformidade, mas como capacidade de manter unidos sentidos que se tensionam, se respondem e se reorganizam mutuamente.



Assim, a integração das camadas de significado com as estruturas sociais mostra que Boanerges funciona, no Evangelho de Marcos, como um nó simbólico em que se cruzam expectativa messiânica, disputa de poder, redefinição de parentesco e prática comunitária. Lido à luz do percurso inteiro do livro, do horizonte histórico-textual do capítulo 1 à sistematização do Mistr no capítulo 2, do posicionamento metodológico do capítulo 3 à estratificação do capítulo 4, ao aprofundamento estrutural do capítulo 5 e às comparações desenvolvidas no capítulo 6, o símbolo aparece como forma de coesão em movimento: organiza a percepção da ação de Jesus, a interpretação da experiência comunitária e a forma de situar o grupo na história. A nomeação de Tiago e João como "filhos do trovão" condensa e redistribui sentidos, conectando a esfera narrativa à vida concreta das comunidades que receberam e transmitiram o Evangelho de Marcos.

ARTICULAÇÃO DAS ESTRUTURAS DE SIGNIFICADO E A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE DO SÍMBOLO "BOANERGES"

Com base no percurso desenvolvido até aqui, torna-se possível explicitar como as diferentes estruturas de significado e suas camadas se articulam na construção da identidade simbólica de Boanerges em Mc 3,17. No horizonte do Mistr, essa identidade não deve ser entendida como algo simples ou linear, mas como resultado da intersecção entre ethos, disposições, visão de mundo e motivações, organizados em estruturas de significado inseridas, por sua vez, em estruturas sociais historicamente situadas. Depois de percorridos o horizonte histórico-textual do capítulo 1, a sistematização epistemológica e metodológica do capítulo 2, o posicionamento comparativo do capítulo 3, a estratificação de Mc 3,17 no capítulo 4,

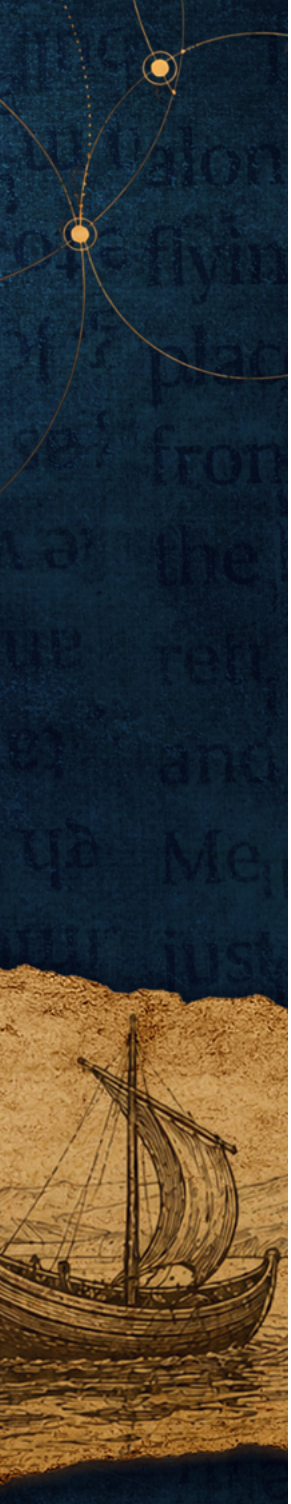


o aprofundamento estrutural do capítulo 5 e o movimento comparativo do capítulo 6, este ponto aparece como momento de consolidação do símbolo em sua forma mais articulada.

No caso de Boanerges, a identidade de Tiago e João é construída como configuração simbólica em que elementos espirituais, sociais e culturais se entrelaçam. O trovão, imagem central do título, funciona como veículo de sentido-para uma ação simbólica que articula autoridade atribuída por Jesus, intensidade de presença e prontidão para enfrentar as pressões do contexto político, econômico e religioso da Palestina do primeiro século. O símbolo não se limita, portanto, a qualificar dois indivíduos; ele os insere em uma rede de expectativas e funções que ultrapassa o plano biográfico imediato.

No nível literal, o nome "Boanerges", traduzido como "filhos do trovão", já sugere intensidade, vigor e impacto. A partir dessa base semântica inicial, as camadas contextual, teológica e pragmática reconfiguram o termo e ampliam seu campo de sentido. A camada contextual insere o título no cenário da dominação romana, das disputas entre grupos religiosos judaicos e das expectativas messiânicas que atravessavam o imaginário coletivo. Nessa moldura, Boanerges passa a dialogar com ethos de resistência e com horizonte de esperança por intervenção divina em meio à opressão (Theissen, 1979, p. 30). A camada teológica, por sua vez, desloca o símbolo para o campo da autoridade divina, ao vinculá-lo à voz e à presença de Deus nas Escrituras. Tiago e João aparecem, então, como figuras associadas a uma palavra que pretende reorganizar o mundo em consonância com o anúncio do Reino de Deus.

No nível pragmático, o título adquire espessura na experiência das primeiras comunidades. Boanerges funciona como marca que organiza a memória e a percepção comunitária de Tiago e João: líderes dotados de firmeza, confiabilidade e disposição para suportar conflito, perseguição e ruptura. Episódios narrativos como o pedido de lugares de honra e tradições posteriores referentes ao martírio

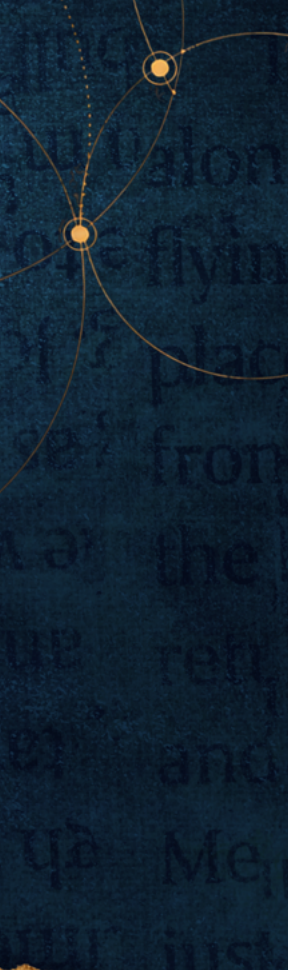


de Tiago e ao papel atribuído a João ajudam a mostrar como essa leitura foi sendo reelaborada na recepção comunitária (Bond, 2012, p. 73). Isso não significa que tais tradições determinem automaticamente o sentido originário do símbolo, mas mostram como o título permaneceu disponível para novas apropriações em contextos de tensão e liderança (Dunn, 2005, p. 485).

A organização hierárquica dos significados contribui para tornar visível essa articulação. As dimensões teológica, contextual e pragmática não se excluem nem se sobrepõem de maneira rígida; sustentam-se mutuamente. A camada teológica concentra a formulação mais explícita da autoridade divina associada ao símbolo, mas depende do contexto histórico para ganhar densidade concreta e da recepção comunitária para permanecer operante no cotidiano. A camada contextual impede que Boanerges seja reduzido a metáfora abstrata, enquanto a pragmática mostra como essas leituras são apropriadas, confirmadas ou tensionadas pelas comunidades que continuam a narrar e a celebrar o Evangelho.

Essa articulação se faz também sobre o pano de fundo da economia rural, da desigualdade social, da pluralidade intrajudaica, da família patriarcal e da cultura helenística (Fiensy, 2010, p. 197). Boanerges pode ser lido, nesse quadro, como marca de liderança entre grupos que experimentam vulnerabilidade econômica, disputas religiosas, redefinições de pertencimento e pressões culturais diversas. Ethos de resistência, disposições de coragem, visões de mundo apocalípticas e motivações ligadas à justiça, à fidelidade e ao anúncio se condensam nessa designação, compondo identidade simbólica que circula entre o campo religioso, o social e o político sem se fixar exclusivamente em nenhum deles.

A articulação das estruturas de significado mostra, assim, que a identidade de Boanerges não se reduz a descrição psicológica de Tiago e João, nem a uma única leitura teológica. Trata-se de um símbolo que nasce de uma ação simbólica de Jesus (nomear),

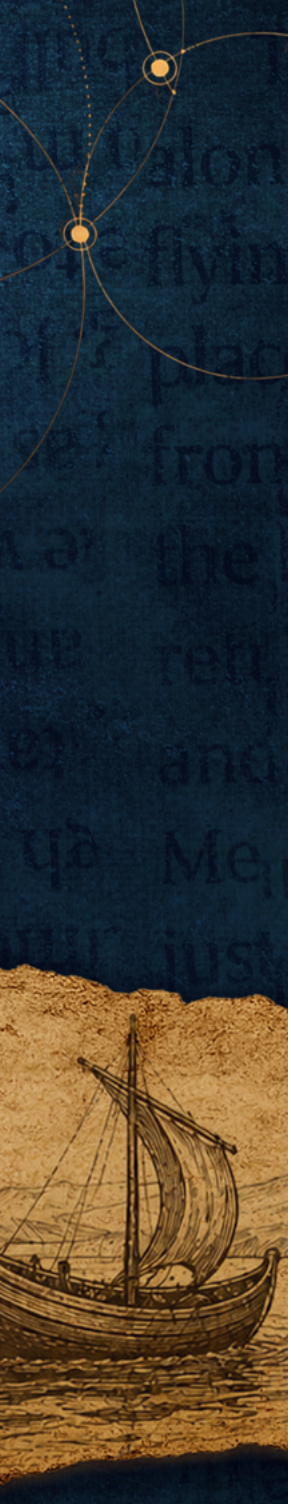


é reapropriado pelas comunidades como recurso interpretativo e dialoga continuamente com as estruturas sociais em que circula. Nessa perspectiva, Boanerges designa um modo de estar na narrativa e na comunidade: liderança marcada por intensidade, autoridade vinculada ao anúncio do Reino e disposição para enfrentar as tensões que atravessam a Palestina do primeiro século.

Desse modo, a identidade simbólica de Boanerges se apresenta como resultado da convergência entre camadas de significado e estruturas sociais, em linha com a proposta do Mistr. O símbolo é lido como veículo de sentido-para que articula ethos, disposições, visão de mundo e motivações em contexto histórico concreto. A análise torna visível, assim, como a nomeação de Tiago e João em Mc 3,17 participa da construção de um quadro simbólico mais amplo, no qual o Evangelho de Marcos organiza, interpreta e comunica a experiência de Jesus e de seus seguidores.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

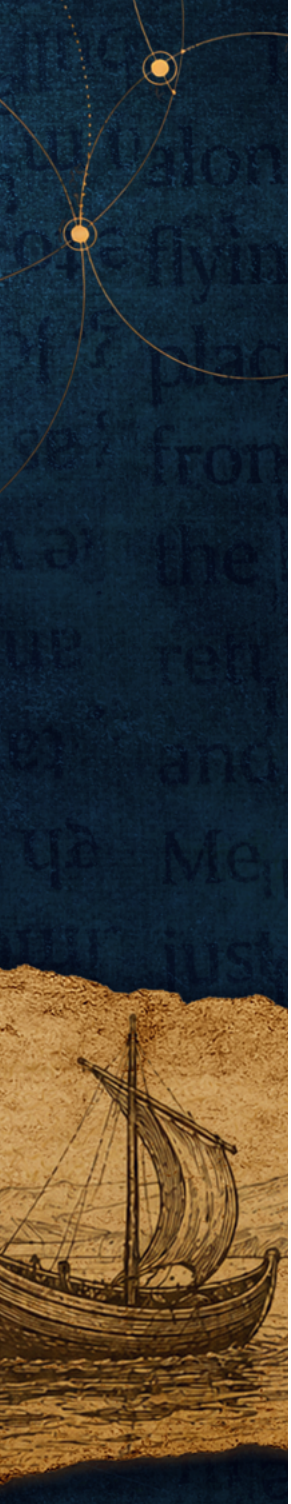
O percurso desenvolvido neste capítulo permitiu avançar da comparação das estruturas sociais e das estruturas de significados para a explicitação das convergências, divergências e características formativas do símbolo Boanerges em Mc 3,17. Se os capítulos anteriores haviam estabelecido o horizonte histórico, textual, epistemológico, metodológico e estrutural da análise, o capítulo 6 procurou mostrar como esse símbolo se comporta quando acompanhado em seus deslocamentos comparativos e em sua consolidação interna. Nesse sentido, o objetivo principal não foi acrescentar mais uma camada ao modelo, mas verificar como as camadas já identificadas, quando confrontadas entre si e com os campos sociais em que circulam, permitem reconhecer a relativa estabilidade e a densidade interpretativa do símbolo no Evangelho de Marcos.



Esse movimento só se tornou possível porque o percurso do livro foi construído de forma progressiva. O capítulo 1 delimitou o horizonte histórico, textual e manuscrítico da investigação, situando o Evangelho de Marcos e o papel do Códice Sinaítico como testemunho textual privilegiado. O capítulo 2 explicitou os fundamentos epistemológicos e metodológicos do Mistr, sobretudo no que se refere à leitura do texto religioso como ação simbólica e à articulação entre ethos, visão de mundo, disposições e motivações. O capítulo 3 situou o modelo em diálogo com outros métodos. O capítulo 4 colocou o Mistr em operação sobre Mc 3,17 mediante a estratificação dos significados. O capítulo 5 aprofundou a inserção do símbolo nas estruturas sociais e em sua organização interna. O capítulo 6, enfim, recolheu esse percurso para mostrar como Boanerges permanece inteligível justamente porque combina continuidade e tensão, estabilidade e deslocamento, coesão e disputa.

A primeira contribuição do capítulo consistiu em mostrar que a comparação das estruturas sociais não dissolve o símbolo, mas permite perceber suas diferentes inflexões. No interior do Império Romano, Boanerges pôde ser lido como figura de resistência simbólica à soberania imperial. No campo do judaísmo plural, revelou-se como forma de zelo religioso reorientado pela prática de Jesus. Na estrutura familiar patriarcal, ajudou a explicitar o deslocamento do pertencimento da casa biológica para a nova família do discipulado. No campo da economia rural e da pobreza, passou a condensar liderança surgida em meio à vulnerabilidade. No ambiente helenístico, mostrou-se capaz de circular em horizonte cultural misto sem se desfazer de sua matriz semítica. Em cada um desses campos, o símbolo assumiu matizes próprios, mas preservou um núcleo reconhecível de intensidade, autoridade e missão.

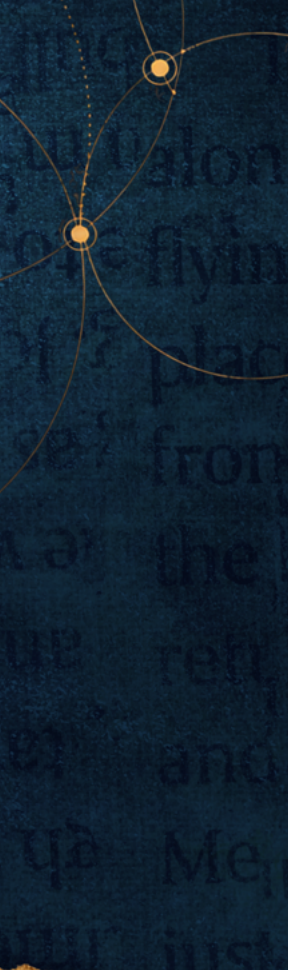
A segunda contribuição consistiu em explicitar que as estruturas de significados (literal, contextual, teológica e pragmática) não operam como degraus isolados, mas como conjunto articulado. A literalidade forneceu a base verbal do símbolo; o contexto inseriu



essa base no campo histórico da opressão, das expectativas messiânicas e das disputas de poder; a dimensão teológica ligou o trovão à voz e à ação de Deus; e o plano pragmático mostrou como tudo isso se traduzia na experiência cotidiana das primeiras comunidades. O capítulo 6 confirmou, assim, que Boanerges não pode ser reduzido a uma curiosidade onomástica nem a um detalhe de caráter, pois seu funcionamento depende precisamente da articulação entre texto, história, fé comunitária e recepção.

Outro ponto decisivo esteve na análise das convergências e divergências. As convergências mostraram que Boanerges encontra apoio real em diferentes formas de vida: na expectativa de intervenção divina diante do império, na lógica da autoridade familiar, na esperança dos grupos vulneráveis, na necessidade de firmeza identitária e na recepção comunitária de líderes confiáveis. As divergências, por sua vez, revelaram que o símbolo não se fixa de maneira plana. Ele pode ser puxado para leituras de revolta armada, de legalismo religioso, de reafirmação patriarcal, de justiça material imediata ou de defesa rígida da identidade. O Evangelho de Marcos, no entanto, reconfigura constantemente essas possibilidades ao reinscrever o título na gramática do serviço, do seguimento, da cruz e da esperança escatológica. O capítulo mostrou, com isso, que a força de Boanerges reside justamente em sua capacidade de absorver tensões sem perder a coesão.

A análise das características formativas permitiu tornar ainda mais nítido esse quadro. A integração das camadas de significado, sua convergência com as estruturas sociais, a explicitação das divergências e a demonstração da coesão interna do símbolo mostraram que certos elementos se impõem com maior força na configuração de Boanerges. Entre eles, sobressaem a visão de mundo marcada por expectativa escatológica e intervenção divina, as disposições de intensidade e prontidão, o ethos de liderança vigorosa e as motivações orientadas ao anúncio, ao testemunho e à sustentação comunitária. O símbolo não se limita, portanto, a nomear dois discípulos.



Ele contribui para organizar um tipo de experiência religiosa e um tipo de atitude religiosa dentro da narrativa marcana e da memória comunitária cristã.

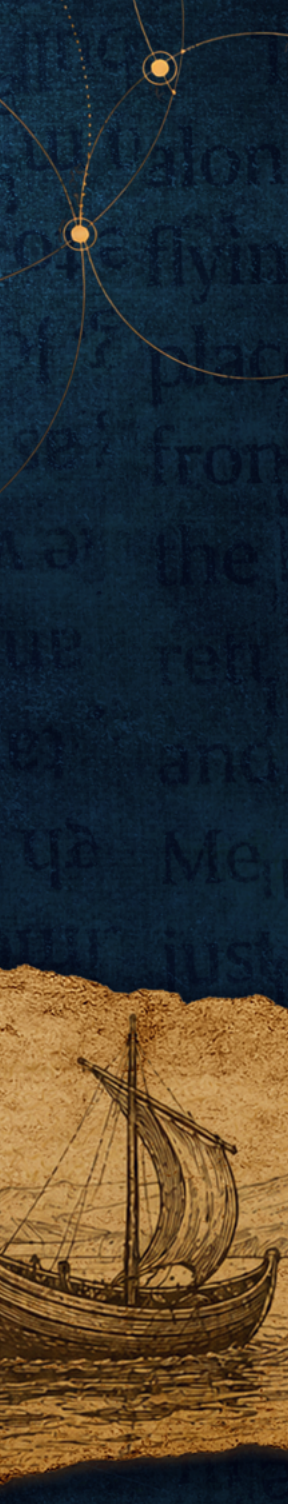
Esse resultado confirma uma tese importante do livro: a de que o símbolo religioso, quando lido à luz do Mistr, não é um ornamento secundário nem um simples reflexo da cultura, mas um operador de inteligibilidade. Boanerges organiza a percepção dos discípulos, reposiciona a autoridade, redistribui pertencimentos, articula expectativas de justiça e traduz a ação de Jesus em linguagem social e religiosamente carregada. Em Mc 3,17, o ato de nomear condensa muito mais do que um apelido: condensa formas de vida, experiências de crise, projetos de fidelidade e disputas em torno da autoridade de Deus na história.

Dessa forma, o capítulo 6 não apenas prolonga o que foi feito nos capítulos 4 e 5, mas oferece uma consolidação decisiva da análise. Ao mostrar como Boanerges se distribui entre estruturas sociais, camadas de significado, convergências, divergências e traços formativos, o capítulo evidencia que a leitura simbólica proposta pelo Mistr é capaz de articular rigor metodológico e densidade interpretativa. O símbolo aparece, enfim, como ponto de condensação em que narrativa, contexto, comunidade e teologia se encontram. E é precisamente essa capacidade de reunir, sem simplificar, os diferentes planos da experiência religiosa que faz de Boanerges um caso particularmente expressivo para a demonstração do modelo.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA de Jerusalém. 1ª Edição; 12ª Reimpressão. ed. São Paulo: Paulus, 2017.

GEERTZ, C. **Islam Observed**: religious development in Morocco and Indonesia. Chicago: The University Chicago Press, 1968.



GEERTZ, C. **The Interpretation of Cultures - selected essays**. New York: Basic Books, Inc. Publishers, 1973.

GEERTZ, C. **Agricultural Involution**: the process of ecological change in Indonesia. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1974b.

GEERTZ, C. **Myth, Symbol, and Culture**. New York: W. W. Norton & Company Inc., 1974b.

GEERTZ, C. **The Religion of Java**. Chicago: University of Chicago Press, 1976.

GEERTZ, C. **Negara**: the theater state in nineteenth-century Bali. New Jersey: Princeton University Press, 1980.

GEERTZ, C. **Local Knowledge**: further essays in interpretative anthropology. New York: Basic Books, 1983.

GEERTZ, C. **Nova Luz Sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

GEERTZ, C. **Observando o Islã**: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

GEERTZ, C. **Atrás dos Fatos:** dois países, quatro décadas, um antropólogo. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

GEERTZ, C. **O Saber Local**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. 1ª Edição. Rio de Janeiro: LTC, 2015a.

GEERTZ, C. **A Vida Entre os Antros**: e outros ensaios. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2015b.

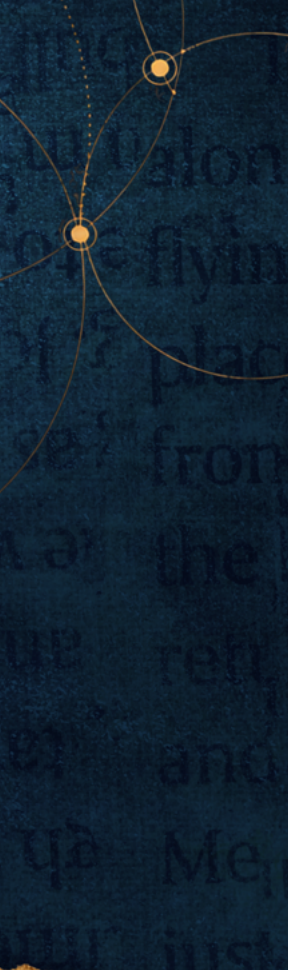
GEERTZ, C. **Obras e Vidas**: o antropólogo como autor. 4ª. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2018.

GEERTZ, C.; GEERTZ, H. **Kinship in Bali**. Chicago: University of Chicago Press, 1975.

NESTLE, E.; NESTLE, E. **Novum Testamentum Graece**. 28ª Edição. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil; Deutsche Bibel Gesellschaft, 2012.

7

JUSTAPOSIÇÃO DO SENSO COMUM E RELIGIÃO



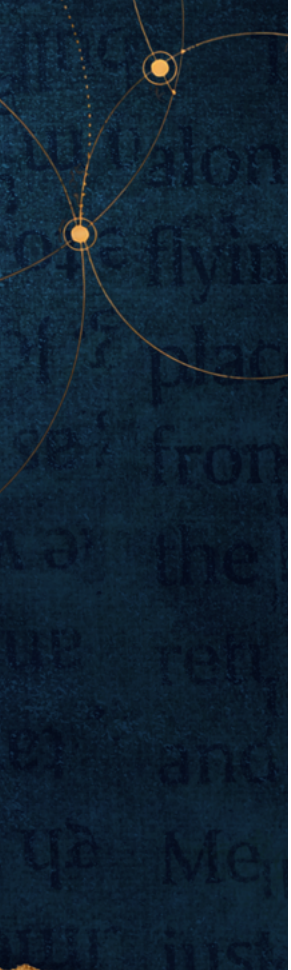
> *"Sciences, physical, biological, human, or whatever, change not only in their content or their social impact (though they do, of course, do that, and massively), but in their character as a form of life, a way of being in the world, a meaningful system of human action, a particular story about how things stand"*[9]

No sétimo passo, o Mistr volta-se para a interação entre as esferas do senso comum e da religião, investigando como essas duas dimensões culturais operam em paralelo e em diálogo na configuração dos símbolos. Depois de terem sido analisadas, nos capítulos anteriores, as camadas de significado, as estruturas sociais, as convergências, as divergências, a coesão interna e as características formativas de Boanerges em Mc 3,17, torna-se possível perguntar de que modo esse símbolo circula simultaneamente entre a experiência ordinária das comunidades e os horizontes mais densos de sentido oferecidos pela religião.

Nessa perspectiva, a justaposição entre senso comum e religião é decisiva para compreender como o significado de um símbolo emerge, circula e se estabiliza em determinado contexto histórico. O senso comum organiza percepções cotidianas, práticas imediatas, julgamentos partilhados e modos correntes de reconhecer o que parece plausível, normal ou urgente. A religião, por sua vez, oferece horizontes últimos de sentido, formulações normativas e referenciais simbólicos capazes de orientar a experiência crente, reinterpretando o mundo vivido à luz de uma ordem mais ampla.

O interesse, aqui, recai sobre a forma como essas duas esferas se cruzam, se tensionam e, em certos casos, se corrigem mutuamente. No caso de Boanerges, isso significa observar como a designação "filhos do trovão" pode ser recebida, ao mesmo tempo,

9 As ciências, sejam físicas, biológicas, humanas ou quaisquer outras, mudam não apenas em seu conteúdo ou em seu impacto social (embora, é claro, o façam, e de forma massiva), mas também em seu caráter como forma de vida, maneira de estar no mundo, sistema significativo de ação humana, narrativa particular sobre como as coisas são. (Geertz, 1994, p. 155)

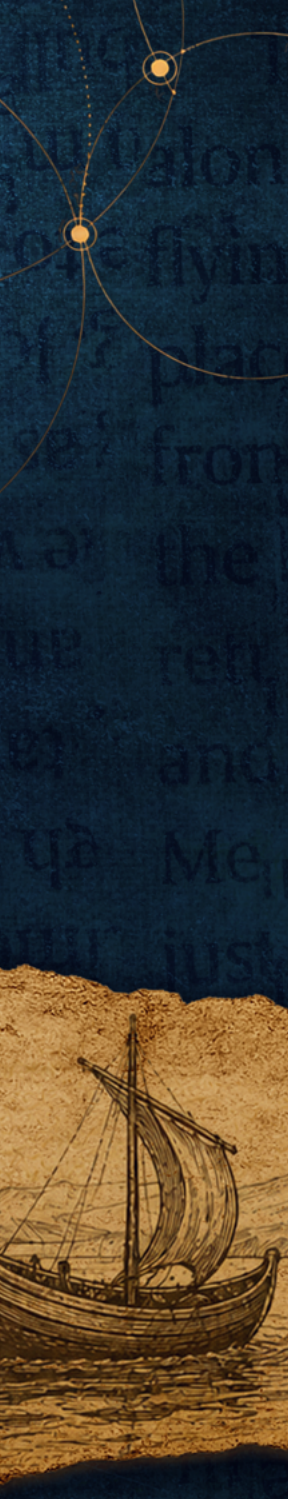


como linguagem acessível ao universo ordinário das comunidades e como formulação carregada de densidade teológica, vinculada à voz, à autoridade e à ação de Deus. O símbolo não pertence exclusivamente a uma dessas esferas. Ele se torna inteligível precisamente porque opera no ponto em que o cotidiano e o religioso se interceptam.

Lido à luz do percurso já construído pelo livro, o horizonte histórico, textual e manuscrítico do capítulo 1; a sistematização epistemológica e metodológica do capítulo 2; o posicionamento comparativo do capítulo 3; a estratificação de Mc 3,17 no capítulo 4; o aprofundamento estrutural do capítulo 5; e a consolidação comparativa do capítulo 6, este novo passo do capítulo 7 não acrescenta um tema externo ao modelo, mas aprofunda uma de suas implicações mais importantes. A justaposição entre religião e senso comum permite ver como as vivências ordinárias das comunidades, suas disposições espirituais, suas expectativas e suas práticas se articulam em um mesmo campo simbólico, no qual ações, narrativas e imagens se tornam portadoras de sentido-para. Em Mc 3,17, é nesse campo que Boanerges poderá ser lido não apenas como título de força e intensidade, mas como forma compartilhada de interpretar autoridade, liderança e fidelidade no interior da comunidade cristã nascente.

ESFERA DO SENSO COMUM

No horizonte do Mistr, o senso comum pode ser compreendido como uma estrutura simbólica que organiza as experiências cotidianas e orienta a percepção do mundo no interior de uma comunidade. Não se trata de conhecimento formalizado nem de reflexão sistemática, mas de um conjunto de suposições partilhadas, tácitas e culturalmente enraizadas, que funcionam como evidências relativamente óbvias para aqueles que pertencem ao grupo (Geertz, 1973, p. 88; 1983, p. 74). É por meio desse registro que situações,



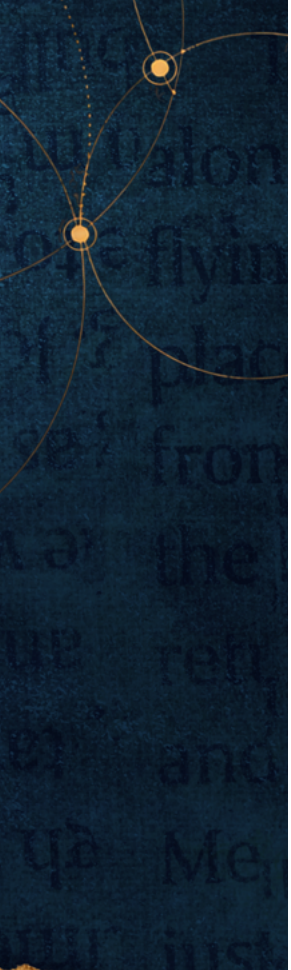
condutas, imagens e palavras se tornam imediatamente inteligíveis no cotidiano, sem exigirem, para isso, elaboração conceitual explícita.

Uma de suas características centrais é o caráter prático. Pessoas, acontecimentos e decisões tendem a ser avaliados por critérios de adequação, utilidade, conveniência e reconhecimento imediato. Crenças, normas e valores são mobilizados de forma espontânea, oferecendo repertório rápido para lidar com dilemas ordinários e para estabilizar interpretações correntes do mundo. Ao mesmo tempo, esse repertório não é rígido. Ele admite ajustes, pequenas reformulações e deslocamentos sempre que o contexto histórico ou comunitário se altera.

No caso de Mc 3,17, o senso comum ajuda a compreender como a alcunha Boanerges, atribuída por Jesus a Tiago e João, poderia tornar-se prontamente inteligível para o público do primeiro século. Em universo cultural no qual o trovão remete a força, estrondo, impacto e intensidade, o apelido "filhos do trovão" tende a ser imediatamente associado a vigor, zelo e disposição para o confronto. Antes mesmo de qualquer elaboração teológica mais densa, o símbolo já opera em um registro compartilhado, no qual a imagem faz sentido porque toca um repertório comum de percepção e reconhecimento (Geertz, 1994, p. 66).

Essa dimensão é importante porque impede que o símbolo seja lido apenas em chave elevada, exclusivamente teológica ou institucional. O senso comum mostra que Boanerges também circula no plano ordinário da recepção, onde a comunidade reconhece, com relativa rapidez, que tipo de atitude, presença e liderança o título sugere. Nesse nível, o símbolo não depende de explicação sofisticada para produzir efeitos: ele organiza expectativas, reforça imagens de autoridade e ajuda a situar Tiago e João no interior do movimento de Jesus.

Ao mesmo tempo, a relativa fluidez do senso comum favorece a ressignificação contínua dos símbolos. Boanerges pode conservar



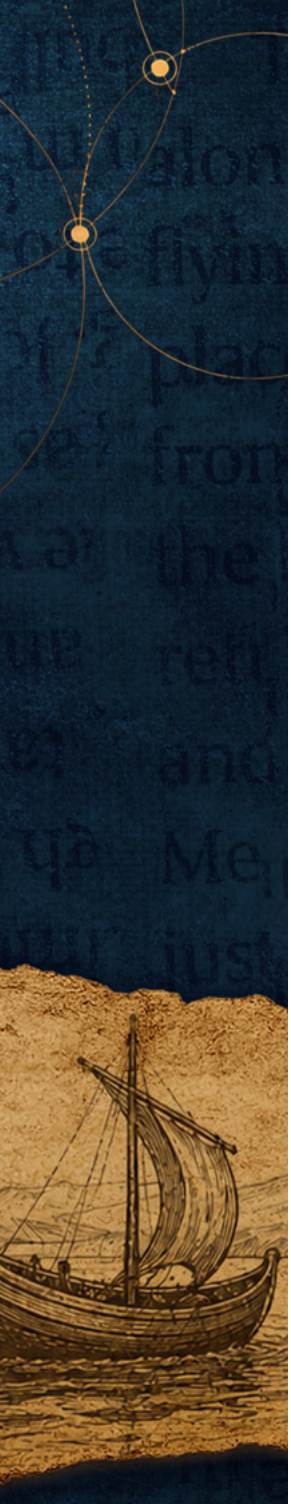
sua imagem básica de força e impacto e, ainda assim, assumir matizes distintos conforme as circunstâncias históricas, sociais e comunitárias se transformam. Essa flexibilidade explica por que o apelido pode permanecer reconhecível sem se tornar imóvel: ele estabiliza um núcleo de sentido, mas não impede novas apropriações.

Lido à luz do percurso já construído pelo livro, o horizonte histórico e textual do capítulo 1, a sistematização epistemológica e metodológica do capítulo 2, o posicionamento comparativo do capítulo 3, a estratificação do capítulo 4, o aprofundamento estrutural do capítulo 5 e a consolidação comparativa do capítulo 6, o senso comum aparece aqui como esfera decisiva para a circulação do símbolo. Em Mc 3,17, Boanerges não é apenas nome que carrega espessura teológica: é também forma de reconhecimento imediato, por meio da qual a comunidade interpreta liderança, intensidade e fidelidade dentro de sua própria experiência cotidiana.

ESFERA DA RELIGIÃO

No horizonte do Mistr, a esfera da religião configura-se como estrutura de significados que organiza visão de mundo, ethos, disposições e motivações de uma coletividade a partir de símbolos religiosos. A religião, enquanto sistema simbólico, não apenas acompanha a experiência, mas a interpreta, a orienta e a reinscreve em uma ordem mais ampla de sentido (Geertz, 1973, p. 90). Por meio dessa articulação, oferece critérios de inteligibilidade para a vida individual e comunitária, conectando dimensões afetivas, corporais, sociais e espirituais em torno de uma gramática normativa e transcendental.

Essa esfera distingue-se do senso comum por apresentar maior grau de formalização, densidade simbólica e pretensão normativa. Enquanto o senso comum opera por meio de evidências tidas



como óbvias e aplicadas de forma espontânea, a religião organiza símbolos em narrativas, rituais e formulações que procuram dizer como as coisas realmente são e como devem ser vividas. Seus símbolos não apenas tornam o cotidiano inteligível, mas o qualificam a partir de uma perspectiva última, oferecendo respostas para questões de origem, destino, culpa, perdão, sofrimento e esperança (Geertz, 1994, p. 71).

No caso de Boanerges em Mc 3,17, a esfera da religião torna visível a passagem de um apelido marcado por intensidade para uma designação carregada de densidade teológica. "Filhos do trovão" já não se limita a descrever traços de temperamento de Tiago e João, mas os insere em enredo no qual o trovão remete à voz, à presença e à intervenção de Deus na história. Atribuído por Jesus, o apelido passa a funcionar como marca de vocação e de participação na proclamação do Reino, vinculando os dois discípulos a uma forma específica de autoridade que não deriva apenas de sua energia pessoal, mas da relação com a ação divina que a narrativa marcana anuncia (Geertz, 1973, p. 98).

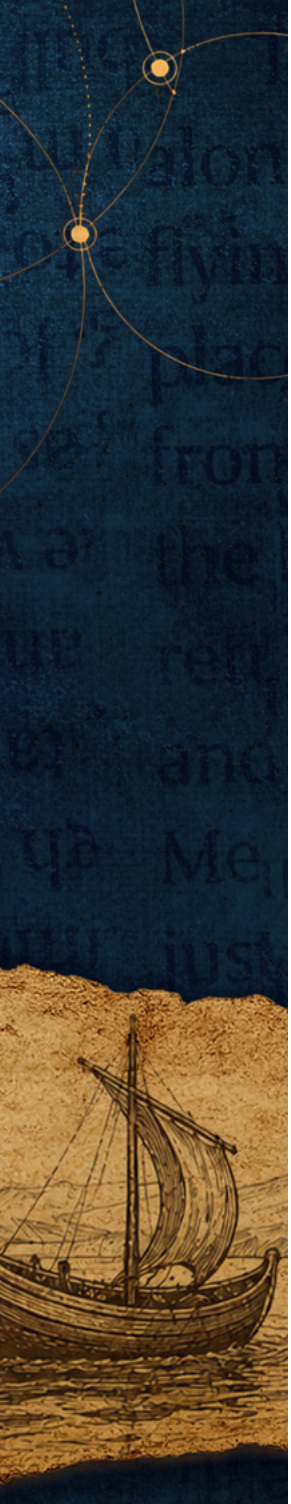
Nesse ponto, a esfera da religião mostra que o símbolo não se esgota em sua inteligibilidade ordinária. Ele é elevado à condição de sinal de missão. Boanerges passa a operar como indicação de chamado, de destino e de responsabilidade. A intensidade dos discípulos, que poderia ser lida apenas em chave de vigor ou impetuosidade, é reorientada para o anúncio, o serviço e o testemunho (Geertz, 1983, p. 84). A recepção cristã posterior, ao associar Tiago ao martírio e João à liderança e à memória da comunidade, não determina automaticamente o sentido originário do título, mas evidencia como a tradição reconheceu nele um potencial simbólico de longa duração.

A esfera da religião é também o espaço em que o símbolo se vincula mais claramente à transcendência. "Filhos do trovão" já não aparece apenas como imagem de força, mas como forma de dizer que a vida desses discípulos será compreendida à luz de uma economia religiosa mais ampla. A autoridade de Tiago e João não se define apenas por sua posição no grupo, mas por sua inserção

no movimento do Reino de Deus. Nesse sentido, o símbolo ajuda a construir a identidade apostólica como realidade ao mesmo tempo narrativa, comunitária e teológica (Geertz, 1994, p. 77).

Além disso, a religião contribui decisivamente para a coesão social em torno de símbolos dotados de autoridade sagrada. Narrativas, rituais, memórias e práticas preservam e atualizam o significado de Boanerges, mantendo-o operante no interior da comunidade. O apelido atravessa gerações como parte do repertório com o qual os grupos cristãos pensam liderança, zelo, coragem e autoridade apostólica. A religião, nesse processo, não apenas conserva um nome, mas o reinscreve continuamente em novas conjunturas, mantendo viva a ligação entre texto, prática e identidade coletiva.

Lido à luz do percurso já construído no livro, o horizonte histórico e manuscrítico do capítulo 1, a sistematização do Mistr no capítulo 2, o posicionamento metodológico do capítulo 3, a estratificação de Mc 3,17 no capítulo 4, o aprofundamento estrutural do capítulo 5 e a consolidação comparativa do capítulo 6, este subbloco mostra que a esfera da religião é decisiva para compreender por que Boanerges não permanece apenas no nível do reconhecimento imediato. Em Mc 3,17, o título torna-se símbolo religioso capaz de articular ethos, visão de mundo, disposições e motivações, contribuindo para a construção da identidade apostólica e para a compreensão do lugar de Tiago e João no conjunto do Evangelho de Marcos. No interior do capítulo 7, isso prepara o terreno para que a relação entre religião e senso comum seja examinada não como oposição simples, mas como articulação entre dois registros distintos e complementares de produção do sentido.



PADRÕES CULTURAIS CRIADOS PELA INTERAÇÃO DAS ESFERAS

A interação entre a esfera do senso comum e a esfera da religião desempenha papel decisivo na formação e na permanência de padrões culturais. No horizonte do Mistr, essas duas dimensões não são pensadas como compartimentos isolados, mas como registros distintos que se cruzam continuamente na organização da experiência. O senso comum fornece esquemas práticos e imediatos de leitura da realidade; a religião, por sua vez, reinscreve essa realidade em horizonte normativo e transcendental. Do entrelaçamento entre ambas emergem padrões culturais que estabilizam expectativas, orientam condutas e conferem sentido-para às ações individuais e coletivas (Geertz, 1973, p. 88; 1994, p. 71).

No caso de Boanerges, essa interação aparece de maneira particularmente nítida. No âmbito do senso comum, a alcunha "filhos do trovão", atribuída por Jesus a Tiago e João em Mc 3,17, pode ser compreendida de modo direto: associa os discípulos a força, intensidade, vigor e prontidão. O trovão, como imagem reconhecível no universo ordinário da comunidade, facilita a percepção de um temperamento marcado por zelo e disposição para a ação (Geertz, 1973, p. 88; 1983, p. 74). Nesse plano, Boanerges funciona como designação imediatamente inteligível, capaz de descrever disposições e ethos de liderança sem exigir, de início, mediação conceitual mais elaborada.

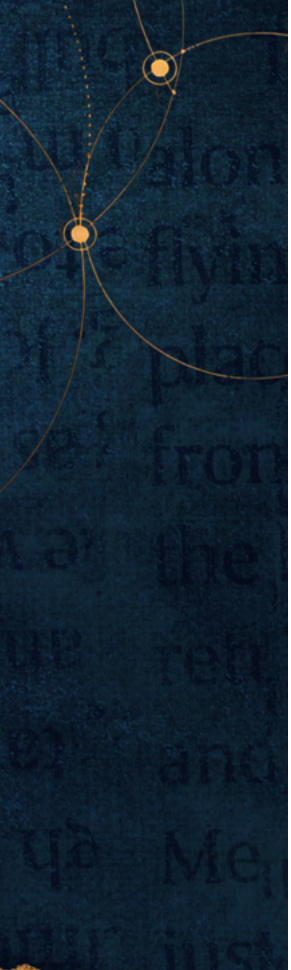
Na esfera da religião, o mesmo símbolo recebe elaboração mais densa. A alcunha passa a ser relida à luz da relação entre Jesus, seus discípulos e o agir de Deus na história. O trovão, associado em tradições bíblicas à voz e à manifestação divina, deixa de ser apenas imagem de temperamento forte e passa a indicar participação dos dois discípulos em missão vinculada à autoridade de Deus e à proclamação do Reino (Geertz, 1994, p. 71). Boanerges já não apenas

descreve traços pessoais; passa a integrar processo de construção da identidade apostólica.

A articulação entre essas duas esferas permite compreender como o símbolo circula entre o cotidiano e o sagrado. O senso comum oferece o primeiro nível de reconhecimento: a comunidade percebe em Tiago e João figuras enérgicas, aptas a assumir funções de destaque. A religião retoma essa percepção e a reinscreve em quadro teológico, no qual essa energia é interpretada como disponibilidade para o serviço, para o anúncio e para o testemunho (Geertz, 1983, p. 74; 1973, p. 90). A mesma imagem de trovão que, no uso ordinário, descreve intensidade de caráter, converte-se, no uso religioso, em índice de participação no projeto divino.

É justamente dessa articulação que nascem os padrões culturais. O símbolo passa a organizar, ao mesmo tempo, modos práticos de reconhecer liderança e modos religiosos de legitimar essa liderança. A leitura cotidiana, que identifica força e autoridade nos "filhos do trovão", reforça a interpretação religiosa que os apresenta como discípulos investidos de especial responsabilidade. Em movimento inverso, a interpretação religiosa requalifica as percepções ordinárias: o zelo e a firmeza observados em Tiago e João deixam de parecer apenas traços humanos e passam a ser vistos como sinais de vocação recebida de Jesus e orientada por Deus.

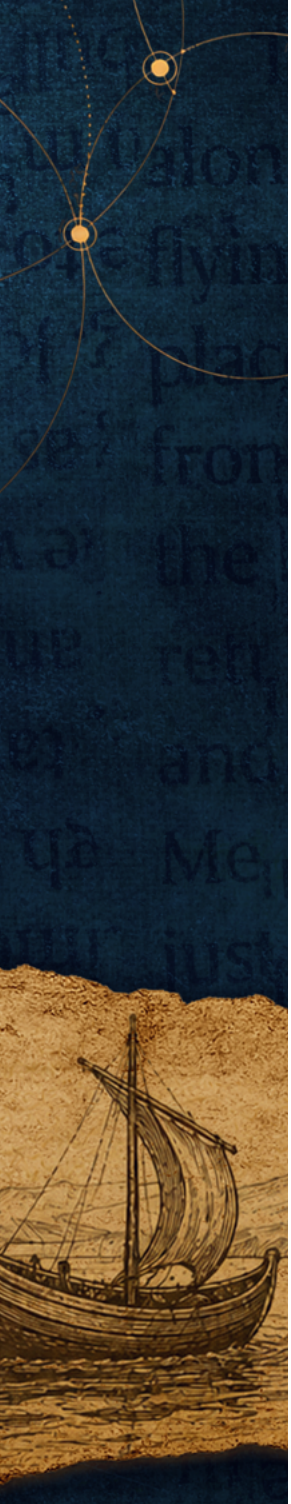
Esse circuito de reforço recíproco é importante porque mostra que os símbolos religiosos não operam apenas "acima" da vida concreta. Eles se tornam culturalmente eficazes porque conseguem atravessar o plano ordinário das práticas, afetos e expectativas. Em Boanerges, isso significa que o símbolo permanece significativo tanto para a memória religiosa das comunidades quanto para sua experiência imediata de autoridade, conflito, pertença e fidelidade. Não há aqui simples repetição do mesmo sentido, mas uma circulação entre registros diferentes que se sustentam mutuamente.



Lido à luz do percurso já construído pelo livro, o horizonte histórico e manuscrítico do capítulo 1, a sistematização epistemológica e metodológica do capítulo 2, o posicionamento comparativo do capítulo 3, a estratificação de Mc 3,17 no capítulo 4, o aprofundamento estrutural do capítulo 5 e a consolidação comparativa do capítulo 6, este subbloco mostra que Boanerges não funciona apenas como título narrativo ou como formulação teológica isolada. Ele aparece como foco de interação entre o senso comum e a religião, ajudando a construir identidades, formas de liderança e modos de pertencimento no interior do movimento de Jesus. No contexto do capítulo 7, isso prepara o passo seguinte: mostrar não apenas que as duas esferas interagem, mas como essa interação fixa, corrige ou desloca a inteligibilidade do símbolo ao longo da recepção comunitária.

CONVERGÊNCIA ENTRE SENSO COMUM E RELIGIÃO

A convergência entre Senso Comum e Religião constitui um dos pontos mais relevantes para a compreensão da eficácia simbólica de Boanerges em Mc 3,17. No horizonte do Mistr, essas duas esferas não se confundem, mas podem operar de maneira convergente, reforçando-se mutuamente na produção do sentido. Depois de ter sido reconstruído, ao longo dos capítulos anteriores, o horizonte histórico do Evangelho de Marcos, a gramática epistemológica e metodológica do modelo, a estratificação do símbolo, sua ancoragem estrutural e sua consolidação comparativa, torna-se possível perceber que Boanerges se estabiliza precisamente porque é capaz de circular, ao mesmo tempo, entre o plano ordinário do reconhecimento comunitário e o plano religioso da legitimação simbólica.

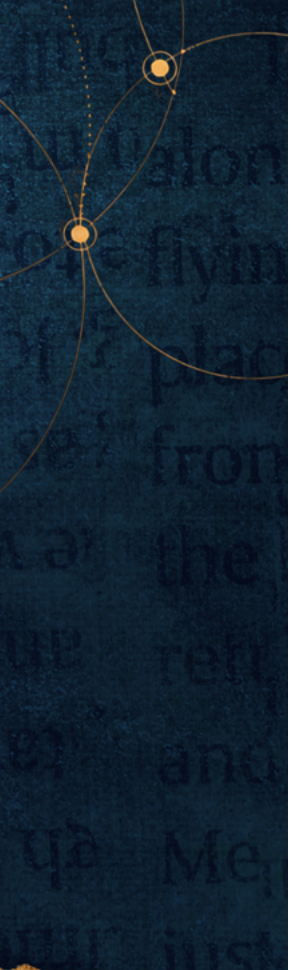


No âmbito do Senso Comum, "filhos do trovão" oferece uma leitura direta e prontamente inteligível. A comunidade reconhece em Tiago e João traços como força, intensidade, vigor e firmeza. O apelido funciona, nesse plano, como modo acessível de nomear disposições e ethos de liderança, sem depender, de início, de elaboração doutrinária mais complexa (Geertz, 1973, p. 88). A imagem do trovão, familiar ao repertório cotidiano, permite que o símbolo seja assimilado com rapidez, organizando a percepção prática do lugar ocupado por esses discípulos no interior do grupo.

A esfera da Religião retoma essa leitura inicial e a reinscreve em um horizonte mais amplo. A força reconhecida no plano cotidiano deixa de ser apenas traço de temperamento e passa a ser relida como sinal de participação na autoridade de Deus e na missão ligada ao Reino. Nessa chave, Boanerges já não apenas descreve o vigor de Tiago e João, mas os situa em uma narrativa em que a palavra, a ação e a presença dos discípulos são associadas ao agir divino na história. O símbolo é, assim, elevado de um registro de reconhecimento ordinário a um registro de vocação e de missão (Geertz, 1994, p. 71).

A convergência entre Senso Comum e Religião aparece exatamente nesse movimento de retomada e ampliação. O que a comunidade percebe no plano da experiência imediata, vigor, firmeza, disposição para agir, é assumido pela esfera religiosa e reinterpretado como disponibilidade para o serviço, para o anúncio e para o testemunho. A percepção cotidiana fornece o ponto de partida; a religião lhe confere espessura simbólica, reinscrevendo-a em uma moldura teológica mais ampla. Desse modo, Boanerges passa a operar tanto no cotidiano comunitário quanto na memória religiosa, tornando-se culturalmente eficaz (Geertz, 1983, p. 74).

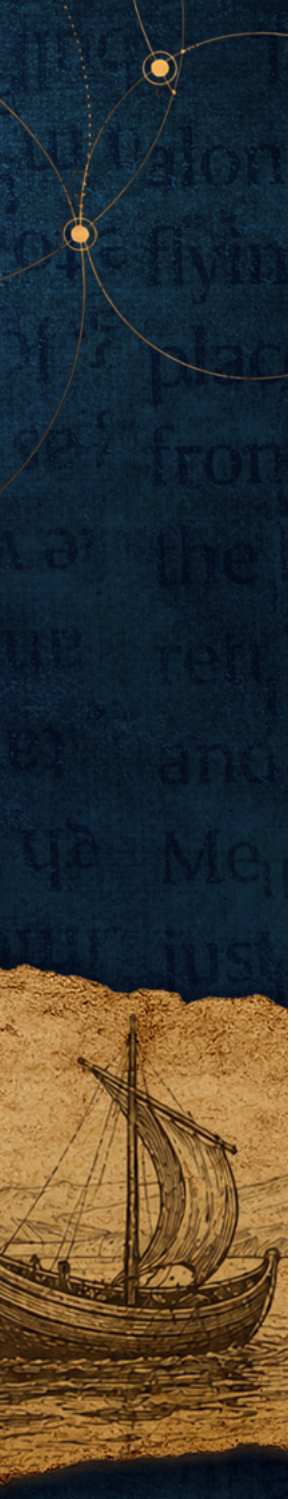
Essa convergência produz ainda um movimento de reforço recíproco. A leitura religiosa, ao apresentar Tiago e João como discípulos investidos de responsabilidade especial, intensifica o valor atribuído, no plano ordinário, à coragem, ao zelo e à firmeza que a



comunidade neles reconhece. Em sentido inverso, a observação prática dessas qualidades confirma, na experiência comum, a leitura religiosa que associa os dois a uma missão recebida de Jesus (Geertz, 1994, p. 77). O símbolo passa, assim, a organizar simultaneamente reconhecimento social e legitimação religiosa.

É justamente desse entrelaçamento que nasce um padrão cultural relativamente estável. A intensidade inicialmente percebida como traço humano converte-se em marca de identidade apostólica. A liderança reconhecida no cotidiano é reinterpretada como liderança legitimada religiosamente. O mesmo nome circula entre os dois registros sem perder sua unidade. É isso que permite a Boanerges permanecer significativo (Geertz, 1973, p. 90), ao mesmo tempo, como linguagem de uso comunitário e como formulação de densidade simbólica mais elevada.

Lido à luz do percurso já construído pelo livro, o horizonte histórico e manuscrítico do capítulo 1, a sistematização do Mistr no capítulo 2, o posicionamento metodológico do capítulo 3, a estratificação de Mc 3,17 no capítulo 4, o aprofundamento estrutural do capítulo 5 e a consolidação comparativa do capítulo 6, este subbloco mostra que a convergência entre Senso Comum e Religião não é apenas um detalhe lateral do modelo. Em Mc 3,17, ela ajuda a explicar por que Boanerges consegue articular percepções práticas, disposições coletivas, autoridade religiosa e memória comunitária em uma única figura simbólica. No interior do capítulo 7, isso reforça a ideia de que o símbolo só se mantém vivo porque pode ser ao mesmo tempo reconhecido no cotidiano e legitimado pela tradição religiosa.

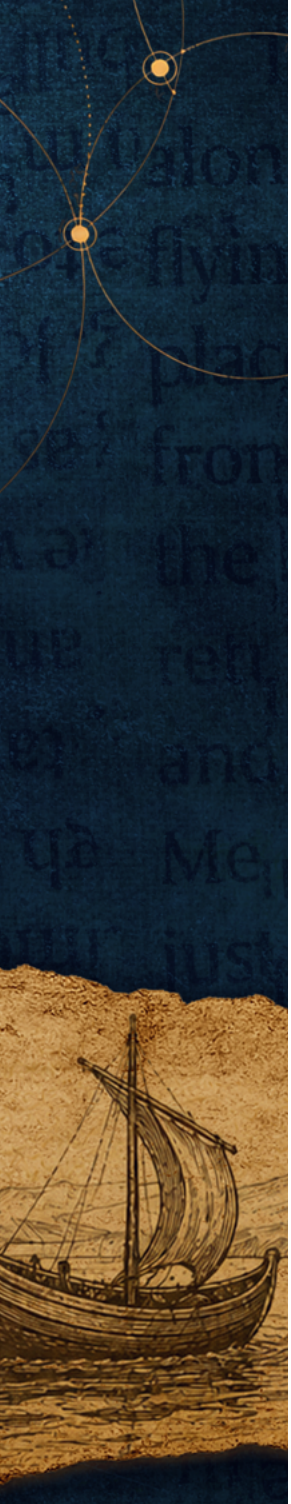


DIVERGÊNCIA ENTRE SENSO COMUM E RELIGIÃO

A divergência entre Senso Comum e Religião evidencia tensões importantes na forma como os símbolos são compreendidos em registros distintos da vida coletiva. No horizonte do Mistr, essas duas esferas não permanecem separadas, mas também não coincidem integralmente. O Senso Comum tende a ler os símbolos em chave mais prática, próxima do cotidiano e das experiências observáveis; a Religião, por sua vez, reinscreve esses mesmos símbolos em quadro normativo, transcendental e teologicamente mais denso. No caso de Boanerges em Mc 3,17, essa diferença de ênfase se torna particularmente visível.

No plano do Senso Comum, o título "filhos do trovão" pode ser entendido como referência direta ao temperamento impetuoso e enérgico de Tiago e João. A comunidade reconhece nos dois discípulos traços como vigor, prontidão, firmeza e disposição para reações intensas. Nesse nível, o símbolo funciona como apelido expressivo que capta o caráter visível dos discípulos e o associa a atitudes combativas em meio às tensões do movimento de Jesus (Geertz, 1973, p. 88). Trata-se de leitura imediata, fundada na observação prática e no repertório ordinário de reconhecimento.

Quando o mesmo símbolo é relido na esfera da Religião, porém, ele passa por ampliação decisiva. Boanerges deixa de funcionar apenas como rótulo de temperamento e passa a operar como signo de participação na autoridade de Deus e na missão ligada ao Reino. A imagem do trovão, associada em tradições bíblicas à voz divina e à manifestação do sagrado, desloca o título para outro patamar. Já não se trata apenas de dizer quem Tiago e João parecem ser, mas de indicar o lugar que passam a ocupar na economia simbólica da narrativa (Geertz, 1994, p. 71).

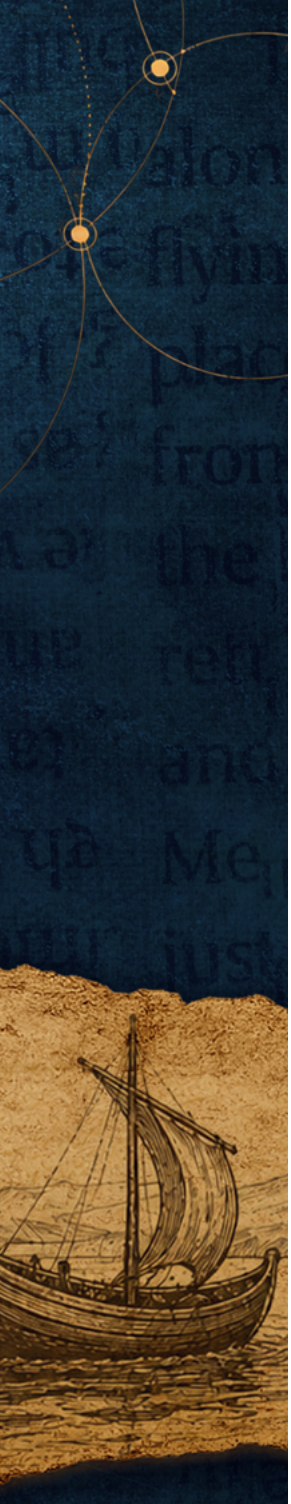


A tensão entre as duas esferas se torna nítida justamente nessa duplicidade. O Senso Comum ancora o significado em comportamentos observáveis e em disposições concretas; a Religião reinscreve esses traços em narrativa sagrada, ampliando seu alcance. Aquilo que, em uma esfera, aparece como traço humano suficiente para explicar o apelido, na outra se converte em sinal de vocação, missão e responsabilidade. O resultado não é simples contradição, mas divergência de registro: uma mesma imagem sustenta leituras que não se anulam, embora também não se confundam.

Essa divergência pode produzir tensões internas na própria comunidade. O Senso Comum favorece interpretações ajustadas ao cotidiano e às relações imediatas. A Religião, ao propor leitura mais densa e vinculada a narrativas normativas, pode criar certa distância entre aqueles cuja referência principal é a experiência ordinária e aqueles mais inseridos na gramática teológica do grupo. No caso de Boanerges, alguns podem receber o título sobretudo como apelido forte e expressivo; outros, como indicação de chamado específico no interior do plano divino. O símbolo circula, assim, com camadas diferentes de sentido, conforme a posição de seus receptores diante dessas duas esferas (Geertz, 1994, p. 77).

Essa distância ajuda a explicitar a complexidade do próprio símbolo. A Religião não elimina a leitura do Senso Comum, mas a reorganiza e lhe acrescenta novas dimensões. Ao fazer isso, afasta-se parcialmente da interpretação imediata baseada apenas em traços de caráter (Geertz, 1983, p. 74). Boanerges passa a exigir, então, não só reconhecimento espontâneo, mas também inserção na narrativa sagrada e na tradição interpretativa que o sustenta. O símbolo já não é apenas nome que descreve; torna-se nome que interpreta e orienta (Geertz, 1973, p. 90).

Lido à luz do percurso já construído no livro, o horizonte histórico e manuscrítico do capítulo 1, a sistematização epistemológica e metodológica do capítulo 2, o posicionamento comparativo

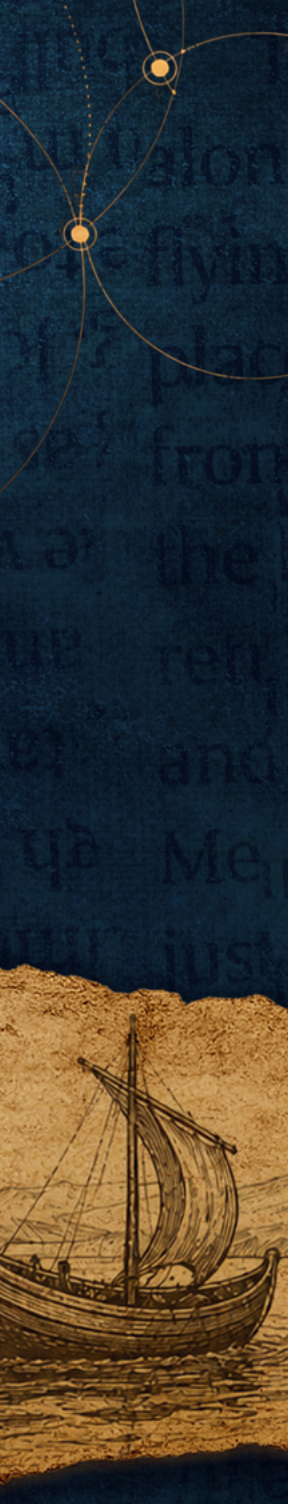


do capítulo 3, a estratificação de Mc 3,17 no capítulo 4, o aprofundamento estrutural do capítulo 5 e a consolidação comparativa do capítulo 6, este subbloco mostra que a divergência entre Senso Comum e Religião não enfraquece Boanerges. Ao contrário, amplia sua espessura semântica. O símbolo permanece capaz de operar simultaneamente como linguagem acessível à experiência cotidiana e como formulação religiosamente carregada, o que ajuda a explicar sua permanência na memória comunitária e sua força na construção da identidade de Tiago e João no Evangelho de Marcos.

IMPACTO DAS ESFERAS NA FORMAÇÃO DO SÍMBOLO

O impacto da interação entre Senso Comum e Religião na formação e na ressignificação de um símbolo mostra que os símbolos religiosos não permanecem estáticos, nem se explicam por um único registro de sentido. No horizonte do Mistr, essa interação é decisiva para compreender como um símbolo pode manter continuidade e, ao mesmo tempo, adaptar-se a diferentes camadas de recepção cultural e religiosa. No caso de Boanerges, essa dinâmica aparece com clareza: ao articular percepções ordinárias do Senso Comum com interpretações normativas e transcendentes da Religião, o símbolo ganha flexibilidade e preserva relevância em contextos sociais e espirituais diversos.

No plano do Senso Comum, o título "filhos do trovão" pode ser compreendido de forma direta como referência ao caráter vigoroso, impetuoso e enérgico de Tiago e João. Em ambiente marcado por tensões políticas, religiosas e comunitárias, figuras com tais traços tendem a ser reconhecidas como aptas à liderança e à ação. O

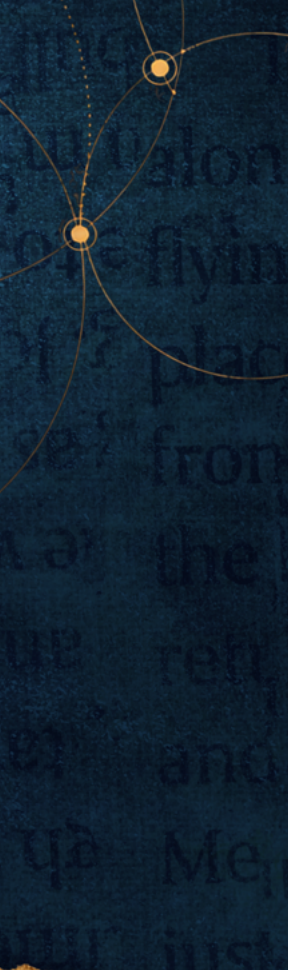


Senso Comum fornece, assim, leitura prática e imediata do símbolo, ancorada em observações correntes e em comportamentos visíveis (Geertz, 1973, p. 88). Essa interpretação acessível favorece a rápida incorporação do nome às narrativas comunitárias e lhe confere uma primeira eficácia cultural.

Quando o símbolo é relido na esfera da Religião, recebe camada adicional de sentido. Boanerges já não designa apenas o temperamento dos discípulos, mas sua vinculação específica à autoridade divina e à missão ligada ao Reino. A imagem do trovão, recorrente em tradições bíblicas e apocalípticas como figura da manifestação de Deus, desloca o nome para outro patamar. Tiago e João passam a ser compreendidos como participantes de uma revelação, como portadores de uma palavra e de uma missão que excedem a simples descrição de qualidades pessoais. A Religião, ao intervir nesse processo, amplia o alcance do símbolo e o reinscreve em uma moldura sagrada (Geertz, 1994, p. 71).

O impacto dessa interação se manifesta justamente no fato de o símbolo tornar-se reconhecível em registros distintos sem perder inteiramente sua unidade. A interpretação prática assegura que Boanerges circule no cotidiano da comunidade e seja assimilado com relativa rapidez. A Religião, por sua vez, eleva essa mesma designação ao inscrevê-la em uma narrativa de vocação, autoridade e missão. Dessa relação de reforço mútuo decorre parte importante da eficácia cultural do símbolo: ele pode ser ao mesmo tempo acessível e denso, imediato e teologicamente carregado (Geertz, 1983, p. 74).

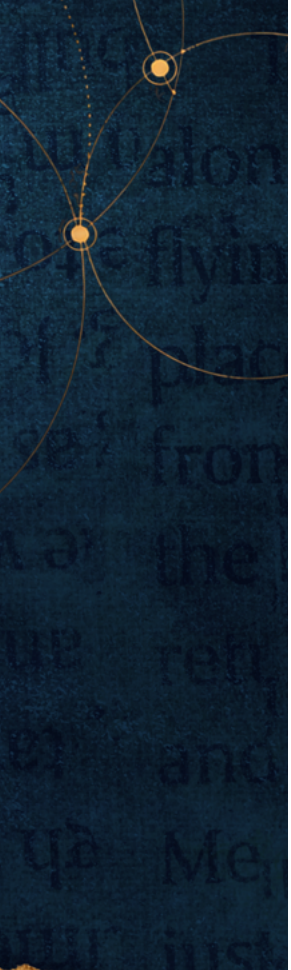
Esse processo favorece também a adaptação do símbolo a diferentes audiências e momentos históricos. Em contextos de tensão e conflito, por exemplo, o título pode ser mobilizado para sublinhar a autoridade apostólica de Tiago e João. A impetuosidade que, no plano prático, poderia ser percebida como excesso ou traço temperamental, é reinterpretada pela Religião como expressão de dedicação intensa à missão. A ressignificação não apaga o dado



inicial; ela o incorpora e o reorganiza. O símbolo é, assim, moldado de forma flexível, absorvendo simultaneamente a leitura espontânea do Senso Comum e as leituras mais estruturadas da Religião (Geertz, 1994, p. 77).

O impacto dessa interação pode ser observado ainda no modo como Boanerges é transmitido e preservado ao longo da tradição cristã. O fato de o nome ter sido conservado no texto de Marcos e de seu conteúdo simbólico continuar passível de releitura em contextos diferentes mostra que a articulação entre Senso Comum e Religião contribui decisivamente para sua permanência. Isso não significa que todas as releituras posteriores coincidam com o sentido originário do texto, mas evidencia que a plasticidade do símbolo favorece sua retomada em comunidades distintas, em circunstâncias variadas, tanto no plano prático quanto no espiritual (Geertz, 1973, p. 90).

Em síntese, o impacto das esferas do Senso Comum e da Religião na formação de Boanerges mostra a importância de sua interação contínua para a constituição de significados simbólicos complexos e duráveis. Ao combinar interpretações ligadas à experiência cotidiana com ressignificações normativas e espirituais, o símbolo se configura de maneira flexível, preservando relevância e capacidade de adaptação. Lido à luz do percurso já construído no livro, o horizonte histórico e manuscrítico do capítulo 1, a sistematização epistemológica e metodológica do capítulo 2, o posicionamento comparativo do capítulo 3, a estratificação de Mc 3,17 no capítulo 4, o aprofundamento estrutural do capítulo 5 e a consolidação comparativa do capítulo 6, este subbloco mostra que Boanerges permanece significativo precisamente porque pode operar, ao mesmo tempo, no registro cotidiano e no teológico. No interior do capítulo 7, isso reforça a ideia de que a interação entre as esferas não apenas acompanha o símbolo, mas participa ativamente de sua própria formação.

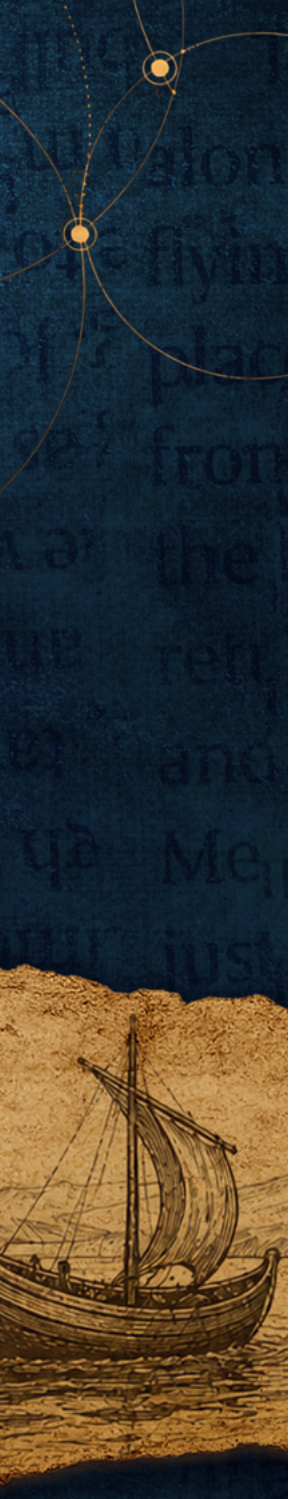


DISCUSSÃO FINAL SOBRE AS ESFERAS E SUAS JUSTAPOSIÇÕES

A justaposição entre Senso Comum e Religião constitui operador analítico decisivo para compreender a formação, a circulação e a permanência dos símbolos no interior do Evangelho de Marcos. No horizonte do Mistr, essa articulação permite perceber que os símbolos religiosos não são produzidos nem recebidos em uma única esfera, mas se estabilizam precisamente no ponto em que interpretações cotidianas e leituras teológicas entram em contato. No caso de Boanerges em Mc 3,17, isso significa reconhecer que a designação atribuída a Tiago e João só adquire sua densidade própria porque pode ser lida, ao mesmo tempo, como imagem imediatamente inteligível e como formulação religiosamente carregada.

No ambiente cultural e religioso da Palestina do primeiro século, o Senso Comum desempenhava papel importante na mediação dos significados simbólicos. Em meio a tensões sociais e políticas, expectativas messiânicas e disputas por autoridade, qualidades práticas de liderança eram observadas com atenção. Nesse cenário, "filhos do trovão" podia ser prontamente compreendido como referência ao caráter enérgico e impetuoso de Tiago e João. O símbolo, nesse plano, espelhava valores e necessidades do ambiente imediato: vigor, prontidão, intensidade e capacidade de enfrentar situações críticas (Geertz, 1973, p. 88).

A esfera da Religião, porém, não apenas repete essa percepção; ela a reorganiza. Em contexto atravessado por expectativa apocalíptica e esperança de intervenção divina, a impetuosidade inicialmente lida em chave prática passa a ser compreendida como sinal de participação em missão conferida por Jesus. Boanerges deixa de indicar apenas força humana e passa a remeter à autoridade



espiritual e à responsabilidade apostólica. O que o Senso Comum reconhece no plano do comportamento, a Religião reinscreve em um horizonte mais amplo de vocação, anúncio e Reino de Deus (Geertz, 1994, p. 71).

A justaposição entre essas esferas ajuda, assim, a explicar por que Boanerges se torna elemento significativo na narrativa cristã. O símbolo é capaz de integrar preocupações práticas e aspirações espirituais, de modo que possa ser apropriado por grupos distintos sem perder eficácia cultural. Ele opera, ao mesmo tempo, no plano social da experiência ordinária e no plano religioso da interpretação normativa. É precisamente essa dupla circulação que impede que o símbolo se reduza a mera etiqueta de caráter ou a abstração teológica desligada da vida concreta (Geertz, 1983, p. 74).

No caso específico de Boanerges, essa justaposição reflete ainda um movimento mais amplo de constituição da autoridade no interior do movimento de Jesus. À medida que esse movimento se estrutura, torna-se necessário legitimar o lugar dos discípulos e vinculá-los mais diretamente à missão recebida. O título, inicialmente compreensível como descrição de intensidade, converte-se em símbolo teológico capaz de organizar a identidade e a função de Tiago e João na memória comunitária. A interação entre Senso Comum e Religião participa, desse modo, da criação de padrões pelos quais o símbolo é continuamente reorientado para responder às demandas históricas e espirituais da comunidade (Geertz, 1994, p. 77).

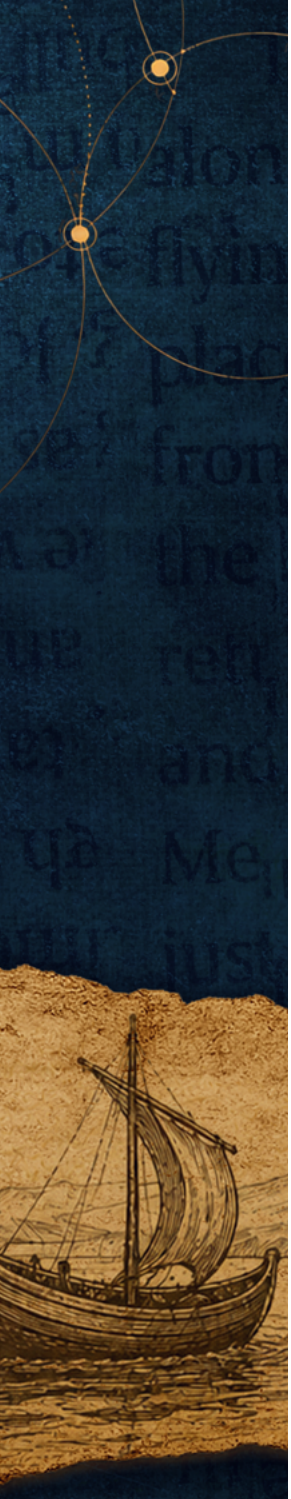
Lida à luz do percurso já construído pelo livro, o horizonte histórico e manuscrítico do capítulo 1, a sistematização epistemológica e metodológica do capítulo 2, o posicionamento comparativo do capítulo 3, a estratificação de Mc 3,17 no capítulo 4, o aprofundamento estrutural do capítulo 5 e a consolidação comparativa do capítulo 6, essa discussão final mostra que a justaposição das esferas não é um detalhe secundário do modelo. Em Boanerges, ela torna visível o modo como padrões culturais mais amplos são formados, mantidos

e transformados. A articulação dinâmica entre interpretações práticas e leituras normativas faz com que o símbolo seja continuamente reconfigurado, preservando pertinência tanto no plano cotidiano quanto no plano teológico.

Desse modo, Boanerges exemplifica com clareza a capacidade dos símbolos religiosos de incorporar influências contextuais e espirituais sem perder unidade. O símbolo permanece culturalmente significativo porque consegue operar em registros distintos, ajustando sua leitura às necessidades de uma comunidade em transformação. No interior do capítulo 7, esta subseção cumpre justamente a função de reunir os resultados anteriores e mostrar que a relação entre Senso Comum e Religião não apenas acompanha o símbolo, mas participa diretamente de sua eficácia, de sua permanência e de sua força interpretativa no Evangelho de Marcos.

CONCLUSÃO DA SEÇÃO SOBRE SENSO COMUM E RELIGIÃO

Ao longo desta seção, a aplicação do Mistr ao símbolo Boanerges em Mc 3,17 permitiu aprofundar a leitura das relações entre Senso Comum e Religião no interior do Evangelho de Marcos. O percurso desenvolvido mostrou que o símbolo não se esgota em sua formulação verbal nem em uma leitura isoladamente teológica, mas se constitui no cruzamento entre interpretações cotidianas, expectativas comunitárias e horizontes religiosos mais amplos. Nesse sentido, a análise confirmou que a nomeação de Tiago e João como "filhos do trovão" só se torna plenamente inteligível quando observada como ação simbólica situada, capaz de circular entre diferentes registros de sentido sem perder sua unidade básica.

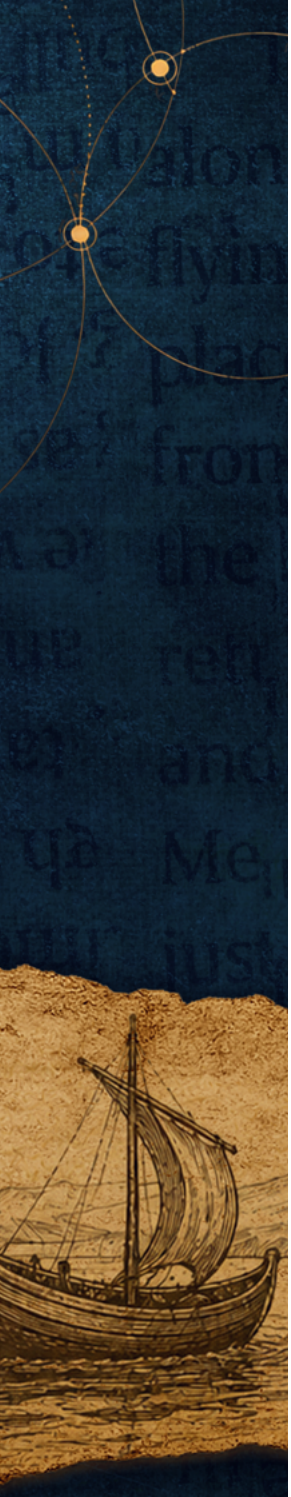


A leitura do título evidenciou, em primeiro lugar, que Boanerges não se restringe à indicação de um temperamento impetuoso. Embora o Senso Comum pudesse reconhecer no apelido traços de vigor, intensidade e prontidão, a esfera da Religião reinscreve esses mesmos traços em um horizonte de vocação, missão e autoridade espiritual. O símbolo passa, assim, a participar da construção de uma identidade apostólica marcada por responsabilidade diante da comunidade e por vinculação mais direta ao anúncio do Reino de Deus. A força percebida no plano ordinário é elevada à condição de sinal de participação em um projeto religioso mais amplo.

No plano contextual, a análise mostrou ainda que Boanerges se deixa ler no interior das tensões sociopolíticas da Palestina do primeiro século. A dominação imperial romana, os conflitos com lideranças judaicas, as expectativas messiânicas e a vulnerabilidade de grupos submetidos à instabilidade social formam o ambiente em que o símbolo adquire espessura histórica. A articulação entre Senso Comum e Religião torna-se particularmente importante nesse ponto, porque é justamente nela que a experiência ordinária das comunidades se encontra com as interpretações teológicas que procuram dar forma e direção a essa mesma experiência.

A justaposição entre as duas esferas permitiu perceber, de um lado, movimentos de convergência, nos quais a leitura prática da comunidade reforça a interpretação religiosa do símbolo, e, de outro, movimentos de divergência, nos quais o mesmo Boanerges pode ser puxado para registros diferentes — ora mais próximos do comportamento observável, ora mais próximos da vocação e da missão. Longe de enfraquecer o símbolo, essa tensão amplia sua densidade. O que aparece como alcunha expressiva no plano do uso imediato converte-se, no plano religioso, em forma de organizar expectativas sobre liderança, fidelidade e testemunho.

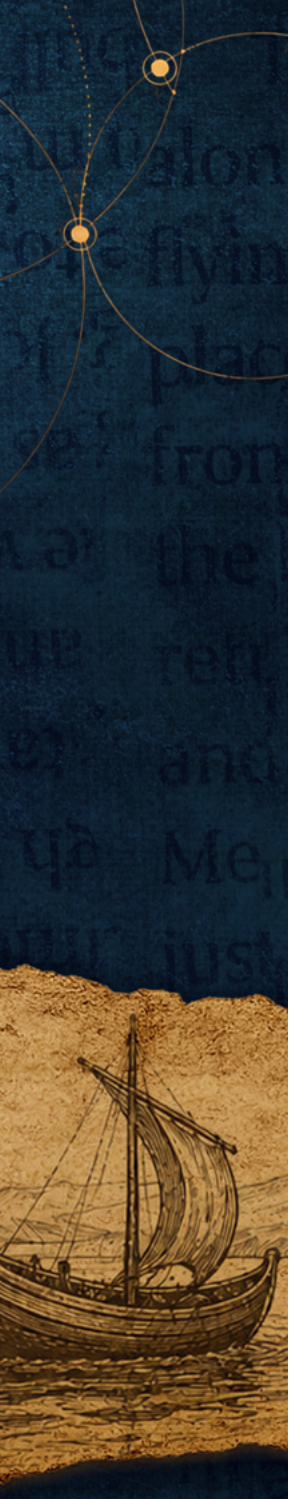
A análise mostrou também que o impacto dessa interação não se limita ao texto em si, mas alcança a recepção comunitária.



Boanerges oferece às primeiras comunidades cristãs uma figura de autoridade facilmente reconhecível e, ao mesmo tempo, religiosamente legitimada. O símbolo ajuda a configurar Tiago e João como referências de intensidade, coragem e compromisso, preservando um vínculo entre traços de caráter, memória apostólica e função espiritual. É nessa articulação que o título se mantém culturalmente eficaz, permanecendo capaz de responder tanto às exigências da experiência cotidiana quanto às necessidades de elaboração teológica.

Lida à luz do percurso já construído desde o capítulo 1, com a delimitação do horizonte histórico, textual e manuscrítico, passando pela sistematização epistemológica e metodológica do capítulo 2, pelo posicionamento comparativo do capítulo 3, pela estratificação do capítulo 4, pelo aprofundamento estrutural do capítulo 5 e pela consolidação comparativa do capítulo 6, esta seção do capítulo 7 confirmou uma das premissas centrais do Mistr: símbolos religiosos, em Marcos, não podem ser separados das condições históricas, das práticas sociais e das disputas de sentido que atravessam o ambiente de Jesus e de seus seguidores. Em Mc 3,17, Boanerges funciona justamente como ponto em que texto, contexto, comunidade e transcendência se cruzam.

Desse modo, a análise aqui desenvolvida mostrou que a relação entre Senso Comum e Religião é decisiva para compreender a permanência e a força interpretativa do símbolo. Boanerges não é apenas um nome preservado pela tradição, mas um foco de condensação simbólica por meio do qual o Evangelho de Marcos organiza liderança, missão, autoridade e expectativa comunitária. Ao integrar experiência ordinária e elaboração religiosa, o símbolo permanece culturalmente significativo e hermeneuticamente fecundo, oferecendo ao Mistr um exemplo particularmente expressivo de como ações simbólicas podem ser lidas em sua densidade histórica, social e religiosa.

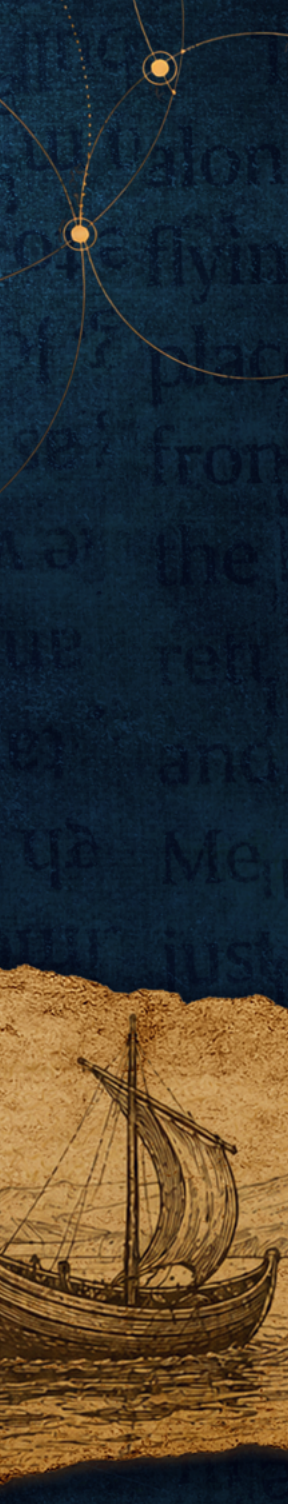


SÍNTESE DOS RESULTADOS

A aplicação do Mistr ao símbolo Boanerges em Mc 3,17 permitiu reorganizar a leitura do Evangelho de Marcos em chave simbólico-cultural, evidenciando que o título atribuído a Tiago e João funciona como ação simbólica situada. Ao longo do percurso desenvolvido, tornou-se possível observar que ethos, disposições, visão de mundo e motivações não aparecem no texto como elementos isolados, mas se cruzam com estruturas sociais concretas e com formas comunitárias de recepção, produzindo sentido-para os sujeitos envolvidos. Nesse quadro, Boanerges revelou-se não como detalhe marginal da narrativa, mas como ponto de condensação em que texto, contexto, comunidade e transcendência se articulam.

No plano teológico, "filhos do trovão" deixou de aparecer apenas como caracterização de temperamento impetuoso e passou a indicar uma forma de autoridade simbólica atribuída aos dois discípulos. A associação entre trovão, voz e agir de Deus desloca a alcunha para além do nível descritivo e a reinscreve em um horizonte de missão, serviço e responsabilidade diante da comunidade. A intensidade dos discípulos é, assim, reinterpretada como parte de uma identidade apostólica em que força, zelo e prontidão se tornam religiosamente significativos.

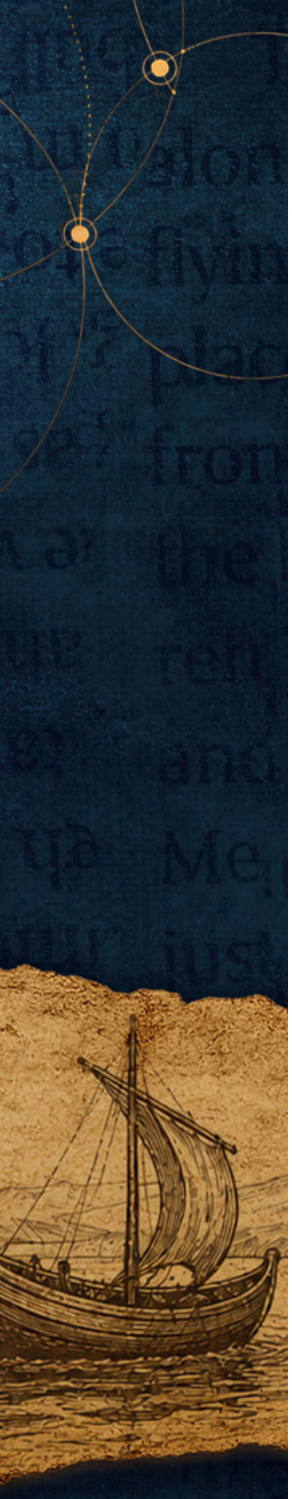
No plano contextual, a análise mostrou que Boanerges só ganha plena espessura quando situado no interior das tensões sociopolíticas da Palestina do primeiro século. A dominação imperial romana, os conflitos com lideranças judaicas, as expectativas messiânicas e a vulnerabilidade social dos grupos subalternos constituem o ambiente em que o símbolo se torna inteligível. Tiago e João, lidos como "filhos do trovão", ocupam lugar simbólico que traduz resistência, disputa de autoridade e participação em um campo de conflitos em torno do Reino de Deus, da justiça e da identidade de Israel.



No plano pragmático, a análise evidenciou como o título podia ser recebido, reconhecido e apropriado pelas primeiras comunidades cristãs. Boanerges oferece à comunidade figura de liderança facilmente reconhecível, ao mesmo tempo ancorada em traços de caráter e em expectativas religiosas mais amplas. Nesse nível, o símbolo reforça a autoridade de Tiago e João, ajuda a estabilizar a memória apostólica e oferece um modo compartilhado de pensar coragem, intensidade, fidelidade e missão no interior do grupo.

O percurso desenvolvido mostrou ainda que o símbolo não opera isoladamente. Boanerges se articula com estruturas sociais, família, economia rural, dominação imperial, pluralidade intrajudaica e cultura helenística, e também com esferas simbólicas distintas, como Religião e Senso Comum. Isso significa que sua inteligibilidade depende, ao mesmo tempo, de condições históricas concretas, de repertórios cotidianos de reconhecimento e de horizontes religiosos de interpretação. O símbolo circula entre esses planos sem se reduzir a nenhum deles, e é precisamente essa circulação que explica sua densidade e sua permanência.

Lida à luz do percurso já construído no livro, essa síntese confirma a coerência interna do caminho metodológico adotado. O capítulo 1 delimitou o horizonte histórico, textual e manuscrítico da investigação; o capítulo 2 sistematizou o Mistr em seus pressupostos epistemológicos, metodológicos e hermenêuticos; o capítulo 3 situou a proposta em diálogo com outros métodos; o capítulo 4 explicitou a estratificação do símbolo; o capítulo 5 aprofundou sua inserção em estruturas sociais e sua hierarquização interna; o capítulo 6 mostrou suas convergências, divergências, coesão e traços formativos; e o capítulo 7 evidenciou o papel da justaposição entre Senso Comum e Religião em sua estabilização simbólica. O resultado desse percurso é a demonstração de que Boanerges pode ser lido como foco privilegiado de articulação entre história, cultura, símbolo e experiência religiosa.

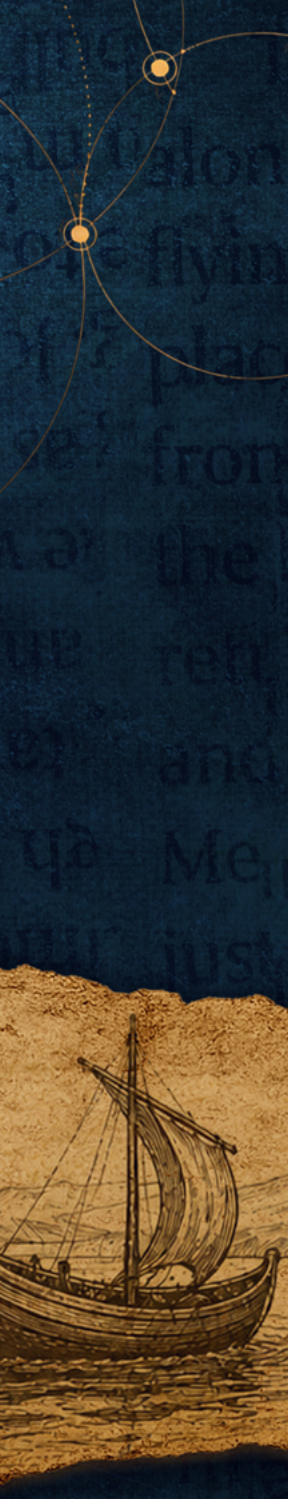


Desse modo, a análise de Mc 3,17 confirma que o Mistr oferece um procedimento interpretativo consistente para a leitura de textos religiosos antigos. Boanerges constitui, nesse sentido, um caso particularmente expressivo, porque permite observar com clareza a articulação entre estruturas sociais, sistemas simbólicos, formas comunitárias de recepção e práticas de sentido. Mais do que um apelido preservado pela tradição, o título se mostra como veículo de organização da autoridade, da identidade apostólica e da memória religiosa no interior do Evangelho de Marcos. É justamente por isso que ele se torna exemplar para a demonstração do modelo: nele, o texto religioso aparece, com nitidez, como ação simbólica situada, historicamente ancorada e culturalmente densa.

ALTERNATIVAS DA TEORIA GEERTZIANA NA COMPREENSÃO DE TEXTOS RELIGIOSOS ANTIGOS

Na forma como foi apropriado e sistematizado pelo Mistr, o referencial geertziano oferece alternativas relevantes para a leitura de textos religiosos antigos. Em vez de tratar os símbolos apenas como dados literários, teológicos ou doutrinários, o modelo os compreende como expressões culturais densas, enraizadas em múltiplos níveis de significado e em práticas sociais concretas. Com isso, o texto religioso deixa de ser lido apenas como repositório de ideias e passa a ser examinado como ação simbólica situada, atravessada por disputas de sentido, formas de vida e estruturas de percepção.

Uma de suas contribuições mais importantes é a possibilidade de trabalhar a estratificação de significados sem romper a unidade do objeto. A distinção entre níveis literal, contextual, teológico e pragmático permite acompanhar o símbolo em planos diferentes, sem reduzi-lo a

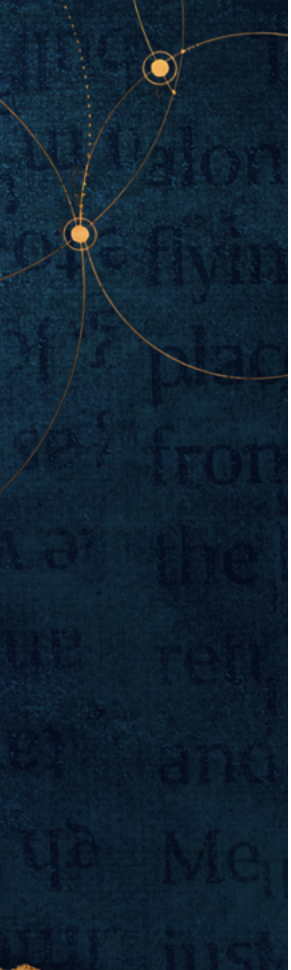


apenas um deles. No caso de Boanerges, o ponto de partida verbal, "filhos do trovão", é preservado, mas recolocado em relação com expectativas messiânicas, tensões políticas, estruturas sociais e recepções comunitárias. O símbolo, assim, deixa de aparecer como dado estático e passa a ser visto como estrutura de sentido construída em camadas.

Outro aspecto decisivo é a centralidade concedida às estruturas sociais. A análise não se limita ao conteúdo teológico do texto, mas considera de que modo os significados emergem de dinâmicas de poder, de arranjos familiares, de configurações econômicas e de tensões culturais. Em Mc 3,17, isso significa reconhecer que Boanerges participa de disputas simbólicas em torno de autoridade, resistência, liderança e pertencimento, e não apenas de uma definição abstrata de espiritualidade. O símbolo passa a ser lido em sua inserção histórica efetiva.

O modelo reforça ainda a inseparabilidade entre religião e cultura. A religião não aparece como esfera isolada do restante da vida social, mas como sistema cultural de significados que interpreta, organiza e orienta a experiência. Nessa perspectiva, a narrativa marcana é lida como ação simbólica situada em tecido social concreto, no qual os símbolos religiosos respondem, ao mesmo tempo, a demandas culturais, políticas, comunitárias e escatológicas. Essa inflexão impede que o texto seja retirado de seu mundo e favorece uma leitura mais aderente às condições em que ele foi produzido, transmitido e recebido.

A inclusão do Senso Comum como esfera de análise amplia ainda mais esse ganho interpretativo. Ela permite investigar como títulos, imagens e designações circulam entre interpretações cotidianas e leituras religiosas mais elaboradas. Boanerges ganha densidade justamente porque transita entre o reconhecimento ordinário da comunidade, a prática comunitária e a elaboração teológica, sem se reduzir a nenhum desses planos. O símbolo se mostra, então, como ponto de cruzamento entre o que é imediatamente inteligível e o que é religiosamente aprofundado.

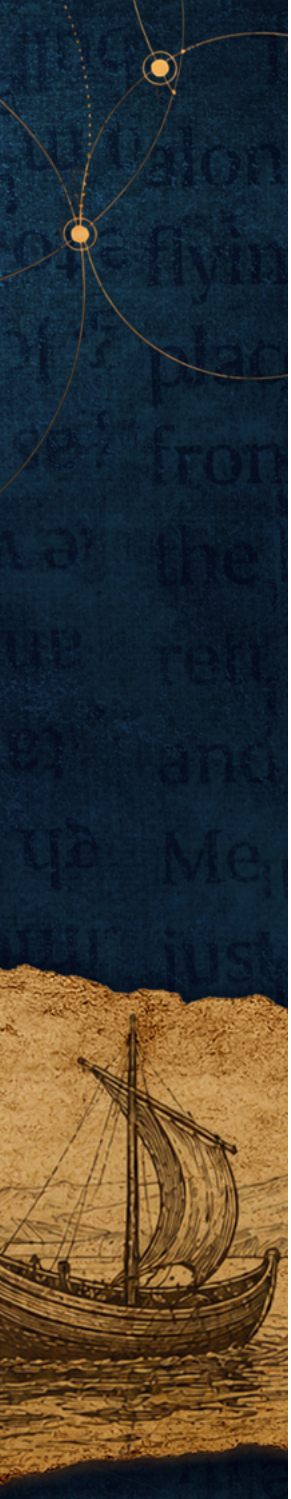


Lido à luz do percurso construído ao longo do livro, esse resultado se torna ainda mais nítido. O capítulo 1 delimitou o horizonte histórico, textual e manuscrítico; o capítulo 2 sistematizou epistemológica, metodológica e hermeneuticamente o Mistr; o capítulo 3 o situou em diálogo com outras abordagens; o capítulo 4 trabalhou a estratificação do símbolo; o capítulo 5 aprofundou sua inserção nas estruturas sociais; o capítulo 6 explicitou convergências, divergências, coesão e características formativas; e o capítulo 7 mostrou o papel decisivo da relação entre Senso Comum e Religião. Nesse conjunto, Boanerges tornou-se exemplo particularmente expressivo de como um texto religioso antigo pode ser lido como condensação simbólica de história, cultura, autoridade e experiência comunitária.

Essa flexibilidade torna o Mistr compatível com outros instrumentos exegéticos e hermenêuticos, sem dissolvê-lo neles. O modelo não substitui abordagens filológicas, históricas ou textuais; antes, oferece enquadramento cultural e simbólico capaz de dialogar com elas e de lhes acrescentar outra camada de inteligibilidade. É justamente aí que reside uma de suas alternativas mais fecundas: permitir que textos religiosos antigos sejam lidos não apenas como documentos do passado ou formulações doutrinárias, mas como ações simbólicas densas, historicamente situadas e culturalmente operantes.

COMPARAÇÃO COM OUTROS MÉTODOS

Em comparação com métodos clássicos de leitura de textos religiosos, como a crítica textual, a crítica histórica e determinadas vertentes hermenêuticas, a contribuição do Mistr situa-se sobretudo na forma de organizar a relação entre símbolo, ação e contexto. O modelo não se propõe a substituir essas abordagens, mas a oferecer um enquadramento interpretativo capaz de articular, em um mesmo movimento, a densidade simbólica do texto, sua inserção cultural

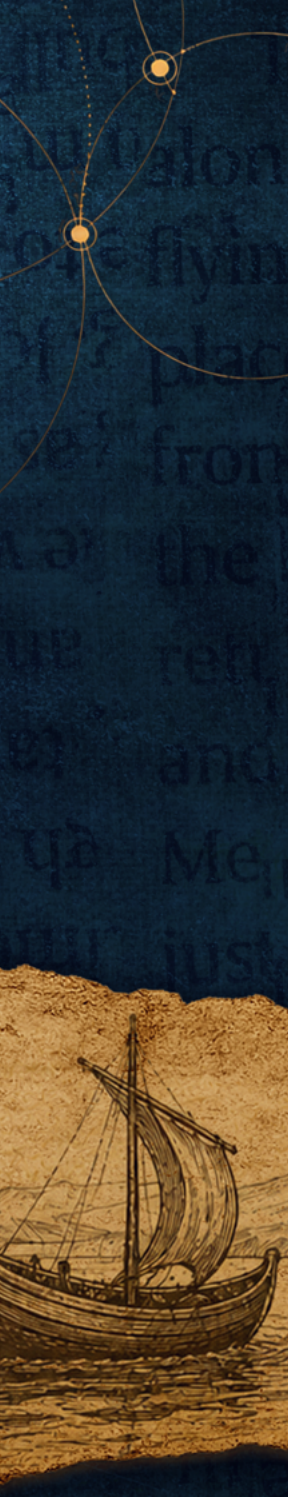


e a maneira como seus significados operam em práticas e expectativas comunitárias.

A crítica textual concentra-se, prioritariamente, nas variantes, na transmissão e na reconstrução da forma do texto. Sua pergunta principal recai sobre o texto enquanto testemunho manuscrítico: que leitura é mais antiga, mais provável ou mais bem atestada. O Mistr, sem desconsiderar esse trabalho, desloca o foco para o funcionamento cultural dos símbolos tal como aparecem na forma recebida do texto. No caso de Boanerges, isso significa que a questão não se limita à fixação lexical do termo, mas se estende ao modo como essa designação opera simbolicamente na narrativa de Marcos, em sua articulação com liderança, autoridade, expectativa e recepção comunitária.

A crítica histórica, por sua vez, reconstrói o ambiente em que o texto foi produzido e procura situá-lo em seu contexto político, social e religioso. O Mistr preserva a importância dessa reconstrução, mas a utiliza com outra inflexão. O contexto não aparece apenas como moldura externa do texto; torna-se campo no interior do qual ações simbólicas, como nomeações, narrativas, gestos, conflitos e práticas, produzem sentido. Em Mc 3,17, isso implica reconhecer que Boanerges não apenas "pertence" ao mundo da Palestina do primeiro século, mas participa ativamente das disputas de autoridade, das expectativas messiânicas e das formas de inteligibilidade que atravessam esse mundo.

As abordagens hermenêuticas mais tradicionais costumam enfatizar, com maior força, o sentido teológico do texto. O Mistr não abandona essa dimensão. Ao contrário, preserva-a, mas a reinscreve em uma trama mais ampla, na qual ethos, disposições, visão de mundo e motivações são lidos em correlação com estruturas sociais, formas culturais e modos de recepção. Com isso, a interpretação deixa de se concentrar apenas no conteúdo doutrinal ou na intenção teológica mais explícita e passa a considerar o texto como ação



simbólica situada, cujos efeitos de sentido se distribuem entre religião, senso comum, prática comunitária e memória social.

Esse deslocamento é particularmente visível no caso de Boanerges. Uma leitura filológica pode concentrar-se na forma do termo; uma leitura histórica, no ambiente em que surge; uma leitura hermenêutica, em sua função teológica. O Mistr, sem negar nenhuma dessas operações, busca mostrar como o símbolo articula simultaneamente essas dimensões. O apelido dado a Tiago e João é lido como designação verbal, como elemento historicamente situado, como índice de autoridade religiosa e como foco de condensação de expectativas comunitárias. O resultado não é mera soma de perspectivas, mas uma organização interpretativa em que símbolo, cultura e ação permanecem vinculados.

Lido à luz do percurso construído desde o capítulo 1, com a delimitação do horizonte histórico, textual e manuscrítico, passando pela sistematização epistemológica e metodológica do capítulo 2, pelo diálogo com outros métodos no capítulo 3, pela estratificação do capítulo 4, pelo aprofundamento estrutural do capítulo 5, pela consolidação comparativa do capítulo 6 e pelo trabalho do capítulo 7 sobre Senso Comum e Religião, este subitem mostra com mais clareza o lugar próprio do Mistr. Sua especificidade não está em negar os demais métodos, mas em organizar um tipo de leitura no qual o texto religioso antigo é compreendido como ação simbólica culturalmente situada.

É justamente isso que torna o modelo compatível com outros instrumentos exegéticos e, ao mesmo tempo, distinto deles. O Mistr pode dialogar com abordagens filológicas, históricas e hermenêuticas, mas acrescenta a elas uma ênfase antropológico-interpretativa que lê o texto como condensação de conflitos, disposições, formas de vida e sistemas de significação. Em vez de reduzir Boanerges a um dado lexical, a uma referência histórica ou a uma mensagem teológica isolada, o modelo permite observá-lo

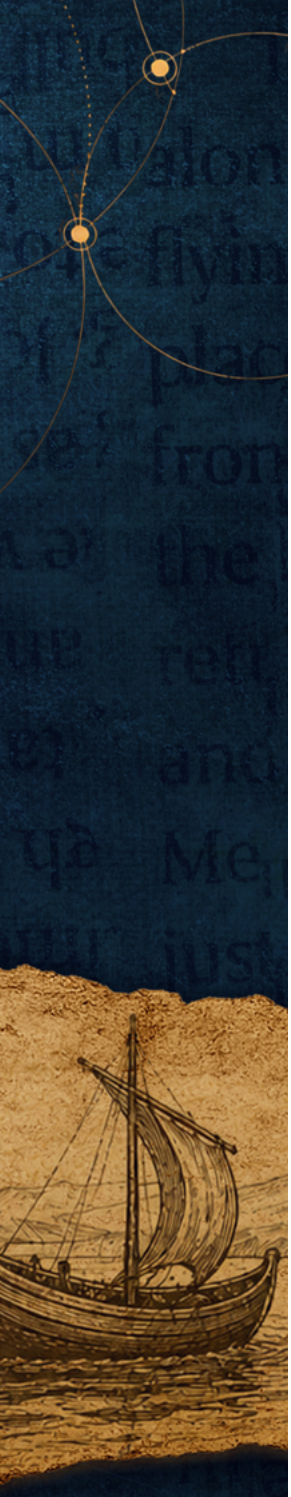
como símbolo que organiza, ao mesmo tempo, identidade apostólica, autoridade religiosa, recepção comunitária e experiência cultural no interior do Evangelho de Marcos.

SÍNTESE

O percurso desenvolvido até aqui permite afirmar que o Mistr, ao assumir e reorganizar o referencial geertziano, oferece um enquadramento interpretativo capaz de integrar símbolos, estruturas sociais, esferas de Senso Comum e Religião em uma mesma rede de significados. A análise de Boanerges em Mc 3,17 mostrou que o título atribuído a Tiago e João pode ser lido como ação simbólica situada, na qual ethos, disposições, visão de mundo e motivações se cruzam com estruturas históricas concretas e com formas comunitárias de recepção. O símbolo não aparece, assim, como simples detalhe narrativo, mas como condensação de atitudes religiosas, experiências de poder, expectativas messiânicas e disputas de sentido.

Essa síntese também evidencia que a leitura proposta pelo Mistr só se torna possível porque o símbolo é acompanhado em mais de um plano ao mesmo tempo. Boanerges foi lido em seus níveis literal, contextual, teológico e pragmático, sempre ancorado em ações, relações e situações concretas. Com isso, o título deixa de ser apenas uma expressão expressiva ou uma curiosidade onomástica e passa a ser compreendido como estrutura de sentido construída em camadas, articulada ao mundo social, à narrativa e à memória religiosa da comunidade.

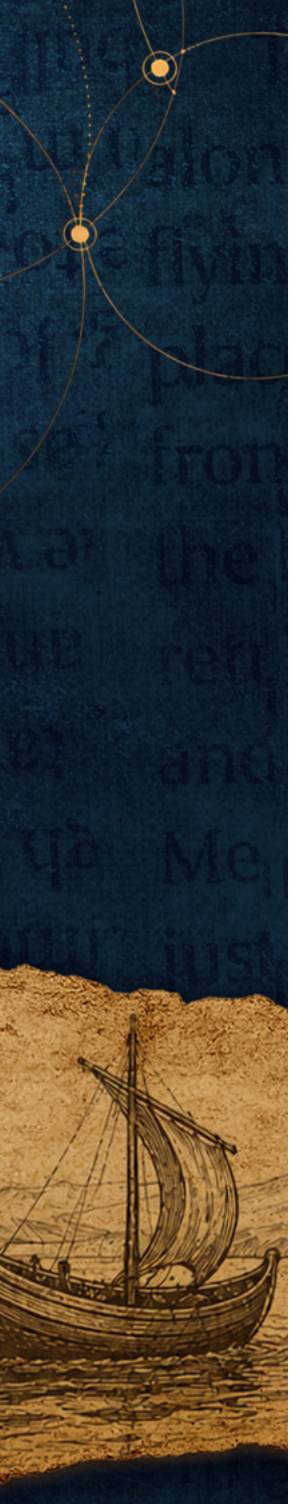
No plano teológico, o apelido "filhos do trovão" deixou de aparecer apenas como marca de temperamento e passou a indicar forma de autoridade simbólica vinculada ao agir de Deus. No plano contextual, revelou-se inseparável das tensões políticas, religiosas e



sociais da Palestina do primeiro século. No plano pragmático, mostrou como podia ser reconhecido e apropriado pelas primeiras comunidades como figura de liderança, intensidade e credibilidade apostólica. Ao serem integradas, essas camadas tornaram visível que o símbolo não opera isoladamente, mas em correlação com estruturas sociais, expectativas comunitárias e esferas distintas de significação.

Lida à luz do percurso inteiro do livro, essa síntese adquire ainda maior alcance. O capítulo 1 delimitou o horizonte histórico, textual e manuscrítico da investigação; o capítulo 2 sistematizou o Mistr em seus pressupostos epistemológicos, metodológicos e hermenêuticos; o capítulo 3 o situou em diálogo com outros métodos; o capítulo 4 explicitou a estratificação de Boanerges; o capítulo 5 aprofundou sua inserção nas estruturas sociais; o capítulo 6 trabalhou convergências, divergências, coesão e características formativas; e o capítulo 7 mostrou o papel decisivo da justaposição entre Senso Comum e Religião. Nesse conjunto, Mc 3,17 tornou-se caso exemplar para demonstrar como um símbolo religioso antigo pode ser lido em sua densidade histórica, cultural, comunitária e teológica.

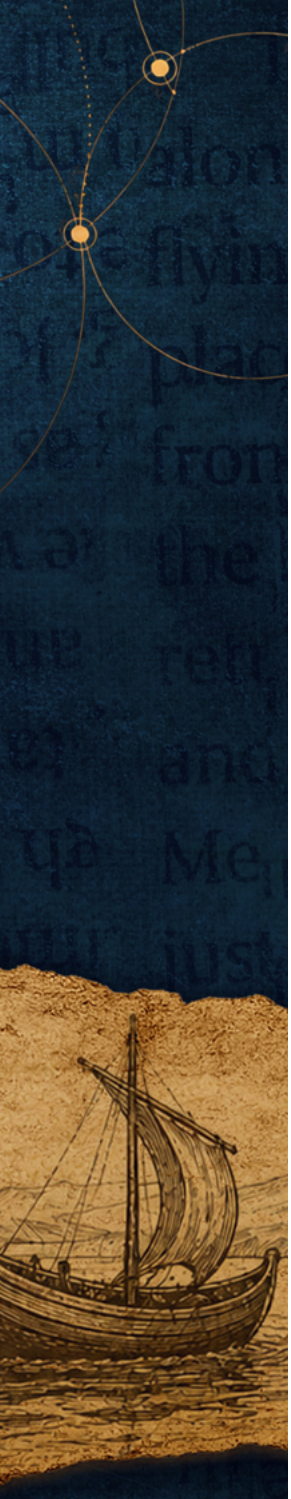
Desse modo, a análise de Boanerges não vale apenas para este versículo. Ela mostra, de forma concentrada, que o Mistr oferece uma via consistente para a leitura de textos religiosos antigos em que o símbolo é visto simultaneamente como elemento narrativo, ação simbólica, foco de recepção comunitária e expressão culturalmente situada. É justamente essa articulação entre cultura, sentido e ação que faz do modelo uma alternativa fecunda: ele permite compreender o texto religioso não apenas como documento ou doutrina, mas como forma viva de organização da experiência histórica e religiosa.



CONSIDERAÇÕES FINAIS

O percurso desenvolvido neste capítulo permitiu explicitar, com maior nitidez, a relevância da relação entre Senso Comum e Religião para a compreensão de Boanerges em Mc 3,17. Se os capítulos anteriores haviam estabelecido o horizonte histórico, textual, epistemológico, metodológico e estrutural da investigação, o capítulo 7 mostrou que a inteligibilidade do símbolo não depende apenas de sua estratificação interna nem exclusivamente de sua inserção nas estruturas sociais, mas também do modo como ele circula entre registros distintos de significação. Nesse ponto, tornou-se possível perceber que a designação atribuída a Tiago e João ganha estabilidade cultural precisamente porque pode operar, ao mesmo tempo, no plano do reconhecimento ordinário da comunidade e no plano da elaboração religiosa que reinscreve esse reconhecimento em um horizonte de autoridade, missão e expectativa escatológica.

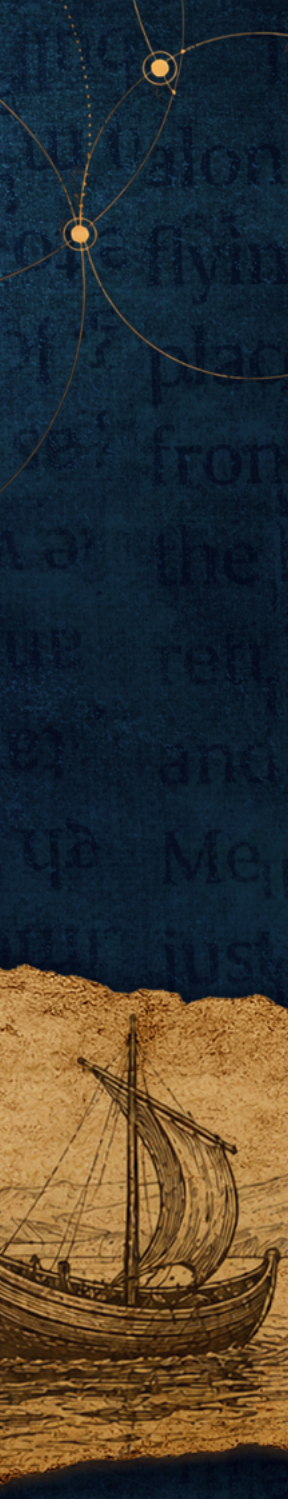
Essa constatação só se torna plenamente compreensível quando situada no interior do movimento geral do livro. O capítulo 1 delimitou o horizonte histórico, textual e manuscrítico da pesquisa, oferecendo as bases para a consideração de Mc 3,17 como objeto de leitura rigorosa. O capítulo 2 sistematizou o Mistr em seus pressupostos epistemológicos, metodológicos e hermenêuticos, definindo o texto religioso como ação simbólica culturalmente situada. O capítulo 3 localizou essa proposta em diálogo com outros métodos. O capítulo 4 desenvolveu a estratificação de Boanerges em seus níveis literal, contextual, teológico e pragmático. O capítulo 5 aprofundou a inserção do símbolo nas estruturas sociais. O capítulo 6 explicitou convergências, divergências, coesão e características formativas. O capítulo 7, por sua vez, permitiu mostrar que o símbolo só alcança plena eficácia quando observado também no ponto em que o cotidiano e o religioso se tocam, se reforçam e, em certos momentos, se tensionam.



A análise aqui realizada indicou, em primeiro lugar, que o Senso Comum não pode ser entendido como camada menor ou superficial do processo interpretativo. Ele constitui esfera decisiva de reconhecimento, circulação e estabilização dos símbolos. No caso de Boanerges, foi ele que tornou imediatamente compreensível a associação entre Tiago e João e imagens como força, intensidade, vigor e prontidão. O símbolo, nesse registro, não exige ainda formulação doutrinária elaborada para produzir efeito. Ele opera porque toca um repertório compartilhado de percepções e avaliações, no qual certas formas de liderança e de presença comunitária são reconhecidas como plausíveis e significativas.

Em segundo lugar, a Religião mostrou-se como esfera que não anula essa leitura inicial, mas a reinscreve em quadro mais amplo. O que o Senso Comum percebe como energia, firmeza ou impetuosidade, a Religião passa a interpretar como vocação, missão e participação em uma autoridade que não se reduz ao temperamento dos discípulos. Boanerges, assim, deixa de ser somente apelido expressivo e passa a integrar a construção de uma identidade apostólica marcada pela relação com o Reino de Deus, com a palavra de Jesus e com a memória comunitária que organiza a figura dos apóstolos como referências de liderança, fidelidade e testemunho.

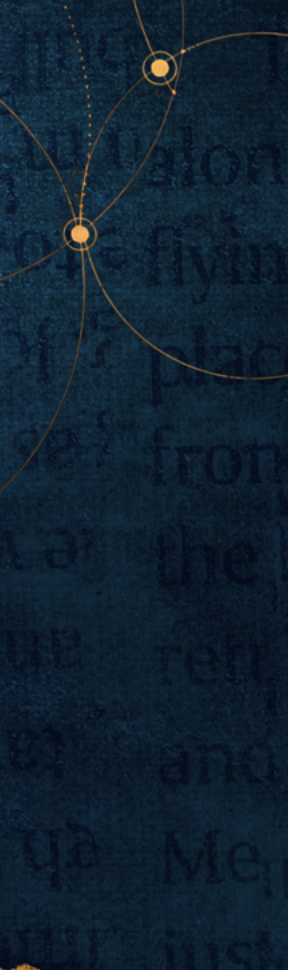
A justaposição entre essas duas esferas permitiu observar que o símbolo não se fixa em um único registro. Em alguns momentos, Senso Comum e Religião convergem, reforçando mutuamente a leitura de Tiago e João como figuras intensas, vigorosas e investidas de autoridade. Em outros, divergem quanto ao alcance dessa autoridade: o que no plano ordinário pode aparecer como traço de caráter ou força de presença, no plano religioso se converte em indicação de missão e de inserção em uma economia simbólica mais ampla. Essa diferença de ênfase não enfraquece Boanerges; ao contrário, torna mais visível sua espessura. O símbolo permanece operante precisamente porque é capaz de sustentar leituras distintas sem perder sua coerência fundamental.



Esse ponto é decisivo para a demonstração do Mistr. O modelo não lê o texto religioso antigo apenas como documento do passado, nem apenas como formulação teológica. Tampouco o reduz a um dado filológico ou a um enunciado abstrato. Ao acompanhar Boanerges através de suas camadas de significado, de suas estruturas sociais e de sua circulação entre Senso Comum e Religião, o capítulo 7 confirmou que a proposta interpretativa do Mistr consiste em ler o símbolo como foco de condensação entre cultura, sentido e ação. A nomeação de Tiago e João, nesse quadro, aparece como gesto que organiza percepções, distribui autoridade, configura expectativas e orienta formas de pertencimento no interior da comunidade.

A importância desse resultado não se limita ao versículo estudado. O caso de Mc 3,17 mostrou, com clareza, que a articulação entre esferas simbólicas, estruturas sociais e níveis de significado pode oferecer uma via consistente para a leitura de textos religiosos antigos em geral. Boanerges revelou-se particularmente fecundo porque permitiu observar, em escala concentrada, como um símbolo pode nascer de uma ação narrativa, ser socialmente ancorado, religiosamente reinterpretado e comunitariamente preservado. A permanência do título na tradição cristã, bem como sua capacidade de continuar sendo relido em contextos distintos, mostra que sua eficácia não depende de fixidez, mas de uma plasticidade controlada, isto é, da possibilidade de conservar um núcleo de sentido enquanto circula por novos quadros de recepção.

Assim, o capítulo 7 encerra uma etapa importante da investigação ao mostrar que o símbolo religioso, no Evangelho de Marcos, não é apenas um elemento de ornamentação narrativa ou de ênfase teológica. Ele é também mecanismo de organização da experiência coletiva. Em Boanerges, a narrativa articula força, autoridade, zelo, vocação, liderança e memória comunitária em uma única figura simbólica, cuja inteligibilidade depende tanto do mundo histórico em que surgiu quanto das formas culturais pelas quais foi recebida e reinscrita. É precisamente essa capacidade de reunir, em um mesmo



signo, planos diversos de realidade que faz do símbolo um objeto privilegiado para a aplicação do Mistr.

Desse modo, as análises desenvolvidas ao longo do capítulo confirmam a fecundidade do modelo para a compreensão de textos religiosos antigos. Ao integrar história, cultura, ação simbólica, recepção comunitária e formulação religiosa, o Mistr permite ler Mc 3,17 em uma chave mais ampla do que aquela oferecida por uma abordagem restrita ao dado lexical, ao pano de fundo histórico ou ao conteúdo doutrinal tomado isoladamente. Boanerges aparece, enfim, como lugar de condensação em que se cruzam narrativa, comunidade, poder, transcendência e experiência histórica. E é justamente essa articulação que faz do símbolo um ponto especialmente expressivo para a demonstração do modelo e para a continuidade da investigação em outras passagens do Evangelho de Marcos e em outros textos religiosos.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA de Jerusalém. 1ª Edição; 12ª Reimpressão. ed. São Paulo: Paulus, 2017.

GEERTZ, C. **Islam Observed**: religious development in Morocco and Indonesia. Chicago: The University Chicago Press, 1968.

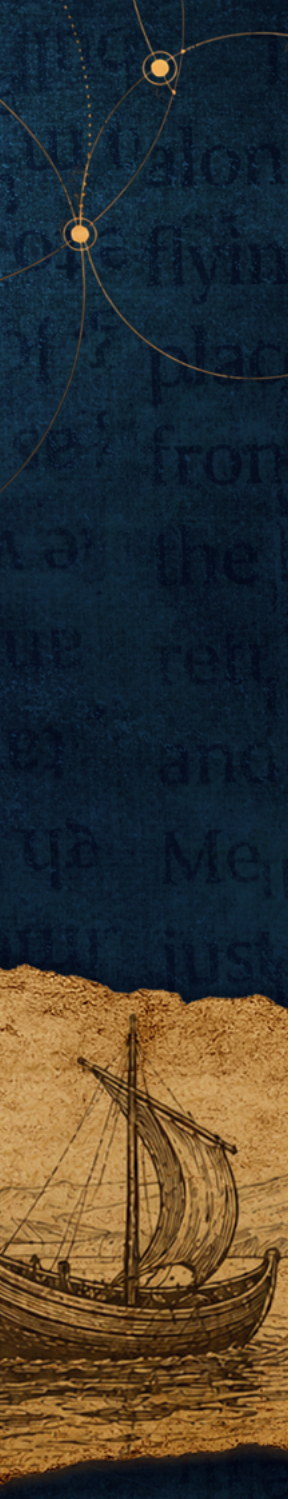
GEERTZ, C. **The Interpretation of Cultures - selected essays**. New York: Basic Books, Inc. Publishers, 1973.

GEERTZ, C. **Agricultural Involution**: the process of ecological change in Indonesia. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1974b.

GEERTZ, C. **Myth, Symbol, and Culture**. New York: W. W. Norton & Company Inc., 1974b.

GEERTZ, C. **The Religion of Java**. Chicago: University of Chicago Press, 1976.

GEERTZ, C. **Negara**: the theater state in nineteenth-century Bali. New Jersey: Princeton University Press, 1980.



GEERTZ, C. **Local Knowledge**: further essays in interpretative anthropology. New York: Basic Books, 1983.

GEERTZ, Clifford. **Life on the edge**. The New York Review of Books, New York, v. 41, n. 7, p. 3-4, 7 abr. 1994.

GEERTZ, C. **The Strange Estrangement**: Charles Taylor and the natural sciences, 1994. In: Available Light: anthropological reflections on philosophical topics. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2000.

GEERTZ, C. **Nova Luz Sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

GEERTZ, C. **Observando o Islã**: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

GEERTZ, C. **Atrás dos Fatos**: dois países, quatro décadas, um antropólogo. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

GEERTZ, C. **O Saber Local**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

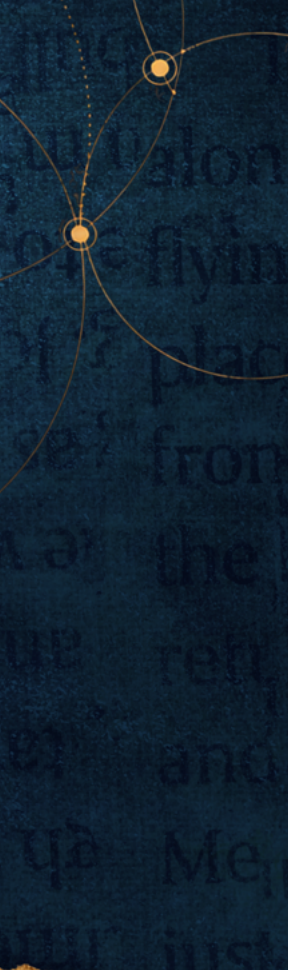
GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. 1ª Edição. Rio de Janeiro: LTC, 2015a.

GEERTZ, C. **A Vida Entre os Antros**: e outros ensaios. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2015b.

GEERTZ, C. **Obras e Vidas**: o antropólogo como autor. 4ª. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2018.

GEERTZ, C.; GEERTZ, H. **Kinship in Bali**. Chicago: University of Chicago Press, 1975.

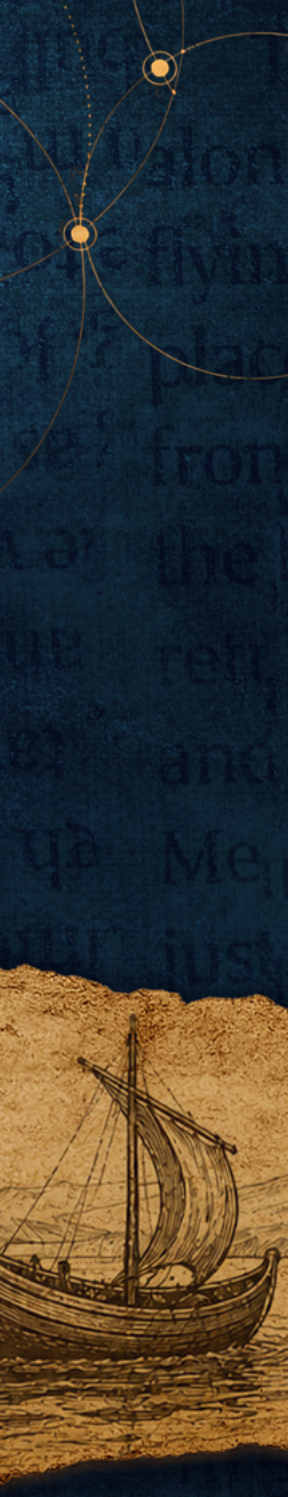
NESTLE, E.; NESTLE, E. **Novum Testamentum Graece**. 28ª Edição. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil; Deutsche Bibel Gesellschaft, 2012.



CONSIDERAÇÕES GERAIS

Este livro partiu de uma pergunta central: seria possível reorganizar a antropologia interpretativa de Clifford Geertz de modo a constituir, no interior das Ciências da Religião, um instrumento teórico-metodológico capaz de ler textos religiosos antigos como ações simbólicas situadas em contextos históricos e culturais específicos? A investigação desenvolvida ao longo destas páginas procurou responder a essa questão por meio da formulação e da aplicação do Modelo Interpretativo-Simbólico de Textos Religiosos (Mistr), tendo como campo empírico o Evangelho de Marcos e, de maneira particular, o versículo Mc 3,17, tal como preservado no Códice Sinaítico (א/01). Desde a introdução, o percurso foi organizado em torno da hipótese de que os conceitos geertzianos de cultura, religião, símbolo e senso comum poderiam ser sistematizados de maneira coerente e produtiva para a análise de manuscritos religiosos antigos.

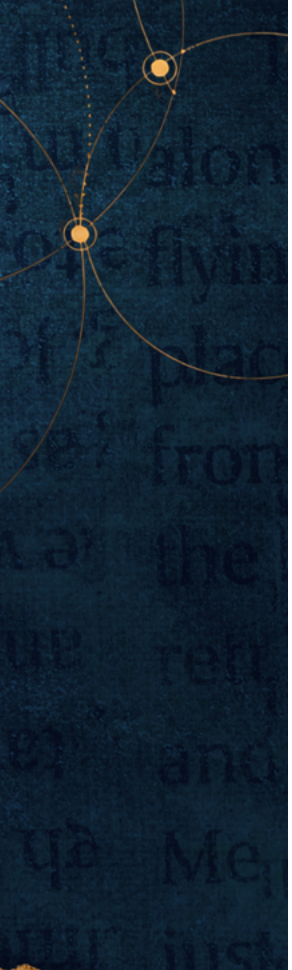
O caminho percorrido permitiu mostrar que essa hipótese não se sustentava apenas em nível abstrato. A reconstrução da trajetória intelectual de Geertz, o exame de suas matrizes teóricas e a releitura de obras decisivas para a constituição do Mistr evidenciaram que sua antropologia oferece recursos consistentes para uma abordagem que recusa tratar o texto religioso como depósito passivo de doutrinas ou como simples reflexo de um contexto externo. Ao contrário, o texto passou a ser compreendido como lugar de condensação simbólica, no qual se articulam visão de mundo, disposições, ethos, motivações e formas de ação social. Nesse ponto, o livro procurou demonstrar que a interlocução com Geertz não serve apenas como inspiração geral, mas como base efetiva para a construção de uma proposta própria, situada no campo das Ciências da Religião.



Ao tomar o Evangelho de Marcos como objeto e o Códice Sinaítico como base textual privilegiada, a pesquisa buscou manter unidas duas exigências que nem sempre caminham juntas: de um lado, o cuidado com a tradição manuscrita, com a materialidade do texto e com a história de sua transmissão; de outro, a necessidade de uma leitura que reconheça, no interior do próprio texto, a espessura dos símbolos e a densidade das formas culturais que o atravessam. Essa articulação foi importante porque evitou dois desvios recorrentes: a abstração excessiva, que trata o texto bíblico como realidade solta no tempo, e a redução filológica, que o encerra em sua superfície verbal. O recorte em Mc 3,17 mostrou-se particularmente fecundo justamente por reunir brevidade textual e força simbólica, permitindo observar como um elemento aparentemente lateral da narrativa — o apelido "Boanerges" — pode abrir um campo amplo de interpretação.

A formulação do Mistr, tal como apresentada no livro, procurou deixar claro que a leitura simbólica exige critérios. Não bastava afirmar que o texto religioso comporta múltiplos sentidos; era necessário mostrar como esses sentidos podem ser identificados, organizados, comparados e avaliados. Nesse horizonte, a proposta metodológica trabalhou com eixos definidos, com a HEES reformulada, com a distinção entre experiência religiosa e atitude religiosa, com a estratificação dos significados e com a comparação entre estruturas sociais e simbólicas. Esse conjunto não foi concebido como grade mecânica a ser aplicada de fora para dentro, mas como procedimento de leitura voltado a acompanhar o modo como os significados se distribuem e se reorganizam no interior do próprio material examinado.

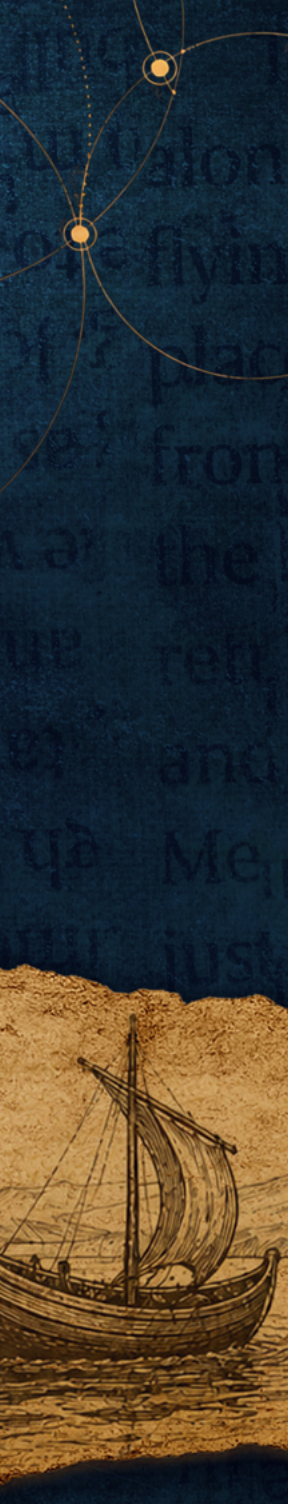
A aplicação do modelo a Mc 3,17 permitiu sustentar que "Boanerges" não se reduz a um apelido curioso, nem a uma marca psicológica isolada de Tiago e João. O símbolo mostrou-se capaz de condensar diferentes camadas de significado, que só se tornam mais inteligíveis quando postas em relação com estruturas sociais relevantes para a Palestina do século I e para a tradição marcana: a ordem impe-



rial romana, o judaísmo e seus grupos religiosos, a estrutura familiar, a economia rural e a cultura helenística. Em cada uma dessas frentes, o livro procurou mostrar que o símbolo não permanece idêntico a si mesmo de maneira rígida; ele se reconfigura conforme os quadros de sentido nos quais é lido, sem perder, contudo, certa coerência interna. A análise indicou, assim, que a força de "Boanerges" está menos em um significado fixo do que em sua capacidade de articular diferentes planos de experiência e ação num mesmo campo simbólico.

Esse resultado ajuda a esclarecer um ponto de fundo do próprio Mistr. O modelo não opera supondo que o sentido esteja escondido atrás do texto, à espera de ser recuperado em sua forma pura, nem que o texto possa significar qualquer coisa conforme a vontade do intérprete. O que se procurou fazer foi reconstruir, de forma conjetural e argumentada, os quadros de inteligibilidade dentro dos quais determinados sentidos se tornam plausíveis. Em outras palavras, a análise buscou mostrar que a interpretação de textos religiosos antigos pode avançar sem abrir mão da historicidade, da contextualização e do controle metodológico, mas também sem reduzir a religião a epifenômeno de fatores econômicos, políticos ou institucionais.

Nesse aspecto, o livro também procurou marcar uma posição diante de outros modos de abordagem. O diálogo com a exegese, com a crítica textual, com a história, com a sociologia da religião e com a hermenêutica não foi construído em chave de exclusão. A proposta do Mistr não pretende invalidar esses campos, mas reposicionar a leitura simbólica como operação central quando o que está em jogo é compreender a religião como sistema cultural de significados. A contribuição específica do modelo reside justamente em insistir que textos religiosos antigos podem e devem ser lidos como formas de ação simbólica. Isso implica tratá-los não apenas como documentos do passado, mas como lugares em que se organizam visões de mundo, disposições afetivas, orientações éticas e estruturas de pertencimento.



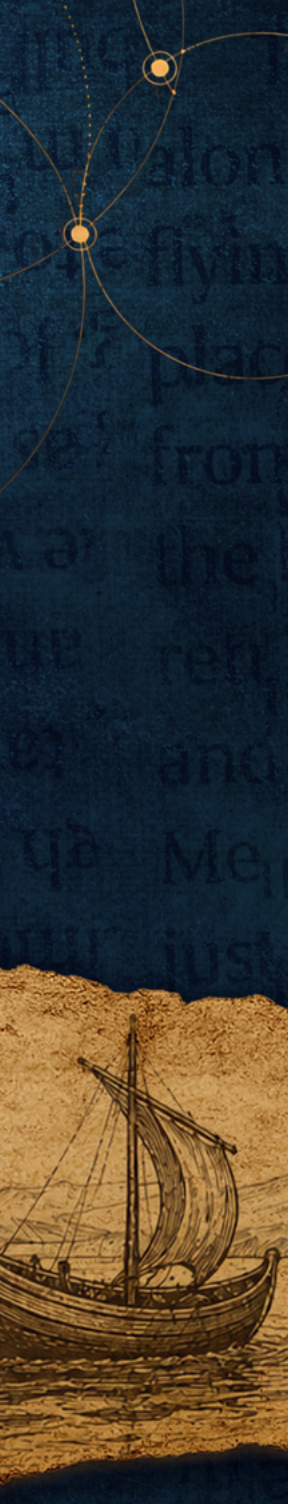
Ao longo do percurso, tornou-se igualmente visível que o Mistr não se limita ao caso de Mc 3,17. Embora o livro tenha escolhido esse versículo como exercício concentrado de aplicação, os procedimentos desenvolvidos apontam para possibilidades mais amplas. O modelo pode ser testado em outras perícopes do Evangelho de Marcos, em outros textos do cristianismo antigo e, com as devidas mediações, em materiais religiosos de diferentes tradições. Essa abertura não decorre de vagueza metodológica, mas do próprio fato de que o Mistr foi construído para operar sobre relações entre texto, cultura, símbolo e sentido, e não sobre um corpus único e irrepetível.

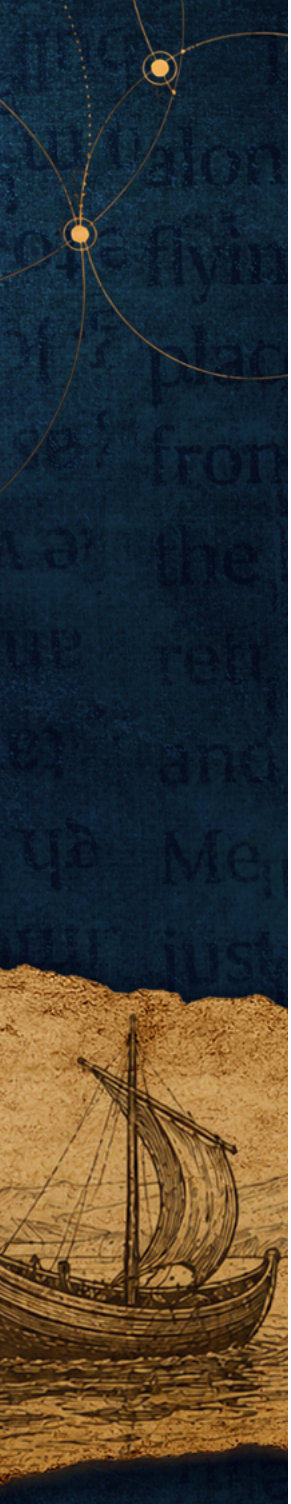
Há, porém, um limite importante que o próprio livro procurou reconhecer. Nenhum modelo esgota o texto que lê. A análise de "Boanerges" não encerra a discussão sobre o versículo nem sobre o Evangelho de Marcos. O que ela oferece é uma forma específica de aproximação, com suas escolhas, seus alcances e seus recortes. Reconhecer isso não enfraquece a proposta; ao contrário, impede que o modelo seja convertido em esquema fechado e preserva sua coerência com a perspectiva interpretativa que lhe dá origem.

Desse modo, as considerações aqui reunidas permitem afirmar que o principal movimento deste livro consistiu em deslocar a leitura de textos religiosos antigos para o campo da interpretação simbólica culturalmente situada, sem romper com as exigências de rigor acadêmico. A formulação do Mistr, sua fundamentação teórica e sua aplicação a Mc 3,17 indicam que há espaço, no interior das Ciências da Religião, para a consolidação de um instrumento analítico próprio, apto a articular teoria da cultura, ação social, racionalidade situada e leitura de manuscritos religiosos. Mais do que propor uma nova nomenclatura, o livro procurou mostrar a viabilidade de um modo de leitura.

Se esse percurso alcança algum resultado mais amplo, ele talvez esteja precisamente aí: na tentativa de mostrar que o texto religioso antigo não precisa ser dividido entre um polo estritamente

técnico e outro meramente devocional. Entre esses extremos, há um campo de investigação em que símbolo, cultura, história e interpretação se exigem mutuamente. Foi nesse campo que o Mistr procurou se inscrever, e é a partir dele que este livro espera contribuir para o debate teórico e metodológico nas Ciências da Religião e nas demais áreas das humanidades que se ocupam da produção social do sentido.





REFERÊNCIAS

ABADIA, L. R.; SOUSA, C. Â. D. M. Como fazer Análise de Conteúdo? Relato de experiência de uma oficina de metodologia da pesquisa. **ETD – Educação Temática Digital**, Campinas, SP, Vol. 25, n. e023003, mar. 2023. 1-18.

ACHTEMEIER, P. J. **Mark**: proclamation commentaries. Philadelphia: Fortress Press, 1986.

AGUIAR, A. T. D. O Método Histórico-Crítico e uma visão elevada da escritura. **Práxis Teológica**, [s.l.], Vol. 19, n. 1 - Fluxo Contínuo, 2023. p. (1-18) e1690. Disponível em: https://adventista.emnuvens.com.br/praxis/article/view/1690.>.

ALAND, K.; ALAND, B. **O texto do Novo Testamento**: introdução às edições científicas do Novo Testamento Grego bem como à teoria e prática da moderna crítica textual. Barueri, São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

ALMEIDA, M. A. D. A.; FUNARI, P. P. A. Exegese Bíblica: vantagens, desvantagens, limites e contribuições na interpretação moderna da Bíblia. **Caminhos**, Goiânia, Vol. 14, n. 1, jan./jun. 2016. 45-57.

ALVES, M. A. Da Hermenêutica Filosófica à Hermenêutica da Educação. **Acta Scientiarum. Education**, Maringá, Vol. 33, n. 1, jan./jun. 2011. 17-28.

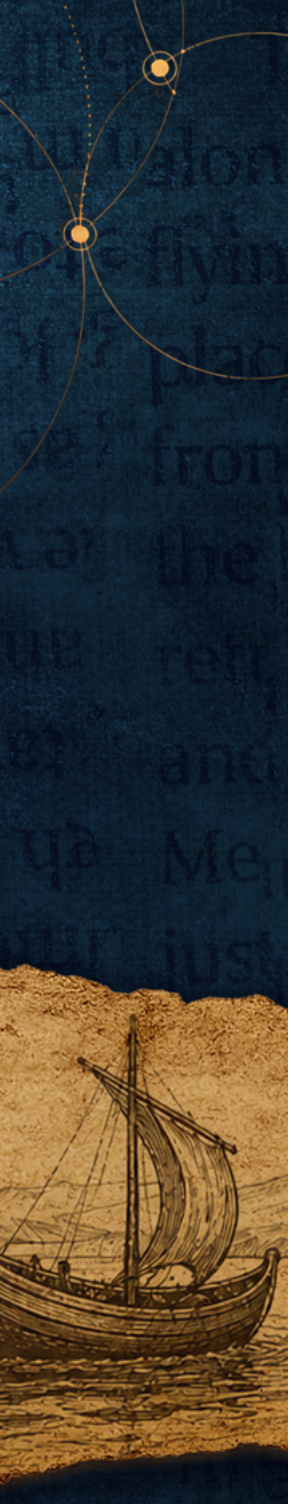
AMARAL, M. N. D. C. P. Wilhelm Dilthey: filósofo da vida e clássico da filosofia hermenêutica. **Revista USP**, São Paulo, Vol. 1, n. 96, dez./fev. 2013. 103-109.

ANGLADA, P. R. B. **Manuscritologia do Novo Testamento:** história, correntes textuais e o final do Evangelho de Marcos. Ananindeua: Knox Publicações, 2014.

ARAÚJO, A. D. M. A verdade da crítica: o método histórico-crítico de August Ludwig (von) Schlözer e o padrão histórico dos juízos. **História da historiografia**, Ouro Preto, Vol. 8, n. 18, agosto 2015. p. 93-109.

ARAÚJO, J. L. D.; PAZ, E. P. A.; MOREIRA, T. M. M. Hermenêutica e saúde: reflexões sobre o pensamento de Hans-Georg Gadamer. **Revista da Escola de Enfermagem da USP**, São Paulo, 46, n. 1, 2012. 200-207.

ASAD, T. **Formações do Secular**: cristianismo, Islã, modernidade. São Paulo: Editora Unifesp, 2021.



AZEVEDO, C. Do Modernismo em William Faulkner: as I lay dying. **Faculdade de Letras. Universidade do Porto**, 2004. Disponível em: http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/4219.pdf. Acesso em: 02 junho 2023.

AZEVEDO, W. O. D. **Comunidade e Missão no Evangelho de Marcos**. São Paulo: Loyola, 2002.

BATTEN, A. Brokerage: Jesus as social entrepreneur. In: NEUFELD, D.; DEMARIS, R. E. **Understanding the Social World of the New Testament.** Abingdon, England.: Routledge, 2010. p. 167-177.

BAUCKHAM, R. James and the Jerusalem Community. In: SKARSAUNE, O.; HVALVIK, R. **Jewish believers in Jesus**: the early centuries. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2007. p. 55-95.

BERGER, P. L.; LUCKMANN, T. **A Construção Social da Realidade**. 24ª. ed. Petrópolis - Rio de Janeiro: Vozes, 1985.

BÍBLIA de Jerusalém. 1ª Edição; 12ª Reimpressão. ed. São Paulo: Paulus, 2017.

BILBAO, F. T. Ciencia, científicos y verdad: los aportes de la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer y de la conceptualización de Max Weber a la historia de la ciencia. **Historiografías**, Zaragoza - España, 24, n. 1, jul./dez. 2022. 55-70.

BLOCH, M. **Apologia da História ou o Ofício de Historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

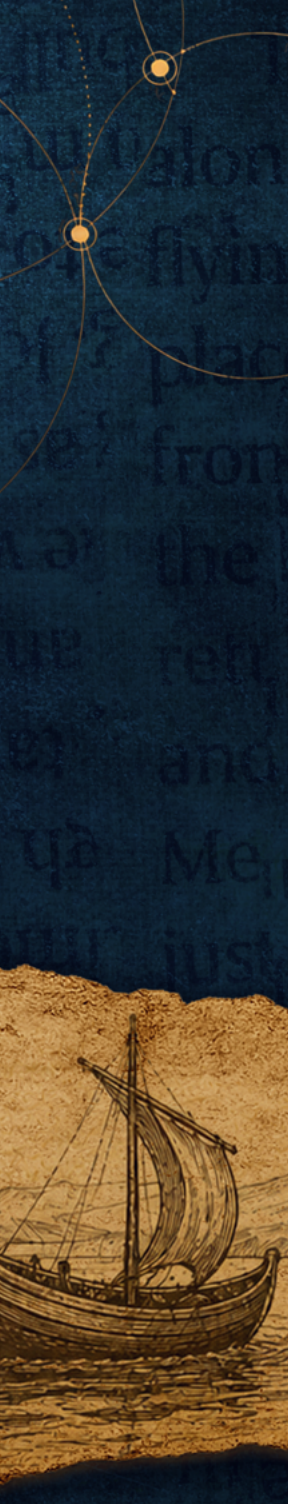
BOCK, D. L.; KOMOSZWESKI, J. E. **O Jesus histórico**: critérios e contextos no estudo das origens cristãs. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020.

BOND, H. K. **The Historical Jesus**. New York, United States: T&T Clark, 2012.

BROWN, R. E. **An Introduction to the New Testament**. New Haven & London: Yale University Press, 2016.

CARDOSO, M. B.; FARIAS, I. M. S. D.; BARRETO, M. C. Diálogos sobre a pesquisa qualitativa com Antônio Chizzotti. **Revista Cocar**, Belém- PA, Vol. 15, n. 33, dez. 2021. 1-8.

CARLOMAGNO, M. C.; ROCHA, L. C. D. Como criar e classificar categorias para fazer análise de conteúdo: uma questão metodológica. **Revista Eletrônica de Ciência Política**, Curitiba - PR, Vol. 7, n. 1, jan./jun. 2016. 173-188.



CESAREIA, E. D. **História Eclesiástica**. São Paulo: Paulus, 2000.

CHARLESWORTH, J. H. **Jesus Dentro do Judaísmo**: novas revelações a partir de estimulantes descobertas arqueológicas. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

CHEVITARESE, A. L.; CORNELLI, G. **A Descoberta do Jesus Histórico**. São Paulo: Paulinas, 2009.

CHEVITARESE, L.; CORNELLI, G.; SELVATICI, M. **Jesus de Nazaré**: uma outra história. São Paulo: Annablume, FAPESP, 2006.

CHIZZOTTI, A. **Pesquisa Qualitativa em Ciências Humanas e Sociais**. 6ª. ed. Petropólis - Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

CLIFFORD, J. **Predicament of Culture**: twentieth-century ethnography, literature, and art. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1988.

CLIFFORD, J. **A Experiência Etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2002.

CLIFFORD, J. Introdução: Verdades parciais. In: CLIFFORD, J.; MARCUS, G. E. **A Escrita da Cultura**: poética e política da etnografia. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2016. p. 31-61.

CLIFFORD, J.; MARCUS, G. E. **A Escrita da Cultura**: poética e política da etnografia. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2016.

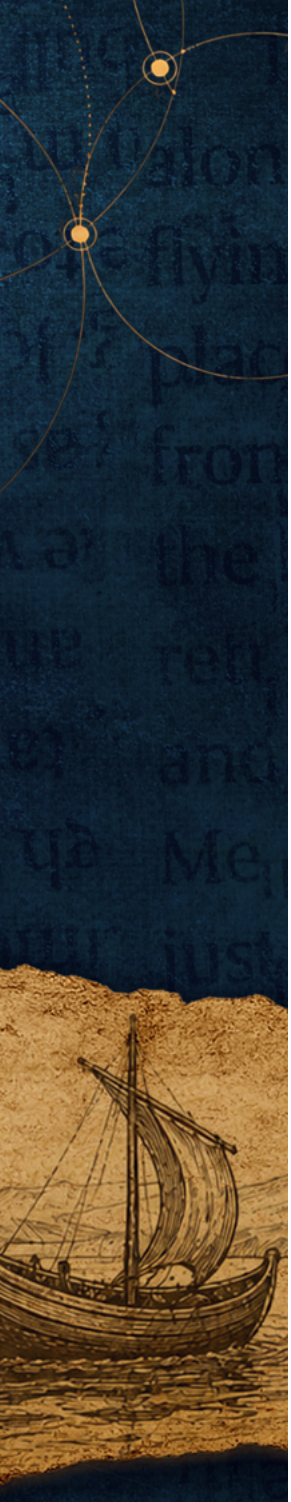
COMPANY, A. P. Boanerges meaning. **Abarim Publications**, 2024. Disponível em: https://www.abarim-publications.com/Meaning/Boanerges.html#.VaKTHflViko. Acesso em: 16 jun. 2021.

CORBAIN, A. et al. **História do Cristianismo**: para compreender melhor nosso tempo. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

CROSSAN, J. D. **O Nascimento do Cristianismo**: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus. São Paulo: Paulinas, 2004.

CRUZ, E. R. Estatuto Epistemológico da Ciência da Religião. *In*: PASSOS, D.; USARSKI, F. **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas / Paulus, 2013. p. 37 - 50.

CRUZ, E. R. Epistemologia. In: USARSKI, F.; TEIXEIRA, A.; PASSOS, J. D. **Dicionário de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulina: Loyola: Paulus, 2022. p. 292-297.



CULPEPPER, A. R. **John:** the son of Zebedee, the life of a legend. Minneapolis: August Fortress Publishing, 2000.

DILTHEY, W. The Rise of Hermeneutics. **New Literary History**, [s.l.], Vol. 3, n. 2, dez./mar. 1972. 229-244.

DONNER, H. **História de Israel e dos Povos Vizinhos**. São Leopoldo: Sinodal, v. 1: dos primórdios até a formação do Estado., 1997.

DONNER, H. **História de Israel e dos Povos Vizinhos**. São Leopoldo: Sinodal, v. 2: da divisão do reino até Alexandre Magno., 1997.

DORÉ, J. **Jesus:** a enciclopédia. Petropólis, RJ: Vozes, 2020.

DUNN, J. D. G.; MCKNIGHT, S. **The Historical Jesus**: in recent research. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, v. Vol. 10, 2005.

DUTRA, L. H. D. A. **Introdução à Epistemologia**. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

ECCO, C.; SALES, O. L. P. F. D. Ciência da Religião no Brasil: ensaio para a autonomia afirmada e a expansão do horizonte prático de atuação. *In*: STERN, F. L.; COSTA, M. O. D. **Ciência da Religião Aplicada**: ensaios pela autonomia e aplicação profissional. Porto Alegre - RS: Editora Fi, 2018. p. 79-97.

ECHEGARAY, J. G. **Arqueología y evangelios**. Estalla - Navarra: Editorial Verbo Divino, 1994.

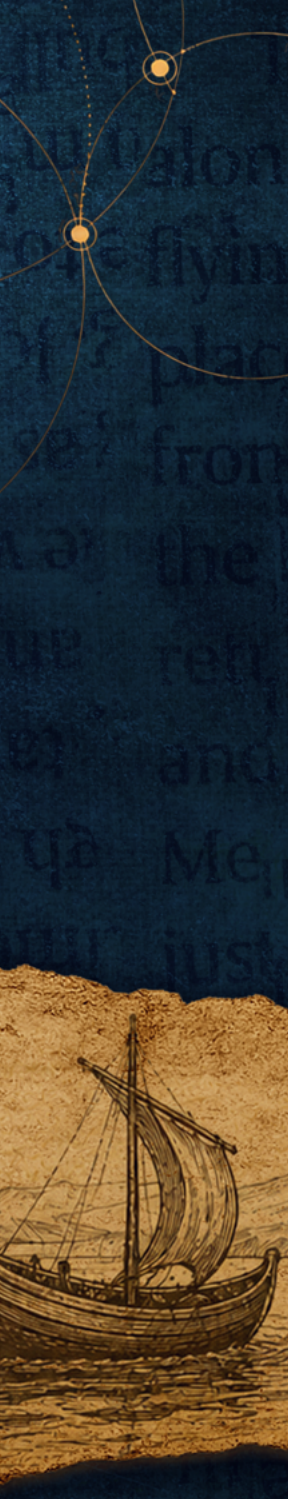
ECK, E. V. Mission, identity and ethics in Mark: Jesus, the patron for outsiders. **HTS Theologies Studies/Theological Studies**, Cape Town - South Africa, Vol. 69, n. 1, jan./jun. 2013. 1-13.

EDWARDS, J. R. **O Comentário de Marcos**. São Paulo: Shedd Publicações, 2018.

ELIADE, M. **Histórias das Crenças e das Ideias Religiosas II**: de Gautama Buda ao triunfo do cristianismo. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

ELIADE, M. **Tratado de História das Religiões**. 5ª Edição**.** São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016.

ELIAS, A. Nascimento de William Faulkner. **FFLCH - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas**, 2022. Disponível em: <https://www.fflch.usp.br/38153>. Acesso em: 02 abril 2023.



ENGLER, S.; STAUSBERG, M. Metodologia em Ciência da Religião. In: PASSOS, J. D.; USARSKI, F. **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013. p. 63-73.

EVANS, C. A. The Jewish Christian Gospel Tradition. *In*: SKARSAUNE, O.; HVALVIK, R. **Jewish believers in Jesus**: the early centuries. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2007. p. 241-277.

FABIAN, J. **O Tempo e o Outro**: como a antropologia estabelece seu objeto. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

FERNANDES, C.; VINHAS, L. I. Da Maquinaria ao Dispositivo Teórico-Analítico: a problemática dos procedimentos metodológicos da Análise do Discurso. **Linguagem em Discurso**, Tubarão - SC, Vol. 19, n. 1, jan./abr. 2019. 133-151.

FERREIRA, F. A. A Teoria do Discurso e Análise do Discurso: de Ernesto Laclau a Michel Foucault. **Perspectivas**, Palmas - TO, Vol. 4, n. 2, julho 2019. 81-93.

FIENSY, D. A. Ancient economy and the New Testament. *In*: NEUFELD, D.; DEMARIS, R. E. **Understanding the Social World of the New Testament.** Abingdon, England.: Routledge, 2010. p. 194-206.

FILHO, J. A. O Método Histórico-Crítico e seu horizonte hermenêutico. **Estudos de Religião**, São Paulo, Vol. XXII, n. 35, julho/dezembro 2008. p. 28-39.

FISHER, A. A. **O Texto do Antigo Testamento**. Barueri, São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

FOUREZ, G. **A Construção das Ciências**: introdução à filosofia e à ética das ciências. São Paulo: Editora UNESP, 1995.

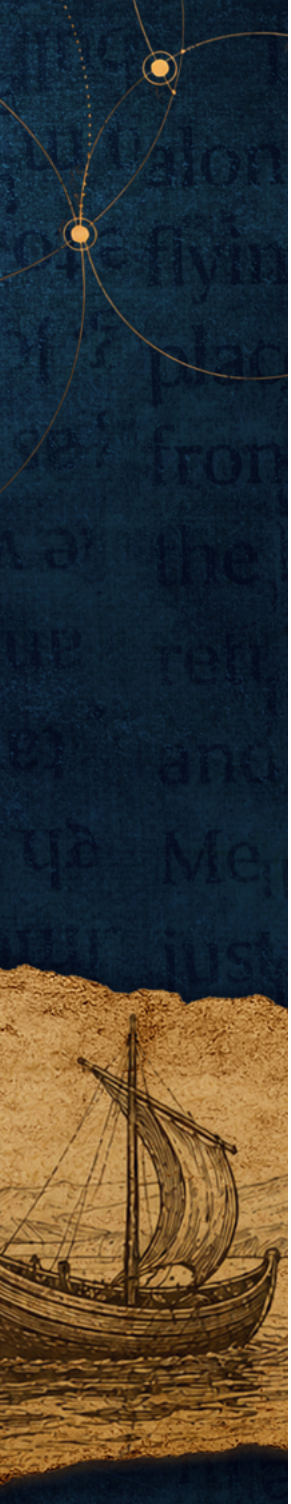
FREEDMAN, D. N. **The Anchor Bible Dictionary**. New York - USA: Doubleday, 1992.

FREYNE, S. **A Galileia, Jesus e os Evangelhos.** São Paulo: Edições Loyola, 1996.

GEERTZ, C. **Islam Observed**: religious development in Morocco and Indonesia. Chicago: The University Chicago Press, 1968.

GEERTZ, C. **The Interpretation of Cultures - selected essays**. New York: Basic Books, Inc. Publishers, 1973.

GEERTZ, C. **Agricultural Involution**: the process of ecological change in Indonesia. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1974b.



GEERTZ, C. **Myth, Symbol, and Culture**. New York: W. W. Norton & Company Inc., 1974b.

GEERTZ, C. **The Religion of Java**. Chicago: University of Chicago Press, 1976.

GEERTZ, C. **Negara**: the theater state in nineteenth-century Bali. New Jersey: Princeton University Press, 1980.

GEERTZ, C. **Local Knowledge**: further essays in interpretative anthropology. New York: Basic Books, 1983.

GEERTZ, C. **Nova Luz Sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

GEERTZ, C. **Observando o Islã**: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

GEERTZ, C. **Atrás dos Fatos**: dois países, quatro décadas, um antropólogo. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

GEERTZ, C. **O Saber Local**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. 1ª Edição. Rio de Janeiro: LTC, 2015a.

GEERTZ, C. **A Vida Entre os Antros**: e outros ensaios. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2015b.

GEERTZ, C. **Obras e Vidas**: o antropólogo como autor. 4ª. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2018.

GEERTZ, C.; GEERTZ, H. **Kinship in Bali**. Chicago: University of Chicago Press, 1975.

GIRARD, M. **Os Símbolos na Bíblia**: ensaio de teologia enraizada na experiência humana universal. São Paulo: Paulus, 1997.

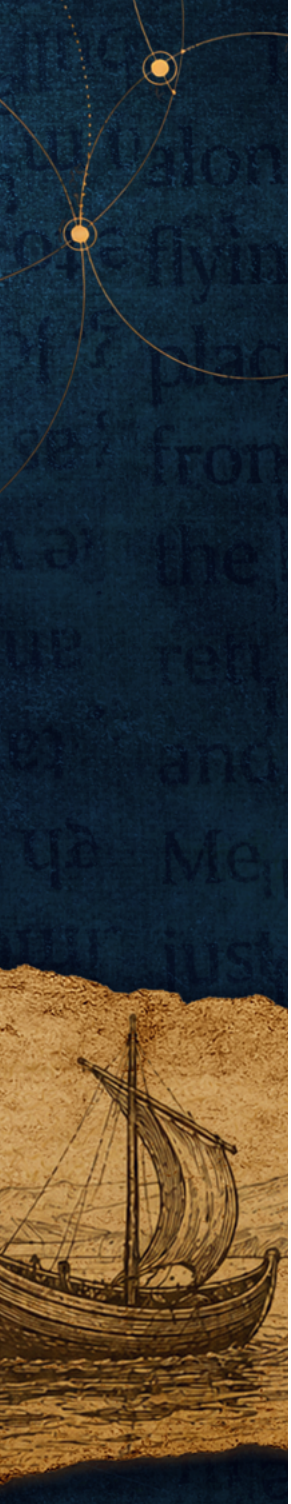
GONZAGA, D. **O Drama Como Método de Investigação da Linguagem**: uma interpretação do dramatismo de Kenneth Burke. Universidade Federal de Goiás. Goiânia, Goiás., p. 125. 2015.

GORMAN, M. J. **Introdução à Exegese Bíblica**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.

GRANGER, G.-G. **Filosofia, Linguagem, Ciência**. Aparecida, São Paulo: Ideias & Letras, 2013.

GRESCHAT, H.-J. **O que é Ciência da Religião?** São Paulo: Paulinas, 2005.

GUERRIERO, S. Clifford Geertz. *In*: USARSKI, F.; TEIXEIRA, A.; PASSOS, J. D. **Dicionário de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas; Loyola; Paulus, 2022. p. 488-490.



GUIMARÃES, A. E. **O Sagrado e a História**: fenômeno religioso e valorização da História à luz do anti-historicismo de Mircea Eliade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

HALLEY, H. H. **Manual Bíblico**: um comentário abreviado da Bíblia. São Paulo: Editora Vida Nova, 1994.

HERZFELD, M. **Intimidade Cultural**: poética social no estado-nação. Lisboa, Portugal: Editora 70, 2008.

HIGHET, E. A. Hermenêutica da Religião. *In*: PASSOS, D.; USARSKI, F. **Compêndio de Ciência da Religião**. 1ª Edição. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013. p. 457 - 468.

HOCK, K. **Introdução à Ciência da Religião**. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

HORSLEY, R. A. **Arqueologia, História e Sociedade na Galileia**: o contexto social de Jesus e dos rabis. São Paulo: Paulus, 2000.

HORSLEY, R. A. **Jesus e o Império**. São Paulo: Paulus, 2004.

HORSLEY, R. A. **Jesus and Magic**: freeing the Gospels stories from the mordern misconceptions. Cambridge, United Kingdom: James Clarke & Co., 2015.

HORSLEY, R. A.; HANSON, J. S. **Bandidos, Profetas e Messias**: movimentos populares no tempo de Jesus. São Paulo: Paulus, 1995.

HUEBENTHAL, S. et al. **Christology in Mark's Gospel**: Four Views. Grand Rapids, MI: Zondervan Academic, 2021.

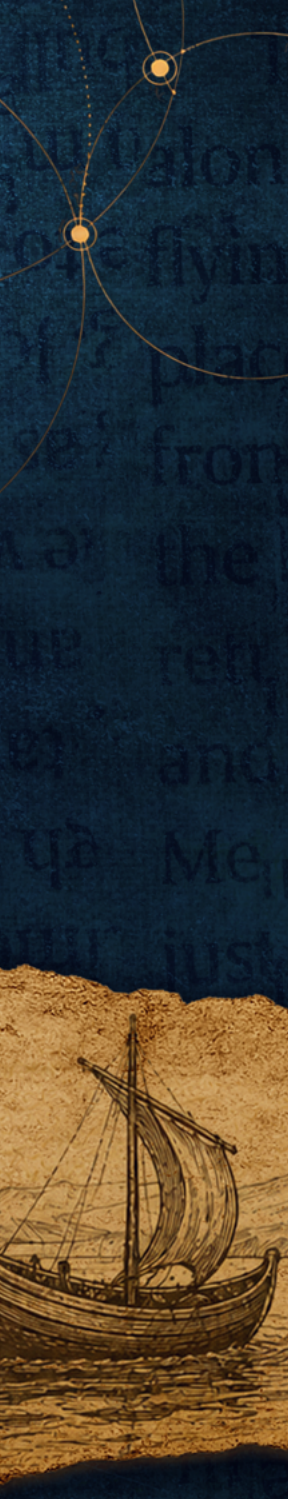
IERSEL, B. M. F. V. **Mark**: a reader-response commentary. Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1998.

INGLIS, F. **Clifford Geertz**: culture, custom, and ethics. Cambridge, UK: Polity Press, 2000.

JAYME, J. G. Uma Reflexão sobre a Ação Social em Webber e Geertz. **Temáticas.**, Campinas, São Paulo, jan./dez 1998. 195-221.

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

JÚNIOR, C. A. **Antropologia e Interpretação**: explicação e compreensão nas antropologias de Lévi-Strauss e Geertz. Campinas, São Paulo: Editora da UNICAMP, 1993.



KAN, S. An Unorthodox Boasian: life and work of Alexander Goldenweiser. **BEROSE**, 2021. Disponível em: https://www.berose.fr/article2366.html?lang=fr. Acesso em: 12 março 2023.

KONINGS, J. **A Bíblia, sua História e Leitura**: uma introdução. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1992.

KONINGS, J. **Sinopse dos Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas e das Fonte Q**. São Paulo: Loyola, 2016.

KUHN, T. S. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. 8ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2003.

LIMA, M. R. P. Marshall Sahlins (1930-2021): provocações de uma antropologia inquieta como legado para o futuro. **Sociologia e Antropologia**, Rio de Janeiro, V.II.01, janeiro - abril 2021. 325-328.

LOPES, A. N. O dilema do Método Histórico-Crítico na interpretação bíblica. **Fides Reformata**, São Paulo, Vol. 10, n. 1, 2005. p. 115-138.

LOUW, J. P.; NIDA, E. A. **Léxico Grego - Português do Novo Testamento Baseado em Domínios Semânticos**. Barueri, São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

MACDONALD, M. Y. Kinship and family in the New Testament. *In*: NEUFELD, D.; DEMARIS, R. E. **Understanding the Social World of the New Testament.** Abingdon, England.: Routledge, 2010. p. 29-43.

MALBON, E. A. **Mark's Jesus**: characterization as narrative Christology. Waco, Texas.: Baylor University Press., 2014.

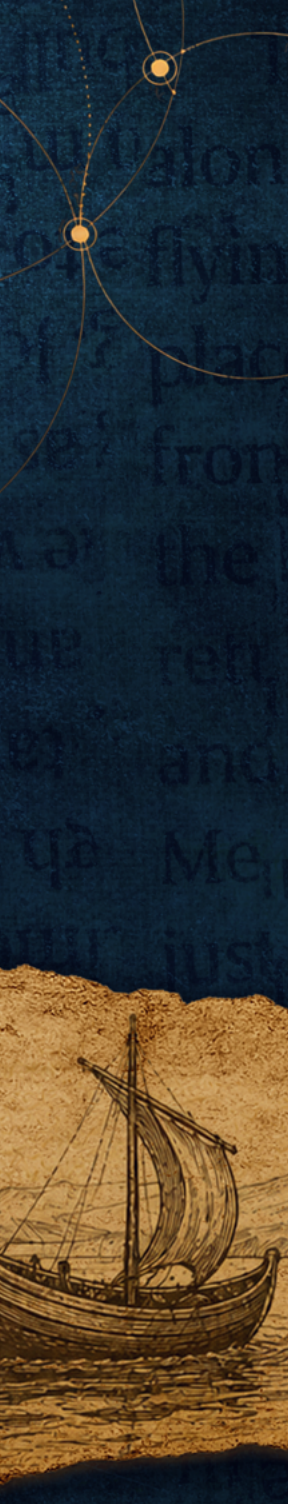
MALINA, B. J.; ROHRBAUGH, R. L. **Evangelhos Sinóticos**: comentário à luz das ciências sociais. São Paulo: Paulus, 2017.

MANCILLA, M. Ética Dialética da Interpretação: a hermenêutica romântica de Friedrich Schleiermacher. **Trans/Form/Ação**, Marília, Vol. 45, n. 3, jul./set. 2022. 179-200.

MARALDI, E. D. O. Método. *In*: USARSKI, F.; TEIXEIRA, A.; PASSOS, J. D. **Dicionário de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas; Loyola; Paulus, 2022. p. 666-670.

MARQUES, W.; PEREIRA, O. J. Sujeito e Identidade na Análise do Discurso. **Research, Society and Development**, Vargem Grande Paulista - SP, Vol. 9, n. 9, Agosto 2020. 1-12.

MASCILONGO, P. Jesus escolhe e reúne. *In*: DORÉ, J. **Jesus**: a enciclopédia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020. p. 231-239.



MEDEIROS, A. As ideias são lugares: entrevista com Michael Herzfeld. **Etnográfica - Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia.**, Online, V. 2 (1), agosto 1998. 1-18.

MEIER, J. P. **Um Judeu Marginal**: repensando o Jesus Histórico. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

MEIER, J. P. **Um Judeu Marginal**: repensando o Jesus histórico. Volume 2, Livro 1. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

MEIER, J. P. **Um Judeu Marginal**: repensando o Jesus histórico. Volume 3, Livro 1. Rio de Janeiro: Imago, 2003.

MELLO, R. G. D.; VALENTIM, M. L. P. Análise do Discurso: diálogos epistemológicos em Foucault e Heidegger. **Logeion - Filosofia da Informação**, Rio de Janeiro, Vol. 7, n. 2, mar./ago. 2021. 24-43.

MENDES, N. M. **Sistema Político do Império Romano do Ocidente**: um modelo de colapso. Rio de Janeiro: Lamparina, 2002.

MENDES, R. M.; MISKULIN, R. G. S. A Análise de Conteúdo como uma metodologia. **Cadernos de Pesquisa**, [s.l.], Vol. 47, n. 165, jun./set. 2017. 1044-1066.

MONASTERIO, R. A. Jesus e os poderosos. In: DORÉ, J. **Jesus**: a enciclopédia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020. p. 407-414.

MONTEIRO, P. Talal Asad: para uma crítica da teoria do símbolo na antropologia religiosa de Clifford Geertz. **Cadernos de Campo**, São Paulo, V.19, N.19, março 2010. 259-261.

MORIN, É. **Jesus e as Estruturas de seu Tempo**. 2ª. ed. São Paulo: Paulus, 1978.

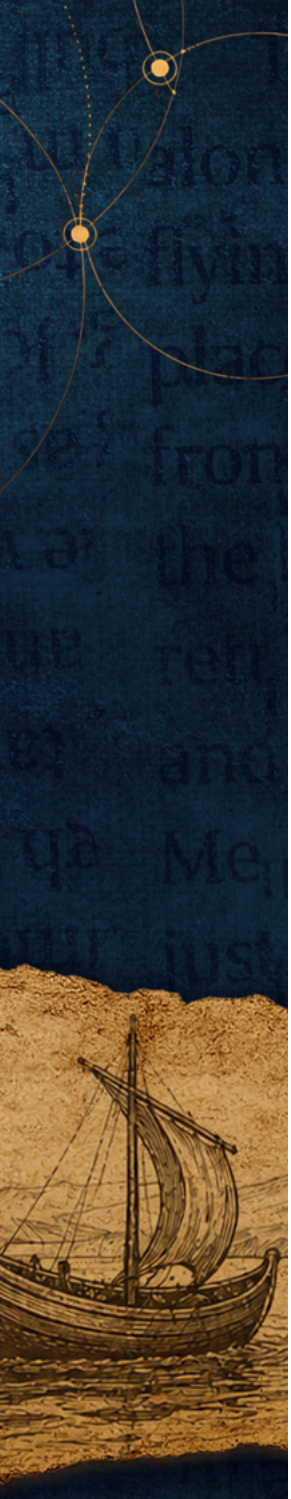
MUÑOZ, R. **O Deus dos Cristãos**. Petrópolis - Rio de Janeiro: Vozes, 1986.

MURAOKA, T. **A Greek-English Lexicon of the Septuagint.** Louvin, Paris.: Peeters., 2009.

MYERS, C. **O Evangelho de São Marcos**. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

NESTLE, E.; NESTLE, E. **Novum Testamentum Graece**. 28ª Edição. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil; Deutsche Bibel Gesellschaft, 2012.

NEUFELD, ; DEMARIS, R. E. **Understanding the Social World of the New Testament**. New York - NY: Routledge, 2010.



NOGUEIRA, P. A. D. S. Linguagens Religiosas: origem, estrutura e dinâmicas. *In*: PASSOS, J. D.; USARSKI, F. **Compêndio de Ciência da Religião**. 1ª Edição. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013. p. 443 - 456.

NOGUEIRA, P. A. D. S. **Narrativa e Cultura Popular no Cristianismo Primitivo**. São Paulo: Paulus, 2018.

OAKES, P. Urban Structure and Patronage. *In*: NEUFELD, D.; DEMARIS, R. E. **Understanding the Social World of the New Testament**. Abingdon, England: Routledge, 2010. p. 178-193.

OLIVEIRA, C. Z. D.; CAMPOS, J. B.; OLIVEIRA, M. A. A. D. A Análise do Discurso: uma abordagem teórico-metodológica em pesquisa de formação docente. **Momento Diálogos em Educação**, Rio Grande - RS, Vol. 31, n. 3, set./dez. 2022. 41-67.

OLIVEIRA, V. D. **Uma Introdução à Filosofia da Mente de Gilbert Ryle**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021.

OTTONI, P. John Langshaw Austin e a visão performativa da linguagem. **Retrospectiva. DELTA**, São Paulo, 18:1 2002. 117-143.

PAGELS, E. **As Origens de Satanás**: um estudo sobre o poder que as forças irracionais exercem na sociedade moderna. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

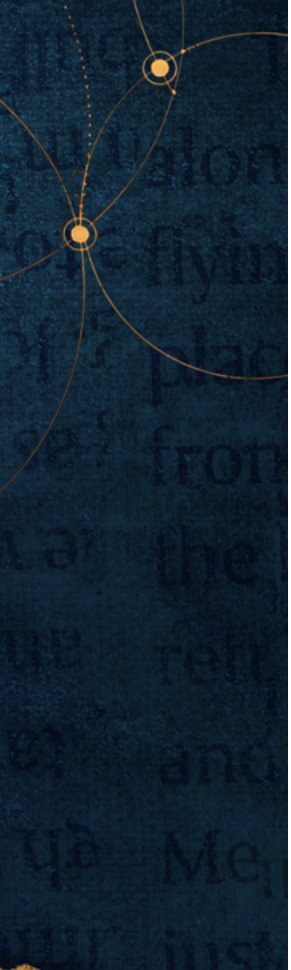
PAROSCHI, W. **Origem e Transmissão do Texto do Novo Testamento**. Barueri - SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012.

PASSOS, D.; USARSKI, F. **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas / Paulus, 2013.

PEDROSA, E. D. S. O contexto militar em que o Evangelho de Marcos foi escrito. **Revista Batista Pioneira**, Ijuí - RS, Vol. 5, n. 2, dezembro 2016. 291-308.

PESSOA, S. S.; CRUSOÉ, M. D. C. A Técnica de Análise de Conteúdo na Pesquisa Qualitativa: práticas de formação continuada para coordenadoras pedagógicas no município de Cordeiros - BA. **Momento - Diálogos em Educação**, Tubarão - SC, Vol. 31, n. 3, 2022. 161-178.

PIMENTA, H. E. Jesus de Nazaré – magia e resistência no evangelho de Marcos. In: CORNELLI, G.; COUTINHO, L. **Estudos Clássicos IV**: Percursos. Coimbra: Annablume; Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020. p. 168-191.



PROJECT, C. S. Codex Sinaiticus. **Codex Sinaiticus**: experience the oldest Bible, 2009. Disponível em: https://codexsinaiticus.org/en/. Acesso em: 17 agosto 2021.

QUEIROZ, J. J. Mitos e suas Regras. *In*: PASSOS, J. D.; USARSKI, F. **Compêndio de Ciência da Religião**. 1ª Edição. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013. p. 499 - 512.

REIMER, H.; REIMER, I. R. À Luz da Crítica Histórica: sobre o método histórico-crítico no estudo da Bíblia., São Leopoldo, v. 59, n. jul/dez, 2019.

REINHARDT, B.; DULLO, E. A construção da religião como uma categoria antropológica. **Cadernos de Campo**, São Paulo, V.19, N.19, março 2010. 263-284.

RHOADS, D.; DEWEY, J.; MICHIE, D. **Mark As Story**: an introduction to the narrative of a Gospel. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2012.

RIES, J. **A Ciência das Religiões**: história, historiografia, problemas e método. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2019.

ROCHA, I. E. Dominadores e dominados na Palestina do século I. **História**, São Paulo, Vol. 23, n. 1-2, 2004. 239-258.

RODRIGUES, V. B.; ANTUNES, A. C. G.; WADA, E. K. Análise Crítica do Discurso: possibilidade para a análise de dados em pesquisas qualitativas em hospitalidade. **SEMEAD - Seminários em Administração**, São Paulo, novembro 2017. 1-12.

ROIG, G. B. Teoría hermenéutica completa, de Friedrich D. E. Schleiermacher. **Cuadernos Salmantinos de Filosofía**, Palma - Mallorca (España), Vol. 49, 2022. 739-744.

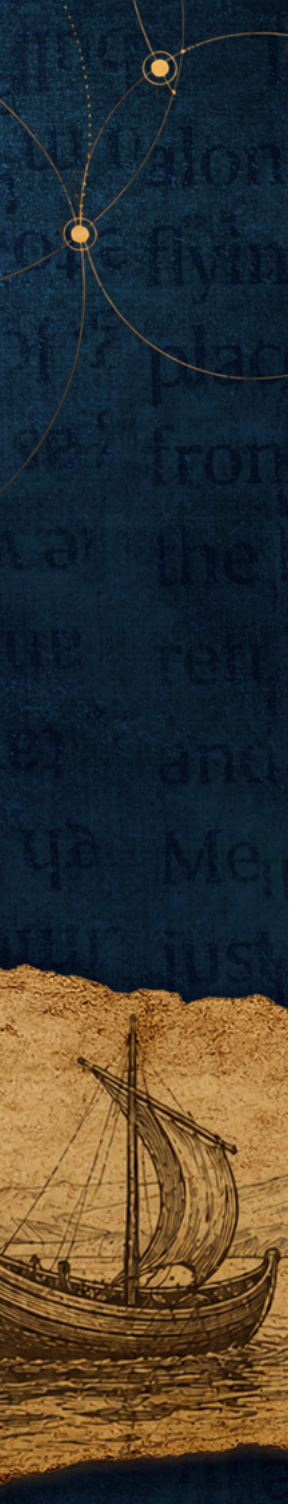
ROSEN, L. Passing Judgment: interpretation morality, and cultural assessment in the work of Clifford Geertz. *In*: SHWEDER, R. A.; GOOD, B. **Clifford Geertz By His Colleagues**. Chicago, Illinois: University of Chicago Press, 2005. p. 10-19.

ROSKAM, H. N. **The purpose of the Gospel of Mark in its historical and social context**. Leiden - Netherlands: Koninklijke Brill NV, 2004.

ROSKAM, H. N. **The purpose of the Gospel of Mark in its historical and social context**. Boston.: Brill Leiden., 2004.

RUEDELL, A. Hermenêutica e Linguagem em Schleiermacher. **Natureza Humana**, São Paulo, 14, n. 2, 2012. 1-13.

SAHLINS, M. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.



SAINT Paul History: USS St. Paul. Direção: Mike Popadiuk. Produção: Mike Popadiuk. Intérpretes: Katherine Lenaburg. [S.l.]: The Saint Paul Office of Media Services. 2004.

SAINT Paul History: USS St. Paul. Direção: Mike Popadiuk. Produção: Mike Popadiuk. Intérpretes: Katherine Lanaburg. [S.l.]: The City of St. Paul, Office of Media Services. 2004.

SAMPAIO, R.; LYCARIÃO, D. Eu quero acreditar! Da importância, formas de uso e limites dos testes de confiabilidade na Análise de Conteúdo. **Revista de Sociologia e Política**, [s.l.], Vol. 26, n. 66, jun. 2018. 33-47.

SANTOS, R. A. D.; CRUZ, E. R. D. Cinco conceitos de religião. **Último Andar**, São Paulo, N.32, dezembro 2011. 181-215.

SAULNIER, C. **A Palestina no tempo de Jesus**. São Paulo: Paulus, 1983.

SCHIAVO, L. O Simbólico e o Diabólico: a vida ameaçada. **Phoinix**, Rio de Janeiro, n. 8, 2002. 230-243.

SCHIAVO, L.; SILVA , V. D. **Jesus, Milagreiro e Exorcista**. 3ª. ed. São Paulo: Paulinas, 2011.

SCHMIDT, B. E. A Antropologia da Religião. In: USARSKI, F. **O Espectro Disciplinar da Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 53-95.

SCHNACKENBURG, R. **Jesus Cristo nos Quatro Evangelhos**. São Leopoldo - RS: Editora Unisinos, 2001.

SCHNELLE, U. **Introdução à Exegese do Novo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2004.

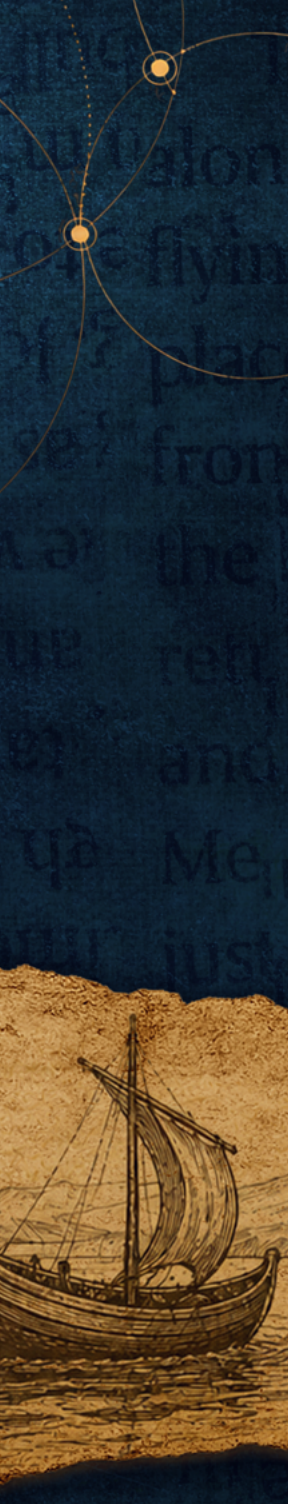
SCHÖKEL, A. **Hermenéutica de la Palabra I**: hermenéutica bíblica. Madrid - España: Ediciones Cristiandad, 1986.

SCHÖKEL, L. A. **Hermenéutica de la Palabra II**: interpretación literaria de textos bíblicos. Madrid - España: Ediciones Cristiandad, 1987.

SCHÖKEL, L. A. **Hermenéutica de la Palabra III**: interpretación teológica de textos bíblicos. Madrid - España: Ediciones EGA, 1990.

SCHÖKEL, L. A.; BRAVO, J. M. **Apuntes de Hermenéutica**. Roma - Italia: Editorial Trotta, 1996.

SCHREINER, J. **Introducción a Los Métodos de La Exegesis Bíblica**. Barcelona: Editorial Herder, 1974.



SELLIER, P. **Para Conhecer a Bíblia**: um guia histórico e cultural. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

SHWEDER, R. Cliff Notes: the pluralisms of Clifford Geertz. *In*: SHWEDER, A.; GOOD, B. **Clifford Geertz By His Colleagues**. Chicago, Illinois.: University of Chicago Press, 2005. p. 1-9.

SHWEDER, R. A.; GOOD, B. **Clifford Geertz by his colleagues.** Chicago, Illinois.: University of Chicago Press, 2005.

SIERRA, W. Hermenéutica y Pluriculturalism. **CÁLAMO / Revista de Estudios Jurídicos.**, Quito - Ecuador, Vol. 1, n. 2, diciembre 2014. 58-74.

SILVA, C. M. D. D. **Metodologia de Exegese Bíblica**. São Paulo: Paulinas, 2000.

SILVA, C. M. D. D. Quem tem medo do método histórico-crítico? **ReBíblica**, Rio de Janeiro, Vol. 4, n. 8, julho/dezembro 2023. p. 214-255.

SKARSAUNE, O.; HVALVIK, R. **Jewish believers in Jesus**: the early centuries. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2007.

STERN, F. L. Ciência da Religião. *In*: USARSKI, F.; TEIXEIRA, A.; PASSOS, J. D. **Dicionário de Ciência da Religião.** São Paulo: Paulinas: Loyola: Paulus, 2022. p. 143-149.

STEWART, E. C. Social Stratification and Patronage in Ancient Mediterraneam Societies. *In*: NEUFELD, D.; DEMARIS, R. E. **Understanding the Social World of the New Testament**. Abingdon, England: Routhledge, 2010. p. 159-166.

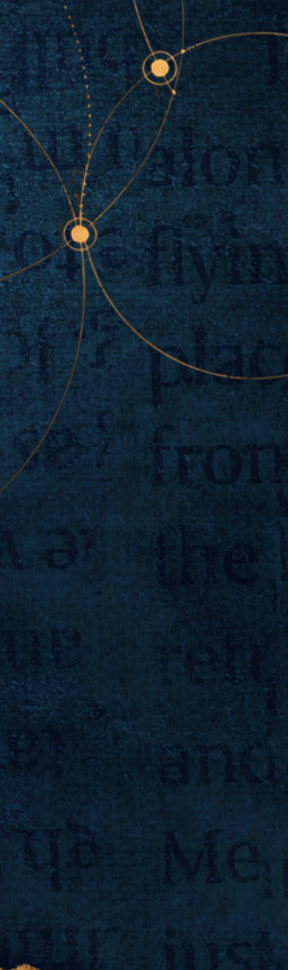
STEWART, E. C. Social Stratification and Patronage in Ancient Mediterranean Societies. In: NEUFELD, D.; DEMARIS, R. E. **Understanding the Social World of the New Testament**. New York - NY: Routledge, 2010. p. 156-166.

STUART, D. **Manual de Exegese Bíblica**. São Paulo: Vida Nova, 2008.

TEIXEIRA, F. **A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil**: afirmação de uma área acadêmica. São Paulo: Paulinas, 2001.

TEIXEIRA, F. Ciência da Religião e Teologia. In: PASSOS, D.; USARSKI, F. **Compêndio da Ciência da Religião**. 1ª. ed. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013. p. 175-183.

THATCHER, T. **Memory and Identity**: in ancient Judaism and early Christianity. Atlanta, United States: SBL Press, 2014.



THEISSEN, G. **O Novo Testamento**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

THEISSEN, G. **A Religião dos Primeiros Cristãos**: uma teoria do cristianismo primitivo. São Paulo: Paulinas, v. 2009, 2009.

TINOCO, P. R. Hans-Georg Gadamer: entre la ontología y la hermenéutica filosófica. **STOA - Revista del Instituto de Filosofía**, Ciudad de México, Vol. 13, n. 26, 2022. 70-77.

TORRES-LONDOÑO, F. História das Religiões. *In*: PASSOS, J. D.; USARSKI, F. **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulus: Paulinas, 2013. p. 217-229.

USARSKI, F. **Constituintes da Ciência da Religião**: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma. São Paulo: Paulinas, 2006.

USARSKI, F. **O Espectro Disciplinar da Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2007.

USARSKI, F. História da Ciência da Religião. *In*: PASSOS, J. D.; USARSKI, F. **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulus; Paulinas, 2013. p. 51-61.

USARSKI, F. História da Ciência da Religião. *In*: USARSKI, F.; PASSOS, D. **Compêndio da Ciência da Religião**. 1ª. ed. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013. p. 51-61.

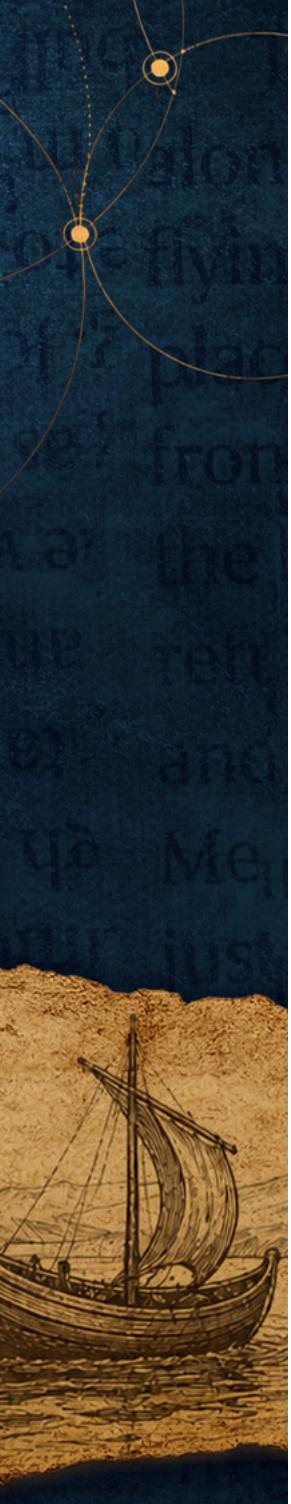
USARSKI, F. Religião. *In*: USARSKI, F.; TEIXEIRA, A.; PASSOS, J. D. **Dicionário de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas: Loyola: Paulus, 2022. p. 781-785.

USARSKI, F.; PASSOS, D.; TEIXEIRA, A. **Dicionário de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulus; Paulinas; Edições Loyola, 2022.

VAAGE, L. E. Que o leitor tenha cuidado! O Evangelho de Marcos e os cristianismos originários da Síria-Palestina. In: PIXLEY, J. *et al*. **Cristianismos Originários Extrapalestinos (35-138 d.C.)**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Ribla, 1998. p. 11-31.

VALVA, A. Autoritarismo e Rudez de Jesus Marcano: perspectivas e interpretações a partir do Evangelho de Marcos. In: REIMER, I. R. **A Honrosa Arte de Curar e Cuidar.** São Paulo: Pimenta Cultural, 2023a. p. 317-349.

VALVA, A. Os Irmãos Boanerges: a importância de Mc 3,17 para a compreensão da comunidade de Marcos. **Encontros Teológicos: Ano Vocacional - corações, graça e missão.**, Florianópolis, 38, n. 2, maio-agosto 2023b. 685-710.



VALVA, A.; ECCO, C. Hesitações e convicções na espiritualidade de Pedro: aproximações histórico-antropológicas sobre as passagens de Mt 14,22-33 e Mc 9,2-8. In: FILHO, J. R. F. M.; ECCO, C. **Espiritualidades:** múltiplos olhares. Porto Alegre.: Editora Fi, 2022. p. 47-69.

VASCONCELOS, P. L. Metodologia de Estudos das "Escrituras" no Campo da Ciência da Religião. *In*: PASSOS, J. D.; USARSKI, F. **Compêndio de Ciência da Religião**. 1ª Edição. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013. p. 469 - 484.

VEIGA, D. S. O messianismo de um galileu e sua visão de um novo tempo e um novo templo. *In*: CHEVITARESE, A. L.; CORNELLI, G.; SELVATICI, M. **Jesus de Nazaré:** uma outra história. São Paulo: Annablume, FAPESP, 2006.

VERMES, G. **O Autêntico Evangelho de Jesus.** Rio de Janeiro: Record, 2006.

VIEIRA, K. A. L. Análise de Conteúdo: hermenêutica na educação. **Arquivo Brasileiro de Educação**, Belo Horizonte - MG, Vol. 6, n. 13, jan./abr. 2018. 85-104.

VIELHAUER, P. **História da literatura cristã primitiva**: Introdução ao Novo Testamento, aos Apócrifos e aos Pais Apostólicos. Santo André - SP: Editora Academia Cristã, 2005.

VILHENA, M. A. Ritos Religiosos. *In*: PASSOS, J. D.; USARSKI, F. **Compêndio de Ciência da Religião**. 1ª Edição. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013. p. 513 - 524.

VINE, W. E.; UNGER, M. F.; WHITE JR., W. **Dicionário VINE**: o significado exegético e expositivo das palavras do Antigo e do Novo Testamento. 1ª Edição. ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2002.

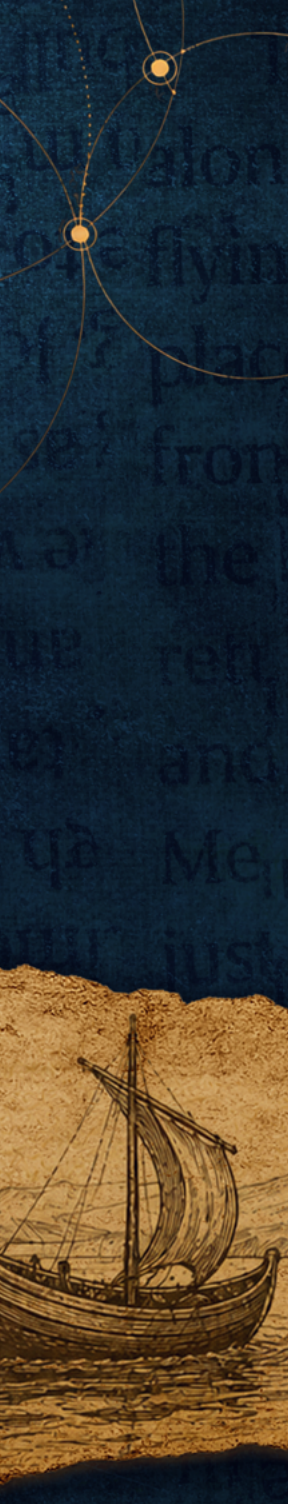
WALLACE, D. B. Crítica Textual: e o critério de constrangimento. In: BOCK, D. L.; KOMOSZWESKI, J. E. **O Jesus histórico**: critérios e contextos no estudo das origens cristãs. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020. p. 103-140.

WALTON, J. H. **O Pensamento do Antigo Oriente Próximo e o Antigo Testamento**: introdução ao mundo conceitual da Bíblia hebraica. São Paulo: Vida Nova, 2021.

WIEBE, D. **Religião e Verdade**: rumo a um paradigma alternativo para o estudo da religião. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

WRIGHT, G. E. **Arqueologia Bíblica**. Madrid - España: Ediciones Cristiandad, 1975.

YARROW, A. L. Clifford Geertz, Cultural Anthropologist, is dead at 80. **The New York Times.**, 2006. Disponível em: https://www.nytimes.com/2006/11/01/obituaries/01geertz.html. Acesso em: 03 abril 2023.



SOBRE O AUTOR

André Valva

É historiador e pesquisador na área de Ciências da Religião, com trajetória dedicada ao estudo da cultura, do símbolo e da interpretação religiosa sob perspectiva antropológica. Doutor em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás), desenvolveu pesquisa centrada na epistemologia e na metodologia interpretativa de Clifford Geertz, propondo o Modelo Interpretativo-Simbólico de Textos Religiosos (MISTR) — uma abordagem que articula símbolo, ação social, racionalidade situada e leitura cultural dos textos religiosos.

Sua tese de doutorado, aplicada ao Evangelho de Marcos a partir do Códice Sinaítico, consolidou um percurso iniciado anos antes, no mestrado em Ciências da Religião pela PUC-SP, no qual analisou rituais de cura marcana sob perspectiva simbólica. Ao longo dessa trajetória, aprofundou estudos sobre antropologia interpretativa, semiótica cultural, manuscritologia bíblica, epistemologia das Ciências Humanas e hermenêutica contemporânea. A pesquisa que deu origem a este livro representa a maturação de um processo intelectual pautado pela interlocução com Geertz, pela reflexão metodológica e pela busca de uma leitura culturalmente situada do fenômeno religioso.

Além da atuação acadêmica, André Valva é professor de História e de Práticas de Inteligência Socioemocional na educação básica, desenvolvendo projetos pedagógicos baseados em metodologias ativas, interpretação simbólica, ensino por investigação e construção de sentido. Tem experiência em formação docente, elaboração de materiais didáticos, coordenação de atividades interdisciplinares, curadoria de projetos culturais e produção de conteúdos nas áreas de religião, cultura e educação.

Integra iniciativas de pesquisa voltadas ao estudo da religião como sistema simbólico e prepara o GPAIR–MISTR (Grupo de Pesquisa em Antropologia Interpretativa da Religião), dedicado à recepção, ao aprofundamento e à expansão do legado geertziano no campo das Ciências da Religião. Atua ainda em consultoria e mentoria acadêmica, auxiliando estudantes e pesquisadores em escrita científica, estruturação metodológica e construção de projetos de pesquisa.

É autor e coautor de textos, artigos, materiais didáticos e projetos que articulam Ciências da Religião, Antropologia Interpretativa, História Cultural, teoria do símbolo e epistemologia das Humanidades. Sua produção acadêmica pode ser consultada no currículo Lattes (http://lattes.cnpq.br/7424448758305896) e no ORCID (https://orcid.org/0000-0001-9964-169X).

www.PIMENTACULTURAL.com

O EVANGELHO DE MARCOS EM PERSPECTIVA SIMBÓLICA

a construção e a aplicação do Modelo Interpretativo-Simbólico na leitura de um texto religioso

CAPES

pimenta cultural