

ESPAÇOS DE DECISÃO: O Quarto Evangelho e a Comunidade Joanina como Construções Heterotópicas¹

Danilo Dourado Guerra²

RESUMO

A categoria hermenêutica da heterotopia desenvolvida por Michel Foucault permite-nos compreender o Quarto Evangelho sob o prisma dos outros espaços. À luz dessa meta, nossa investigação desenvolve a hipótese de que tanto o documento joanino como a comunidade joanina são construções heterotópicas, ou seja, espaços de decisão e ressignificação. Estes possuem um posicionamento crítico em relação ao seu mundo, e são capazes de romper com paradigmas sócio-religiosos e alterar as relações de poder a sua volta.

PALAVRAS-CHAVE

Heterotopia. Poder. Hermenêutica. Comunidade Joanina. Mundo.

¹ O presente artigo está vinculado à minha dissertação de mestrado escrita sob orientação da Dra. Ivoni Richter Reimer. Para maiores detalhes ver em GUERRA, Danilo Dourado. *O Reino de Deus e o mundo dos homens: em busca da heterotopia joanina*. Dissertação de Mestrado: PUC/GO, 2015.

² Doutorando e Mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (Bolsista Capes). Bacharel em Teologia pela Faculdade da Igreja Ministério Fama (FAIFA) e pelo Seminário Teológico Batista Nacional (SETEBAN-GO). daniloatlanta@gmail.com

ABSTRACT

The hermeneutic category heterotopias developed by Michel Foucault allows us to understand the Fourth Gospel in the light of other spaces. So, this paper develops the hypothesis that both Johannine document as the Johannine community are heterotopic constructions, i.e., decision-making and reframing spaces. They have a critical position in relation to their world, and are able to break up socio-religious paradigms and change the power relationships around them.

KEYWORDS

Heterotopia. Power. Hermeneutics. Johannine Community. World.

Introdução

Compreendemos que o mundo romano do século I é um espaço de relações de poder³, paisagem onde se encontram outros espaços promovidos pelas comunidades dos cristianismos originários⁴. Dentro dessa relação paradoxo-espacial verificam-se também as relações entre espaço profano e sagrado em um contexto repleto de lugares outros.

Por espaço compreendemos um “produto de inter-relações, como sendo constituído através de interações, desde a imensidão global até o intimamente pequeno”⁵. O espaço é a esfera da possibilidade da existência

³ BALANDIER, Georges. *O Poder em Cena*. Tradução de Luiz Tupy Caldas de Moura. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980; HINKELAMMERT, Franz. *El grito del sujeto: del teatro-mundo del evangelio de Juan al pero-mundo de la globalización*. San José, Costa Rica: DEL, 1998.

⁴ WENGST, Klaus. *Pax romana: pretensão e realidade*. Tradução de Antônio M. da Torre. São Paulo: Paulinas, 1991; LOHSE, Eduard. *Contexto e ambiente do Novo Testamento*. Tradução de Hans Jörg Witter. São Paulo: Paulinas, 2000; STEGEMANN, Ekkhard W; STEGEMANN, Wolfgang. *História social do protocristianismo: os primórdios do judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. Tradução de Nélcio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2004; RICHTER REIMER, Ivoni; REIMER, Haroldo. Defesa da dignidade humana em textos da bíblia. In: RICHTER REIMER, Ivoni (Org.). *Direitos Humanos: enfoques bíblicos, teológicos e filosóficos*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2011, p. 27-46.

⁵ MASSEY, Doreen B. *Pelo espaço: uma nova política da espacialidade*. Tradução de Hilda Pareto Maciel, Rogério Haesbaert. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2008, p. 29.

da multiplicidade, nele coexiste a heterogeneidade. O mesmo está sempre em construção, jamais está acabado. Nunca está fechado⁶.

Conforme Richter Reimer⁷, o termo heterotopia é igualmente formado por *topos* (lugar, espaço) e *hetero* (outro), portanto, “outro-lugar”. Para Reimer⁸, “diferente do que na palavra utopia, na qual o prefixo de origem grega ‘u’ nega a historicidade do lugar e a possibilidade de sua realização histórica, no termo heterotopia o prefixo grego ‘héteros’ indica para ‘outro’, remetendo, pois, a outro lugar além do lugar no qual a esperança é enunciada”.

De acordo com Foucault, ao contrário das utopias que se caracterizam por serem irrealidades espaciais e posicionamentos sem lugar real, as heterotopias são:

Lugares reais, lugares efetivos, lugares que são delineados na própria instituição da sociedade, e que são espécies de contrapositionamentos, espécies de utopias efetivamente realizadas nas quais os posicionamentos reais que podem se encontrar no interior da cultura estão ao mesmo tempo representados, contestados e invertidos, espécies de lugares que estão fora de todos os lugares, embora eles sejam efetivamente localizáveis⁹.

As heterotopias são espaços de ordem social alternativa, isto é, espaços cujo funcionamento difere claramente da ordem vigente. Estas podem ser tanto espaços de resistência como de controle¹⁰. A heterotopia pode ser lugar de resistências e liberdade, possibilitando outras realidades sociais que se diferem daquelas que somente dominam e oprimem¹¹.

⁶ MASSEY, 2008.

⁷ RICHTER REIMER, Ivoni. Construção de heterotopias socioculturais nas obras de comunidades judaico-cristãs. *Caminhos*. Goiânia, v. 3, n.1, jan./jun. 2004, p. 113- 122.

⁸ REIMER, Haroldo. Paz na criação de Deus: esperança e compromisso. *Estudos Teológicos*. São Leopoldo, v.51, n.1, p. 138-156, jan./jun. 2011, p. 139.

⁹ FOUCAULT, Michel. Outros espaços. In: Manoel Barros da Motta. (Org.). *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Trad. de Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009, p. 415.

¹⁰ HETHERINGTON, Kevin. *The Badlands of Modernity, Heterotopia and Social Ordering*. London: Routledge, 1997.

¹¹ RICHTER REIMER, Ivoni. Construção de heterotopias socioculturais nas obras de comunidades judaico-cristãs. *Caminhos*. Goiânia, v. 3, n.1, p. 113- 122, jan./jun. 2004.

Para Ramos¹², as heterotopias surgem a partir de uma subversão do poder através das práticas cotidianas daqueles que verdadeiramente “usam”, produzem, se reproduzem no espaço. “Práticas essas que permanentemente atualizam forças, lutas, embates e contradições entre diferentes interesses e significados”. Sob esse prisma as heterotopias podem ser entendidas como espaços de resignificação e de sobrevivência.

Segundo Foucault¹³, a heterotopia é um dado sócio-cultural que possui variabilidades, como a crise ou o desvio: a heterotopia de crise é representada por “lugares privilegiados, ou sagrados, ou proibidos, reservados aos indivíduos que se encontram, em relação à sociedade e ao meio humano no interior do qual eles vivem, em estado de crise”, e a heterotopia de desvio “é aquela na qual se localizam os indivíduos cujo comportamento desvia em relação à média ou à norma exigida”.

Conforme o primeiro princípio heterotopológico em Foucault¹⁴, “provavelmente não há uma única cultura no mundo que não se constitua de heterotopias”. Para Richter Reimer¹⁵, o contexto histórico dos cristianismos originários traz consigo a construção de heterotopias socioculturais. Por essa razão, há plausibilidade na utilização desse conceito como centro hermenêutico para a análise dos paradoxos espaciais especificamente inseridos no Quarto Evangelho, visto que a heterotopia “é uma constante de qualquer grupo humano”¹⁶. Segundo Foucault¹⁷, o grande exemplo heterotópico é o navio. Este “é a heterotopia por excelência”. Visto como “um pedaço de espaço flutuante, um lugar sem lugar, que vive por si mesmo, que é fechado em si e ao mesmo tempo lançado ao infinito do mar”¹⁸.

Sob o prisma heterotópico observaremos a comunidade joanina e sua produção textual, especificamente a partir de João 9,1-41 e João 18,36.

¹² RAMOS, Tatiana Tramontani. *Heterotopias urbanas: Espaços de poder e estratégias sócio-espaciais dos Sem-Teto no Rio de Janeiro*. Disponível em <<http://www.polis.revues.org/916>>. Acesso em: 25 set. 2014, s/p.

¹³ FOUCAULT, 2009, p. 416.

¹⁴ FOUCAULT, 2009, p. 416.

¹⁵ RICHTER REIMER, 2004.

¹⁶ FOUCAULT, 2009, p. 416.

¹⁷ FOUCAULT, 2009, p. 422.

¹⁸ FOUCAULT, 2009, p. 421.

Ao compreendemos o espaço como um lugar de relações humanas podemos pensá-lo como um lugar de relações de poder, um lugar de construções heterotópicas. Em nossa senda investigativa tratamos a comunidade joanina e sua obra como um desses espaços relações e de subversão do poder, uma comunidade que em meio às crises e conflitos fez de si mesma e de seus textos espaços de sobrevivência e de ressignificação do crer.

Heterotopias marginais: o drama da expulsão

Dentro de toda gama de crises e conflitos revelados no Quarto Evangelho, talvez um dos maiores aspectos heterotópicos da comunidade joanina possa ser visto a partir da sua dramática expulsão da sinagoga no período pós-70 d. C. Segundo Stegemann e Stegemann¹⁹, o ponto culminante da exclusão religiosa e social dos que confessam a Cristo é a exclusão da sinagoga, como refletida no Quarto Evangelho. No âmbito da comunidade joanina, sob um panorama pós-guerra em 70 d. C., essa realidade ocorreu em uma situação delicada do judaísmo que mais do que nunca vivia às custas da condescendência das autoridades romanas²⁰.

De acordo com muitos estudiosos²¹, a expulsão sinagagal é um dado anacrônico, exclusivo do contexto judaico pós-70. Todavia, entendemos que não há uma base decisiva para se descartar o valor histórico do relato em relação aos dias de Jesus²². Porém, acima dessa discussão em relação aos dias da comunidade joanina, o que podemos afirmar é que essa situação discriminatória revelou uma comunidade que abriu mão de seu ‘antigo mundo’, para viver a *ordem da basileia* de Cristo.

¹⁹ STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p. 275.

²⁰ VIDAL, Senén. *Evangelio y Cartas de Juan: Génesis de los textos juánicos*. Bilbao: Ediciones Mensajero, 2013, p. 252.

²¹ Dentre os adeptos da concepção da exclusão sinagagal como um anacronismo em João 9,22 estão VANCELLS, José O. Tuñi. *O testemunho do evangelho de João: introdução ao estudo do Quarto Evangelho*. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1989; PALLARES, José Cárdenas. *Jesus, a luz que ilumina e que põe em evidência* (Jo9, 1-41). *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis, v.1, n. 17, p. 36-43, 1994; KONINGS, Johan. *Evangelho segundo João: amor e fidelidade*. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 2000.

²² SLADE, Stan D. *Evangelio de Juan: introducción y comentario*. Buenos Aires: Kairos, 1998.

Compreendemos que o espaço é “um recurso que produz riqueza e poder quando adequadamente explorado”²³. Nesse aspecto, a sinagoga judaica era um espaço de relações de poder. Era “uma empresa cívica, religiosa, social e educacional”²⁴. Um espaço sagrado, lugar de debates e homilias acerca da *Torah*²⁵, mas também um ambiente filantrópico-social, funcionando como um ponto de acolhida, asilo para escravos e fugitivos estrangeiros. A sinagoga, “era o centro da vida da comunidade, servindo, por isso, também para reuniões sobre assuntos comunitários”²⁶.

Porém, tratamos o espaço sinagoga não em seu sentido inclusivo, mas em sua interface opressiva em relação à comunidade joanina do século I. Sob a perspectiva espaço-poder, a comunidade do discípulo amado se configura como uma realidade heterotópica tanto em relação ao judaísmo rabínico, quanto às práticas de dominação do Império Romano. Dentro dessa configuração, o contrapositionamento joanino é fruto de suas próprias reformulações a respeito de Jesus Cristo e de sua *basileia*.

Conforme Martyn²⁷, alguns dos elementos da narrativa²⁸ de João 9 refletem a história da própria comunidade joanina e, pelo menos em parte, experiências da dramática interação entre ela e a sinagoga farisaica. Essa narrativa retrata a expulsão sinagoga como o primeiro trauma vivido pela comunidade²⁹.

²³ TUAN, Y. F. *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. Tradução de Livia de Oliveira. São Paulo: Difel. 1983, p. 66.

²⁴ TAYLOR, William Carey. *Evangelho de João*. Tradução. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1950, p. 314-315. Mais detalhes sobre o espaço sinagoga ver em Lohse (2000, p. 147-155) e Stegemann e Stegemann (2004, p. 293).

²⁵ STEGEMANN e STEGEMANN, 2004.

²⁶ LOHSE, 2000, p. 155.

²⁷ Para a análise da narrativa de João 9, não podemos deixar de considerar os estudos pioneiros de J. Louis Martyn (1979a; 1979b), justamente porque muito sobre a teorização em relação a uma suposta comunidade joanina se dá a partir da análise de João 9 feita por ele. Cf. MARTYN, J. Louis. *History & Theology in the Fourth Gospel*. Nashville: Abingdon, 1979a.

²⁸ Martyn (1979a) começa com João 9 por duas razões. Essa narrativa repousa na tradição cristã. E que a mesma convida a distinção entre os elementos da tradição e os que provêm do próprio evangelista do Quarto Evangelho.

²⁹ MARTYN, J. Louis. *The gospel of John in christian history: essays for interpreters*. New York: Paulist Press, 1979b.

No contexto joanino, a expulsão da sinagoga tinha caráter definitivo³⁰, significava ser excluído da convivência religiosa, o que acarretava consequências políticas³¹, econômicas e sociais³². Sob esse aspecto, o trauma joanino também possuiu seu viés estratigráfico. Dentro desse contexto, “pertencer ao grupo era questão de vida ou morte. O excluído tornava-se um pária, uma pessoa sem referencial social, sem proteção e sem lastro econômico”³³.

Em um ambiente onde a fé joanina se tornava elemento de marginalização em todas as esferas “a excomunhão final consistia na exigência de que o excomungado fosse cortado da vida social do povo e tratado como um leproso”³⁴. Assim, “o expulso era considerado um renegado. Não era só uma medida religiosa, mas também uma condenação social”³⁵.

Sob essa realidade a comunidade joanina provavelmente fora desligada de suas relações sociais e econômicas em um *cosmos* onde “era proibido todo relacionamento pessoal e social com os renegados. Seus filhos não podiam receber educação nem aprender um ofício. Era proibido vender aos renegados ou comprar deles. Eram considerados piores do que um pagão”³⁶. Sendo assim, ao contrário de um ‘possível’ enriquecimento vinculado à nova vida em Cristo, “a situação de provação da comunidade tornou-se mais forte, pois a exclusão da sinagoga para os pobres significava a mendicância e para os ricos, a perda do prestígio”³⁷. Dessa forma, na perda de suas relações sociais, riquezas e prestígio por parte da comunidade joanina, vemos um aspecto desviante e heterotópico em relação aos valores instituídos no *cosmos*-Império.

³⁰ VIDAL, 2013.

³¹ Para Vidal (2013, p. 252), no contexto pós 70, todo tipo de proclamação messiânica implicava em sério risco social e político.

³² NICCACCI, Alviero; BATTAGLIA, Oscar. *Comentário ao Evangelho de São João*. Tradução de Pe. Ney Brasil Pereira. Petrópolis: Vozes, 1985; TEPEDINO, Ana Maria Azevedo Lopes. *Espiritualidade e ética: Jesus Cristo e a História da Comunidade joanina*. Tese de Doutorado: PUC/RJ, 1993. De acordo com Stegemann e Stegemann (2004, p. 275), a exclusão sinagoga “pode ter acarretado o agravamento da exclusão social”.

³³ KONINGS, 2000, p. 42.

³⁴ DODS *apud* TAYLOR, 1950, p. 314.

³⁵ RICHARD, Pablo. Chaves para uma re-leitura histórica e libertadora: Quarto Evangelho e Cartas. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis, v.1, n.17, p. 7-26, 1994, p. 15.

³⁶ RICHARD, 1994, p. 15.

³⁷ KONINGS *apud* MAIA, 2002, p. 237.

Para a comunidade do Quarto Evangelho não importava a manutenção de *status* ou riqueza, mas sim proclamar o que se acreditava. Sua postura kerigmática não significou apenas a eminente marginalização, excomunhão de sua antiga casa, seu antigo mundo. Fora da sinagoga a comunidade joanina não era ‘apenas’ uma comunidade ‘leprosa’ aos olhos da sociedade judaica³⁸ do seu tempo. Em sua trajetória, a fé em Jesus não acarretava crise apenas em sua economia, política ou religião. Significava, sobretudo, ameaça a sua existência.

Diante dessa realidade a expulsão sinagoga trouxe consigo um segundo trauma para a comunidade joanina. O trauma³⁹ da perseguição e do martírio. Nessa época, a crescente tendência joanina de compreender Jesus como um ser *numinoso* de ‘outro mundo’ contrariava tanto as expectativas messiânicas quanto violava o monoteísmo judaico, o que gerou novas medidas restritivas por parte do judaísmo sinagoga⁴⁰. Em suma:

Eles foram capazes não apenas de excomungar aqueles que confessavam Jesus, mas também de prender alguns dos evangelistas da comunidade separada e submetê-los a julgamento e, na verdade, a execução como sedutores, como diteístas que levaram outros judeus para a adoração de um segundo deus ao lado de Adonai⁴¹.

Não é difícil ver como o segundo trauma aprofundou o medo e a desconfiança da comunidade⁴². Todavia, na altura dos acontecimentos, a crise joanina não se caracterizava somente pela perseguição por parte dos judeus, mas “também por parte do ‘mundo’ (termo que inclui provavelmente também o império romano)”⁴³. Instaurava-se assim o duplo conflito joanino com o Império Romano, a sinagoga judaica⁴⁴.

³⁸ Aqui nos referimos especificamente ao preconceito existente por parte dos integrantes do judaísmo rabínico pós 70 d. C.

³⁹ Segundo Martyn (1979b) o segundo trauma joanino acontece no período médio de sua história que engloba a realidade de perseguição e martírio da comunidade.

⁴⁰ MARTYN, 1979b.

⁴¹ MARTYN, 1979b, p. 105, tradução própria.

⁴² MARTYN, 1979b.

⁴³ RICHARD, 1994, p. 25.

⁴⁴ CASONATTO, Odalberto Domingos. O evangelho de João a partir da comunidade Joanina. *Caminhando Com o ITEPA*, Passo Fundo, v.17, n.56, p. 29-41, 2000.

Oprimida por defender sua fé, a comunidade joanina tornava-se alvo de denúncia por parte dos judeus ao Império Romano. Brown⁴⁵, ao citar 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 legais⁴⁶.

Segundo Konings⁴⁷, “a exclusão dos cristãos que parece ter acontecido em relação ao judaísmo restaurado significava a perda do reconhecimento como religião permitida por Roma [...] Abria caminho à arbitrariedade”. Assim, a partir do momento que a sinagoga judaica expulsa os cristãos de seu meio, estes não são mais tidos como judeus. O que acarretaria vários problemas externos. No contexto da comunidade joanina pós 70 d.C., “sem a religião judaica farisaica, permitida pela lei do império, os judeus cristãos deveriam assumir outra religião que fosse reconhecida pelos romanos, caso contrário, seriam vistos como inimigos”⁴⁸. A princípio, “os judeus não eram forçados a tomar parte em atos públicos de cultos praticados no Império Romano”⁴⁹. Mas, ao perder o respaldo da religião lícita judaica, a comunidade joanina tende a passar por tensões e possíveis perseguições vindas da parte do César.

Dentro da sinagoga estavam livres do culto ao imperador, mas ‘presos’ à estrutura religiosa do judaísmo rabínico. Por outro lado, optar pela

⁴⁵ BROWN, Raymond E. *A comunidade do discípulo amado*. Tradução de Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulinas, 1983.

⁴⁶ BROWN, 1993, p. 44.

⁴⁷ KONINGS, 2000, p. 42.

⁴⁸ ALMEIDA, Maria Aparecida de Andrade. Os judeus e a exclusão da sinagoga para a comunidade joanina. *Oracula*, São Paulo, n.10, 2009, p. 25.

⁴⁹ MAIA, Francisco Helton Reis. O acontecer da fé no Evangelho de João. *Revista Bíblica Brasileira*. Fortaleza, n. 3, 2002, p. 235.

defesa da fé no Messias ressurreto significava hostilidade dos judeus e penalização romana aos que não prestassem culto ao *divus*. Destituída de sua identidade sócio-religiosa, 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 *cosmos* dos Césares.

A batalha cristológica joanina não foi somente intra-sinagoga, na esfera do conflito com a concepção monoteísta do *Shemá Israel* (Deuteronômio 6,4), sendo acusados de ditéismo por proclamarem a divindade de Jesus, mas também foi extra-sinagoga ao reafirmá-la diante de um Imperador divino. Nesse contexto, “proclamar Jesus como Filho de Deus significava negar deliberadamente a César seu mais alto título e que anunciar Jesus como Senhor era traição calculada”⁵⁰. Em uma realidade de reconstruções teológicas proclamar a divindade de Jesus tinha seu preço. Mas qual seria o preço da fé humana? O que sabemos é que entre Cristo e César a comunidade joanina optou por cultuar o Cristo.

No panorama Imperial, fiéis joaninos foram martirizados por se posicionarem diante do dilema: escolher a Jesus ou César (João 19,14-15)⁵¹. Diante desse aparente empasse, entre a *basileia* e o *cosmos*, optaram por viver com um Rei sob os princípios de um Reino que não se origina nesse mundo. Sob essa realidade conflitual, uma decisão em favor de Cristo gera um duplo contra posicionamento. Confessar a Cristo como o Messias, o único digno de adoração era provocar esse duplo⁵² conflito, pois, quando proclamaram sua fé em Jesus na sinagoga, eram expulsos e denunciados e quando proclamavam ao não prestar culto ao César eram perseguidos e mortos. Com sua dupla profissão de fé, onde se morre pelo que se crê, esta comunidade proclamava com esperança diante das lutas a própria luz, em meio à escuridão.

⁵⁰ CROSSAN, John Dominic; REED, Jonathan L. *Em busca de Paulo: como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano*. Tradução de Jaci Maraschin. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 21.

⁵¹ CASONATTO, 1994, p. 32.

⁵² Para Almeida, 2009, p. 25, “a situação da comunidade joanina era de muita insegurança. De um lado, as autoridades religiosas e do império mantinham sobre ela uma vigilância contínua. De outro lado, a multidão passou a ver os dissidentes cristãos como pessoas suspeitas, gente perigosa”.

Sob esse prisma, o segundo trauma joanino faz de sua comunidade um espaço marginal entre a sinagoga e o Império. Nesse sentido, a postura cristológica e kerigmática da comunidade joanina nos revela seus aspectos heterotópicos tanto em relação ao judaísmo rabínico quanto ao Império Romano. Esta, que no crer, compreender e proclamar a Cristo torna-se espaço de pensamentos e relações desviantes, uma comunidade marginalizada em relação ao seu próprio mundo. Enfim, o que era cego de João 9 representa uma comunidade excluída, mas inclusiva, chamada a viver e proclamar sua fé, “apesar da inimizade e da perseguição que isto acarreta”⁵³. Ao longo da história joanina, apesar da pluralidade de tensões externas e internas, essa comunidade é sempre chamada a reavivar sua fé. Frente ao aparente cenário de fracasso, desânimo e alienação, o Quarto Evangelho é articulado com o objetivo de confissão e proclamação de uma fé reafirmada e reorganizada em meio às dificuldades. Uma fé que agrega indivíduos em torno de um personagem em comum, capaz de promover novos espaços de decisão e empoderamento em meio às estruturas de dominação político-religiosas do *cosmos*-Império.

Sob essa perspectiva o Quarto Evangelho surge como um posicionamento heterotópico, como resposta crítica e de resistência à situação conflitual vivida pela comunidade, pois “é para responder a esta situação de expulsão da sinagoga e de perseguição por parte de ‘os judeus’ e do ‘mundo’ que foi escrito o evangelho do discípulo amado”⁵⁴. Este se faz representação da fé de uma comunidade que em meio a perdas e renúncias optou por viver o outro espaço do crer. Nesse espaço desviante, o fragmento João 18,36 soa como um discurso revolucionário diante de um *cosmos* de poder que pode ser alterado.

O fragmento heterotópico João 18,36: a *basileia* na escrita

A cena do julgamento de Jesus perante Pilatos e as autoridades judaicas revela muito da comunidade joanina. Uma comunidade que, como

⁵³ SCHNACKENBURG *apud* PALLARES, José Cárdenas. Jesus, a luz que ilumina e que põe em evidência (João 9,1-41). *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis, v. 1, n. 17,1994, p. 41.

⁵⁴ RICHARD, 1994, p. 25.

Jesus, se opõe as práticas de dominação do *cosmos* – Império Romano⁵⁵. Um grupo que diante de conflitos narrou sua própria trajetória. Dentro de um viés histórico, compreendemos que a maior parte das nossas fontes escritas comunica um transcrito oficial produzido pela elite⁵⁶. Estes escritos transmitem “apenas parte da história histórica das relações de poder, do ponto de vista dos que detêm o poder”⁵⁷. Entretanto, a história também é escrita de forma empoderadora por grupos que se configuram a margem dessa realidade. Sob essa perspectiva, “todo grupo subordinado cria, a partir da sua experiência, um ‘transcrito oculto’ que representa uma crítica ao poder feita pelas costas dos dominadores”⁵⁸.

Um discurso representa, significa, norteia existências⁵⁹. Essa realidade pode ser encontrada na perspectiva joanina, à medida que através de seu discurso, de suas narrativas, do seu texto, o Quarto Evangelho se faz representação⁶⁰. Uma produção repleta de significados e intenções onde a fé e história dessa comunidade caminham, proclamam. Nesse sentido, a vida da comunidade joanina subjacente nas linhas do Quarto Evangelho engloba uma realidade de anúncio e de denúncia. Entre traumas, perseguições e martírios, memórias e discursos foram acionados e registrados. Seus traços contam uma história de fé e superação de um povo em meio à dificuldade de relacionamento com o ‘mundo’ em que estão inseridos. Quanto maior a crise, mais se proclamava a majestade de Jesus Cristo e mais se tinha coragem para denunciar e se contrapor ao que é injusto e mal.

No Quarto Evangelho Jesus é proclamado através de uma história contada e escrita por mãos marginais, por mãos sem casa. Talvez, não por acaso, ele seja um documento tão diferente, à medida que mulheres e homens cientes da companhia de Jesus ousaram contrariar as estruturas

⁵⁵ RICHARD, 1994.

⁵⁶ HORSLEY, 2004.

⁵⁷ HORSLEY, 2004, p. 59.

⁵⁸ HORSLEY, 2004, p. 59-60.

⁵⁹ PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História e História Cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

⁶⁰ RICHTER REIMER, Ivoni. Textos do Novo Testamento como fonte para estudos da história. In: NETO, Dirceu Marchini; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa (Org.). *Idade Média: entre a história e a historiografia*. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2012, p. 235-252.

desse mundo. Sob esse prisma, o mesmo se faz espaço de empoderamento, de contraposições, se faz construção heterotópica.

Na perspectiva de Foucault⁶¹, provavelmente não há uma cultura no mundo que não seja formada por heterotopias. Esses outros espaços são lugares reais, espécies de utopias realizadas nas quais os posicionamentos reais que se encontram no interior de determinada cultura estão ao mesmo tempo representados, contestados e invertidos. Sob essa definição o Quarto Evangelho se faz paisagem crítica em relação a sua cultura. Torna-se outro espaço, um lugar de protesto, na medida em que esses espaços diferentes são caracterizados por serem “uma espécie de contestação simultaneamente mítica e real do espaço em que vivemos”⁶².

Dentro dessa configuração heterotópica o Quarto Evangelho foi escrito sob a influência de um duplo horizonte de forma fragmentada⁶³, a partir de sucessivas releituras e reinterpretações⁶⁴. Nesse processo, entendemos que seus textos “querem intervir e interagir nos rumos dos acontecimentos: eles releem o passado para interpretar, compreender e transformar o presente”⁶⁵. Esse teor crítico e transformador da hermenêutica joanina pode ser observado ao longo do Quarto Evangelho e, no caso de nossa pesquisa, em João 18,36.

O discurso de João 18,36 é uma peculiaridade joanina. Seu potencial de transformação inicialmente pode ser observado no caráter inédito⁶⁶ de uma fala de Jesus envolvendo de forma simultânea e paradoxal o conteúdo de sua *basileia* em relação ao *cosmos*. Mas por que um discurso tão significativo só fora lembrado e registrado pela comunidade joanina?

A partir da formulação de Vidal identificamos João 18,36 como um fragmento textual que surge no Primeiro Evangelho joanino E1⁶⁷ numa

⁶¹ FOUCAULT, 2009.

⁶² FOUCAULT, 2009, p. 416.

⁶³ MARTYN, 1979a.

⁶⁴ VIDAL, 2013.

⁶⁵ RICHTER REIMER, Ivoni. *Maria, Jesus e Paulo com as mulheres: textos, interpretações e história*. São Paulo: Paulus, 2013, p. 80.

⁶⁶ Segundo Vidal (2013) não há registros desse discurso nas tradições anteriores o que engloba os sinóticos. Até mesmo os Relatos da Paixão (RP) a narração mais antiga e importante de toda tradição sobre Jesus não possui esse discurso.

⁶⁷ E1 é a sigla que Vidal (2013, p. 46-51), atribui ao que ele denomina de Primeiro Evangelho joanino escrito. A partir das fontes que ele denomina de Tradições Básicas (TB),

tentativa de se precisar o sentido da *basileia* de Jesus. Este fragmento surge em um período onde vigorava a baixa cristologia⁶⁸ joanina e sua expectativa messiânica era do tipo davídica⁶⁹. Isso situa o discurso João 18,36 dentro de uma expectativa política e anti-imperialista sobre a *basileia* e Jesus⁷⁰.

Dentro de uma perspectiva histórica, consideramos que o fragmento Jo 18,36 foi escrito pouco depois da destruição de Jerusalém entre os anos 70-80⁷¹, após um momento histórico de acentuadas expectativas messiânicas e revoltas por parte do povo de Israel. Esse dado situa o discurso joanino sobre a *basileia* de Jesus em um contexto de revoltas e subversões à ordem Imperial, especificamente no Império de Vespasiano⁷².

Segundo Suetônio⁷³, Vespasiano fez muitas obras e era um homem brando e clemente. A tradição da igreja também falou gentilmente de sua pessoa⁷⁴. Todavia, Vespasiano governou com mãos de ferro, inclusive em relação à economia Imperial, instituindo impostos até mesmo sobre a urina⁷⁵. Da mesma forma, as diretrizes do seu Império em relação à religião judaica não eram tão brandas como se conta.

a escola joanina escreveu esse Evangelho sob um caráter etiológico, como forma de justificar a existência da comunidade joanina nessa época, a partir de suas tradições.

⁶⁸ Em Vidal (2013) todas as passagens que tratam sobre o Reino de Deus no QUARTO EVANGELHO pertencem a E1, e foram elaboradas sob a influência de uma baixa cristologia.

⁶⁹ TEPEDINO, 1993

⁷⁰ PIXLEY, George V. *O Reino de Deus*. Tradução de I. F. L. Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1986; RICHARD, 1994; HORSLEY, Richard. *Jesus e o Império: O Reino de Deus e a nova desordem mundial*. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2004; SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Jesus e a política da interpretação*. Tradução de Adail Sobral. São Paulo: Loyola, 2005.

⁷¹ VIDAL, 2013. Ao localizarmos o fragmento Jo 18,36 em E1 encontramos uma provável data para sua escrita, entre 70-80 d.C de acordo com Vidal(2013). Essa datação como já vimos, revela um contexto de crise da comunidade joanina em relação ao judaísmo pós-70 e como consequência uma realidade de conflito com o Império Romano.

⁷² Para um perfil detalhado de Vespasiano ver HENDERSON, Bybernard W. *Five Roman Emperors: Vespasian, Titus, Domitian, Nerva, Trajan, a. D. 69–117*. New York: MacmillanCompany, 1927, p. 4-7.

⁷³ SUETÔNIO, Caio. *A vida dos doze Césares*. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2004.

⁷⁴ HENDERSON, 1927.

⁷⁵ SUETÔNIO, 2004.

Em Vespasiano instaura-se a prática de exploração do fisco judaico, onde os judeus tinham que pagar ao Império para continuar adorando seu Deus. Em seu Império, a ‘paz’ encontrada na religião lícita judaica tinha seu preço. Após a destruição de Jerusalém, Vespasiano impôs a todos os judeus um imposto anual de duas dracmas, sendo que os recursos do novo imposto eram dedicados à manutenção do culto de Júpiter. Esse era o preço da paz, que o judeu, embora relutante, pagava para exercer sua fé⁷⁶.

Porém, em um *cosmos* – Império em que se pagava para poder viver sua fé, a comunidade joanina não utilizava moedas, mas sua vida. Nesse sentido, sua trajetória e seus aspectos heterotópicos também demonstram uma realidade de contestação à ordem-Imperial estabelecida à medida que a *basileia* joanina se fazia questionadora das práticas de exploração vigentes. Uma *basileia* que também se preocupa com questões econômicas e sociais⁷⁷ e reivindica mudanças reais em um tempo presente.

A partir desse levantamento histórico, como produção textual e, conseqüentemente representação, o fragmento João 18,36 pode ser visto como discurso crítico em relação ao seu contexto. Sob essa perspectiva, o mesmo pode ser visto como um ‘transcrito oculto’⁷⁸, produzido pelas mãos dos que não ‘detinham o poder’. Um discurso de uma comunidade desviante⁷⁹, que em sua crítica à ordem do *cosmos*-Império também atuava como um material empoderador da própria comunidade joanina.

Por todos esses motivos compreendemos João 18,36 como um fragmento heterotópico. Um discurso produzido em meio a traumas que soava como algo alternativo às práticas do seu tempo. Nele, a comunidade joanina de forma subversiva critica a ordem política⁸⁰ e religiosa de sua época ao proclamar um Cristo pantocrático e sua *basileia* para esse mundo.

⁷⁶ HENDERSON, 1927.

⁷⁷ MALINA, Bruce. *O evangelho social de Jesus: o reino de Deus em perspectiva mediterrânea*. Tradução de Luiz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2004.

⁷⁸ HORSLEY, 2004. Todavia, compreendemos que o discurso subversivo joanino em Jo 18,36 se baseia em uma realidade kerigmática intracomunitária que não promove ressentimentos, mas, sobretudo anuncia a reconciliação da humanidade com Deus através de Jesus.

⁷⁹ STEGEMANN e STEGEMANN, 2004.

⁸⁰ No entanto, o protesto joanino não pode ser confundido com uma militância sócio-política. Antes de crítico, o QUARTO EVANGELHO é um escrito kerigmático, e, isso se aplica ao fragmento 18,36.

Nesse panorama de conflitos, traumas e contraposicionamentos, a *basileia* joanina foi proclamada e registrada.

Entretanto, o discurso de João 18,36 provavelmente sofreu releituras e reinterpretções por parte de outras comunidades em um período posterior. Sob essa perspectiva, as hermenêuticas sobre o Reino gradativamente transportaram a *basileia* de Jesus exclusivamente para a esfera celeste e apocalíptica. Todavia, ao contrário dessas tendências interpretativas que invisibilizam a atuação da *basileia* no cotidiano, a história da comunidade joanina não aponta para a compreensão de uma *basileia* em um sentido utópico, celestial e futuro. Na trajetória da comunidade joanina, a *basileia* se faz heterotópica⁸¹ e presente através da pessoa de Cristo⁸².

Entre utopias e heterotopias do Reino, a comunidade joanina se faz uma construção heterotópica, um espaço de possibilidades outras em meio a um *cosmos* de opressões. Nesse espaço, a escrita do Quarto Evangelho pode ser vista como um dos principais aspectos heterotópicos da comunidade joanina. Nela, a crítica joanina ao *cosmos* vai além do Império⁸³, se immortaliza, ultrapassa temporalidades, chega aos nossos dias. Essa escrita crítica se faz representação da realidade heterotópica da *basileia*. Uma realidade revolucionária, à medida que “as verdadeiras revoluções são sempre aquelas que se operam a partir de dentro, na profundidade, atingindo os valores mais significativos da vida”⁸⁴.

Conclusão

Retomamos o grande exemplo heterotópico do barco de Foucault⁸⁵. Este é um espaço de perspectivas outras, de anseios e buscas, de imaginações e realidades. Um lugar alternativo, não utópico, palpável e localizável,

⁸¹ STEGEMANN, Wolfgang. *Jesus e seu tempo*. Tradução de Uwe Wegner. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012.

⁸² BROWN, 1983.

⁸³ MÍGUEZ, Nestor; MoSUNG, Jung; RIEGER, Joerg. *Para além do espírito do Império: novas perspectivas em política e religião*. São Paulo: Paulinas, 2012.

⁸⁴ PRETTO, Hermilo E. Reino de Deus: reino de partilha. *Vida Pastoral*. São Paulo, v. 27, n. 126, jan./fev. 1986, p. 27-33.

⁸⁵ FOUCAULT, 2009.

de posicionamentos alternativos, um espaço de sonhos e esperanças realizáveis, lançado ao infinito do mar. Sob esse prisma teórico, em meio a tantos barcos existentes ao longo das sociedades, a realidade heterotópica do Quarto Evangelho aponta para o barco joanino. Nele vemos uma comunidade navegar sob o mar de um *cosmos*-Império trazendo um *ke-rigma* crítico e um convite a uma *basileia* que exige fé. Nessa viagem se evidenciam aspectos heterotópicos forjados e estruturados com coragem através da voz de uma comunidade que ecoa e sobrevive em seu legado escrito. Nesse trajeto, como espaço de decisões e ressignificações o barco joanino se faz presente nas linhas da história.

De acordo com Foucault⁸⁶, as heterotopias são necessárias às sociedades, pois “nas civilizações sem barcos os sonhos se esgotam”. No caso da heterotopia joanina, vemos sua relevância no discurso e postura de uma comunidade que contrariou estruturas sistêmicas e crenças de sua época. Sob essa perspectiva a descoberta da heterotopia joanina se faz pontual. Afinal, diante de uma ordem de poder que ultrapassa temporalidades e como um polvo alcança nossos dias, o barco joanino pode ser visto como exemplo de como seguir, sonhar e realizar nesse mundo.

Referências

- ALMEIDA, Maria Aparecida de Andrade. Os judeus e a exclusão da sinagoga para a comunidade joanina. *Oracula*, São Paulo, n. 10, 2009, p. 15-28.
- BALANDIER, Georges. *O Poder em Cena*. Tradução de Luiz Tupy Caldas de Moura. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.
- BROWN, Raymond E. *A comunidade do discípulo amado*. Tradução de Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulinas, 1983.
- CASONATTO, Odalberto Domingos. O evangelho de João a partir da comunidade Joanina. *Caminhando Com o ITEPA*, Passo Fundo, v.17, n. 56, 2000, p. 29-41.
- CROSSAN, John Dominic; REED, Jonathan L. *Em busca de Paulo: como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano*. Tradução de Jaci Maraschin. São Paulo: Paulinas, 2007.

⁸⁶ FOUCAULT, 2009, p. 422.

- FOUCAULT, Michel. Outros espaços. In: Manoel Barros da Motta. (Org.). *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009, p. 411-422.
- GUERRA, Danilo Dourado. *O Reino de Deus e o mundo dos homens: em busca da heterotopia joanina*. Dissertação de Mestrado: PUC/GO, 2015.
- HENDERSON, Bybernard W. *Five Roman Emperors: Vespasian, Titus, Domitian, Nerva, Trajan, a. D. 69–117*. New York: Macmillan Company, 1927.
- HETHERINGTON, Kevin. *The Badlands of Modernity, Heterotopia and Social Ordering*. London: Routledge, 1997.
- HINKELAMMERT, Franz. *El grito del sujeto: del teatro-mundo del evangelio de Juan al pero-mundo de la globalización*. San José, Costa Rica: DEL, 1998.
- HORSLEY, Richard. Jesus e o Império: O Reino de Deus e a nova desordem mundial. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2004.
- KONINGS, Johan. *Evangelho segundo João: amor e fidelidade*. Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, 2000.
- LOHSE, Eduard. *Contexto e ambiente do Novo testamento*. Tradução de Hans Jörg Witter. São Paulo: Paulinas, 2000.
- MAIA, Francisco Helton Reis. O acontecer da fé no Evangelho de João. *Revista Bíblica Brasileira*. Fortaleza, n. 3, 2002, p. 224-300.
- MALINA, Bruce. *O evangelho social de Jesus: o reino de Deus em perspectiva mediterrânea*. Tradução de Luiz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2004.
- MARTYN, J. Louis. *History & Theology in the Fourth Gospel*. Nashville: Abingdon, 1979a.
- _____. *The gospel of John in christian history: essays for interpreters*. New York: Paulist Press, 1979b.
- MASSEY, Doreen B. *Pelo espaço: uma nova política da espacialidade*. Tradução de Hilda Pareto Maciel, Rogério Haesbaert. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.
- MÍGUEZ, Nestor; MoSUNG, Jung; RIEGER, Joerg. *Para além do espírito do Império: novas perspectivas em política e religião*. São Paulo: Paulinas, 2012.

- NICCACCI, Alviero; BATTAGLIA, Oscar. *Comentário ao Evangelho de São João*. Tradução Ney Brasil Pereira. Petrópolis: Vozes, 1985.
- PALLARES, José Cárdenas. Jesus, a luz que ilumina e que põe em evidência (Jo 9, 1-41). *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis, v.1, n.17, 1994, p. 36-43.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História e História Cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- PIXLEY, George V. *O Reino de Deus*. Tradução de I.F.L. Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1986.
- PRETTO, Hermilo E. “Reino de Deus: reino de partilha”. *Vida Pastoral*. São Paulo, v. 27, n. 126, jan./fev. 1986, p. 27-33.
- RAMOS, Tatiana Tramontani. *Heterotopias urbanas: Espaços de poder e estratégias sócio-espaciais dos Sem-Teto no Rio de Janeiro*. Disponível em <<http://www.polis.revues.org/916>>. Acesso em: 25 set. 2014.
- REIMER, Haroldo. Paz na criação de Deus: esperança e compromisso. *Estudos Teológicos*. São Leopoldo, v. 51, n.1, jan./jun. 2011, p. 138-156.
- RICHARD, Pablo. Chaves para uma re-leitura histórica e libertadora: Quarto Evangelho e Cartas. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis, v.1, n.17, 1994, p. 7-26.
- RICHTER REIMER, Ivoni. Construção de heterotopias socioculturais nas obras de comunidades judaico-cristãs. *Caminhos*. Goiânia, v. 3, n.1, jan./jun. 2004, p. 113- 122.
- _____. Textos do Novo Testamento como fonte para estudos da história. In: NETO, Dirceu Marchini; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa (Org.). *Idade Média: entre a história e a historiografia*. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2012, p. 235-252.
- _____. *Maria, Jesus e Paulo com as mulheres: textos, interpretações e história*. São Paulo: Paulus, 2013.
- RICHTER REIMER, Ivoni; REIMER, Haroldo. Defesa da dignidade humana em textos da bíblia. In: RICHTER REIMER, Ivoni (Org.). *Direitos Humanos: enfoques bíblicos, teológicos e filosóficos*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2011, p. 27-46.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Jesus e a política da interpretação*. Tradução de Adail Sobral. São Paulo: Loyola, 2005.
- SLADE, Stan D. *Evangelio de Juan: introducción y comentario*. Buenos Aires: Kairos, 1998.

- STEGEMANN, Ekkhard W; STEGEMANN, Wolfgang. *História social do protocristianismo: os primórdios do judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2004.
- STEGEMANN, Wolfgang. *Jesus e seu tempo*. Tradução de Uwe Wegner. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012.
- SUETÔNIO, Caio. *A vida dos doze Césares*. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2004.
- TAYLOR, William Carey. *Evangelho de João*. Tradução. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1950.
- TEPEDINO, Ana Maria Azevedo Lopes. *Espiritualidade e ética: Jesus Cristo e a História da Comunidade joanina*. Tese de Doutorado: PUC/RJ, 1993.
- TUAN, Y. F. *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. Tradução de Livia de Oliveira. São Paulo: Difel. 1983.
- WENGST, Klaus. *Pax romana: pretensão e realidade*. Tradução de Antônio M. da Torre. São Paulo: Paulinas, 1991.
- VANCELLS, José O. Tuñi. *O testemunho do evangelho de João: introdução ao estudo do Quarto Evangelho*. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1989.
- VIDAL, Senén. *Evangelio y Cartas de Juan: Génesis de los textos juánicos*. Bilbao: Ediciones Mensajero, 2013.

Submetido em: 26/09/2015

Aceito em: 30/10/2015