

# LUTAR, CONQUISTAR E PRESERVAR A LIBERDADE!

## Reflexões a partir de textos do

### Novo Testamento

*Ivoni Richter Reimer\**  
*Danilo Dourado Guerra\*\**  
*Carolina Bezerra de Souza\*\*\**

#### **Resumo**

*O artigo faz memória de trabalhos exegeticos e hermenêuticos a partir das perspectivas libertárias latino-americanas. Analisa nesse viés textos dos evangelhos de Marcos e de João, indicando soluções que as respectivas comunidades encontraram para conflitos específicos. Trata-se da participação e atuação das mulheres e do enfrentamento de conflitos nas relações sociais e religiosas, bem como de classe e etnia. Com referenciais do gênero e da heterotopia são apresentadas maneiras de como pessoas e comunidades, em seus contextos histórico-culturais, buscavam construir 'espaços outros' para viver em justiça e paz. Com isto, o artigo visa mostrar que o estudo da Bíblia a partir da realidade latino-americana pode colaborar para a construção de novas vivências de relações sociais, de gênero, classe e etnia.*

**Palavras-chave:** *Evangelho de Marcos, Evangelho de João, gênero, heterotopia, hermenêutica.*

#### **Abstract**

*The article makes memory of exegetical and hermeneutical works from Latin American libertarian perspectives. It analyzes texts from the Gospels*

\* Teóloga, pastora, docente na PUC Goiás, pesquisadora CNPq, autora de vários textos. E-mail: ivonirr@gmail.com

\*\* Mestrando em Ciências da Religião pela PUC Goiás, bolsista CAPES, Bacharel em Teologia pela Faculdade FAIFA e pelo Seminário Teológico Batista Nacional (SETEBAN-GO).

\*\*\* Mestra e Doutoranda em Ciências da Religião pela PUC Goiás, bolsista CAPES, Bacharel em Teologia pelo Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil.

*of Mark and John, pointing out solutions that the respective communities encountered to specific conflicts. It is about the participation and action of women and about facing conflicts inside religious and social relationship, as well as classist and ethnical problems. With references to gender and heterotopia, the article presents ways of how people and communities – at their very historical-cultural environments – looked to build “other spaces” to live in justice and peace. So on, the articles intends to show that the study of the Bible from the Latin American reality could cooperate to the construction of new experiences of social relationship, including gender, classist and ethnical ones.*

**Keywords:** *Gospel of Mark. Gospel of John. Gender. Heterotopia. Hermeneutics.*

### **Abrindo o texto**

Ler a Bíblia a partir das realidades de pessoas oprimidas é uma prática existente no Brasil e na América Latina faz décadas. Em contato crítico-criativo com textos e tradições bíblicas, colocamos nossa vida, nosso cotidiano e as relações construídas a partir dos corpos e das histórias concretas de pessoas que sofrem as mais variadas formas de opressão: crianças, doentes, mulheres, pessoas à margem de poderes políticos e econômicos, discriminadas também por religião, etnia e condição sexual. Estas abordagens já fazem parte das nossas atividades. Contudo, compreender que todas estas realidades também são parte de construções socioculturais talvez continue sendo um desafio e uma demanda para estudos e análises bíblicas. Necessariamente, há que se perceber e considerar o contexto complexo de cada texto, de cada narrativa, de cada experiência dentro das contingências das relações de poder em sua faceta cultural, o que envolve relações econômico-sociais, geopolíticas, étnicas, de gênero e de gerações... Por isto, é bom recordar da caminhada já feita e lembrar colegas e mestres que nos orientaram e já faleceram!

Neste artigo, que tem a participação de um orientando de Mestrado e uma orientanda de Doutorado em Ciências da Religião da PUC Goiás, tecemos alguns fios no intuito de ajudar a montar a colcha maior do que no momento significa realizar tal leitura e tal estudo. É saudável agregar esta nova geração nas nossas produções intelectuais também por meio de escritos e publicações.

### **Olhando um espaço específico: novas relações de gênero**

No Brasil, a violência contra a mulher atravessa todo tipo de escala social e tem formas distintas de manifestações seja física ou simbólica. Aqui, a sociedade carrega os traços da tradição religiosa judaico-cristã patriarcal que naturaliza e

legítima essas formas de violência. A sociedade brasileira, como a judaica, ainda se baseia amplamente em valores de honra e vergonha. Dentro dessa lógica, caberia ao homem o controle da virtude feminina: a mulher de respeito está adequada aos comportamentos reconhecidos socialmente como femininos<sup>1</sup>. Desvios de tais padrões ainda são considerados como justificativas para a violência contra a mulher. O que chama especial atenção é que a violência contra a mulher no Brasil soma, de forma perversa, discriminações sociais, étnico-raciais e de gênero, gerando situações de opressão extremamente complexas. São as mulheres negras a maioria das vítimas de homicídio, tentativa de homicídio, lesão corporal, estupro e atentado violento ao pudor. As mulheres indígenas sofrem com exclusão social e desterritorialização, e são ainda vítimas do tráfico de pessoas, da violência doméstica e da prostituição infantil. Além disso, a incidência da violência sobre meninas e adolescentes é alarmante<sup>2</sup>.

Até poucas décadas atrás, a violência contra a mulher não era considerada crime, mas uma espécie de direito do homem. Em especial, a violência doméstica não era visibilizada. Essa postura era refletida na legislação, que apresentava vários traços de discriminação da mulher e proteção ao homem agressor. Até 1991, era aceitável o argumento de defesa da honra em casos de violência, a vítima só era assim considerada se fosse uma “mulher honesta” e havia diminuição de pena se o agressor se casasse com a vítima<sup>3</sup>.

Hoje, muita coisa mudou na sociedade e na legislação. A luta das mulheres e a intervenção de organismos internacionais produziram mudanças que retiraram expressões discriminatórias da legislação, desvalorizaram argumentos patriarcais lá representados e levaram à criação da Lei Maria da Penha, em 2006. Essa legislação específica garante às mulheres amparo legal na denúncia da violência e dificulta a não punição do agressor, bastante comum até então. Esta Lei torna-se praticamente uma ‘arma’ de prevenção e punição da violência.

Porém, o aumento das taxas de feminicídio mostra que, apesar do grande avanço do Estado na luta contra a violência de gênero, é preciso que a legislação seja acompanhada de uma mudança nas mentalidades e relações humanas, bem como de viabilidade do cumprimento da Lei. A soma da evolução da legislação, das políticas públicas de educação e de atendimento à pessoa em situação de violência, com aspectos pós-modernos de mudança na cena cultural e religiosa, podem contribuir para a diminuição da violência contra a mulher na sociedade brasileira. Porém, ela precisa ser sempre lembrada como realidade cruel presente em todo o espectro social, com a consciência de que há um longo caminho a ser

1. GROSSI, Miriam Pillar. Masculinidades: uma revisão teórica. *Mandrágora*, São Bernardo do Campo, Ano XII, n. 12, p. 26, 2006.

2. BARSTED, Leila Linhares. O Progresso das Mulheres no Enfrentamento da Violência, p. 349-350.

3. BARSTED, Leila Linhares. O Progresso das Mulheres no Enfrentamento da Violência, p. 354-355.

trilhado. Para trabalhar a questão da violência, física e simbólica, contra a mulher, precisa-se falar em novas masculinidades, feminilidades e relações de gênero. Estas dependem ainda de modificações em mecanismos institucionais de ensino e de criação de sentido.

Especialmente no Brasil, a religião ainda é muito presente como universo simbólico e produtor de sentido, especialmente as cristãs que correspondem à maioria da população. Logo, uma das formas de tratar desse assunto é fazendo novas abordagens dos textos bíblicos.

Textos sagrados são instrumentos de poder. Como textos sagrados, reproduzem uma ordem social e interesses múltiplos. São elaborações humanas que refletem estruturas de poder e relações sociais carregadas de intensos conflitos ideológicos. É o conflito que se faz corpo no texto: vozes de dominação e gritos de libertação se digladiam num emaranhado social que dá luzes a uma diversidade de cantos e recantos que foram afirmados ou silenciados nos recônditos do passado. Impossível desconsiderar a força da narrativa como determinante nas construções do “mundo da vida” e suas ordenações sociais<sup>4</sup>.

Nesse sentido, percebe-se na Bíblia “uma sólida construção assimétrica que determina lugares e papéis que fundamentam uma lógica social orientada para a exclusão e a apropriação do corpo feminino”<sup>5</sup>, mas também que é recheada de conteúdo libertador.

No Brasil e América Latina, as estruturas políticas e sociais trataram de harmonizar e dar continuidade histórica a essas tradições bíblicas opressoras, mantendo a dominação e exploração do trabalho das mulheres. Assim,

as tradicionais abordagens metodológicas e interpretativas de textos bíblicos demonstraram que ainda não conseguem alcançar a profundidade de mecanismos de opressão que principalmente mulheres e crianças, escravas ou não, enquanto minoria qualitativa, sofriam em seu contexto histórico-social<sup>6</sup>.

Com uma perspectiva de gênero, a hermenêutica feminista de libertação se coloca, então, em outro caminho. Fomenta uma postura crítica, busca desconstruir o que foi herdado dessa tradição, dando voz àqueles marginalizados e silenciados por ela, não só as mulheres, mas também negros, índios, crianças,

4. CABRAL, Jimmy Sudário. *Hermenêuticas bíblicas feministas e crítica das tradições na América Latina*, p. 137-138.

5. CABRAL, Jimmy Sudário. *Hermenêuticas bíblicas feministas e crítica das tradições na América Latina*, p. 138.

6. RICHTER REIMER, Ivoni. *Construção de heterotopias socioculturais nas origens de comunidades judaico-cristãs*, p. 45.

pobres, e busca construir novas relações. Para Gebara<sup>7</sup>, a hermenêutica feminista é política, pois

o processo de construção e reconstrução [proposto pela hermenêutica feminista da libertação] alarga o próprio significado do texto e faz aparecer relações que a princípio não podiam ser vistas pelas leitoras formadas na tradição patriarcal. Pouco a pouco vai se influenciando na cultura e criando novas maneiras de pensar o relacionamento entre os humanos.

Apesar de fomentar várias mudanças, é preciso manter em mente que

os novos mitos que ora evoluem e as imagens da teologia feminista necessariamente compartilham de pressuposições culturais e dos estereótipos de nossa tradição e sociedade sexistas nas quais foram socializadas tanto as mulheres como os homens. A condição prévia e absoluta dos novos mitos e imagens cristãs libertadores não é apenas a modificação da consciência individual, mas também das estruturas sociais, eclesiais e teológicas. Todavia, ao mesmo tempo, as teólogas feministas devem procurar novas imagens e mitos que possam encarnar nossa visão das mulheres cristãs e funcionar como protótipos a ser imitados. Uma tal [sic!] pesquisa não deveria singularizar e tornar absoluta uma imagem e um mito e sim apresentar uma variedade de imagens e histórias, que deveriam ser, ao mesmo tempo, críticas e libertadoras<sup>8</sup>.

Entendemos que as imagens propostas nas narrativas em que Jesus e as mulheres se encontram nos evangelhos, especificamente em Marcos, se somam a essa variedade e são, ainda, multifacetadas. Por isso, podem ajudar a transformar identidades de gênero, estruturas e estratégias sociais e fomentar a luta contra a violência e opressão.

Os personagens femininos do Evangelho de Marcos individualmente não apresentam grandes desenvolvimentos narrativos e aparecem apenas uma vez. Entre suas funções está contraporem-se a personagens tipificados, discípulos ou autoridades judaicas<sup>9</sup>.

Sua aparição na trama narrativa, porém, apresenta um desenvolvimento narrativo no papel das mulheres. Na primeira parte do Evangelho, fé e cura parecem recrutar mulheres ao movimento de Jesus. Ali a fé é ativa, em procuras pela salvação e em respostas a ela. Percebe-se isso com a sogra de Simão, a mulher com hemorragia e a siro-fenícia, caracterizadas pela diaconia, resiliência, inteligência,

7. GEBARA, Ivone. Que escrituras são autoridade sagrada? Ambiguidades da Bíblia na vida das mulheres na América Latina, p. 19.

8. SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Discipulado de iguais: uma ekklesia-logia feminista crítica de libertação*, p. 89.

9. RHOADS, David; DEWEY, Joanna; MICHIE, Donald. *Mark as Story*, p. 129-133.

humildade e proatividade. Na terceira parte, reflete-se um padrão de lealdade: a demonstração de fé se reflete no próprio seguimento, na entrega de vida e na diaconia. A entrega é realizada tanto pela viúva pobre como pela mulher que unge Jesus. E pelas mulheres observando a crucificação, acompanhando o sepultamento e indo ungir o corpo de Jesus, caracterizadas pelo serviço, seguimento e fidelidade<sup>10</sup>.

A diaconia das mulheres emoldura o ministério de Jesus na narrativa marca-na com a sogra de Simão e as mulheres diante da cruz. “Diaconia sugere a lógica do poder igualitário”<sup>11</sup>. No movimento de Jesus refletido em Marcos, o poder é para ser exercido em comum, é a diaconia que concede a todos o poder de ser iguais, gerando uma comunidade em que impera a mutualidade e não uma hierarquia, sendo que a característica é a do discipulado a partir ‘dos pequeninos’<sup>12</sup>. Portanto, a grande mudança é justamente a de transformar o que era o último em primeiro. A diaconia, tarefa considerada última, se torna a principal, e não apenas condizente com o Reino. O padrão do seguimento vinculado à diaconia é, finalmente, reconhecido e demonstrado em Marcos pelas mulheres nas cenas da crucificação, ressurreição e do recomeço: consideradas como ‘últimas’ na escala social, elas passam a serem as primeiras, como apóstolas da ressurreição.

O padrão androcêntrico e patriarcal vigente do que é ser mulher parece ser quebrado por Marcos em pontos importantes. As mulheres aparecem quase sempre anônimas, mas sem marido e a poucas são atribuídos os papéis tradicionais de esposa e mãe. Sempre apresentam alguma característica que contraria a imagem feminina esperada de um sistema patriarcal. O fato de serem apresentadas sem marido representa, com mais força, o estrato inferior na hierarquia social da época, ao qual Jesus se iguala no exercício da vocação para o serviço-diaconia (Mc 10,43-45). Várias mulheres são representadas sem identificação com um chefe da casa masculino e assumindo posições de enfrentamento à situação em que vivem e até funções que eram normalmente destinadas aos homens: em 5,25-34, a hemorroíssa que desafia as regras de pureza; em 7,24-30, a mulher siro-fenícia que vence o debate com Jesus; em 12,38-44, a viúva pobre aparece só e é admirada por Jesus; em 14,3-9, a mulher que unge Jesus e assume função sacerdotal; em 15,39-16,8, três mulheres continuam sozinhas o seguimento a Jesus. O conjunto das imagens positivas que essas mulheres carregam faz atentar para o fato de que elas não receberam críticas ou admoestação de Jesus, mas acabaram elogiadas por sua fé e sua práxis. Todas são caracterizadas como exemplares em termos de fé, entendimento do Reino, perseverança e diaconia.

10. RICHTER REIMER, Ivoni. *Compaixão, cruz e esperança: teologia de Marcos*. São Paulo: Paulinas, 2012.

11. PLETSCHE, Rosane. *Diaconia e Corpo: categorias relevantes para repensar o conhecimento na perspectiva de gênero e cidadania*, p. 217.

12. RICHTER REIMER, Ivoni. *Compaixão, cruz e esperança: teologia de Marcos*, p. 85-86.

As passagens com as mulheres dão ocasião a simbologias, ensinamentos e denúncias específicos e valiosos do ponto de vista da comunidade marcana. Pode-se citar o movimento solidário esperado da comunidade, com a inclusão de mulheres e o cuidado mútuo, que é expresso na cena da cura da sogra de Simão. O ensino sobre a construção de relações familiares não patriarcais se dá a partir da redefinição da família por Jesus e do tratamento de Jesus com respeito à mãe da filha de Jairo. A redefinição da família também mostra uma sociedade não hierarquizada com igualdade entre homens e mulheres.

Do ponto de vista da opressão religiosa, há um abandono das regulações de pureza judaicas em ações de mulheres e justificada na cura de mulheres: a mulher com hemorragia, a filha de Jairo e a filha da mulher siro-fenícia. Enquanto a passagem da mulher com fluxo de sangue e da filha de Jairo abre os olhos para a restauração de Israel, a siro-fenícia aponta para a extensão da salvação aos gentios em uma abertura étnica e de gênero.

A cena da viúva pobre é uma denúncia da opressão causada pelo Templo, que também marginalizava mulheres, mostrando que a entrega é louvável, mas, como decorrência da exploração, contraria o ideal do Reino. Na cena da unção de Jesus, um novo rito ou expressão litúrgica pode ser entendido e este é realizado por uma mulher. Ambas as cenas podem ser interpretadas como uma transgressão à lógica de mercado romana, que era sustentada pelo Templo, transgressão realizada tanto pela religiosidade abnegada, como pelo desperdício do pouco que possuíam como boa ação<sup>13</sup>.

As últimas cenas com mulheres são paradigmáticas: as mulheres nomeadas por três vezes permanecem ao lado de Jesus, no seguimento, quando todos o abandonaram. Elas o servem desde o início do seu ministério, já caracterizado como um ministério de serviço/diaconia. Elas buscam homenagear Jesus, e são as primeiras a ouvir da ressurreição, se tornando porta-vozes dessa mensagem. Cura, diaconia, ensino/aprendizado e seguimento estão presentes em todas nestas cenas paradigmáticas, indicando também para o discipulado das mulheres: “Seguimento e discipulado estão intimamente ligados, porque, na pedagogia de Jesus, ensino e ação estão profundamente inter-relacionados”<sup>14</sup>.

Com a participação plena de mulheres no movimento de Jesus e na (re)organização das comunidades cristãs originárias, é possível perceber que Jesus não apenas restaurava fisicamente a saúde das mulheres, mas conferia-lhes constantemente dignidade ao transmitir-lhes ensinamentos acerca de relações familiares, étnicas, econômicas e socioculturais. Elas passavam a participar do seguimento, discipulado, ensino e *práxis* transformada e transformadora. As curas não são apenas dádiva de Deus por meio de Jesus, mas são igualmente fruto da própria

13. RICHTER REIMER, Ivoni. *Grava-me como selo sobre teu coração: teologia bíblica feminista*, p. 110-120.

14. RICHTER REIMER, Ivoni. *Compaixão, cruz e esperança: teologia de Marcos*, p. 64.

luta e resistência dessas mulheres na sua relação com Jesus. Pela cura de seus corpos, elas são retiradas de um contexto de doença, opressão e exclusão para se tornarem parte da comunidade do discipulado, onde eram saradas e tratadas como iguais. Esta cura dos corpos e a acolhida no discipulado é uma questão fundamental, visto que uma das partes constitutivas do exercício de poder é o controle dos corpos e da produção de saberes, sendo que corpo/poder/saber se constitui viável eixo hermenêutico na leitura e interpretação de textos bíblicos<sup>15</sup>. Na relação com Jesus, mulheres são curadas integralmente, tornam-se dignas da palavra, com consideração dessa palavra, da vivência religiosa e da partilha de saberes.

Com isso, certamente há uma profunda ressignificação de suas vidas. Isto também se expressou na função comunitário-social que se apresentava como resistência ao modelo padrão androcêntrico e patriarcal naquele contexto: mulheres eram líderes junto a Jesus e aos doze discípulos! À exceção da sogra de Simão, que foi atingida pela solidariedade mútua, e da mãe da filha de Jairo, que foi convocada por Jesus a assumir um novo lugar na família, as demais mulheres são retratadas como agentes volitivos. Ao nomear e caracterizar o seguimento e a diaconia das mulheres ao final, Marcos dá a entender que as mulheres tinham um papel fundamental no movimento de Jesus e no seu círculo íntimo de discípulos<sup>16</sup>. Olhando para o conjunto das cenas, percebe-se que elas se libertam de papéis sociais tradicionais e tornam-se sujeitos de seus corpos e saberes. Sendo assim, não era a submissão que caracterizava sua liderança, mas suas próprias iniciativas em busca do bem-estar delas e de outras pessoas e, por isso, suas ações empode(ram) e liberta(ram) outras pessoas.

### **Olhando outro espaço específico: relações socioculturais**

Experiências vivenciadas na comunidade marcana também ocorriam em outros espaços, aonde a *práxis* e a memória de Jesus eram preservadas e transmitidas, também em forma escrita. Adentramos, assim, espaços outros, com experiências de sofrimento e de libertação igualmente marcantes para a história das comunidades cristãs originárias.

Mulheres são discípulas amadas também nas comunidades joaninas. Fazem parte não apenas da comunidade, mas são também líderes eclesiais. O evangelho de João as apresenta como exemplares nas funções de motivadoras (Jo 2), mestras (Jo 4), discípulas anunciadoras (Jo 11) e apóstolas (Jo 20–21), mas deixa perceber que também elas sofrem com represálias (Jo 12) e violências institucionalizadas (Jo 8). Como partícipes do movimento de Jesus e da (re)organização da comuni-

15. STRÖHER, Marga Janéte. Corpos, poderes e saberes nas primeiras comunidades cristãs: uma aproximação a partir das “Cartas Pastorais”, p. 106-107.

16. Acerca do discipulado e apostolado de mulheres com Jesus, ver apresentação de textos e discussão em Richter Reimer, *Maria, Jesus e Paulo com as mulheres*, p. 53ss.

dade joanina, é viável considerar que mulheres também participavam da vida de ensino e celebração que ocorria no espaço religioso denominado sinagoga, antes e depois da Guerra Judaica, com menor e maior conflitividades.

Para estudos do evangelho de João, compreendemos a sinagoga judaica como um espaço sagrado, um lugar de debates e homilias acerca da *Torah*, mas também um ambiente filantrópico-social, que historicamente funcionava como um ponto de acolhida, asilo para escravos e fugitivos estrangeiros<sup>17</sup>. Aqui, contudo, abordamos o espaço sinagoga não em seu sentido inclusivo, mas em sua interface conflitiva em relação à comunidade do evangelho de João<sup>18</sup>. Este espaço de religiosidade e acolhimento passa a ser palco de batalhas teológico-cristológicas<sup>19</sup> e, por consequência, de (ameaças de) exclusão.

Um espaço pode ser entendido como um ambiente fenomenológico, uma necessidade biológica dos seres humanos, “um recurso que produz riqueza e poder quando adequadamente explorado”<sup>20</sup>. Sob essa perspectiva espaço-poder, a comunidade do ‘discípulo amado’ se configura como uma realidade heterotópica tanto em relação ao judaísmo normativo<sup>21</sup> quanto às práticas de dominação do Império Romano. Podemos utilizar o conceito heterotopia na interpretação de textos bíblicos, no sentido de esta, ao contrário das utopias que se caracterizam como irrealidades espaciais e posicionamentos sem lugar real, ser compreendida como lugares reais, efetivos, de posicionamentos absolutamente diferentes, lugares outros, espécies de utopias realizadas dentro de uma perspectiva de representação, contestação, inversão de posicionamentos reais encontrados no interior da cultura.

Nesse sentido, podemos compreender o contrapositionamento joanino às estruturas político-religiosas de poder como fruto de suas próprias reformulações a respeito de Jesus Cristo e de seu Reino, além de concepções em relação à vida eterna da sua nova cosmovisão, bem como reflexões e posicionamentos críticos em relação aos conflitos emergentes pós-destruição da Cidade Santa com suas instituições religiosas.

De acordo com a reconstituição das fases da comunidade joanina feita por Brown (2004), a primeira fase precede o evangelho escrito, mas já modela o seu

17. STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. *História social do proto cristianismo*, p. 168-169.

18. Acerca das discussões sobre expulsão ou temor da expulsão, registradas em textos joaninos, ver Stegemann e Stegemann (2004, p. 271s).

19. Orígenes (*apud* Brown, 1984, p. 47) reconhecia que “nenhum destes (Paulo, Mateus, Marcos, Lucas) declarou abertamente a divindade de Jesus, como João, quando ele fez que o Senhor dissesse: ‘Eu sou a luz do mundo’; ‘Eu sou o caminho, a verdade e a vida’; ‘Eu sou a ressurreição’”.

20. TUAN, Yi-Fu. *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. Tradução de Livia de Oliveira, p. 66.

21. Konings (2000) afirma que esse “novo” judaísmo começa a surgir pós-destruição do Templo de Jerusalém em 70 dC, formado por rabinos da tendência farisaica de Hillel que reconstituem a comunidade judaica em torno da Torá, em Jabne/Jâmnia, perto da atual Tel-Aviv.

pensamento. Esta é marcada por conflitos e ameaça de expulsão dos judeus cristãos da sinagoga (até os anos 70 ou 80). A segunda fase seria o momento em que o texto básico foi escrito, provavelmente na região de Éfeso, sob a luz de uma atmosfera helenista. A terceira fase é a da redação de 1João e 2João (por volta do ano 100 dC), um período no qual a comunidade se dividiu em duas. Já a quarta fase engloba a redação de 3João e a inserção do capítulo 21 no evangelho de João.

A ameaça de expulsão da sinagoga calava fundo na vida das pessoas cristãs, porque significava também ser excluído(a) da convivência religiosa, o que acarretava consequências políticas econômicas e sociais. A partir do momento em que a sinagoga judaica passa a expulsar as pessoas cristãs de seu meio, as mesmas perdem seu pertencimento à religião (ainda) lícita judaica. Konings afirma que “a exclusão da sinagoga para os pobres significava a mendicância e, para os ricos, a perda de prestígio”<sup>22</sup>.

Diante desta questão, importa perceber que o desmembramento das pessoas cristãs da sinagoga ocorreu de fato recém após o levante de Bar Kochba (132-135), sendo que, de acordo com Stegemann e Stegemann<sup>23</sup>, a inclusão do termo “nazarenos” na ‘maldição dos hereges’ da Oração das Dezoito Preces, deve ter ocorrido entre 135-150. Contudo, já após o Concílio de Jâmnia (80), percebe-se um desenvolvimento neste sentido.

Assim, num contexto e ambiente perpassados por conflitividades que exigiam rearticulação de espaço e pertencimento, entendemos a comunidade joanina como um espaço onde pessoas de distintas origens socioculturais se reuniam pela fé em Cristo. Na perspectiva da estratificação social, não se trata de comunidade rica ou pobre, mas de um núcleo de partilha entre as diferentes classes que ela abrigava. Personagens como Nicodemos e José de Arimateia (Jo 19,38-42), em contraste com o ex-cego (Jo 9,1-41), são imagens dessa heterogeneidade econômica na comunidade. De acordo com Richard<sup>24</sup>, no evangelho joanino, “a perspectiva do pobre é diferente da tradição sinótica, mas nem por isso menos real e profunda. O pobre não é só o economicamente pobre, mas também o enfermo, o desprezado, o marginalizado, o excluído”.

Na narrativa do ex-cego (Jo 9,1-41), observamos múltiplas situações de confronto e marginalização por causa da sua situação de doença e pobreza, mas também situações de acolhida e de cura por parte de Jesus. O mesmo pode ter ocorrido com a comunidade de João. O episódio envolvendo o cego pode remeter a um duplo sentido que envolve o processo de cura: de um lado expressa a chegada dos tempos messiânicos e, de outro, o sentido simbólico, “onde o cego de nascença que passa a enxergar é a figura do crente iluminado pela fé”, como diz

22. MAIA, Francisco Helton Reis. O acontecer da fé no Evangelho de João. *Revista Bíblica Brasileira*, p. 237.

23. STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. *História social do protocristianismo*, p. 267-268.

24. RICHARD, Pablo. Chaves para uma re-leitura histórica e libertadora: Quarto Evangelho e Cartas, p. 7.

Dufour<sup>25</sup>. Na dinâmica salvífica do encontro, a comunidade joanina convida as pessoas para uma decisão, a fim de que, sob a ótica do amor de Deus, confrontem a si mesmas e as estruturas deste mundo (Jo 18,36).

Oprimida por defender sua fé no Cristo, a comunidade joanina tornava-se alvo de denúncias feitas a funcionários do Império Romano por parte do grupo judeu sobrevivente ao massacre da Grande Guerra. Referindo-se ao século II, Brown, ao apresentar a perseguição romana como fruto da exclusão sinagoga, afirma que:

No século segundo a ‘morte’ de cristãos, infligida por judeus, era, na maior parte das vezes, não uma ação direta, mas através de uma denúncia aos romanos. O judaísmo era uma religião tolerada, e em princípio os judeus não eram forçados a tomar parte em atos de culto público. Enquanto os cristãos eram considerados judeus, não havia nenhuma razão legal específica para que os romanos os matassem. Mas, uma vez que as sinagogas os expulsavam, tornava-se claro que não eram mais judeus, e sua não adesão aos costumes pagãos e deixar de participar do culto ao imperador criavam-lhes problemas legais<sup>26</sup>.

Destituída de sua identidade sociorreligiosa, mas não de sua nova identidade em Cristo, a comunidade joanina atravessou situações de opressão e de morte diante da instituição do culto ao Imperador no mundo dos Césares. Nesse sentido, a batalha cristológica joanina não foi somente intrassinagoga, na esfera do conflito com a concepção monoteísta da *Shemá Israel* (Dt 6,4), pela qual as pessoas cristãs eram acusadas de doteísmo<sup>27</sup> por proclamarem a divindade de Jesus, mas também foi extrassinagoga ao reafirmá-la diante de um Imperador divino<sup>28</sup>. Casonatto remete ao martírio dos fiéis joaninos por se posicionarem diante do dilema: “escolher a Jesus ou César (Jo 19,14-15)”<sup>29</sup>. Em uma realidade de reconstruções teológicas, proclamar a divindade de Jesus tinha seu preço e suas consequências.

25. Cf. MAIA, Francisco Helton Reis. O acontecer da fé no Evangelho de João, p. 264.

26. BROWN, Raymond Edward. *A comunidade do discípulo amado*, p. 44.

27. Sistema religioso que admite a existência de dois deuses iguais e distintos sob uma perspectiva dualista. Brown (1984) retrata essa provável situação conflitiva entre a teologia judaica e a nascente concepção cristã de Deus.

28. A divinização do imperador acontecia através da *consecratio*. Segundo Herodiano (*apud* GONÇALVES, 2003, p. 31), “cumpridos os ritos fúnebres, o sucessor do império pega uma tocha e a aplica na torre, e os restantes acendem o fogo ao redor da pira. O fogo se espalha facilmente e tudo arde sem dificuldade pela grande quantidade de lenha e de produtos aromáticos acumulados. A seguir [...] uma águia é solta [...]. Os romanos acreditam que ela leva a alma do imperador da terra para o céu. E a partir dessa cerimônia, o imperador passa a ser venerado com o resto dos deuses”.

29. CASONATTO, Odalberto D. Em busca de chaves de leitura do Evangelho e das cartas do apóstolo São João, p. 32.

Jo 18,36 apresenta Jesus discursando sobre o seu próprio reino diante de uma autoridade romana constituída; ele “explicou que o tipo de rei que ele dizia ser não tinha nenhuma semelhança com os outros reis-religiosos ou seculares – comuns no mundo; não era o tipo de rei do qual a lei romana tomasse conhecimento”<sup>30</sup>. Seu reino não tinha origem nesse mundo, nessa (des)ordem vigente da *pax romana*.

Ao observarmos as passagens que se referem ao Reino de Deus no evangelho de João percebemos a proclamação de uma forma de governo que não estava presa à estrutura religiosa judaica, nem às estruturas de poder de Roma. Escritas no período pós-destruição de Jerusalém, as mesmas nos levam a questionar acerca do sentido do Reino de Deus para a comunidade joanina. Qual seria o motivo de insistirem na proclamação de um reino aparentemente sem rei e sem trono, justamente em um momento em que ‘o que era’ já não mais existia, portanto, numa nova realidade?

Em João, a expressão *basileia* é usada cinco vezes (Jo 3,3; 3,5; 18,36). Para Goppelt<sup>31</sup>, a expressão Reino de Deus, comum no judaísmo da Palestina, dificilmente seria compreendido pela cultura helenista. Por isso, o evangelho várias vezes o substitui (com exceção de duas passagens: 3,3-5) pela expressão “a vida eterna” ou “a vida”. Qual seria, para João, a relação entre reino e vida eterna, ou entre céu e terra?

Na narrativa acerca de Nicodemos (Jo 3,3.5), “quem não tiver nascido de novo não terá sequer a mais remota ideia do que é e supõe o Reino de Deus”<sup>32</sup>. Nessa passagem, o aspecto fenomenológico entre o ser humano e o Cristo se torna fundamental, visto que “o Jesus joanino fala da verdadeira vida de Deus adquirida somente quando alguém é gerado por Deus (“do alto”), o que acontece quando alguém é batizado na água e recebe o Espírito Santo”<sup>33</sup>. Pensando em possibilidades heterotópicas, “o Reino de Deus é âmbito em que se tem que entrar. Expressa-se, assim, em termos espaciais (entrar) a mudança radical que se verificará no homem, a aquisição de nova identidade, de nova vida (nascer de novo)”<sup>34</sup>. Dentro do simbolismo joanino, o nascer de novo pode ser visto como o ser gerado para a eternidade. Esta eternidade, contudo, começa a ser prefigurada já agora, formando um espaço-outro no qual é possível (re)construir identidade.

A escatologia joanina realizada, comparada à expectativa sinótica, na qual a vida eterna é um dom que se recebe no juízo final ou no mundo futuro, “é uma

30. BRUCE, F. *João: introdução e comentário*, p. 301.

31. GOPPELT, Leonhard. *Teologia do Novo Testamento*, p. 81.

32. MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *O Evangelho de São João*, p. 178.

33. BROWN, Raymond Edward. *Introdução ao Novo Testamento*, p. 468.

34. MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *O Evangelho de São João*, p.180.

possibilidade presente [...] em João (1,12) o dom de ser filho de Deus é concedido aqui e agora<sup>35</sup>. Por isso, as pessoas cristãs joaninas não ficariam órfãs, caso e quando expulsas das sinagogas. Em Cristo, tornavam-se filhos(as), participantes do seu Reino. Nascendo-se de novo, identidade e coesão sociocultural podem ser reconstruídas, e o reino da vida pode fazer-se real e presente em cada corpo. “Nasce assim a sociedade nova, onde a ordem e a organização não vão de fora para dentro, mas de dentro para fora”<sup>36</sup>. Nesse sentido, o novo nascimento, em Jo 3,3, anuncia o nascer do reino nas consciências e na *práxis* cristãs.

Em contexto sociocultural de conflitividades, este “confronto com a sinagoga levou os cristãos joaninos a insistirem no fato de que a entrada do Reino de Deus não se fundamentava na descendência humana, mas no ser gerado por Deus (Jo 3,3-5)”<sup>37</sup>. Nascido de novo, o ex-cego passa a enxergar o reino (cf. Jo 3,3) e decide não silenciar em relação à cura e acolhida vivenciadas, apesar da opressão representada por fariseus (9,13-34).

Pressupondo que “sob a luz do Reino de Deus, cujas normas são todas diferentes das que vigoram no mundo e entre os homens”<sup>38</sup> e que “o Reino de Deus pressupõe nova qualidade humana”<sup>39</sup> e, portanto, requer nova qualidade nas suas relações, podemos tecer a seguinte compreensão da história da comunidade joanina: mulheres, homens, crianças e idosos de diversas classes e etnias, com base na fé e nos sofrimentos que tinham em comum, transitavam na busca por construir relações igualitárias e solidárias em prol dos princípios do Reino de Deus. Tratava-se de um reinado divino realizado, que não representava mais a expectativa escatológica de uma era de glória de um Messias davídico politizado, mas que já fazia parte de cada pessoa que vivia aquela comunhão. Sem tronos e sem templos, o reino passara a ser uma realidade experiencial. Não era mais uma situação geográfica de poder, era uma realidade de vida instaurada, trazida pela presença do próprio Cristo.

Acima da territorialidade, o Reino de Cristo se constitui numa porta aberta à fé. Nesse sentido, o reinado de Jesus consistia no seu testemunho da verdade e não se restringia a uma expressão sociocultural hegemônica judaica, mas invocava “validade permanente e universal”<sup>40</sup>. O Reino de Deus, em João, representa uma realidade cósmica que engloba tanto o telúrico quanto o urânico, uma realidade divina que transforma o ser humano em sua integralidade.

35. BROWN, Raymond Edward. *A comunidade do discípulo amado*, p. 53.

36. MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *O Evangelho de São João*, p.180.

37. MAIA, Francisco Helton Reis. O acontecer da fé no Evangelho de João, p. 235.

38. CULLMANN, Oscar. *Jesus e os revolucionários de seu tempo*, p. 31.

39. MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *O Evangelho de São João*, p. 178.

40. BRUCE, F. *João: introdução e comentário*, p. 301.

No exemplo joanino, podemos observar o poder da verdade que liberta (Jo 8,32-36), a irrupção de um reino na presença do Filho de Deus que possibilita viver em meio a opressões e exclusões. Em meio às lutas no seu contexto, o quarto evangelho permite compreender que a verdadeira liberdade consiste no ser livre a partir de dentro: libertas por meio de Cristo, as pessoas também poderiam lutar por sua liberdade em toda a sua existência. O exercício dessa liberdade se dava na práxis dos princípios do Reino de Deus sob a consciência de uma vida eterna compartilhada, que começa aqui e agora na realidade do Verbo Encarnado que se estende ao próximo. Não uma vida eterna futura, mas uma eternidade que nasce no encontro com Jesus, no seu tempo. Uma vida plena que não exclui aflições, mas que revela a companhia de um rei em meio aos conflitos, proporcionando paz em meio às guerras.

### **Fé contextualizada em luta pela liberdade**

Com este artigo construído em mutirão, pudemos expressar que, em vários tempos e lugares, pessoas cristãs perseveravam na fé, na esperança e no amor; testemunharam em palavra e ação o amor de Deus, manifestado em Cristo, para todas as criaturas e de maneira contextualizada em cada cultura e situação histórica.

As cenas com Jesus e as mulheres do Evangelho de Marcos podem ser inspiradoras para as mulheres e homens em nosso tempo. Suas características de liderança feminina, o serviço mútuo, o seguimento, a resistência, a mutualidade, a humildade, a resiliência, a proatividade e a dedicação podem inspirar novas formas de viver e se relacionar tanto entre mulheres como entre mulheres e homens. A leitura do Evangelho de Marcos por esse viés traz à tona um novo sentido da participação de mulheres e homens numa sociedade mais justa e acolhedora.

As cenas de Jesus e da comunidade joanina em suas relações de cura, acolhida, mas também de enfrentamento de conflitividades intra e extracomunitárias, podem orientar e sustentar nossas buscas e lutas na atualidade. Propostas de inclusão em nível sociocultural serão possíveis, em diferentes espaços e lugares, quando respeitados a dignidade intrínseca de cada ser e os direitos de expressão e construção de vida. Assim, também hoje, podemos contribuir na construção de realidades e espaços outros, nossos ‘outros lugares’ heterotópicos na busca por justiça e paz.

### **Bibliografia**

BARSTED, Leila Linhares. O Progresso das Mulheres no Enfrentamento da Violência. In: BARSTED, Leila Linhares; PITANGUY, Jacqueline (Orgs.). *O Progresso das Mulheres no Brasil 2003–2010*. Rio de Janeiro: CEPIA; Brasília: ONU Mulheres, 2011, p. 346-381.

- BORNKAMM, Günther. *Jesus de Nazaré*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- BROWN, Raymond Edward. *A comunidade do discípulo amado*. Tradução de Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Ed. Paulinas, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Introdução ao Novo Testamento*. Tradução Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2004.
- BRUCE, F. *João: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1987.
- CABRAL, Jimmy Sudário. Hermenêuticas bíblicas feministas e crítica das tradições na América Latina. *Caminhos*, Goiânia, v. 8, n. 2, p. 133-146, jul./dez. 2010.
- CASONATTO, Odalberto D. Em busca de chaves de leitura do Evangelho e das cartas do apóstolo São João. *Caminhando com o ITEPA*, vol./n. 11/35, p. 23-32, 1994.
- CULLMANN, Oscar. *Jesus e os revolucionários de seu tempo*. Tradução de Cácio Gomes. Petrópolis: Vozes, 1972.
- FOUCAULT, Michel. *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
- GEBARA, Ivone. Que escrituras são autoridade sagrada? Ambiguidades da Bíblia na vida das mulheres na América Latina. *Concilium*, Petrópolis, n. 276, p.10-25, 1998/3.
- GROSSI, Miriam Pillar. Masculinidades: uma revisão teórica. *Mandrágora*, São Bernardo do Campo, Ano XII, n. 12 p. 21-41, 2006.
- GONÇALVES, Ana Teresa Marques. *Funus Imperatorum: Uma análise da cerimônia de apoteose do imperador Septímio Severo*. *PHOÍNIX*, Rio de Janeiro, v. 9, p. 25-36, 2003.
- GOPPELT, Leonhard. *Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Martin Dreher e Ison Kayser. São Paulo: Editora Teológica, 2003.
- KONINGS, Johan. *Evangelho segundo João: amor e fidelidade*. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 2000.
- MAIA, Francisco Helton Reis. O acontecer da fé no Evangelho de João. *Revista Bíblica Brasileira*, Fortaleza, n. 3, p. 224-300, 2002.
- MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *O Evangelho de São João: análise linguística e comentário exegético*. Tradução de Alberto Costa. São Paulo: Paulus, 1999.
- PLETSCH, Rosane. Diaconia e Corpo: categorias relevantes para repensar o conhecimento na perspectiva de gênero e cidadania. In: STRÖHER, Marga J.; DEIFELT, Wanda; MUSSKOPF, André S. (Orgs.) *À flor da pele: ensaios sobre gênero e corporeidade*. São Leopoldo: Sinodal; CEBI, 2004. p. 209-224.
- RHOADS, David; DEWEY, Joanna; MICHIE, Donald. *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*. 2. ed. Minneapolis: Fortress Press, 1999.
- RICHARD, Pablo. Chaves para uma re-leitura histórica e libertadora: Quarto Evangelho e Cartas. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis; São Leopoldo, v. 17, p. 7-26, 1994.

RICHTER REIMER, Ivoni. Construção de heterotopias socioculturais nas origens de comunidades judaico-cristãs. *Caminhos*, Goiânia, v. 2, n. 1, p. 113-122, 2004.

\_\_\_\_\_. *Grava-me como selo sobre teu coração: teologia bíblica feminista*. São Paulo: Paulinas, 2005.

\_\_\_\_\_. Para memória delas! Textos e interpretações na (re)construção de cristianismos originários. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 50, n. 1. jan./jun., p. 41-53, 2010.

\_\_\_\_\_. *Compaixão, cruz e esperança: teologia de Marcos*. São Paulo: Paulinas, 2012.

\_\_\_\_\_. *Maria, Jesus e Paulo com as mulheres: textos, interpretações e história*. São Paulo: Paulus, 2013.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Discipulado de iguais: uma ekklesia-logia feminista crítica de libertação*. Tradução de Yolanda Steidel Toledo. Petrópolis: Vozes, 1995.

STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. *História social do protocristianismo: os primórdios no judaísmo de Cristo no mundo mediterrâneo*. São Paulo: Sinodal; São Leopoldo: Paulus, 2004.

STRÖHER, Marga Janéte. Corpos, poderes e saberes nas primeiras comunidades cristãs: uma aproximação a partir das “Cartas Pastorais”. In: STRÖHER, Marga J.; DEIFELT, Wanda; MUSSKOPF, André S. (Orgs.) *À flor da pele: ensaios sobre gênero e corporeidade*. São Leopoldo: Sinodal; CEBI, 2004. p 105-136.

TEPEDINO, Ana Maria Azevedo Lopes. *Espiritualidade e ética: Jesus Cristo e a História da Comunidade joanina*. Tese de Doutorado: PUC/RJ, 1993.

TUAN, Yi-Fu. *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. Tradução de Livia de Oliveira. São Paulo: Difel, 1983.