

ESPAÇOS DE DECISÃO: O QUARTO EVANGELHO E A COMUNIDADE JOANINA COMO CONSTRUÇÕES HETEROTÓPICAS

Danilo Dourado Guerra*

RESUMO

A categoria hermenêutica da heterotopia desenvolvida por Michel Foucault permite-nos compreender o Quarto Evangelho sob o prisma dos outros espaços. À luz desse meta ponto hermenêutico 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.

ABSTRACT

Hermeneutics category heterotopia developed by Michel Foucault allows us to understand the Fourth Gospel in the light of other spaces. In light of this goal hermeneutic point our investigation develops the hypothesis that both joanino document as the Johannine community are heterotopic buildings, ie decision-making spaces and reframing. These have a critical position in relation to your world, and are able to break socio-religious paradigms and change the power relationships around you.

Keywords: Heterotopia, power, hermeneutics, Johannine community, world.

INTRODUÇÃO

Compreendemos que o mundo romano do século I é um espaço de relações de poder (BALANDIER, 1980; HINKELAMMERT, 1998), paisagem onde se encontram outros

* 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). E-mail: daniloatlanta@gmail.com.

espaços promovidos pelas comunidades dos cristianismos originários (WENGST, 1991; LOHSE, 2000; STEGEMANN e STEGEMANN, 2004; REIMER e RICHTER REIMER, 2011). 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” (MASSEY, 2008, p. 29). O espaço é a esfera da possibilidade da existência da multiplicidade, nele coexiste a heterogeneidade. O mesmo está sempre em construção, jamais está acabado. Nunca está fechado (MASSEY, 2008).

Conforme Richter Reimer (2004), o termo heterotopia é igualmente formado por *topos* (lugar, espaço) e *hetero* (outro), portanto, “outro-lugar”. Para Reimer (2011, p. 139) “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 (2009, p. 415), 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 localizáveis.

Asheterotopias 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 controle (HETHERINGTON, 1997). A heterotopia pode ser lugar de resistências e liberdade, possibilitando outras realidades sociais que se diferem daquelas que somente dominam e oprimem (RICHTER REIMER, 2004).

Para Ramos (2010, s/p) 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 Foucault (2009, p. 416), a heterotopia é um dado sócio-cultural que possui variabilidades, como a crise ou o desvio: a heterotopia de crise é representada por “lugares
Revista Eletrônica de Teologia e Ciências das Religiões, Vitória-ES, v. 4, n 1, jan.-jun., 2016

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 Foucault (2009, p. 416), “provavelmente não há uma única cultura no mundo que não se constitua de heterotopias”. Para Richter Reimer (2004) 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” (FOUCAULT, 2009, p. 416). Segundo Foucault (2009, p. 422), 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” (FOUCAULT, 2009, p. 421).

Sob o prisma heterotópico observaremos a comunidade joanina e sua produção textual, especificamente a partir de Jo 9,1-41 e Jo18,36. 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 passaremos a tratar 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 QE, talvez um dos maiores aspectos heterotópicos da comunidade joanina possa ser visto a partir da sua dramática expulsão da sinagoga pós-70 d.C.. Segundo Stegemann e Stegemann (2004, p. 275), 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 romanas (VIDAL, 2013, p. 252).

De acordo com muitos estudiosos¹ a expulsão sinagoga 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 Jesus (SLADE, 1998). 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.

Compreendemos que o espaço é “um recurso que produz riqueza e poder quando adequadamente explorado” (TUAN, 1983, p. 66). Nesse aspecto, a sinagoga judaica era um espaço de relações de poder. Era “uma empresa cívica, religiosa, social e educacional” (TAYLOR, 1950, p. 314-315). Um espaço sagrado, lugar de debates e homilias acerca da *Torah* (STEGEMANN e STEGEMANN 2004), 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” (LOHSE, 2000, p. 155).

Porém, trataremos 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 Martyn (1979a), alguns dos elementos da narrativa de Jo9 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 comunidade (MARTYN, 1979b).

No contexto joanino, a expulsão da sinagoga tinha caráter definitivo (VIDAL, 2013), significava ser excluído da convivência religiosa, o que acarretava consequências políticas (Vidal, 2013, p. 252) econômicas e sociais (Stegemann e Stegemann, 2004, p. 275) (NICCACCI e BATTAGLIA, 1985; TEPEDINO, 1993). Sob esse aspecto, o trauma joanino também possuiu seu véis stratigráfico. 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” (KONINGS, 2000, p. 42).

¹ Dentre os adeptos da concepção da exclusão sinagoga como um anacronismo em Jo 9,22 estão Vancells (1989); Pallares (1994) e Konings (2000).

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” (DODS *apud* TAYLOR, 1950, p. 314). Assim, “o expulso era considerado um renegado. Não era só uma medida religiosa, mas também uma condenação social” (RICHARD, 1994, p. 15).

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 que um pagão” (RICHARD, 1994, p. 15). 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” (KONINGS *apud* MAIA, 2002, p. 237). 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.

Para a comunidade do QE 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 judaica² 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 trauma³ 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 sinagoga (MARTYN, 1979b). 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 doteístas que levaram outros judeus para a adoração de um segundo deus ao lado de Adonai (MARTYN, 1979b, p. 105, tradução própria).

² Aqui nos referimos especificamente ao preconceito existente por parte dos integrantes do judaísmo rabínico pós 70.d.C.

³ Segundo Martyn (1979b) o segundo trauma joanino acontece no período médio de sua história que engloba a realidade de perseguição e martírio da comunidade.

Não é difícil ver como o segundo trauma aprofundou o medo e a desconfiança da comunidade (MARTYN, 1979b). 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)” (RICHARD, 1994, p. 25). Instaurava-se assim o duplo conflito joanino com o Império Romano, a sinagoga judaica (CASONATTO, 2000).

Oprimida por defender sua fé, a comunidade joanina tornava-se alvo de denúncia por parte dos judeus ao Império Romano. Brown (1993), 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 legais (BROWN, 1993, p. 44).

Segundo Konings (2000, p. 42) “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” (ALMEIDA, 2009, p. 25). A princípio, “os judeus não eram forçados a tomar parte em atos públicos de cultos praticados no Império Romano” (MAIA, 2002, p. 235). 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 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* (Dt 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” (CROSSAN, 2007, p. 21). 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 (Jo 19,14-15) (CASONATTO, 1994, p. 32). Diante desse aparente empasse, entre a *basileiae* 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 duplo⁴ 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 em diante às lutas, a própria luz em meio à escuridão.

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 Jo9 representa uma comunidade excluída, mas inclusiva, chamada a viver e proclamar sua fé, “apesar da inimizade e da perseguição que isto acarreta” (SCHNACKENBURG *apud* PALLARES, 1994, p. 41). 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 QE 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

⁴ 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”.

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 QE 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 é escrito o evangelho do discípulo amado” (RICHARD, 1994, p. 25). 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 Jo 18,36 soa como um discurso revolucionário diante de um *cosmos* de poder que pode ser alterado. Isso é o que veremos a seguir.

O FRAGMENTO HETEROTÓPICO JO 18,36: ABASILEIA NA ESCRITA

A cena do julgamento de Jesus perante Pilatos e as autoridades judaicas revela muito da comunidade joanina. Uma comunidade que, como Jesus, se opõe as práticas de dominação do *cosmos*- Império Romano (RICHARD, 1994). 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 elite (HORSLEY, 2004). Estes escritos transmitem “apenas parte da história histórica das relações de poder, do ponto de vista dos que detêm o poder” (HORSLEY, 2004, p. 59). 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” (HORSLEY, 2004, p. 59-60).

Um discurso representa, significa, norteia existências (PESAVENTO, 2004). Essa realidade pode ser encontrada na perspectiva joanina, à medida que através de seu discurso, de suas narrativas, do seu texto, o QE se faz representação (RICHTER REIMER, 2012). 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 QE 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 QE 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 desse mundo. Sob esse prisma, o mesmo se faz espaço de empoderamento, de contraposições, se faz construção heterotópica.

Na perspectiva de Foucault (2009) 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 QE se faz paisagem crítica em relação a sua cultura. Se torna um outro espaço, um lugar de protesto, a medida em que esses espaços diferentes são caracterizados por serem “uma espécie de contestação simultaneamente mítica e real do espaço em que vivemos” (FOUCAULT, 2009, p. 416).

Dentro dessa configuração heterotópica o QE foi escrito sob a influência de um duplo horizonte (MARTYN, 1979a) de forma fragmentada, a partir de sucessivas releituras e reinterpretções (VIDAL, 2013). 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” (RICHTER REIMER, 2013, p. 80). Esse teor crítico e transformador da hermenêutica joanina pode ser observado ao longo do QE, e no caso de nossa pesquisa, em Jo 18,36.

O discurso de Jo 18,36 é uma peculiaridade joanina. Seu potencial de transformação inicialmente pode ser observado no caráter inédito⁵ 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 (2013) identificamos Jo 18,36 como um fragmento textual que surge no Primeiro Evangelho joanino E1⁶ numa tentativa de se precisar o sentido

⁵ 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.

⁶ 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), 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.

da *basileia* de Jesus. Este fragmento surge em um período onde vigorava a baixa cristologia⁷ joanina e sua expectativa messiânica era do tipo davídica (TEPEDINO, 1993). Isso situa o discurso Jo 18,36 dentro de uma expectativa política e anti-imperialista sobre a *basileia* e Jesus (PIXLEY, 1986; RICHARD, 1994; HORSLEY, 2004; SCHÜSSLER FIORENZA, 2005).

Dentro de uma perspectiva histórica, consideramos que o fragmento Jo 18,36 foi escrito pouco depois da destruição de Jerusalém entre os anos 70-80⁸ (VIDAL, 2013), 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 Vespasiano⁹.

Segundo Suetônio (2004), este fizera muitas obras fora um homem brando e clemente. A tradição da igreja também falou gentilmente de sua pessoa (HENDERSON, 1927). Todavia, Vespasiano governou com mãos de ferro, inclusive em relação à economia Imperial, instituindo impostos até mesmo sobre a urina (SUETÔNIO, 2004). Da mesma forma, as diretrizes do seu Império em relação à religião judaica não eram tão brandas como se conta.

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 licita 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 e o judeu embora relutante pagava para exercer sua fé (HENDERSON, 1927, p. 44).

Porém, em um *cosmos*-Império em que se pagava para poder viver sua fé, 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 sociais (MALINA, 2004) e reivindica mudanças reais em um tempo presente.

A partir desse levantamento histórico, como produção textual, e conseqüentemente representação, o fragmento Jo 18,36 pode ser visto como discurso crítico em relação ao seu

⁷Em Vidal (2013) todas as passagens que tratam sobre o Reino de Deus no QE pertencem a E1, e foram elaboradas sob a influência de uma baixa cristologia.

⁸Ao 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.

⁹Para um perfil detalhado de Vespasiano ver Henderson (1927, p. 4-7).

contexto. Sob essa perspectiva, o mesmo pode ser visto como um ‘transcrito oculto’¹⁰ (HORSLEY, 2004), produzido pelas mãos dos que não ‘detinham o poder’. Um discurso de uma comunidade desviante (STEGEMANN e STEGEMANN, 2004), que em sua crítica à ordem do *cosmos*-Império também atuava como um material empoderador da própria comunidade joanina.

Por todos esses motivos compreendemos Jo 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 política¹¹ e religiosa de sua época ao proclamar um Cristo pantocrático e sua *basileia* para esse mundo. Nesse panorama de conflitos, traumas e contrapositionamentos, a *basileia* joanina foi proclamada e registrada.

Entretanto, o discurso de Jo 18,36 provavelmente sofreu releituras e reinterpretações 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 heterotópica (STEGEMANN, 2012) e presente através da pessoa de Cristo (BROWN, 1983).

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 QE pode ser vista como um dos principais aspectos heterotópicos da comunidade joanina. Nela, a crítica joanina ao *cosmos* vai além do Império (MÍGUEZ, 2012), 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” (PRETTO, 1986, p. 30).

¹⁰Todavia, 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.

¹¹No entanto, o protesto joanino não pode ser confundido com uma militância sócio-política. Antes de crítico, o QE é um escrito kerigmático, e, isso se aplica ao fragmento 18,36.

CONCLUSÃO

Retomamos o grande exemplo heterotópico do barco de Foucault (2009). Este é um espaço de perspectivas outras, de anseios e buscas, de imaginações e realidades. Um lugar alternativo, não utópico, palpável e localizável, 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 QE aponta para o barco joanino. Nele vemos uma comunidade navegar sob o mar de um *cosmos-Império* trazendo um kerigma 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 Foucault (2009, p. 422), 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. *Óracula*, São Paulo, n.10, p. 15-28, 2009.
- 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, p. 29-41, 2000.
- 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.

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.

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: Vozes; São Leopoldo: 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, p. 224-300, 2002.

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. *Para além do espírito do Império: novas perspectivas em política e religião*. Nestor Míguez, Joerg Rieger, Jung MoSung. São Paulo: Paulinas, 2012.

NICCACCI, Alviero; BATTAGLIA, Oscar. *Comentário ao Evangelho de São João*. Tradução de Pe. Ney Brasil Pereira. Petrópolis: Vozes, 1985.

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.

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, p. 27-33, jan./fev. 1986.

RAMOS, Tatiana Tramontani. *Heterotopias urbanas: Espaços de poder e estratégias sócio-espaciais dos Sem-Teto no Rio de Janeiro*. [artigo científico]. 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, p. 138-156, jan./jun. 2011.

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.

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.

_____. 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.

_____; 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 Nassetti. 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.