

ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA  
INSTITUTO ECUMÊNICO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

A MULHER NA COMUNIDADE DO DISCÍPULO AMADO E SUA DINÂMICA  
EVANGELIZADORA, A PARTIR DE JOÃO 4,1-43, TENDO EM CONTA OS ASPECTOS  
SOCIAIS, POLÍTICOS, ECONÓMICOS E RELIGIOSOS

ROMÃO FELISBERTO JOAQUIM CAPOSSA

Em cumprimento parcial das exigências do Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em  
Teologia para obtenção do grau de Mestre em Teologia  
Área de Concentração: Teologia e Bíblia

São Leopoldo – RS, Brasil

Março de 2006

BANCA EXAMINADORA

1ª Examinadora \_\_\_\_\_

Profª. Dra. Marga J. Ströher

(Presidente: EST – IEPG)

2º Examinador \_\_\_\_\_

Prof. Dr. Uwe Wegner

(EST – IEPG)

3ª Examinadora \_\_\_\_\_

Profª. Dra. Lúcia Weiller

(ESTEF)

Examinando \_\_\_\_\_ (EST – IEPG)

Romão Felisberto Joaquim Capossa

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Por

Romão Felisberto Joaquim Capossa

Em cumprimento parcial das exigências do Instituto de Pós-graduação em Teologia para  
obtenção do grau de Mestre em Teologia

Escola Superior de Teologia

São Leopoldo, RS, Brasil

Março de 2005.

## AGRADECIMENTOS

A Deus que me chamou à vida e de me acompanhaa com seu amor de Mãe e de Pai.

Aos meus pais, Celeste e Felisberto, que me educaram e me transmitiram valores humanos e cristãos e não cessam de marcar a sua presença na minha vida.

Aos meus irmãos e irmãs que, com muito carinho, me encorajaram com suas palavras.

Aos meus familiares que me acompanharam de longe com suas palavras de conforto e carinho, especialmente a vovó Lena que me ensinou a ser perseverante.

À Diocese de Chimoio, às paróquias, às comunidades cristãs e aos confrades que me ajudaram, com suas orações, a concretizar esse sonho.

À Diocese de Passo Fundo e Diocese de Novo Hamburgo que me acolheram em suas paróquias (Carazinho, S. Vicente, Jardim América, Selbach, Scharlau e Rincão dos Ilhéus).

Às Irmãs de Notre Dame que não cessaram de rezar por mim e à Ir. Emilia Welt.

À CNPq pelo apoio financeiro – bolsa de estudos.

Ao IEPG, aos professores, às professoras e secretárias. Não quero me esquecer da professora Wanda Deilfeld que me encorajou a entrar no IEPG.

À muito amiga Sonilda Pereira, feminista que luta pelo bem estar das mulheres trabalhadoras rurais do Rio Grande do Sul, com sua amizade e espiritualidade.

Às pessoas com quem convivi nesses anos de pesquisa: colegas e amigos, especialmente o Grupo Identidade da EST.

À F. F. Mateus Cossa que me encorajou nas minhas lutas.

À minha orientadora Marga J. Ströher, pela compreensão, paciência e apoio.

A Maricel Mena López, professora e amiga, que me ajudou a perceber a situação da mulher negra, suas lutas e conquistas.

Às funcionárias e aos funcionários da biblioteca que sempre me acolheram com carinho.

Aos componentes da Banca, Prof. Dra. Lucia Weiler e Prof. Dr. Uwe Wegner.

A todos aqueles e aquelas que me apoiaram para que este projeto chegasse ao seu fim.

Aos paroquianos da Paróquia da Sagrada Família do Rincão dos Ilhéus, em Novo Hamburgo – RS, na pessoa do seu pároco, Pe. Sergio Silva.

*DEDICATÓRIA:*

*Dedico este trabalho aos meus pais, Celeste e Felisberto,  
à querida vovó Lena, aos barghwenses  
e a todas as mulheres que me ensinaram a ser humano, cristão e sacerdote.*

CAPOSSA, Romão Felisberto Joaquim. A Mulher na Comunidade do Discípulo Amado e sua dinâmica evangelizadora, a partir de João 4,1-43, tendo em conta os aspectos sociais, políticas económicas e religiosas.

## SINOPSE

Este trabalho pretende ser um estudo sobre a mulher na comunidade do discípulo amado e sua dinâmica evangelizadora, a partir de João 4,1-43, tendo em conta os aspectos sociais, políticas económicas e religiosas. O primeiro capítulo procura trazer à tona a situação da mulher dentro do contexto do Mediterrâneo entre os anos 63 a. C. e 135 d. C. É o período de muitas transformações em todos os aspectos da vida humana. A importância desse período é que a mulher que o trabalho pretende reflectir situa-se nesse período histórico e nesse contexto geográfico. No segundo capítulo, trato do quarto evangelho como produto da comunidade do discípulo amado. Nesse capítulo, procuro resgatar a história e a trajetória da comunidade, seus conflitos, suas lutas e suas conquistas. Nessa história, tento sublinhar a participação da mulher no movimento de Jesus e no movimento cristão missionário. O terceiro capítulo faz uma reflexão sobre o que se diz a respeito das mulheres que aparecem no quarto evangelho. Constata-se que o evangelho dá relevância a acção das mulheres. No quarto capítulo, faz-se um estudo hermenêutico teológico do texto de Jo 4,1-43 e não um estudo exegético. Dá-se ênfase ao encontro entre Jesus e a samaritana e as consequências do mesmo.

CAPOSSA, Romão Felisberto Joaquim. The Woman in the Community of the Beloved Disciple and her Dynamic Evangelizing Role from John 4, 1-43, taking into account the relevant cultural, socio-political and religious.

## ABSTRACT

The following work is a study of “The Woman in the Community of the Beloved Disciple and her Dynamic Evangelizing Role from John 4, 1-43, taking into account the relevant cultural, socio-political, and religious issues of the times”. The first chapter attempts to highlight the conditions of women in the context of the Mediterranean between 63 B.C. and 135 A.D. This was a period of great changes in every respect of human life. The relevance of this period is the fact that the woman on which this work focuses is situated in that historical period and that geographic area. In the second chapter, I deal with the fourth Gospel as a product of the community of the beloved disciple. Here, I attempt to uncover the history and the community trajectory, its conflicts, its struggles, and its victories. Within this context, I try to highlight the woman's participation in the Jesus' movement as well as the Christian missionary movement. The third chapter is a reflection of what is said about the women who appear in the fourth Gospel. It is obvious that the Gospel gives relevance to the role of women. The fourth chapter focuses on the hermeneutic theological study of John 4, 1-43 but it is not an exegetic study. Here, the emphasis is on the encounter between Jesus and the samaritan and its consequences. This text contains female hermeneutic liberation and poses questions about women and their socio-political, economic, and religious role in our times.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
<b>I. A SITUAÇÃO POLÍTICA E RELIGIOSA DO MEDITERRÂNEO ANTES, DURANTE E DEPOIS DE JESUS (63 A.C. – 135 D.C.)</b> .....	15
<b>Introdução</b> .....	15
<b>1.1. O império romano</b> .....	16
<b>1.2. A mulher em Israel e na diáspora</b> .....	29
1.2.1. Na religião .....	20
a) A mulher na profecia e na liderança .....	20
b) A mulher no culto .....	22
1.2.2. A mulher na sociedade .....	24
1.2.3. A mulher na economia .....	26
<b>1.3. Como Jesus se relaciona com as mulheres?</b> .....	27
<b>1.4. A Mulher nas primeiras comunidades cristãs</b> .....	32
<b>Conclusão</b> .....	36
<b>II. O QUARTO EVANGELHO COMO PRODUTO DA COMUNIDADE DA TRADIÇÃO DO DISCÍPULO AMADO</b> .....	39
<b>2.1. Tentativa de reconstituição da comunidade da tradição do discípulo amado</b> .....	39
2.1.1. Algumas características da comunidade do discípulo amado .....	40
2.1.2. Quando existiu a comunidade da tradição do discípulo amado e quais foram os motivos de sua dissolução .....	45
2.1.3. A localização geográfica da comunidade da tradição do discípulo amado .....	50
2.1.4. A proveniência dos membros da comunidade da tradição do discípulo amado .....	50
<b>2.2. A herança teológica/cristológica da comunidade da tradição do discípulo amado</b> ....	54
2.2.1. Consequência da cristologia da comunidade da tradição do discípulo amado .....	57
<b>2.3. A autoridade na comunidade da tradição do discípulo amado</b> .....	59
<b>2.4. Comunidade da tradição joanina versus comunidades de outras tradições</b> .....	60



2.4.1. O grupo dos que não crêem em Jesus como o enviado do Pai .....	61
2.4.1.1. A autoridade judaica .....	61
2.4.1.2. O mundo .....	63
2.4.1.3. Os discípulos ou seguidores de João Baptista .....	64
2.4.2. O grupo dos que crêem em Jesus como o enviado do Pai.....	65
2.4.2.1. Os criptocristãos: cristãos judeus de fé inadequada .....	65
2.4.2.2. As comunidades de tradições apostólicas .....	66
2.4.2.3. Os expulsos das sinagogas (ou que as abandonaram) .....	67
<b>2.5. Quem é o discípulo amado?</b> .....	68
<b>2.6. Papel do discípulo amado no quarto do evangelho</b> .....	71
<b>III. A MULHER NO QUARTO EVANGELHO</b> .....	74
<b>Introdução</b> .....	74
<b>3.1. A mulher que se movem e transitam no quarto evangelho</b> .....	77
<b>3.2. Algumas mulheres mencionadas no quarto evangelho</b> .....	78
3.2.1. A mãe de Jesus (cf. Jo 2,1-11; 19,25-26) .....	78
3.2.2. A mulher samaritana (cf. Jo 4) .....	80
3.2.3. Maria, irmã de Marta e de Lázaro (cf. Jo 11,1-5.19-20.28-43.45; 12, 1-11) .....	81
3.2.4. Marta, irmã de Maria e de Lázaro (cf. Jo 11-12) .....	83
3.2.5. Maria de Magdala/Madalena (cf. Jo 20,10-18) .....	85
<b>IV. JESUS E A SAMARITANA: TENTATIVA DE UMA HERMENÊUTICA LIBERTADORA DE JO 4,1-43</b> .....	89
<b>Introdução</b> .....	89
4.1. História e geografia de Samaria .....	91
4.2. A teologia samaritana .....	98
<b>4.3. A historicidade do texto do encontro de Jesus com a samaritana</b> .....	99
<b>4.4. Do encontro entre Jesus e a mulher samaritana aos encontros: uma hermenêutica teológica de João 4,1-43</b> .....	100
a) O texto Grego de Jo 1,1-43, segundo Nestle-Aland, 27 <sup>a</sup> edição .....	100
b) A tradução do texto de Jo 4,1-43 .....	101

c) Localização do texto de Jo 4,1-43 .....	102
4.4.1. Jesus troca Judéia por Galiléia (cf. Jo 4,1-3) .....	104
4.4.2. Jesus usa o caminho da Samaria (cf. Jo 4,4-5) .....	106
4.4.3. Encontro entre Jesus e a mulher samaritana no poço (fonte de água) (cf. Jo 4,6-15) ....	108
4.4.3.1. O corpo e as suas expressões .....	108
4.4.3.2. A mulher samaritana dialoga com Jesus sem renunciar a sua identidade e a sua história como memória .....	111
4.4.3.3. Uma mulher “rebelde” anónima .....	113
4.4.3.4. Mulher, dá-me de beber da água da fonte dos teus antepassados (cf. Jo 4,7) .....	115
4.4.4. Do diálogo sobre o culto à revelação do messias (cf. Jo 4,16-29) .....	121
4.4.4.1. O profeta (cf. Jo 4,16-19) .....	121
4.4.4.2. Óh mulher, “vai e chama o teu homem e volta aqui” (Jo 4,16) .....	121
4.4.4.2.1. A poliandria: a imagem da mulher de cinco homens .....	125
4.4.4.2.2. A marginalização e os corpos prostituídos .....	127
4.4.4.3. A revelação do lugar do culto e a revelação do messias (cf. Jo 4,20-30) .....	128
4.4.4.3.1. A revelação do lugar de adoração a Deus e como adorá-lo (cf. Jo 4,20-24) .....	128
4.4.4.3.2. A mulher e o processo da inculturação .....	131
4.4.4.3.3. Jesus revela-se como messias à mulher samaritana ( cf. Jo 4,25-30) .....	133
4.4.4.3.4. A admiração do porquê Jesus fala com uma mulher (cf. Jo 4,27) .....	136
4.4.5. O diálogo de Jesus com os seus discípulos (cf. Jo 4,31-42) .....	137
4.4.5.1. Diálogo sobre o alimento: a questão económica (cf. Jo 4,31-38) .....	138
4.4.6. A missão: o testemunho a partir da vida: “vinde ver um homem” (cf. Jo 4,29) .....	139
4.4.6.1. O cântaro versus a discípula (cf. Jo 4,28) .....	141
4.4.6.2. Mulher líder que conduz os futuros discípulos ao encontro com Jesus (cf. Jo 4,30) ...	143
4.4.6.3. Essas mulheres “incomodam...” .....	145
4.4.7. Sentido existencial: a reacção dos samaritanos ao anúncio do Cristo (cf. Jo 4,39-42)...	146
4.4.8. Saída de Jesus da Samaria para a Galiléia (cf. Jo 4,43) .....	148
<b>4.5. A importância do texto para as comunidades cristãs .....</b>	<b>148</b>
<b>4.6. Algumas considerações .....</b>	<b>152</b>
<b>Conclusão .....</b>	<b>154</b>
<b>Bibliografia .....</b>	<b>157</b>

## INTRODUÇÃO

O tema da pesquisa “A mulher na comunidade do discípulo amado e sua dinâmica evangelizadora, a partir de João 4,1-43, tendo em conta as questões culturais, sociais, políticas económicas e religiosas” nasceu durante o meu trabalho, como sacerdote, em 1993, na Diocese de Chimoio, em Moçambique.<sup>1</sup> A presença de mulheres nas comunidades e nas várias pastorais sempre me chamou atenção. Quando houvesse um velório, elas permaneciam junto do féretro a cantar e a dançar. Os homens, muitas vezes, ficavam do lado de fora a tomar uma cachaça – a beber o morto, como se costuma dizer.

Muitas vezes, eu vi mulheres com suas crianças no colo na fila de atendimento nos Hospitais e Postos de Socorros. Muitas delas passavam o dia todo a espera para serem atendidas. Vi muitas mulheres voltarem do campo para a aldeia sobrecarregadas: uma criança no colo, um molho de lenha na cabeça, um cesto de verduras na mão, uma pastinha ou sacola com a roupinha da criança no ombro. E como se não bastasse, sobre a lenha, estava o casacão do marido que ia à frente, quando muito, com uma catana (facão) nas mãos.

Eu tinha a certeza que essas mulheres, quando chegassem em suas casas, preparavam a comida para a família, cuidavam das crianças e da casa. E, no dia seguinte, elas estavam na comunidade cristã a participar da celebração. Eu me perguntava: onde essas mulheres

---

<sup>1</sup> Vou escrever em Português de Portugal como se escreve em Moçambique. As citações em Português do Brasil também serão escritas como se escreve em Moçambique.

encontram muita energia para tanto trabalho, para a alegria, para cantar, para contar com humor suas histórias e suas experiências? O que fazer para que a situação seja transformada? Que palavra dizer a essas mulheres? Segundo a mentalidade daquelas sociedades patriarcais, incluindo a sociedade na qual nasci, a mulher tem a obrigação de fazer tudo isso. São construções culturais de práticas opressoras que devem ser abolidas.

Lendo a Bíblia, e constatando a presença incontestável de mulheres, comecei a me questionar sobre o lugar da mulher na organização social, económica, política e religiosa. O que seriam das comunidades cristãs sem as mulheres? Muitas vezes, a interpretação que se fez a respeito dessas mulheres foi negativa. Elas foram consideradas como prostitutas, rebeldes, pecadoras e feiticeiras na medida em que sabem lidar com a vida e com a morte. Esse ponto de vista não coincide com o que as mulheres faziam, de facto, nas comunidades. Isso me incentivou a estudar a Bíblia para procurar ver o que ela tem a dizer a esse respeito.

E quando tive a oportunidade de vir ao Brasil para fazer a pós-graduação na área da Bíblia, não pensei duas vezes qual o tema seria para a minha dissertação. A situação das mulheres nas comunidades me inspirou e me desafiou a reflectir sobre o tema. Podia ter escolhido outro texto, em lugar de Jo 4,1-43, mas este parece ir ao encontro das minhas inquietações. Aliás, o quarto evangelho pode embasar um discurso bíblico-teológico que apóia a luta das mulheres para a libertação da opressão e da discriminação de que são vítimas.

Estudar a questão do género, da mulher, resgatando sua história de luta e de resistência proibida pelas estruturas dominantes, solidarizar-se e ser cúmplice da luta das mulheres contra a exclusão, a discriminação, a dominação, o silêncio imposto, é uma das formas de procurar responder ao apelo e à vocação que vem de Deus; é ser comprometidamente fiel a Deus e ao género humano; é participar na construção do reino de Deus que inicia aqui e agora; é um modo novo de se apropriar do texto para que ele revele e indique o caminho de mudança em todos os níveis; é questão de conversão da mente, do coração, da alma, do espírito e do corpo; é questão de justiça, de solidariedade, de profetismo e de compromisso; é abrir sempre mais espaço para que o Espírito de Deus possa agir livremente; é deixar que o evangelho seja ele mesmo e não o que algumas pessoas gostariam que fosse para melhor acobertar e abençoar as tradições

caducas e opressoras, favorecendo a escravidão do género humano (homens e mulheres, pobres, doentes, deficientes, desabrigados, índios, explorados, negros); é uma exigência do discipulado de Jesus que entregou sua vida para que todos tenham vida em abundância permanente (cf. Jo 10,10).

Para isso, é preciso partir de paradigmas novos, evangélicos, humanos e libertadores que expressem a vontade de Deus libertador que ouve o gemido dos oprimidos e pobres, da viúva e da criança, do negro, do índio hoje sem terra, sem mata para caçar e com o rio poluído e sem peixe por causa dos venenos industriais, do escravo e do corpo prostituído sem mais razões para viver, porque o sistema dominante não considera o sonho dos pequenos/as.

A desigualdade limita a participação de todos nas questões sociais, políticas, económicas, religiosas, filosóficas, ideológicas e outras. A potencialidade dos excluídos/as contribuir fica inibida pelos poderosos que mutilam os pequenos/as. A mutilação torna-se irreversível quando os velhos paradigmas persistirem. Portanto, é urgente incrementar novas formas de relacionamento que não fomentem a desigualdade baseada no género.

Sinto-me interpelado pela questão da mulher como humano e como cristão. Sinto que é chegado o momento de tentar responder ao clamor das mulheres, a partir da pesquisa bíblica. É urgente “descobrir tradições perdidas, corrigir más traduções, explicitar substractos androcêntricos, e redescobrir novas dimensões de símbolos bíblicos e significados teológicos”;<sup>2</sup> redescobrir o significado dos mitos e dos símbolos para redescobrir Deus.

O tema será abordado em quatro momentos. No primeiro capítulo procurarei trazer alguns aspectos da vida da mulher no período romano (63 a. C. – 135 d. C.). É dentro deste período histórico que se situa a mulher de que fala Jo 4,1-43. A mulher no Israel antigo participou, como sujeito, na organização social, política, económica e religiosa. Todavia, houve situações em que a mulher era discriminada e excluída. Todavia, as mulheres lutaram pela sua

---

<sup>2</sup> Mercedes LOPES. *A Confissão de Marta*, p. 10.

liberdade. As escrituras testemunham essas lutas e também essa discriminação por meio de alguns textos com linguagem androcêntrica.

No segundo capítulo, procurarei reflectir sobre alguns aspectos da comunidade do discípulo amado ou tradição joanina que deram origem ao quarto evangelho, considerando os conflitos dessa comunidade com outras comunidades de tradições diferentes. O capítulo aponta também para as situações que favoreceram o papel da mulher na comunidade joanina apesar das dificuldades e dos conflitos. E o discurso (teológico) favorável à mulher que encontramos no quarto evangelho é um indicativo do seu ser como sujeito histórico activo.

Na sequência, o terceiro capítulo aborda a mulher na comunidade do discípulo amado, sobretudo, o seu papel. As mulheres que fazem experiência de Jesus tornam-se suas testemunhas. Jesus faz também uma opção por elas quando se propõe um projecto cujo fim é libertar as pessoas discriminadas e oprimidas. Essas constatações nos levam a ver que a mulher esteve sempre presente nas comunidades cristãs desde as origens, participando na formação e desenvolvimento das mesmas, na articulação teológica e no movimento cristão missionário. Nesse capítulo também se procura resgatar a história de algumas mulheres cujos nomes aparecem no quarto evangelho. Por trás de cada nome está uma grande herança de fé.

Finalmente, no capítulo quarto faz-se uma hermenêutica libertadora do texto de Jo 4,1-43 e não uma exegese. Nesse texto, chama atenção o facto de Jesus se revela a uma mulher que como o homem destinatária da mensagem da salvação de Jesus. O texto levanta questões sobre a inculturação, a etnia e a resistência das oprimidas frente a estrutura dominante. Vale ressaltar que não é tarefa fácil abordar o assunto em questão. Em virtude da complexidade do tema, estou consciente das minhas limitações, mas não me falta o desejo de aprofundar sempre mais o assunto para compreendê-lo. Por isso, conto com as contribuições dos leitores/as e pesquisadores/as críticos para melhorar sempre mais as minhas reflexões.

## **I. A SITUAÇÃO POLÍTICA E RELIGIOSA DO MEDITERRÂNEO ANTES, DURANTE E DEPOIS DE JESUS (63 a.C. – 135 d.C.)**

### **Introdução**

A localização geográfica da Palestina favoreceu uma circulação contínua de políticas, religiões, culturas, ideologias. Ao longo da história, Palestina foi cobiçada por muitos impérios não tanto pela potencialidade agrícola – até porque não é uma região muito produtiva. O norte de Palestina, a Galiléia, sim, era região favorável à agricultura devido à condição climática. Todavia, a cobiça por Palestina não era tanto por causa da agricultura. Política e economicamente era uma região estratégica. Ter domínio sobre Palestina garantia, de certo modo, uma segurança política ao mesmo tempo em que oferecia o privilégio de controlar a triangulação comercial de África, Oriente e Europa mediante os pedágios das três grandes rotas comerciais que cortavam a Palestina. Eis a razão porque muitos impérios desejaram ter esse lugar sob seu domínio. Portanto, ter o controle político e económico sobre Palestina era também controlar a política e a economia da África, do Oriente e da Europa.

O nosso tema situa-se no período em que a Palestina se encontrava sob o domínio do Império Romano. Antes dos romanos, muitos outros impérios dominaram parcial ou totalmente a Palestina, a saber, o Egito (antes de Israel se constituir como um povo e se instalar na Palestina), a Assíria (conquistou Samaria em 722 a. C. ou 721 a. C.), a Babilónia de Nabucodonosor (tomou a cidade de Jerusalém em 597 a.C., cuja destruição foi feita dez anos depois, seguida de deportação de algumas pessoas que interessavam ao império), a Pérsia (538 a. C. – 330 a. C.), a Grécia de Alexandre Magno (330 a. C. – 63 a. C.). Foi depois deste rodízio de conquistadores que, em 63 a. C., Pompeu Magno, imperador romano, sitia e conquista Jerusalém. e há muitas mortes. Desde então, Palestina torna-se colónia romana.<sup>3</sup>

A política e a economia eram centralizadas na pessoa do imperador. Todavia, o povo judeu conseguiu quase sempre uma liberdade religiosa, ou seja, prestou culto a Iahweh. Mas os judeus nunca obtiveram uma isenção de impostos.

## **1.1. O Império Romano**

O Império Romano foi um dos maiores impérios do mundo antigo. A sua extensão era enorme. Segundo Martin N. Dreher, “toda a região desde as Colunas de Hércules, o actual Gibraltar, até os rios Tigre e Eufrates, da Britânia até o Reno, o Norte da África, tudo isso e mais a região do Danúbio estavam sob o domínio do Império Romano”.<sup>4</sup> Como se pode ver, toda a região do Mediterrâneo pertencia ao Império Romano. O mar Mediterrâneo foi importante. Por ele navegaram muitas embarcações com a finalidade de dominar outros povos e manter a hegemonia romana, divulgando a cultura e a tradição, a religião e o poder político. Cada conquista revertia em mais riqueza (escravos e terras) para os soldados.

---

<sup>3</sup> Pompeu, astutamente, nomeia Hircano sumo sacerdote. Provavelmente viu nele alguém que podia colaborar com o jovem Império. Enquanto isso, leva para Roma Aristóbulo e seu filho Antígono (Cf. Quadro cronológico da Bíblia de Jerusalém, p. 2341). Cf. Herbert DONNER, *História de Israel e dos vizinhos*, p. 512-519.

<sup>4</sup> Martin N. DREHER, *A Igreja no Império Romano*, p. 10. Cf. também Eduardo HOORNAERT, *O Movimento de Jesus*, p. 46.



Os povos dominados eram incorporados no império. Todos deviam obedecer ao imperador. Para isso, eram obrigados a respeitar as leis impostas que garantiam a *pax romana* e, como não deixaria de ser, pagar os pesados impostos: pagavam-se 46% dos rendimentos ao Império. Para controlar os impostos, o império tinha o sistema de recenseamento. Uma espécie de declaração obrigatória da renda. O imposto não era só sobre a renda, mas também sobre a pessoa que desejava realizar alguma profissão. Na verdade, havia três tipos de impostos: “um cobrado pelo fiscal do império, outro pelo sacerdote do Templo e um terceiro pelo cobrador da casa de Herodes, caso este precisasse de dinheiro para fazer uma guerra ou enfrentar certas despesas”.<sup>5</sup> É óbvio que este sistema romano criou, sobretudo, duas classes sociais: muitos pobres (e miseráveis) e poucos ricos. O mais agravante era que as pessoas que não podiam pagar os impostos eram feitas escravas.<sup>6</sup>

Apesar da Palestina gozar de um estatuto especial dentro do império romano em virtude de sua religião que não se abria à gente de “lábios impuros”, não escapou ao peso tributário que fez sofrer o povo de Israel. O ódio aos romanos por causa disso foi grande. O povo tentou, em vão, inúmeras vezes livrar-se desse peso. Infelizmente, os acusados de qualquer rebelião, os promotores de revolução anti-romana, acabavam, quase sempre, pregados numa cruz porque não eram dignos de morrer à espada. A crucificação era feita em lugar público e tinha uma função pedagógica: mostrar o fim trágico dos reacionários de César.

O povo seguia, muitas vezes, aqueles “profetas” que anunciavam o fim da dominação e da exploração de Israel. Percebe-se o porquê do surgimento de movimentos de resistência como o dos zelotas que “enfrenta” os romanos, enquanto que o dos essênios se retira.

---

<sup>5</sup> Eduardo HOORNAERT, *O Movimento de Jesus*, p. 54. Para evitar conflitos, o império romano não cobrava directamente o imposto. Fazia-o através dos sacerdotes os quais se tornaram muito ricos. E viam na riqueza sinal de bênção de Deus por serem intermediários entre o povo e Deus. Como se não bastasse, esses ricos judeus, ligados ao Templo, desprezavam e marginalizavam o povo (= *am ha'aretz*) por não conhecer a lei (cf. Jo 7,49). A cobrança do imposto também podia ser feita através da casa do rei Herodes. Temos referência de cobradores de impostos nos evangelhos (cf. Mt 9,9; Mc 2,14; Lc 5,27). Veja ainda Eduardo HOORNAERT, op. cit., p. 52.

<sup>6</sup> Há informações, segundo as quais, os sonegadores de impostos podiam até ser levados como escravos para Roma ou qualquer outro lugar. Todavia, essa prática não era frequente (Cf. Eduardo HOORNAERT, op. cit., p. 53). A sonegação de impostos era punida severamente. Percebe-se aqui o alcance da pergunta sobre o imposto feita a Jesus: “É lícito pagar imposto a César ou não? Pagamos ou não pagamos?” (cf. Mc 12,14b). Não nos esqueçamos que não pagar imposto é rebelar-se contra César!

O trabalho do exército era fazer cumprir a lei, garantir mais conquistas e manter a ordem, ou seja, a “*pax romana*”.<sup>7</sup> Quando era necessário, o exército fazia o uso da força. Por exemplo, a infantaria que estava na Síria intervinha na Palestina quando era necessário manter a ordem perturbada por causa das rebeliões. Essa máquina de guerra (o exército) não só subjuguava povos, mas também era o veículo de divulgação da cultura romana. Na linguagem de hoje, podia-se dizer que o soldado era “garoto propaganda” da cultura imperialista!

Entretanto, algumas práticas romanas constituíam uma ofensa a algumas culturas. Refiro-me a alguns tipos de jogos onde o atleta devia praticá-los nu! A reacção contra essa nova cultura não se fez esperar com o objectivo de preservar a cultura e a tradição.

No império romano, a pessoa do imperador<sup>8</sup> era muito importante: a figura soberana do império. Era o elo de ligação e de unidade do império. Gozava do estatuto de “filho de deus” e devia ser adorado como tal. Para isso, se impôs, em todo o império, o culto ao imperador. Todavia, o império respeitava, estrategicamente, os cultos dos povos dominados.

O império romano estava dividido em províncias para facilitar a administração. Havia três tipos de Províncias,<sup>9</sup> a saber, províncias *imperiais*, confiadas a um legado; províncias *senatoriais*, responsabilizadas a um procónsul, e províncias *especiais*<sup>10</sup> cujo chefe máximo era o procurador o qual prestava contas directamente ao imperador.

---

<sup>7</sup> Para aprofundar o assunto da “*Pax Romana*” recomendo Klaus WENGST, *Pax Romana*. Nesta obra, o autor desenvolve o assunto fazendo uma análise sociológica. É interessante a constatação que faz a esse respeito: se por um lado trouxe benefícios aos opressores por ter sido para eles um momento de paz, de bem estar, por outro, trouxe muita opressão e miséria aos povos colonizados. Portanto, olha para a realidade não a partir de cima, ou seja, do opressor, mas a partir de baixo, do povo explorado e oprimido. Para o povo oprimido, a “*Pax Romana*” não significou outra coisa a não ser exploração. Sempre que algumas pessoas tinham chance de reagir contra o sistema estrutural opressor o faziam. Entre essas pessoas se encontra também Jesus de Nazaré visto como único Mestre pelos seus seguidores.

<sup>8</sup> Klaus WENGST, *Pax Romana*, p. 208, apresenta uma cronologia dos imperadores romanos: Augusto (31 a. C. - 14 d. C.); Tibério (14 - 37); Calígula (37 - 41); Cláudio (41 - 54); Nero (54 - 68); Galba, Otão, Vitélio (68 - 69); Vespasiano (69 - 79); Tito (79 - 81); Domiciano (81 - 96); Nerva (96 - 98); Trajano (98 - 117); Adriano (117 - 138); Antonino Pio (138 - 161); Marco Aurélio (161 - 180) – co-regência de Lúcio Vero (161-169).

<sup>9</sup> Cf. Martin N. DREHER, *A Igreja no Império Romano*, p. 10.

<sup>10</sup> As Províncias *especiais* apresentavam características culturais e religiosas peculiares. Egipto e Judéia foram algumas delas. Antes dos romanos, tais regiões nunca chegaram a sofrer totalmente as influências do helenismo.

Dentro do império, o facto de uma pessoa pertencer a um género era determinante. Podia significar uma pré-condição de possibilidade para uma mobilidade ascendente ou descendente. A possibilidade de ascensão por parte da pessoa de sexo masculino era grande, mas a da pessoa de sexo feminino era difícil, mas não impossível. O machismo fomentou aquilo que Ekkehard W. Stegemann e Wolfgang Stegemann chamaram de “uma assimetria social fundamental”<sup>11</sup> que divide as pessoas de superiores e inferiores.<sup>12</sup> As pessoas inferiores não tinham aquilo que se chamou de “dignidade (*dignitas*) de um romano”.<sup>13</sup> A consequência era evidente: exclusão quando se tratava de discutir questões relacionados com o destino do império. Mas a situação não era homogénia em todo o império. Algumas mulheres contribuíram com sua sabedoria para o desenvolvimento económico, político e social, não só através dos seus maridos, filhos, pais ou irmãos.<sup>14</sup> As mulheres pobres lutavam para comprar a sua liberdade. E as escravas tinham outro status depois de gerar, ao menos, três filhos. Eram outras formas de luta e de resistência que não devem ser esquecidas.

## 1.2. A mulher em Israel e na diáspora

A mulher em Israel e na diáspora teve sua participação no processo de desenvolvimento de Israel como povo organizado política e religiosamente. A situação é tão evidente que ninguém pode negar a sua participação nos aspectos sociais e religiosos. Aliás, o social e o religioso não se excluíam mutuamente. Um postulava o outro.

Israel sofreu influências de culturas e de religiões afro-asiáticas, em virtude da sua situação geográfica. Essas influências contribuíram para Israel melhorar suas relações sociais internas, sobretudo, no que diz respeito ao lugar da mulher na sociedade. Temos figuras sábias de matriarcas, de profetisas e de rainhas que jogam um papel libertador. A sabedoria das

---

<sup>11</sup> Ekkehard W. STEGEMANN e Wolfgang STEGEMANN, *História Social do Cristianismo*, p. 85.

<sup>12</sup> Essa assimetria ou divisão social não se verificava apenas entre os géneros, mas também entre as pessoas do mesmo sexo. Por exemplo, muitos homens, devido ao seu status social e económico, eram discriminados. A posse de bens era o trampolim para a pessoa pertencer ou não a este ou a aquele grupo. Não tem muita diferença com as sociedades de hoje.

<sup>13</sup> Ekkehard W. STEGEMANN e Wolfgang STEGEMANN, *História Social do Cristianismo*, p. 85.

<sup>14</sup> As mulheres (pobres e ricas) procuraram romper com as estruturas e sistemas sociais opressores.

mulheres surpreende os homens. Por exemplo, a rainha de Sabá vai pôr a prova a sabedoria de Salomão por meio de enigmas (cf. 1Rs 10,1). A Bíblia apresenta também a mulher israelita como forte (cf. Ex 1,19) e com poder.<sup>15</sup> Dada a complexidade e a importância do assunto, vou apresentar, em linhas gerais, a mulher na religião como profetisa e líder, no culto e na sociedade, em geral, e na família, em particular, tomando em consideração os contextos históricos e teológicos do Antigo e do Novo Testamentos.

### **1.2.1. A mulher na religião:**

#### **a) A mulher na profecia e na liderança**

A vida de povo de Israel foi marcada pela presença de profetisas e profetas que serviam de porta-vozes de Deus. Como a própria palavra diz, falavam em nome de Deus: fazer chegar a mensagem da palavra de Deus ao povo. A mensagem proclamada podia ser de esperança, de encorajamento, de admoestação ou de denúncia.

Em 2Rs 22,14 encontramos a menção de profetisa, Hulda, consultada por cinco homens. Pelo visto, Hulda, esposa de Selum, guarda dos vestiários, contribuía para manter a sua família com o fruto do seu trabalho. Os dois buscavam recursos económicos para o seu bem estar. Não havia preconceito de consultar uma mulher. Importava a certeza de que se tratava de uma mulher com a luz e o espírito de Deus em sua vida. Por outras palavras, a mulher consultada tinha poder religioso e moral de dizer o que convém e o que não convém. E em Lc 2,36-38 temos Ana, profetisa que serve a Deus dia e noite.

Segundo Ne 6,14, ficamos a saber da existência de outra profetisa, Noadías. Para além dela, temos nomes de algumas mulheres profetisas: Débora (cf. Jz 4-5), Maria (cf. Ex 15; Nm 12), Ana (cf. Lc 2,36-38), mulheres profetisas (cf. 1Cor 11,5). As mulheres nunca foram proibidas de profetizar. E Jl 3,1 diz: “Derramarei o meu espírito sobre toda a carne. Vossos

---

<sup>15</sup> Poder não no sentido de domínio, mas capacidade de transformar a realidade e trazer libertação e vida. Cf. Elaine NEUENFELDT, *Mulheres com força e poder!*, p. 70-77.

filhos e filhas profetizarão”. A existência de profetisas é sinal evidente da influência das mulheres no nível religioso. Podiam ser raras, mas ninguém contesta a sua existência e influência. Aliás, a raridade não significa que esse ministério era contra ou estranho à sua constituição física. Sem dúvidas, houve falsas profetisas (cf. Ap 2,20-23) como também houve falsos profetas (cf. Jr 14,14) que adivinhavam por dinheiro (cf. Mq 3,5.11). Ez 13,17-23 confirma a existência de filhas do povo que profetizam, segundo o seu coração, e com poder de seduzir o povo. Essas profetisas recebem, em troca de suas profecias, cevada e pão. Seu sustento vinha da profecia.

Todas essas constatações levam-nos a afirmar que algumas mulheres desempenharam funções importantes e necessárias para uma boa convivência entre as pessoas, como resolver litígios que surgiam no meio do povo – juízas (cf. Jz 4,4). Essa função implicava estudar as leis, conhecê-las e interpretá-las. Tal trabalho exigia da pessoa muita responsabilidade, seriedade, respeito e uma postura de quem não se deixa subornar.

A mulher não teve apenas funções de profetisa ou de juíza. A Bíblia fala-nos de uma mulher que ocupou o mais elevado cargo político e religioso no reino de Judá, a saber, a rainha Atalia (841-835), sucedendo Ocozias, morto em 841 a. C., por ordem de Jeú. Atalia foi chamada, por algumas pessoas, de usurpadora do poder e ímpia (cf. 2Cro 24,7; 2Rs 11,3). Não sei se seria lícito tratá-la dessa forma. Todavia, não vou entrar em discussão neste momento a esse respeito. Mas uma coisa é certa, a história, não só de Israel, mas dos povos, é cheia de traições e de lutas de poder regidas pela lei do mais forte. Se Atalia teve uma participação particular como rainha, assumindo os destinos políticos e religiosos de Judá, houve muitas outras que, ocultamente, influenciaram seus esposos (Jezabel: cf. 1Rs 21,7; Sara: cf. Gn 21,10, as rainhas Alexandra e Mariana), filhos ou irmãos na tomada de decisões, muito embora permaneçam no anonimato.

Mulheres e homens exerceram vários ministérios. Não se tem notícia de uma profetisa que tivesse escrito suas profecias. Nem por isso se sentiram inferiores. Aliás, a função principal do profeta ou profetisa não é escrever suas profecias, mas proclamá-las. O ministério da profecia tem a ver com o anúncio da palavra. Muitos profetas não deixaram livros escritos. A

título de exemplo, temos os profetas Elias (cf. 1Rs 17,1-24), Eliseu (cf. 1Rs 19,19-21), Natã (cf. 2Sm 7,1) e Arão (cf. Ex 7,1). No NT também temos referências de profetisas. Fala-se de 4 filhas de Filipe que profetizavam. E Lucas tem interesse em falar de mulheres “como testemunhas diferentes dos apóstolos”.<sup>16</sup> Será que as profetisas eram das escolas proféticas dirigidas por aquelas cujos nomes chegaram até nós?

## **b) A mulher no culto**

O culto não era predomínio exclusivo do homem. As mulheres tomaram parte nele por serem membros do povo da aliança que incluía homens, mulheres, crianças e estrangeiros – os prosélitos. Para fazer parte do povo da aliança, não importava nem a idade nem o sexo.

O povo de Israel devia guardar a lei, fazer sacrifícios e oferendas; fazer oração e votos; oferecer a Deus um culto agradável com cânticos e danças no santuário. As mulheres tomavam parte nos actos religiosos (orar, cumprir os votos). Entretanto, o marido podia cancelar o voto de sua mulher.

Não há sinal de mulheres sacerdotisas autorizadas em Israel para exercer esse ministério. Mas Israel sentiu-se confrontado com culto à Grande Deusa Íris desenvolvido a partir da Idade da Pedra. O culto à Grande Deusa, que em Israel levou o nome de *Ashera*,<sup>17</sup> provavelmente era presidido por mulheres. As estátuas de mulheres com caracteres sexuais avantajados comprovam a existência desse culto. As ministras ordinárias desse culto foram as mulheres. Algumas delas serviam a divindade tecendo véus para Asherá (cf. 2Rs 23,7). Essas mulheres tinham uma missão não só religiosa, mas também social.

---

<sup>16</sup> Mary EVANS, *A Mulher na Bíblia*, p. 146, nota 3 de roda pé.

<sup>17</sup> Para aprofundar esse assunto sobre a identidade de Ashera indico o *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, Vida Nova, 1998, p. 136-137 e Raul Duarte CASTILLO, Fue Ashera esposa de Javé? In: *Efemérides Mexicanas*, Vol/No 5/13, 1987. Severino CROATTO, A Deusa Aserá no antigo Israel: contribuição epigráfica de arqueologia. In: *Ribla: Religião e Erotismo*. Petrópolis: Vozes, Vol/No 38, p. 32-44.

Como se sabe, em Israel, as mulheres não podiam ser sacerdotisas do culto a Iahweh. Não será que a proibição do sacerdócio das mulheres estava ligada ao medo que os homens tinham do poder que as mulheres têm de saber lidar com a vida e com a morte? É verdade que eram elas que presidiam o culto cananeu de fertilidade talvez por causa do poder da fertilidade que a mulher tem.

O sacerdócio era reservado exclusivamente para os varões descendentes de Arão (cf. Ex 28,1-5). Portanto, a condição *sine qua non* para alguém ser admitido e exercer esse ministério era ser varão da família sacerdotal de Arão. Todavia, pessoalmente, suspeito que algumas mulheres exerceram ocasionalmente o sacerdócio reservado aos varões da família de Arão.

Partindo de Ex 19,6 (“Vós sereis para mim um reino de sacerdotes”), pode-se dizer que as mulheres participavam no culto em sentido lato. Como os homens, as mulheres deviam: a) descansar no sábado (cf. Ex 20,8); b) ouvir a leitura da lei e cumpri-la (cf. Dt 31,9-13); c) alegrar-se diante de Javé juntamente com os homens; d) fazer votos e orações: Rebeca (cf. Gn 22,22), Esposa de Jeroboão (cf. 1Rs 14,1), Hagar (cf. Gn 16,7), esposa de Manoa (cf. Jz 13,3). Portanto, dirigiam-se directamente a Deus nas suas orações sem a intermediação do homem e buscavam um profeta directa e independentemente do seu marido; e) fazer penitência e participar dos ritos de purificação; f) fazer sacrifício e oferenda junto com o marido (cf. Jz 13,15-23) ou sozinha como Ana (cf. 1Sm 1,24s).

A prática da circuncisão é constatada de forma geral só no Exílio, embora o costume remontasse ao período no Egipto como sinal de quem exerce uma função específica ou de representante. Talvez a circuncisão tenha alguma relação com a iniciação ao matrimónio! A circuncisão surgiu, provavelmente, entre os nômades onde o sangue servia para proteger as famílias (cf. Ex 12,23). Difícil é interpretar a prática de Séfora que circuncida o filho (cf. Ex 4,24-26). A práxis de Séfora pode nos remeter a uma antiga prática em que as mulheres faziam o rito da circuncisão.

As mulheres participam no culto com mesma dignidade que os homens. Fala-se de uma mulher sunamita que assiste com Eliseu ao culto do sábado e nas luas novas (cf. 2Rs 4,23). As

mulheres cantavam “nos cultos, como indivíduos, como grupo e como parte de um coro misto que provavelmente tinha alguma participação no culto do templo”.<sup>18</sup> Parece que a dança e o canto litúrgicos eram feitos exclusivamente por mulheres. A situação de David que canta e dança vestido de *efod*<sup>19</sup> torna-se um caso excepcional. Todavia, não se sabe como era exercido esse *ministério do canto e dança litúrgicos*. Suspeito que esse ministério não era extraordinário, ou seja, exercido ocasionalmente, mas era um ministério ordinário.

O lugar exclusivo da mulher não era a casa. Em 1Sm 1 diz-se que Ana entrou no santuário de Silo. Sua atitude no santuário e fora dele faz pensar que a mulher podia, independentemente do marido, orar, fazer um voto, dar nome ao filho (cf. Jz 13,24), permanecer em casa até desamamentar o filho, oferecer um sacrifício a Iahweh, apresentar a criança na casa de Iahweh, louvar a Iahweh, ter revelações de Deus (cf. Gn 21,17-18; Jz 13,3-5), profetizar (cf. Lc 2,36-38). A separação entre homens e mulheres no culto é tardia.

### 1.2.2. A mulher na sociedade

Embora a estrutura patriarcal fosse muito forte, a liderança feminina dentro de uma família não era coisa desconhecida. A mulher sunamita, em 2Rs 4, não sentiu-se de maneira nenhuma relutante em assumir a liderança de sua família, nem Abigail, ou nem mesmo Sara (Gn 21,12).<sup>20</sup>

A mulher é muito mais do que uma simples procriadora, segundo Pr 31. Ela é administradora dos bens; com seu dinheiro compra terrenos; é trabalhadora; exerce caridade; é sábia; bondosa; vela pela moralidade dos empregados; é respeitada e louvada. Na minha opinião, Pr 31 não fala de uma mulher, mas de várias mulheres que partilham suas experiências e contam suas histórias. O escritor escreve a partir da vivência das mulheres que actuam na

---

<sup>18</sup> Mary EVANS, *A Mulher na Bíblia*, p. 25.

<sup>19</sup> Não se sabe muito bem de que se tratava uma vez que a própria escritura não diz exactamente o que era. Uma vez é visto como uma tanga, ou como uma vestimenta do ministro do culto (cf. 1Sm 2,18) outras vezes é percebido como vestimenta do grão-sacerdote (cf. Ex 28,6) ou como instrumento de consulta a Iahweh (cf. Ex 33,7) ou ainda como algo relacionado com um ídolo (cf. 1Sm 21,10; Jz 8,27).

<sup>20</sup> Mary EVANS, *A Mulher na Bíblia*, p. 21.



esfera económica, social, política e religiosa. Elas têm “força e poder”,<sup>21</sup> por isso lutam e resistem.

No Oriente, o *Código de Hamurabi* tinha uma lei segundo a qual mulher e homem são iguais em dignidade. Ela tem direito à herança dos pais como seu irmão tem. O mesmo código previa um direito à provisão em caso de divórcio. Esse código não ficou só no papel. A arqueologia atesta a existência de moedas com inscrições de nomes de mulheres. É sinal claro de sua importância a nível jurídico e económico. Segundo Mary Evans, “a maneira com que uma mulher era tratada e o tipo de vida que levava dependia principalmente da atitude do seu marido e da posição dele na sociedade”.<sup>22</sup>

Ao longo da história, houve mulheres que foram integradas em outras categorias, a saber, categoria de feiticeiras, de bruxas e de mágicas. Há uma tendência de incluir Séfora nessa última categoria em virtude de ter circuncidado o menino com a finalidade de proteger a vida (cf. Ex 4,24-26). Se isso for verdade, então que se incluía não só Séfora, mas também a todo o povo do êxodo (cf. Ex 12,6.13).

Em 1Sm 28, deparamo-nos com a médium ou necromante de Endor, consultada por Saul, pessoa importante em Israel. Saul faz a consulta depois que não teve resposta de Iahweh. A lei proibia esse tipo de consulta (cf. Lv 19,31; 20,6.27; Dt 18,11). Para ser consultada por Saul é porque se acreditava tratar-se de uma mulher famosa, provavelmente pelo seu bom serviço. Talvez era costume consultar uma médium ou necromante em situações críticas.

Existe ainda uma outra categoria, a das prostitutas que se distinguiam em sagradas que prestavam serviços sexuais dentro da dinâmica cültica para incrementar a fertilidade e não sagradas, ganhando o pão com essa prática. Algumas dessas prostitutas entraram na genealogia de Jesus, a saber, Raab (cf. Js 2) e Tamar (cf. Gn 28), em virtude da sua importância no processo da economia da salvação. Ao que parece, a prostituição não era nem condenada nem

---

<sup>21</sup> Cf. Elaine NEUENFELDT, *Mulheres com força e poder!*, p. 70-77.

<sup>22</sup> Mary EVANS, *A Mulher na Bíblia*, p. 22.

fomentada na época dos juízes, mas tolerada. Tamar, por exemplo, exerceu ocasionalmente essa prática e não é condenada por isso (cf. Gn 38).

Havia também a categoria das viúvas com filhos pequenos ou não e sem alguém para cuidá-las. A sociedade procurava protegê-las e assisti-las. Elas estavam sob a proteção de Iahweh (cf. Ex 22,21-23; Dt 10,17-18; Sl 68,6 – provavelmente essas referências são prescrições e não realidade). Muitas vezes os profetas denunciaram a exploração ou o esquecimento que delas se fazia (cf. Is 1,17; Zc 7,10). As comunidades cristãs procuraram cuidar suas viúvas e seus órfãos (cf. Act 6,1; Tg 1,27; 1Tm 5,3-16).

Finalmente, temos conhecimento de mulheres poetisas e escritoras. Poetisas que expressaram as maravilhas de Deus em favor do seu povo ou pessoas singulares em versos ou em cântico (cf. 1Sm 2,1-10; Lc 1,46-55). Outras expressaram sua visão de Deus, sua teologia de forma romântica. Refiro-me aos Cânticos dos Cânticos cuja autoria é provavelmente feminina, baseando-me na reflexão de Athalya Brenner, professora de Feminismo e Cristianismo na Universidade Católica de Nijmegen, Holanda, quando diz que

Algumas passagens são tão tipicamente femininas que a autoria de uma mulher é uma clara possibilidade, especialmente porque as cantoras são mencionadas em várias ocasiões, tanto alegres quanto tristes, como intérpretes e compositoras. Os nomes de Débora e Maria estão ligados como co-intérpretes ou co-autoras a um personagem masculino em dois grandes poemas de vitória.<sup>23</sup>

### **1.2.3. A mulher na economia**

A palavra economia vem de *oikos* (=casa/família). Na casa ou na família, as mulheres desempenham um papel importante. São elas que administravam as suas casas, provendo as necessidades primárias dos membros da casa. A casa não é só lugar de preparação de alimentos, mas é também lugar de produção de vestuário, de trabalhar a cerâmica e de tratar os doentes.

---

<sup>23</sup> Athalya BRENNER, *A Mulher Israelita*, p. 76.

Portanto, as mulheres participam na produção e na reprodução, no cultivo e na conservação da produção. Isso implicava não só ficar dentro da casa, mas sair de dentro dela para trabalhar não só para elas. E são generosas com os bens que possuem.

Apenas lembrar que as primeiras comunidades judaicas ou comunidades cristãs situavam-se dentro de sociedades essencialmente camponesas onde as mulheres “controlavam” os recursos e tomavam parte nas decisões importantes como a transação de imóveis (cf. Act 5). Segundo Ivoni Richter Reimer, na venda dos imóveis, “as mulheres também assinavam documentos de compra ou de venda, como proprietárias ou como esposas de proprietários”.<sup>24</sup>

A mulher foi protagonista em muitos aspectos, embora muitos textos não digam isso expressamente. Os textos são uma construção de gênero a partir da perspectiva do/a autor/a, por isso suas experiências são, umas vezes, encobertas e outras vezes descobertas.

A abertura em relação ao lugar da mulher na sociedade permitiu a participação da mulher nos aspectos da vida humana. Ela tornou-se sujeito de transformação de vária ordem, mantendo a sua identidade. Quando sentia que seus direitos estavam a ser atropelados, ela ia a luta resistindo contra o sistema opressor. E é dentro deste quadro que se situa a mulher na comunidade do discípulo amado.

### **1. 3. Como Jesus se relaciona com as mulheres?**

A atitude de Jesus para com as mulheres foi revolucionária e libertadora. Segundo Pablo Richard, “é a tradição do quarto evangelho que com maior força e clareza guarda esta memória de Jesus”.<sup>25</sup> Também os sinópticos falam dessa relação peculiar de Jesus com as mulheres. Por exemplo, Jesus chama uma mulher de “Filha de Abraão” (cf. Lc 13,16), conceito novo que Jesus introduz. É título desconhecido entre os escritos sagrados ou obras judaicas. Isso mostra

---

<sup>24</sup> Ivoni Richter REIMER, *Vida de mulheres na sociedade e na Igreja*, p. 35. Nas páginas 35 e 36, a autora cita o documento Murabb’at 30 referente ao contrato de compra e venda de terreno com casa, onde se lê: “E eu, Salomé, mulher deste Dosthes..., sob a condição de receber 30 denários, ano após ano, depois de tua morte... e de poder permanecer em tua casa, meu marido, renuncio a esse terreno vendido”

que o trato é diferente, desafiador e inovador. Por detrás deste título está uma nova compreensão teológica em relação às mulheres. Isso distingue Jesus de outros mestres e rabis de seu tempo. Sua práxis constitui uma crítica à situação vigente que não considerava a mulher como tendo mesma importância e igualdade que o varão. Ela é destinatária das promessas das promessas de Deus a Abraão. Jesus esperou ver a mesma atitude libertadora também na práxis de seus discípulos.

A práxis de Jesus não foi naturalmente aceite pela autoridade judaica. Acho que para a autoridade judaica, o maior problema de Jesus não é tanto o curar as doentes, mas o deixar-se tocar por elas, sobretudo por aquelas que os fariseus classificavam de pecadoras (cf. Lc 7, 39). Entre essas mulheres está a hemorroíssa que, para ter a cura, toca na roupa de Jesus às ocultas. A sua ousada motivada pela fé, fê-la sair, mesmo doente, para o lugar público onde toca em Jesus (cf. Mc 5,27). Jesus chama-a carinhosamente de *filha* ao mesmo tempo em que proclama desnecessários os rituais de purificação (cf. Mc 5,34).

E Jesus vai mais longe ainda: usa figuras de mulheres para ilustrar temas importantes da perseverança, vigilância, misericórdia, alegria de encontrar o que estava perdido (cf. Lc 15, 4-7; 18,1-8; 21,1-4). Portanto, com Jesus, as mulheres se tornam sujeitos, pessoas, e não “objectos” ou inferiores como pretendia o sistema patriarcal machista da época. Aliás, “para Jesus, o valor intrínseco das mulheres como pessoa era exactamente igual ao dos homens, uma ideia que não se encontra em nenhum outro lugar e, sob diversos aspectos, estranha ao pensamento judeu daquele tempo”.<sup>26</sup>

Jesus faz o que nunca um rabino faria. Estabelece um relacionamento particular com as mulheres: fala com elas e lhes presta ajuda em suas necessidades; cura suas enfermidades; deixa-se seguir por elas (cf. Lc 8,2s); reconhece-lhes a fé; aceita sua amizade; aceita ser servida por elas na mesa; deixa-se tocar, beijar e acariciar mesmo por aquela que era vista como promíscua; abençoa-lhes os filhinhos; permite que Marta e Maria lhe chamem “*Rabbuni*” (= mestre); dialoga com elas em privado; não distingue a estrangeira da judia, pois, trata-as de

---

<sup>25</sup> Pablo RICHARD, *Chaves para uma re-leitura histórica e libertadora*, p. 10.

<sup>26</sup> Mary EVANS, *A Mulher na Bíblia*, p. 44.

igual modo. Jesus descobre nelas o que muitos rabinos nunca descobririam: a fé, o amor e a gratuidade.

Segundo Mary Evans, as mulheres são sempre ou quase sempre apresentadas como pecadoras precisando de perdão. Parece que os evangelistas não concedem “em lugar nenhum um quadro idealista ou romântico das mulheres”.<sup>27</sup> Todas as manifestações de afecto e carinho são reprovadas. É só lembrar a mulher que unge Jesus com o perfume caríssimo de trezentos denários (cf. Jo 12,3-5) e aquela que lava os pés de Jesus com as lágrimas e os enxuga com os seus cabelos (cf. Lc 7,37-50).

Se por um lado as mulheres não tinham muito espaço de actuação a nível religioso e também social, por outro, vemos que elas são apresentadas como as grandes colaboradoras que mantêm, sustentam, o trabalho dos rabis com os seus próprios recursos, costume não inusitado. Também Jesus se beneficiou de sua generosidade. Apesar de manterem o trabalho dos rabis, não lhes era permitido segui-los como discípulas. Mas Jesus critica com veemência aqueles que se aproveitam abusivamente da generosidade delas (cf. Lc 20,47).

As mulheres fizeram parte do movimento de Jesus como discípulas. A esse respeito, Mary Evans diz:

Está claro que as mulheres desempenham uma parte muito importante no registo destes acontecimentos (pastorais) e que nessa ocasião as mulheres que seguiam a Jesus demonstraram uma perseverança, uma lealdade e possivelmente, até mesmo uma fé maior do que os doze apóstolos.<sup>28</sup>

Tem havido muita discussão em relação aos termos empregados para se referirem a algumas atitudes das mulheres no movimento de Jesus. Falo dos verbos *seguir* (ακολουθειν) e *servir* (διακονειν). A ordem dos verbos “ακολουθειν” e “διακονειν” faz-nos mudar um pouco a maneira de pensar. Acho que não se deve ver no servir a razão do seguimento. Mas é o seguimento que leva a servir como expressão da exigência do amor ao próximo e da doação de si mesmo. Segundo, Ana M. Tepedino, “dom da vida é a essência do servir, do existir para os

---

<sup>27</sup> Mary EVANS, *A Mulher na Bíblia*, p. 46.

outros, tanto na vida como na morte”<sup>29</sup> (cf. 1Jo 3,16). Portanto, “διακονειν” seria uma consequência directa de “ακολουθειν”.

Seja como for, há muita tendência de ligar o serviço das mulheres apenas ao serviço das mesas e não ao servir como líderes de comunidades ou de grupos de resistência. Entre os pesquisadores que ligam o serviço das mulheres a questão das mesas está Corley.<sup>30</sup> Aproveito a ocasião para alertar a tendência que Mc tem de relativizar não tanto o seguimento das mulheres, mas a sua dinâmica evangelizadora. Por exemplo, o evangelho de Mc termina falando do medo das mulheres anunciarem a realidade da ressurreição: “Elas saíram e fugiram do túmulo, pois um tremor e um estupor se apossaram delas. E nada contaram a ninguém, pois tinham medo...” (Mc 16,8). A forma como termina o evangelho de Mc tira, de certo modo, o protagonismo das mulheres no anúncio da ressurreição de Jesus, facto que mudou a história.

Se por um lado não temos referências directas ou explícitas das mulheres no movimento de Jesus, como se faz em relação aos doze, por outro, temos indicações importantes que nos dão segurança de afirmar que elas fizeram parte sim. Ora, se algumas mulheres deixaram a Galiléia e seguiram a Jesus até Jerusalém, é sinal evidente de que deixaram as suas famílias (maridos, filhos) por causa de Jesus. Aliás, diz Jesus: “Se alguém vem a mim e não odeia seu próprio pai, mãe, mulher, filhos, irmãos e irmãs e até a própria vida, não pode ser meu discípulo” (Lc 14,26; cf. também os paralelos: Lc 18,29; Mc 10,29s; Mt 19,29). Esse desafio foi acolhido por homens e mulheres.

Nem todas as mulheres foram seguidoras, no sentido de deixarem as suas casas para serem itinerantes. Continuaram sendo discípulas, seguidoras de Jesus, mesmo sem o abandono descrito no parágrafo anterior. Parece-me que Maria e Marta não deixaram a casa delas. Entretanto, muitas mulheres foram itinerantes. Entre elas, João destaca a figura da mãe de Jesus como acompanhante (cf. Jo 2,12; 19,25-27). Uma outra itinerante que os evangelhos não tinham como omiti-la é Maria Madalena. Segundo Ekkehard e Wolfgang Stegemann, as

---

<sup>28</sup> Mary EVANS, *A Mulher na Bíblia*, p. 53.

<sup>29</sup> Ana M. TEPEDINO, *As discípulas de Jesus*, p. 38.

<sup>30</sup> Ekkehard W. STEGEMANN e Wolfgang STEGEMANN, *História Social do Cristianismo*, p. 424.

indicações prosopográficas são de extrema importância para ver o grau de envolvimento das mulheres no movimento de Jesus.<sup>31</sup> fala-se também de mulheres na multiplicação dos pães (cf. Mt 14,21; 15,38).

Apesar da nova práxis de Jesus em relação às mulheres, os apóstolos (homens) encontraram dificuldades de assumir com fidelidade o novo projecto de inclusão e igualdade trazido por Jesus. Alguns apóstolos voltaram a reproduzir as estruturas tradicionais antigas que já não serviam para o momento novo inaugurado por Jesus (cf. 1Tm 5,13; Ef 5,22-24).

Jesus não quer fazer de mulheres homens. Ele quer que elas sejam elas mesmas com sua dignidade, sua forma de ser, de viver a sua fé e de reflectir sobre a realidade. A propósito, num dos encontros de mulheres no Município de Igrejinha – RS (Brasil), uma mulher disse: “Não quero ser homem. Quero, sim, ser mulher respeitada, com dignidade, direitos e deveres. Quero ser eu mesma. Sou feliz por ser mulher”. Jesus nunca negou as diferenças. Ele quis mostrar que o relacionamento homem – mulher não se restringe apenas ao relacionamento sexual. O relacionamento é de “diversidade, unidade (em Cristo) e complementaridade (interdependência)”,<sup>32</sup> sem deixar de lado a igualdade (no casamento e na dignidade).

A visibilidade da mulher na práxis de Jesus é incontestável. Jesus usa exemplos e parábolas onde a mulher é personagem principal para falar do reino. A mulher é tirada da invisibilidade. Quando conta as parábolas, Jesus quer lembrar que é ela que amassa o pão que alimenta a família (cf. Mt 13,33); acende a lâmpada; limpa e varre a casa com cuidado (cf. Lc 15,8ss); busca a água; luta pelos seus direitos (cf. Lc 18,1-8). A sensibilidade de Jesus denuncia implícita e explicitamente a invisibilidade feminina e a ideia de representar Deus apenas com categorias masculinas. A linguagem tradicional em relação a Deus pode tornar-se *opressora* (imaginar Deus exclusivamente como homem) e *idólatra* (na medida em que absolutiza as metáforas tradicionais sobre Deus desvirtuando a própria imagem de Deus).<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> Ekkehard W. STEGEMANN e Wolfgang STEGEMANN, *História Social do Cristianismo*, p. 425-426. A prosopografia seria a descrição das feições do rosto, ou seja, esboço de uma figura.

<sup>32</sup> Mary EVANS, *A Mulher na Bíblia*, p. 138.

Apesar da nova proposta de Jesus, as mulheres continuavam a ter uma

reputação duvidosa. Sua participação em ceias sociais ou sobretudo o facto de pertencerem a um grupo de homens com os quais se demoravam em público e junto com os quais percorreram a Galiléia ou foram até Jerusalém fizeram com que parecessem mulheres “públicas”, com as quais se associava principalmente também a promiscuidade.<sup>34</sup>

#### **1.4. A Mulher nas primeiras comunidades cristãs**

Não se pode pensar na existência das primeiras comunidades cristãs sem uma participação maciça das mulheres. Sua participação não foi passiva, mas activa e transformadora. “Tiveram parte na maioria dos dons carismáticos das comunidades crentes em Cristo, seja no desempenho de funções missionárias, seja no exercício de determinadas esferas de competências nas comunidades locais ou na participação activa nas reuniões da *Ekklesia*”.<sup>35</sup> As comunidades eram ricas de expressões de vida, sem pretensões de diferenciar as pessoas por causa de sua etnia, sexo, condição económica, como passaremos a ver, embora não tenha sido fácil viver as propostas do evangelho.

Os apóstolos mais conhecidos no Novo Testamento são Pedro, Paulo (por sua teologia) e Tiago (figura de referência na comunidade cristã de Jerusalém). Uma outra figura de destaque nesse período é Maria Madalena, apóstola dos apóstolos (*apostola apostolorum*), muito embora os escritos oficiais (canónicos) do NT não falem mais dela fora das narrações da ressurreição de Jesus. A linha teológica de cada um desses apóstolos moldou sua(s) comunidade(s). Ajudou para uma compreensão e vivência de fé de forma diferente. Torna-se difícil hoje resgatar a história dessas comunidades e a história das mulheres nelas inseridas. Todavia, temos algumas fontes literárias que são de extrema importância nesse trabalho de resgate. Entre elas temos os Actos dos Apóstolos e as Cartas Paulinas que nos oferecem material para um bom estudo. Aliás, são valiosos todos os 27 livros que formam o NT. Temos também os escritos apócrifos.

---

<sup>33</sup> Cf. Elizabeth A. JOHSON, *Aquela que é*, p. 38.

<sup>34</sup> Ekkehard W. STEGEMANN e Wolfgang STEGEMANN, *História Social do Cristianismo*, p. 429.

<sup>35</sup> Ekkehard W. STEGEMANN e Wolfgang STEGEMANN, *História Social do Cristianismo*, p. 443.



Alguns autores não prestam atenção aos escritos joaninos, sobretudo as três cartas, como fonte significativa para uma pesquisa relacionada com a mulher na igreja primitiva. Fabris, por exemplo, diz: “Nenhuma das três cartas que levam o nome de João oferece qualquer elemento útil para alargar a perspectiva sobre a condição e a imagem da mulher na igreja primitiva”.<sup>36</sup> Tem, sim, muito que oferecer. Encontramos nos escritos da tradição joanina muita abertura à questão da mulher.

O livro dos Actos dos Apóstolos fala de comunidades que se encontravam nas cidades de Jerusalém, de Palestina e fora da Palestina. Nelas as mulheres tinham seu papel e lugar. Lucas oferece uma lista de mulheres cuja colaboração foi ímpar no processo de evangelização. A primeira carta de Pedro apresenta especialmente algumas normas práticas para ajudar as famílias a viverem a fé, exortando as mulheres (cf. 1Pd 3,1-6) e os maridos (cf. 1Pd 3,7). Na exortação, o apóstolo reconhece a importância que elas têm no processo de conversão de seus maridos. Exalta-se sua participação no ministério de evangelização (cf. 1Pd 3,1-2).

As primeiras comunidades cristãs não impuseram um modelo novo à mulher para além daquele existente na sociedade (judaica e helenista). De uma forma geral, ela tinha dignidade enquanto “esposa e mãe”. Entretanto, as comunidades não repetiram o modelo antigo. Elas descobriram outros modelos e paradigmas norteados pelo projecto de Jesus. Sustentam essa idéia as informações oferecidas a partir de uma leitura do livro dos Atos dos Apóstolos. Este livro relata a “história” da fé e o surgimento das primeiras comunidades, seu desenvolvimento, início de estruturação, organização e regimento interno.

As comunidades eram compostas por homens e mulheres perseverantes na oração (cf. Act 1,14). Os membros das comunidades (os apóstolos, alguns homens e mulheres) *mantiveram-se firmes até ao fim*.<sup>37</sup> Dada a presença significativa de mulheres, temos referência e alguns nomes (cf. Act 1,14; 5,1; 12,12.13). Essas mulheres passaram as mesmas dificuldades

---

<sup>36</sup> Rinaldo FABRIS e Vila GOZZINI, *A Mulher na Igreja Primitiva*, p. 152.

<sup>37</sup> Talvez seja difícil chamar de comunidade cristã a esse grupo antes de receber o dom do Espírito Santo que foi abundantemente derramado em cumprimento da promessa de Jesus com estas palavras: “Mas recebereis uma força, a do Espírito Santo que descera sobre vós, e sereis minhas testemunhas em Jerusalém, em toda a Judéia e a Samaria, até os confins da terra” (Act 1,8). No dia de Pentecostes essa promessa foi cumprida (cf. Act 2,1-11).

por que passaram os outros membros das comunidades: discriminação de assistência às viúvas (cf. Act 6,1), a perseguição, a prisão e a morte (cf. Act 8,3).

Quem eram essas mulheres na comunidade? Eram as mesmas que proviam as necessidades de Jesus e dos seus discípulos? A sua generosidade, levou muitos pesquisadores a pensar que se tratava de mulheres abastadas, até certo ponto, ricas, como diz Fabris.<sup>38</sup> Portanto, seriam mulheres ricas ou então de classe alta, média e autónomas, conhecidas pelos seus próprios nomes. Essas mulheres que fazem parte do movimento missionário de Jesus não eram ricas como muitas vezes se falou. Elas eram trabalhadoras e generosas com o que possuíam. As pesquisas de Ivone R. Reimer são inovadoras.<sup>39</sup> Os pobres sabem fazer uma partilha generosa (cf. Lc 21,3-4). Essa irrupção do pobre para a partilha generosa é a irrupção do próprio Deus, que faz nascer uma nova práxis apoiada na pessoa de Jesus. E a reunião era em casas delas.

O facto de não encontrarmos mulheres na lista dos doze e mais tarde na dos sete diáconos liderados por Estevão, e sua ausência ainda no grupo de mestres, não nos deve levar, *a priori*, à conclusão de que seu papel era secundário ou insignificante. Na verdade, uma coisa é o texto escrito que temos diante dos olhos, respirando a ideologia e a tendência da sua época; outra coisa é o que teria acontecido de facto. Os textos que temos excluíram ou eliminaram, com certeza, muitas realidades. Selecionaram realidades segundo as tendências ideológicas. E ainda, é preciso considerar que alguns textos não foram aceites por certos grupos de pessoas nas comunidades por estarem carregados de certas ideologias que não levariam à comunhão.

Mais tarde, no séc. V, *Códice de Beza* pretendia “eliminar a presença das mulheres (Act 17,34), Dámaris de Atenas, e substituí-las por homens como no caso de Act 17,12. Nessa manipulação do texto, percebe-se uma subtil tendência antifeminista, que mal suporta a presença de mulheres na vida e no empenho eclesial”.<sup>40</sup> Isso aconteceu com Junia (Rm 16,7) e

---

<sup>38</sup> Rinaldo FABRIS e Vila GOZZINI, *A Mulher na Igreja Primitiva*, p. 42.

<sup>39</sup> Cf. Ivoni Richter REIMER, *Vida de mulheres na sociedade e na igreja* (1995) e *Mulheres na prática da justiça e da solidariedade* (1992).

<sup>40</sup> Rinaldo FABRIS e Vila GOZZINI, *A Mulher na Igreja Primitiva*, p. 51, como nota de roda pé. Sobre O *Códice de Beza*, cf. Associação Laical de Cultura Bíblica, *Vademecum para o estudo da Bíblia*, p. 28, diz tratar-se de um “Códice maiúsculo, em grego, dos evangelhos e dos *Actos*, com a tradução em latim. Remonta ao século V e leva

Ninfas (Cl 4,15), na exegese androcêntrica, quando foram tidos como homens e não mulheres. Mas, como diz um velho adágio “não se cobre o sol com a peneira”.

Os escritos que se têm hoje poderiam também ter sido manipulados para ocultar o ministério das mulheres nas comunidades. Deixar de mencioná-las é tendencioso. É dizer que seu serviço é só doméstico. A grande limitação é que não se pode ter acesso directo aos factos. Por isso faz-se apelo à metodologia da suspeita que ajuda a questionar, nas entrelinhas e nas brechas dos textos aquilo que foi silenciado e perguntar pelas razões de tal silêncio. É perguntar-se pela história não escrita. Não se trata de rejeitar o texto, mas de reconstruí-lo.

No mundo greco-cristão, a palavra “irmã” (αδελφη) era usada, provavelmente, para indicar a pessoa cuja vida era dedicada ao anúncio do *kerigma*, ou seja, missionária. Se isso é verdade, pode-se deduzir que a frequência deste termo nas saudações de Paulo revela o quanto essas mulheres trabalharam no anúncio da boa nova de Jesus como apóstolas e discípulas. Tais mulheres podiam ser solteiras, viúvas, casadas ou separadas.<sup>41</sup>

O trabalho missionário, neste caso, das irmãs implicava sair de casa. Sendo assim, pode-se dizer que Júnia, Trifena e Trifosa, Pérside, mãe de Rufo, Júlia, Nereu e sua irmã, Olimpas (cf. Rm 16,7.12), Evódia e Síntique eram missionárias (viajantes). Elas são ouvintes e praticantes, crêem e testemunham o messias, o salvador, e organizam as comunidades a partir do anúncio que fazem de Cristo. E no dizer de Ivone Richter Reimer, elas “organizam a comunhão e a resistência”.<sup>42</sup>

A oração ocupou um lugar importante da vida das comunidades. Lucas menciona pessoas devotas (cf. Act 17,17) ou mulheres adoradoras de Deus (cf. Act 16,14). Quem eram essas mulheres? O que faziam para além da adoração e da devoção? Pertenciam elas ao novo povo da aliança? Não há muito consenso entre os pesquisadores sobre esse assunto. A

---

o nome do reformador Teodoro Beza, seu proprietário, que o doou à Universidade de Cambridge (por esta razão é também chamado de Cambridgense). Sua sigla de referência é D”.

<sup>41</sup> Gerd THEISSEN e Annette MERZ, *O Jesus Histórico*, p. 246.

<sup>42</sup> Ivone Richter REIMER, *O Belo, as Feras e o Novo Tempo*, p. 62.

dificuldade tem a ver com termo “*prosélitos*” usado como forma “técnica para significar gentios nas fronteiras do judaísmo”.<sup>43</sup> Há abertura aos pagãos, fruto do progresso teológico.

Existem algumas inscrições sepulcrais nas catacumbas com o termo “*proselita*”, feminino de prosélito. Isto indica que as mulheres vindas do paganismo podiam fazer parte das comunidades cristãs. Isso supunha transpor barreiras culturais, sociais, políticas e religiosas. É provável “que se concederam às mulheres cristãs oportunidades”<sup>44</sup> ímpares, novas, jamais havidas (cf. Act 5,14; 17,34).

Depois desta breve colocação sobre a mulher nas primeiras comunidades cristãs, constata-se o seguinte:<sup>45</sup> as mulheres não eram só de origem judaica com uma ligação um tanto quanto estreita com as sinagogas de judeus da diáspora; em segundo lugar, muitas destas mulheres eram conhecidas não pelo nome das suas famílias, mas pelo nome próprio; em terceiro lugar, algumas delas foram responsáveis das comunidades que se reúnem nas casas. Eram trabalhadoras e generosas.

## **Conclusão**

Tudo o que disse até agora sobre a situação da mulher no antigo Israel dominado por outros povos foi determinante na formação da sociedade de Israel e dos povos vizinhos. Houve textos que foram usados para manter a subordinação da mulher ao sistema patriarcal de opressão. Mas as mulheres nunca aceitaram tal subordinação. Sua actuação não se confinou ao espaço doméstico. Ela marcou sua presença em outros espaços importantes para a transformação social, económica, política e religiosa. É incontestável sua participação em todos os aspectos da organização social de Israel onde o indivíduo não é percebido isoladamente, mas dentro de uma estrutura familiar a que pertence. O vínculo familiar é importante para o indivíduo. Nesta ordem de idéias, as mulheres jogam um papel importante na medida em que

---

<sup>43</sup> Howard Clark KEE, *As Origens Cristãs em Perspectiva Sociológica*, p. 76.

<sup>44</sup> Howard Clark KEE, *As Origens Cristãs em Perspectiva Sociológica*, p. 76.

<sup>45</sup> Cf. Ekkehard W. STEGEMANN e Wolfgang STEGEMANN. *História Social do Cristianismo*, p. 435-436.

“actuam não só no âmbito do ensino, na transmissão de valores, nas decisões no âmbito da casa, na socialização dos filhos e filhas, mas também na produção, no trabalho do campo, do comércio, na tecelagem e outros”.<sup>46</sup>

É preciso dizer que a participação das mulheres na organização social de Israel foi diferenciada. Por exemplo, o trabalho da mulher comum, ou seja da classe oprimida e excluída estava mais ligada aos trabalhos do campo, como cultivar, armazenar os produtos agrícolas e transformá-los (fabricação de vinho, de azeite), comercializar diversos produtos (Ex 35,25; Pr 31,13.19.24), criar o gado (cf. Ex 2,16-17), trabalhar a lã, produzir tecidos e costurar as roupas, tecer véus para Asherá (cf. 2Rs 23,7)<sup>47</sup> e fazer trabalhos da olaria. Enquanto isso, as mulheres de alta sociedade que normalmente se encontravam nas cidades, participavam na transformação social fazendo outros serviços como perfumistas, padeiras, cozinheiras e cantoras (cf. Am 8,3; Ne 7,67).<sup>48</sup>

Alguns textos abordam o comportamento das mulheres. É sinal que elas eram protagonistas. Elas foram autores destes textos enquanto protagonistas na medida em que tiveram a capacidade de transmitiram suas experiências oralmente no espaço privilegiado por meio da oralidade. Aqueles que puseram por escrito esse protagonismo foram apenas colecionadores de factos reais.

A casa não foi só o lugar de morar, mas também de produção, de relações, de educação de futura geração, de transmissão de valores culturais e religiosos. Também a casa era espaço de oração, de transmissão de herança, bens e propriedade.<sup>49</sup>

Portanto, as mulheres levaram a cabo o seu papel por causa da sua sabedoria e capacidade administrativa. Isso fê-las serem localizadas em todos espaços organizacionais e estruturais. Não se contentaram com a virtude de boas donas de casa. As mulheres têm a

---

<sup>46</sup> Elaine NEUENFELDT, *Mulheres com força e poder!*, p. 75.

<sup>47</sup> Para aprofundar, cf. Mercedes GARCÍA-BACHMANN, “*Little women*” – *social location of female labour in the Deuteronomistic history*. Chicago: LSTC, p. 187-189.

<sup>48</sup> Elaine NEUENFELDT, *Mulheres com força e poder!*, p. 75-76.

<sup>49</sup> Cf. Elaine NEUENFELDT, *Mulheres com força e poder!*, p. 76.

capacidade de mobilidade entre as esferas da vida humana. Por esse motivo, não se pode colocar as mulheres no espaço somente doméstico, como fizeram as interpretações de género na perspectiva machista. Portanto, é necessário suspeitar algumas interpretações a respeito da participação das mulheres na organização social, política e religiosa do Israel antigo. Aliás, toda a leitura ou interpretação é ideológica. Não existe uma interpretação livre de preconceito ou de premissa. Cada interpretação tem uma tradição como pano do fundo.

Portanto, as primeiras comunidades cristãs situavam-se, de forma geral, dentro de sociedades camponesas, agrícolas, onde elas podiam controlar a maior parte dos recursos e administrá-los e participar nas decisões importantes.<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> John Dominic CROSSAN, *O Nascimento do Cristianismo*, p. 206.

## **II. O QUARTO EVANGELHO COMO PRODUTO DA COMUNIDADE DA TRADIÇÃO DO DISCÍPULO AMADO**

O quarto evangelho e os sinópticos são fruto de um longo processo de vivência da fé. A vida de fé é de desafios, de resistências, de lutas, de conquistas e de vitórias. Os desafios precisam de resposta a partir da pessoa de Jesus, do mistério da ressurreição. Não foi fácil para as comunidades que geraram os evangelhos responderem a tais desafios, mas também não foi impossível. Por isso, quero trazer alguns aspectos que acho serem importantes tê-los presente quando se fala do quarto evangelho que procurou reunir a tradição e a vida de fé da comunidade joanina.

### **2.1. Tentativa de reconstituição da comunidade da tradição do discípulo amado**

Para reconstituir qualquer corpo na sua forma original é necessário ter presente as peças ou elementos originais de tal corpo. É mister lembrar que o tempo muitas vezes desgasta as peças. O desgaste é sinal de que se torna difícil e quase impossível reconstituir o corpo tal e qual era no seu estado original, ou seja, antes de ser desmembrado. Considerando válida essa hipótese ou premissa sobre a dificuldade de reconstituir os corpos ou objectos na sua forma original, pode-se dizer que será impossível reconstituir a comunidade da tradição do discípulo amado tal e qual era no princípio. Todavia, isso não deve ser motivo para desencorajar as pesquisas e fazer tentativas, tendo em consideração as limitações.

Existem várias formulações ou tentativas de reconstituição da comunidade da tradição do discípulo amado com a finalidade de percebê-la em profundidade. Tais formulações vão se superando gradualmente. Feliz ou infelizmente, trabalha-se apoiado em hipóteses e não em certezas absolutas. As hipóteses prevalecem enquanto procuram dar uma explicação mais plausível. Uma nova explicação mais satisfatória supera a anterior e assim por diante.

Distinguem-se quatro fases<sup>51</sup> principais quando se procura reconstituir a história da comunidade da tradição joanina, como se verá mais adiante. As fases corroboram a idéia de que tudo foi um processo lento. Todavia, a classificação em fases não deve ser tomada como taxativa, única e absoluta. É apenas um caminho para procurar perceber o que teria acontecido com a finalidade de compreender sempre mais os escritos surgidos da comunidade joanina.

### **2.1.1. Algumas características da comunidade da tradição do discípulo amado**

Caracterizam essa comunidade os cristãos e as cristãs que a constituem. São eles e elas que moldaram a comunidade a partir de situações históricas concretas. Perguntar por essas pessoas é perguntar pela identidade da comunidade. Os cristãos e as cristãs que a compõem se identificam com a ideologia, a teologia e a eclesiologia da comunidade. Essa identificação faz com que os membros dessa comunidade se distanciem física e ontologicamente dos judeus ortodoxos ligados à tradição judaica e também dos cristãos daquelas comunidades ligadas a outras tradições (de Pedro, de Tiago e de Paulo).

Os membros da comunidade da tradição do discípulo amado, como também cristãos e cristãs de outras tradições, nem sempre tiveram relações saudáveis com a autoridade judaica. Várias foram as razões. Mas todas se resumem na linha teológica. Por conta disso, a tradição judaica, num dado momento histórico, quis velar, de forma ímpar, pela fé e tradição judaicas. Tanto seguidores e seguidoras de Jesus como as pessoas fiéis à religião judaica tinham razões mais do que suficientes para se comportarem desta ou daquela forma. Surgiram conflitos e

---

<sup>51</sup> Raymond E. BROWN, *A Comunidade do Discípulo Amado*, p. 20-23.



hostilidades entre esses grupos com opções religiosas diferentes. Neste sentido, concordo com Raymond Brown, quando diz que “os cristãos joaninos não eram os únicos cristãos hostis à sinagoga e a seus chefes”.<sup>52</sup> Aliás, Paulo também encontrou oposição dos judeus. Será por isso que ele usa uma linguagem dura e de acusação para com os chefes judeus que mataram Jesus (cf. 1Ts 2,14-15)? Portanto, os cristãos não hesitaram em acusar directamente os chefes judaicos como assassinos de Jesus. Isso criou, obviamente, um relacionamento tenso, hostil.

A reação dos judeus também não se faz esperar perante as acusações. Diante dos chefes judaicos, os seguidores e seguidoras de Jesus formavam uma seita, um agrupamento de hereges, um movimento antitemplo e anti-sinagoga (templo e sinagoga como representação da estrutura e não como espaço físico em si). Portanto, o movimento de Jesus, ou seja, a comunidade da tradição do discípulo amado, dada a sua persistência na fé em Jesus, enviado do Pai, teve a mesma sorte do seu mestre: foi rejeitada, perseguida, caluniada e odiada pelos judeus ortodoxos (cf. Jo 5,16; 9,34). Todos e todas do movimento cristão de Jesus foram expulsos do templo e das sinagogas. A situação agrava-se quando os judeus olham para os discípulos de Jesus como candidatos dignos de extermínio porque considerados blasfemos (cf. Jo 8,58-59; 10,33).

A comunidade da tradição do discípulo amado continuou a ter a Torah como referência. A Torah não era desconhecida entre eles muito embora algumas vezes os autores do quarto evangelho parecem desligar-se dela (cf. Jo 1,17),<sup>53</sup> talvez porque a tradição joanina não aceitava a idéia segundo a qual a Torah era uma das sete coisas criadas antes do mundo (cf. Pv 8,22), identificando nesse sentido a sabedoria com o Livro da Aliança, a Torah, a partir da interpretação de Eclo 24,23.<sup>54</sup> Assim considerada, a Torah seria algo que existe antes do mundo. A tradição da comunidade joanina não compartilha a idéia da preexistência da Torah em relação ao mundo. A Palavra é que é preexistente (cf. Jo 1,1-3).

---

<sup>52</sup> Raymond E. BROWN, *A Comunidade do Discípulo Amado*, p. 93.

<sup>53</sup> Cf. Charles Harold DODD, *A Interpretação do Quarto Evangelho*, p. 117.

<sup>54</sup> Cf. Charles Harold DODD, *A Interpretação do Quarto Evangelho*, p. 121.

A partir desse relacionamento conturbado e hostil entre a comunidade da tradição joanina e o judaísmo ortodoxo pode-se perguntar também como era o relacionamento desta mesma comunidade da tradição joanina com outras comunidades de tradições diferentes. Provavelmente também teve conflitos, mas não no nível do conflito com os judeus ortodoxos. É neste contexto que se pode perceber a razão de ser da pergunta de Brown: “Era esta comunidade uma igreja aceite entre as igrejas, ou um conventículo alienado e exclusivista?”<sup>55</sup> A comunidade da tradição joanina tinha posição e identidade próprias. Algumas vezes essa posição e identidade entravam em choque com as comunidades de outras tradições. Todavia, procurou oferecer algo de substancial para os seus membros. Provavelmente foi isso que fez com que o quarto evangelho como obra literária tenha levado muito tempo para ser integrada entre os livros canônicos do NT.

A comunidade da tradição do discípulo amado também se caracterizava por:<sup>56</sup>

- a) ter sido uma agremiação de camponeses oprimidos que protestavam contra a situação desagradável existente. O protesto foi um dos sinais de não aprovação daquilo que tradicionalmente era estabelecido como norma e critério único;
- b) possuir um espaço onde se experimentava a igualdade, a unidade, a fraternidade, como forma de resistir às instituições e hierarquias que não favoreciam vida em abundância;
- c) o tratamento entre os membros ser personalizado: o amor possibilitava a aceitação mútua respeitando as diferenças;
- d) a entrada e a saída neste movimento organizado serem livres e de espontânea vontade. Cada membro fazia seu compromisso livre e consciente não só de pertencer a esse grupo por causa da adesão a Jesus, mas também de defendê-lo perante as forças externas e internas estranhas à identidade da comunidade;
- e) predominar a fé de conseguir uma vitória futura – visão apocalíptica;
- f) ter seus princípios norteadores incompreensíveis para os de fora. Isso justificava a necessidade de uma iniciação para nela fazer parte.

---

<sup>55</sup> Raymond E. BROWN, *A Comunidade do Discípulo Amado*, p. 13.

<sup>56</sup> Raymond E. BROWN, *A Comunidade do Discípulo Amado*, p. 12-13.

Esses factores, teriam certamente feito com que essa comunidade rompesse alguns vínculos, talvez não totalmente, com grupos de cristãos de outras tradições. Mais do que falar de rompimento, o que dá a entender a idéia de um cisma, onde a unidade e a comunhão deixariam de existir, acho melhor falar de desenvolvimento da fé que levou ao seguimento de Jesus de forma diferente e comprometedor em relação às outras tradições cristãs e judaicas. A diferença tinha a ver com questões ou tendências de carácter teológico ou eclesiológico. Segundo Bultmann, a distância ficou acentuada pela falta de referências explícitas dos sacramentos. R. Bultmann suspeita que a questão sacramental foi um acréscimo posterior para aproximar este evangelho de tradições apostólicas, ou seja, o acréscimo seria por motivos eclesiásticos.<sup>57</sup> A preocupação pela aproximação pode nos levar a suspeitar que houve certo rompimento em nível de unidade e de comunhão com a tradição apostólica? Ou, então, o distanciamento foi motivado por razões teológicas?

Uma outra característica da comunidade joanina é a perseverança e a fidelidade no seguimento da Palavra feita carne. Favoreceu tal coerência a alta cristologia. Por isso, os seguidores “podem estar certos de que possuem a verdade porque são guiados pelo Paráclito”.<sup>58</sup> Essa cristologia foi expressa em linguagem própria repleta de simbolismos.

A linguagem simbólica é outra característica da comunidade. Para compreendê-la torna-se imprescindível uma iniciação. A linguagem era incompreensível e, até certo ponto, enigmática para os não-iniciados, os de fora.<sup>59</sup> Qual foi a razão de adoptar uma linguagem incompreensível para os demais? Não seria melhor uma linguagem mais simples que todos possam compreender as realidades espirituais e assim haver mais discípulos? Creio que essa incompreensão tinha uma finalidade pedagógica. O incompreensível fascina, atrai, cativa. Faz despertar muita curiosidade. A outra finalidade, no dizer de F. Vouga, citado por R. Brown, é a de “convencer os cristãos a se tornarem cristãos para revelar aos leitores a si mesmos e para tirar-lhes a autoconfiança”.<sup>60</sup> Resumindo, a finalidade dessa linguagem era *pedagógica*,

---

<sup>57</sup> Cf. Rudolf BULTMANN, *The Gospel of John*, p. 11.

<sup>58</sup> Raymond E. BROWN, *A Comunidade do Discípulo Amado*, p. 93.

<sup>59</sup> Raymond E. BROWN, *A Comunidade do Discípulo Amado*, p. 63.

<sup>60</sup> Raymond E. BROWN, *A Comunidade do Discípulo Amado*, p. 64.

*apologética e reveladora*. Isso me faz lembrar os iniciados nos ritos de passagem que usam uma linguagem própria, incompreensível para os não iniciados. Aliás, os cristãos durante as perseguições usaram linguagem e símbolos, como o peixe, para se reconhecerem e se comunicarem mesmo na presença dos não iniciados. Era também uma forma de resistir.

Um outro aspecto que não passa despercebido é a cristologia joanina. Qual era o forte dessa cristologia? O que a caracterizava? Seria a pré-existência de Cristo? Temos conhecimento da cristologia cósmica de Paulo. Não se sabe se é de Paulo uma vez que tal cristologia se encontra nos hinos que ele cita (cf. Cl 1,15-16; 1Cor 8,6; Fl 2,6-7). Se Paulo cita tais hinos cristológicos é porque se desenvolveram autonomamente de Paulo. Ele não teria feito outra coisa a não ser incorporar a *cristologia do Homem Cósmico* entre os seus escritos. Provavelmente, Paulo não pensava propriamente na pré-existência de Cristo, a exemplo da tradição do discípulo amado, mas na sua primogenitude, idéia presente também na tradição apostólica, embora apresentada com linguagem diferente. Portanto, a cristologia do Homem Cósmico está longe de ser uma cristologia da pré-existência. As duas cristologias têm conteúdos específicos e diferentes.

Uma outra característica *sui generis* é a participação singular da mulher no processo de formação, crescimento e perseverança da comunidade da tradição joanina em meio a desafios de exclusão, de perseguição e de martírio.

Resumindo, podemos dizer que as características peculiares são as seguintes:

- 1- Serviço movido pela adesão a Cristo e pela caridade que se manifesta no lava-pés, na doação.
- 2- Autoridade como entrega humilde ao serviço dos irmãos. Não contesta a autoridade que serve como fez Pedro (cf. Jo 13,6-8).
- 3- A partilha é, muitas vezes, descrita pela ceia, partilha do pão, como sinal de acolher o mesmo projecto, partilhando as lutas, as alegrias e assim poder manifestar a comunhão, a igualdade a nível religioso e económico como modo de resistir à estrutura religiosa judaica e ao poder romano. A partilha é manifestada em Betânia,

nas margens do lago de Tiberíades, na multiplicação dos pães, onde estão ausentes todos os indícios de traição.

- 4- A prática da hospitalidade. O amor, a caridade fraterna, resume todas as outras características. Por ele (o amor) as pessoas saberão quem é discípulo de Jesus (cf. Jo 13,35). O amor leva à unidade (cf. Jo 17,21); expressa a doação da própria vida a exemplo de Jesus (cf. Jo 18,4-9).
- 5- Temos também a cristologia e a participação da mulher nos espaços de tomada de decisão. É característico da comunidade da tradição joanina.

Portanto, “a comunidade joanina realizou o mandamento de Jesus do amor fraterno, totalmente diferente do projecto da sociedade da época, ainda que em meio a muitas contradições”<sup>61</sup> e essa corrente de amor que existia entre eles se tornou um incómodo para os que ainda queriam reproduzir velhos e caducos sistemas religiosos, políticos e sociais.

### **2.1.2. Quando existiu a comunidade joanina e quais foram os motivos de sua dissolução?**

A comunidade de tradição do discípulo amado existiu antes do ano 50 d. C., ou seja, não muito depois desse ano. Todavia, torna-se difícil determinar com precisão o período do seu surgimento. Começou como muitas outras comunidades: com um líder (carismático) de fé que tinha sido testemunha ocular do ministério de Jesus deste o princípio. A fé levou a pessoa a anunciar que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus. O anúncio fez aderir pessoas a Jesus e formar espontaneamente um grupo de seguidores e seguidoras de Cristo. Mas o ser testemunha ocular não é critério absoluto. Por exemplo, Paulo não foi testemunha ocular, mas teve outra experiência de Jesus. E a partir dessa experiência fundou comunidades – são as comunidades de tradição paulina.

Segundo Pablo Richard,<sup>62</sup> a comunidade da tradição do discípulo amado surgiu entre os anos 30 a 50.<sup>63</sup> Seria, portanto, o período em que o discípulo amado procurou viver o seu

---

<sup>61</sup> Mercedes LOPES, *A Confissão de Marta*, p. 57.

<sup>62</sup> Cf. Pablo RICHARD, *Chaves para uma re-leitura histórica e libertadora*, p. 24.

discipulado manifestando, anunciando e pregando o *kerigma*, a partir de sua compreensão de fé em Cristo ressuscitado, Filho preexistente de Deus, o enviado do Pai. A comunidade seria fruto de uma longa tradição e reflexão teológica não só da pessoa fundadora, mas também dos membros das comunidades. Algumas vezes, essa teologia desenvolvida paulatinamente ao longo do tempo, foi confrontada com realidades concretas como a contestação, a perseguição. Essa teologia é percebida em todo o quarto evangelho.

Não se pode pensar que desde o começo a teologia e a cristologia da tradição do discípulo amado foram sempre profundas em relação a outras comunidades. Aliás, no início não havia distinção teológica e cristológica entre os discípulos de Jesus. Isso ocorreu mais tarde quando a tradição do discípulo amado assume “uma atitude profética, crítica da Lei e do Templo e simultaneamente se abre para o mundo dos samaritanos e dos gregos (pagãos)”.<sup>64</sup> Paulatinamente, a comunidade foi adquirindo sua fisionomia própria. Houve um duplo movimento de distanciamento e de aproximação com outras tradições. Alguns sinais de aproximação podem ser encontrados no capítulo 21 – conhecido como um dos acréscimos posteriores ao evangelho da tradição joanina. Foi uma necessidade acrescentá-lo. Sem ele, a sintonia com as formas do discipulado segundo a tradição apostólica seria sempre problemática. Teria havido, portanto, uma espécie de acordo entre as tradições (joanina e apostólica) com a finalidade de sanar alguns problemas. Neste acordo, a tradição do discípulo amado aceita a tradição apostólica. Esta também acolhe o discipulado segundo a tradição joanina (cf. Jo 21,19b).

Os acréscimos posteriores tinham a finalidade de relacionar as diferenças, harmonizar o relacionamento e procurar colocar as tradições existentes sob a autoridade apostólica, até como forma de resistência e de mútuo fortalecimento entre os discípulos de Jesus diante de dificuldades políticas (ameaças e perseguições) e religiosas (expulsão e exclusão do judaísmo-mãe) porque tinham de passar. A tendência de harmonizar as tradições teria começado muito cedo, mas sem sucesso. É só ver a afirmação de Paulo, segundo a qual, Cristo ressuscitado

---

<sup>63</sup> É necessário distinguir entre o período do surgimento da comunidade como tal (ano 30 e 50) e o período de redacção do quarto evangelho (ano 90 e 95). São duas realidades distantes uma da outra.

<sup>64</sup> Pablo RICHARD, *Chaves para uma re-leitura histórica e libertadora*, p. 25.

apareceu a Cefas, depois aos doze e só mais tarde a quinhentos irmãos de uma vez (cf. 1Cor 15, 3-8). Para Paulo, a ênfase recai sobre Cefas talvez como representante.

A trajetória histórica da comunidade da tradição do discípulo amado foi marcada por muitos desafios. Graças a esses desafios, ela chegou a uma maturidade de fé. Acho ser oportuno mencionar, sem ser categórico, algumas etapas entre “o nascimento e a morte” da comunidade da tradição joanina. Segundo R. Brown e Pablo Richard,<sup>65</sup> podem ser destacadas algumas fases importantes que nos oferecem uma idéia da trajetória dessa comunidade. Passo resumidamente a apresentá-las.

A *primeira fase* situa-se entre os anos 30 e 50. É a fase do nascimento. Compreende o período de transmissão oral da tradição e da pregação do evangelho. Muitos judeus, sobretudo ex-seguidores de João Batista, aceitam a Jesus como o Messias. Também se juntam à comunidade todos aqueles que tinham uma mentalidade anti-Templo, entre eles, os samaritanos. Desenvolveu-se neste período a alta cristologia da preexistência de Jesus. Mas como se chegou a essa alta cristologia? Não surgiu de nada. Será que tinha a ver com a presença dos samaritanos nessa comunidade? Provavelmente sim, pois, segundo Odette Mainville,

Estes (os samaritanos) consideraram mais Jesus como o novo Moisés que esteve com Deus, viu Deus e relatou aqui embaixo suas palavras ao povo. Esta nova orientação catalisa a emergência de uma alta cristologia da preexistência, o que provoca um vivo debate com os judeus ortodoxos, que acusam a comunidade de abandonar o monoteísmo fazendo de Jesus um segundo Deus.<sup>66</sup>

Pablo Richard suspeita que nesse período havia algo escrito, alguns apontamentos catequéticos, como a narração da Paixão. Essa suspeita tem sua razão de ser uma vez que Paulo já tinha algo escrito nessa altura.

---

<sup>65</sup> Cf. Raymond E. BROWN, *Introdução ao Novo Testamento*, p. 508-510 e Pablo RICHARD, *Chaves para uma re-leitura histórica e libertadora*, p. 24-26.

<sup>66</sup> Odette MAINVILLE (org), *Escritos e Ambiente do Novo Testamento*, p. 257.

A *segunda fase* compreende os anos 50 a 70. A alta cristologia teve um preço, a saber, a expulsão não só do Templo, mas também das sinagogas. A ruptura com os judeus ortodoxos trouxe, sem dúvidas, consequências negativas para os discípulos: os judeus hostilizam e desprezam os discípulos. Foi nesse período que se confirma a abertura ao mundo pagão (cf. Act 6-11; Jo 4,50). Desenvolve-se também a alta cristologia em oposição aos discípulos que se apegaram a João Baptista. Não há dúvidas que a comunidade encontra força na vivência do baptismo e da eucaristia, realidades novas que não existiam na comunidade judaica ortodoxa. A comunidade joanina foi assumindo identidade própria.

A *terceira fase* (70 a 90): Surge uma guerra judaica contra Roma. Os romanos destroem o Templo, símbolo visível do judaísmo. A guerra fez deslocar as pessoas. Talvez foi por essa época que também a tradição do discípulo amado se fez presente, de forma mais sólida, não só no Norte da Palestina, mas também fora dela, concretamente, na Síria, em Éfeso e outras localidades. Nesse período, realiza-se a assembléia de Jâmnia com o objectivo de preservar a fé judaica antes ligada ao Templo. Surge o rabinismo que expulsa das sinagogas todas as pessoas que reconhecem Jesus como Cristo (cf. Jo 9,22). A comunidade da tradição joanina não foi excepção. A perseguição tornou-se o pão de cada dia (cf. Act 8,4; Jo 11,53-54). A comunidade perseguida re-trabalha a sua teologia e consolida a sua fé. Talvez foi nessa época que surgiu o primeiro esboço do quarto evangelho (sem a forma actual). A comunidade prova a amargura da ameaça de um cisma porque algumas pessoas que não estavam de acordo com a alta cristologia começaram a desvirtuar o evangelho, espiritualizando-o. Provavelmente essa crise tinha a ver com as idéias gnósticas. Essa crise mexeu com as bases da tradição, mas não sucumbiu.

De 90 a 110, situa-se a *quarta fase*. Escrevem-se 1Jo e 2Jo com a finalidade de reagir às tendências que ameaçavam a unidade e a comunhão da comunidade. Enquanto um grupo colocava destaque na humanidade de Jesus e seu comportamento ético, o outro não aceitou essa insistência e acabou se desvinculando (cf. 1Jo 2,18-19). Será que se pode falar de cisma ou divisão na comunidade? A crise foi superada e surge o trabalho de aproximação das diferentes tradições cristãs. Teria sido nessa época que se escreveram Jo 21 e 3Jo? Provavelmente.



*A quinta fase* (110 a 120): A aproximação iniciada e incrementada nos anos anteriores se concretiza. A alta eclesiologia desenvolvida pelas igrejas apostólicas é aceite pela comunidade de tradição joanina. Enquanto isso, as igrejas apostólicas acolhem a alta cristologia joanina. Com esta mútua aceitação, a comunidade de tradição do discípulo amado é integrada para sempre na igreja apostólica sob a autoridade de Pedro. A mútua integração não suprimiu os elementos teológicos da tradição joanina nem os da tradição apostólica. Os elementos de ambas as partes foram tomados em consideração. A Igreja como um todo se enriquece com as reflexões teológicas e cristológicas de ambas as tradições. Nasce assim uma igreja nova. Quer queiramos quer não, a integração da tradição do discípulo amado na tradição apostólica salva o quarto evangelho com toda a sua riqueza. A fusão de tradições tornou mais forte a Igreja na luta contra os desafios concretos do momento histórico. Seria um ecumenismo?

A crise dos anos 90 a 120 deixou sequelas. Essa crise abateu sobretudo os membros da segunda geração. As três cartas atribuídas à tradição joanina têm a preocupação de superar a crise resgatando a tradição original que deu vida à comunidade. Não se sabe ao certo onde o quarto evangelho foi escrito. Provavelmente na Síria, se bem que alguns autores sejam favoráveis a Efésio.<sup>67</sup> Portanto, procurava-se regressar ao primeiro amor (cf. Ap 2,4) para ser fiel ao anúncio feito desde o princípio (cf. 1Jo 1,1-4). As tendências do helenismo e do gnosticismo<sup>68</sup> pretenderam dar uma interpretação espiritualizada à boa nova anunciada e testemunhada pela comunidade, rejeitando algumas verdades cristãs fundamentais como a encarnação do Filho de Deus e a realidade do amor ao próximo vivido com compromisso. A tradição joanina rebate todas essas tendências e coloca acento na cristologia. E, ainda, as cartas dessa época insistem no tema do amor que se concretiza nas relações não só dos membros entre si, mas também com os que não são da comunidade: as portas são abertas para os pobres, os excluídos, os expulsos, os discriminados.

---

<sup>67</sup> Tomo essa posição a partir do que se discute a respeito do lugar da composição do quarto evangelho que oscila entre Éfeso e Síria. Tudo isso é indício da presença dos discípulos e da tradição nesses lugares.

<sup>68</sup> Cf. Odette MAINVILLE (org), *Escritos e Ambiente do Novo Testamento*, p. 25. Apesar da tendência gnóstica pretender interpretar de forma diferente o quarto evangelho, não se pode concluir que o pensamento joanino teve influências do gnosticismo. Segundo BROWN, “*Introdução ao Novo Testamento*”, p. 505, “é altamente duvidoso que João tenha-se servido do gnosticismo”. Opõe-se a Bultmann e Haenchen baseando-se na descoberta de Chenobosquião, ou seja, Nag Hammadi, no Egito, no ano 1940. Portanto, não seria João a ter influência do gnosticismo, embora haja alguns insignificantes paralelos, mas essa doutrina se inspirou, até certo ponto, no quarto evangelho. Cf. James WHEELER, *Amor que gera compromisso*, p. 84-85

### **2.1.3. A localização geográfica da comunidade da tradição do discípulo amado**

Há muitas discussões sobre a localização geográfica dessa comunidade. Quando falo de comunidade não quero me referir a um grupo singular, mas a vários grupos espalhados e distantes um dos outros, mas marcados pela mesma linha teológica e pela mesma tradição. Pode se chamar de escola joanina (no sentido de linha de pensamento).

As comunidades da tradição do discípulo amado espalharam-se por várias regiões: Ásia Menor: Antioquia, Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadélfia, Laodiceia; Palestina: Jerusalém, Judéia, Galiléia, Samaria (cf Ap 1,4; 2,1-3,22); Síria; Macedónia: Pátmos. A diáspora foi motivada também pela perseguição e pela Guerra Judaica (66-70). Mas a origem da comunidade joanina situa-se na Palestina. Sobre esse ponto concordam vários autores, entre eles, Martyn, Boismard, Dodd e Brown.

### **2.1.4. A proveniência dos membros da comunidade da tradição do discípulo amado**

Segundo a hipótese de Raymond Brown ainda aceitável, os membros integrantes da comunidade da tradição joanina vinham de diversos grupos, a saber, dos judeus, dos samaritanos, dos gentios (gregos e não-gregos), das mulheres (judias e não-judias) e dos galileus (cf. Jo 4,45).<sup>69</sup>

a) *Cristãos-judeus*: trata-se daqueles que abraçaram a fé em Jesus Cristo a partir do judaísmo, ou seja, judeus que aderiram ao projecto de Jesus por reconhecerem nele o Messias esperado, o enviado de Deus, o salvador do mundo (cf. Jo 7,31). São os expulsos das sinagogas em virtude de sua conversão a Jesus: discípulos de João Baptista e os judeus rejeitados pela ortodoxia. Esses já trazem consigo uma base da religiosidade e da tradição judaicas. Algumas vezes, os judeus-cristãos sentem e vêem a nova comunidade como o prolongamento do judaísmo. Talvez seja por isso que muitos convertidos a Jesus ainda continuavam ligados ao

---

<sup>69</sup> Cf. Raymond E. BROWN, *A comunidade do discípulo amado* (1983).

Templo (cf. Jo 2,1b) e às sinagogas. A presença dos judeus nas comunidades de tradição joanina fez mudar, algumas vezes, a visão que se tinha dos judeus. Consequentemente, nota-se uma linguagem positiva em relação aos judeus (cf. Jo 4,22).

b) *Os samaritanos*: Os samaritanos eram um povo rejeitado e desprezado pelos judeus. Eram pagãos e inimigos aos olhos dos judeus. O quarto evangelho faz uma referência explícita do ministério de Jesus na Samaria. Todavia, a partir de Lc 10 que fala do envio e missão do 72 discípulos, pode-se especular que entre as cidades para onde foram enviados os discípulos também está Samaria. Jesus “os enviou dois a dois à sua frente a toda cidade e lugar onde ele próprio devia ir” (Lc 10,1). A missão foi bem sucedida também entre os samaritanos (cf. Lc 10, 17-20). Os samaritanos se convertem a Jesus. Segundo o quarto evangelho, muitos samaritanos fazem parte da comunidade da tradição joanina (cf. Jo 4). Se a Judéia teve problemas de acolher Jesus, o mesmo não acontece na Samaria onde os samaritanos o acolhem, convidando-o a permanecer com eles, depois de descobrir de que se tratava do salvador do mundo. Eles assumem o projecto proposto por Jesus, o enviado do Pai. Os judeus e os samaritanos convertidos aprendem novo relacionamento e acolhimento mútuo, deixando de lado as barreiras culturais e religiosas que os separavam. Certamente que não foi tão fácil para os dois grupos conviverem e criarem novos laços fraternos. Portanto, a comunidade da tradição joanina lutou contra os preconceitos em relação aos samaritanos. Lucas tem também uma visão positiva em relação aos samaritanos quando conta a parábola do samaritano misericordioso que vai de Jerusalém a Jericó (cf. Lc 10,29-37). É curioso que o samaritano venha de Jerusalém – pelo mesmo caminho passam judeus e samaritanos. Isso contrasta com a tradição de Mateus que evita o contacto com os samaritanos (cf. Mt 10,5).

c) *Os Judeus desprezados pelos fariseus* tinham uma visão negativa em relação ao Templo de Jerusalém. Eram vistos como malditos (*minim*) diante dos judeus ortodoxos porque considerados incapazes de compreender e cumprir à risca a *Torah* (cf. Jo 7,49-50). Por outras palavras, eles viviam em pecado por terem nascido em pecado (cf. Jo 9,34). Não tinham nada a contribuir ou a ensinar. Todavia, os judeus desprezados tinham condições para acolher novas

relações libertadoras. Eram abertos para novas revelações e manifestações de Deus. A abertura fê-los acolher Jesus e contribuir para a conversão de alguns samaritanos.<sup>70</sup>

d) *Os expulsos da sinagoga.* A infidelidade à tradição judaica era razão de expulsão da sinagoga. Assembléia de Jâmnia realizou-se depois da destruição do Templo de Jerusalém, cerca do ano 70 d.C. A finalidade de Jâmnia era preservar a fidelidade à tradição judaica, uma tentativa de pôr ordem na casa! Um dos critérios adotados foi expulsar da comunidade judaica os que eram infiéis à tradição. Entre os expulsos encontravam-se os judeus cristãos e prosélitos cristãos. A expulsão da sinagoga confirma a ruptura definitiva e irreversível entre discípulos de Jesus e judeus ortodoxos liderados por fariseus. Com a expulsão, os cristãos deram-se conta de que chegara o momento de fazer uma caminhada de fé diferentemente dos judeus ortodoxos apegados à tradição.

e) *Os pagãos.* A comunidade de tradição joanina esteve aberta a todas as pessoas. Era universal. Ninguém se sentia discriminado por causa de sua origem, gênero ou condição social. As comunidades de tradição joanina enriqueceram-se por causa da diversidade cultural e pluralidade. O problema não era mais pobreza cultural, mas como lidar com a riqueza cultural.

Portanto, as comunidades de tradição do discípulo amado eram formadas por pessoas de origens diferentes. Cada grupo contribuiu, com sua visão religiosa e social, no processo de criação e formação de uma nova forma de perceber Deus e de ser discípulo.

Mulheres e homens de várias proveniências articularam-se de tal forma que os problemas abordados nos Actos dos Apóstolos (a comensalidade com os pagãos, comer carnes imoladas aos ídolos, a circuncisão) e nas cartas deuteropaulinas (a relação de gênero) são superados na comunidade de tradição joanina. A razão deve ser encontrada no crescimento e aprofundamento teológico que colocava mais ênfase na importância da união com Cristo que se manifesta na caridade e no amor fraterno tanto recomendado nos escritos da sua tradição.

---

<sup>70</sup> Cf. Pablo RICHARD, *Chaves para uma re-leitura histórica e libertadora*, p. 24.

O outro motivo que possibilitou mais coesão dos membros das comunidades é o conflito que vinha de fora. As dificuldades unem os sofridos. Mercedes Lopes é muito feliz quando diz: “Talvez um motivo para a coesão interna da comunidade sejam os dolorosos conflitos que teve de enfrentar. Perante a oposição das forças externas, a comunidade se protege unindo-se; o ideal do amor fraterno se mostra mais forte e mais urgente”.<sup>71</sup> John Koning corrobora com esta idéia ao dizer que as dificuldades com os fariseus depois do ano 70, com o gnosticismo e com a repressão político-religioso do imperador romano, Domiciano, fizeram com que na comunidade houvesse mais coesão e resistência tendo o amor como a mística para se manter em pé.<sup>72</sup>

Todavia, é preciso ser franco e dizer que nem tudo foi um mar de rosas nessas comunidades de tradição do discípulo amado. Provavelmente houve discípulos e discípulas que não suportaram a nova “doutrina cristã” e se desmembraram das comunidades (cf. Jo 6,60.66). Também houve pessoas que hesitaram fazer uma opção livre e definitiva de pertencer às comunidades cristãs da tradição joanina com medo dos judeus ortodoxos (cf. Jo 6,60). A indefinição não foi aceite nas comunidades da tradição joanina por carecer de compromisso e fidelidade. E qual teria sido a postura da tradição joanina em relação a esse problema? A expulsão ou exclusão? Os indefinidos seriam os mesmos que R. Brown chama de *cripto-cristãos* (cf. Jo 7,5; 6,66), obrigados a se desvincularem até se definissem?<sup>73</sup>

Portanto, “as origens joaninas não eram muito diferentes das origens das outras igrejas judaicas especialmente daquelas igrejas que, mais tarde, se associaram com a memória dos doze”.<sup>74</sup> Aliás, muitas comunidades começaram com os judeus que creram em Jesus como o Messias, o enviado do Pai. Gradualmente, muitos não-judeus foram se juntando aos novos discípulos de Jesus (cf. Jo 4,53b – o funcionário do rei abraça a fé ele e toda a sua família: creu na palavra de Jesus e seu filho foi curado). Portanto, fizeram da comunidade de tradição do discípulo amado não só pessoas de origem judaica, mas também de origem não-judaica.

---

<sup>71</sup> Mercedes LOPES, *A Confissão de Marta*, p. 22.

<sup>72</sup> Cf. Mercedes LOPES, *A Confissão de Marta*, p. 52-53. Sem dúvida, foi um momento muito difícil para as comunidades cristãs nascentes. Não tinham mais a liberdade que os judeus ortodoxos tinham de não prestar culto ao imperador. Os fariseus os denunciavam. Foi o período de muitos mártires e a solidariedade entre os cristãos fortaleceu-se cada vez mais.

<sup>73</sup> Cf. Raymond BROWN, *A Comunidade do Discípulo Amado*, p. 93

<sup>74</sup> Mercedes LOPES, *A Confissão de Marta*, p. 22.

## 2.2. A herança teológica/cristológica da comunidade da tradição do discípulo amado

A herança recebida da comunidade da tradição joanina é muito rica. Destaca-se a cristologia, pois de eclesiológico tem quase nada. Dá pouca ênfase ao aspecto estrutural da igreja. Tem uma “baixa eclesiologia”.<sup>75</sup> Em contra partida, desenvolve uma cristologia muito alta. Cristo é associado à criação.<sup>76</sup> A concepção teológica da comunidade da tradição do discípulo amado situa-se, sobretudo, no âmbito geográfico de Éfeso,<sup>77</sup> mesmo espaço em que se desenvolveu parte da teologia paulina. Teria havido influência de uma sobre a outra? A relação de influência ou de influência mútua entre as duas teologias devia ter sido muito precária para não dizer inexistente. Segundo Charles H. Dodd, o cristianismo paulino, “que se encontra nas *Grandes Epístolas*, segue caminhos notavelmente diversos do pensamento joanino. [...] Por conseguinte, é somente com cautela que podemos usar Paulo para interpretar João. As semelhanças que notamos estão amplamente em pontos nos quais o próprio Paulo não era, com muita probabilidade, original”.<sup>78</sup> Para Bultmann, tanto a tradição paulina quanto a joanina interpretam a vinda de Jesus como um evento escatológico, período de salvação.<sup>79</sup>

A teologia joanina aborda, sobretudo, os seguintes temas:<sup>80</sup> Jesus Filho unigênito de Deus; Pré-existência do Filho de Deus; Cristo como fonte única de vida de Deus para o gênero humano; união com Jesus é mais do que o simples crer; crer no Pai e naquele que ele enviou; Jesus como alimento da comunidade; Jesus como garante da vida: Ele é o sacramento da vida; vida e luz; criação; Páscoa e aliança; ênfase no discipulado e não no apostolado; o amor vivido faz iguais os discípulos e faz com que os discípulos sobrevivam mesmo depois da morte de Jesus; a escatologia; a salvação já presente. Ressalta também a importância do *Paráclito* que sustenta essa teologia. A vinculação espiritual com a tradição alternativa da “*shekinah*” talvez

---

<sup>75</sup> Raymond E. BROWN, *As Igrejas dos Apóstolos*, p. 20.

<sup>76</sup> Raymond E. BROWN, *As Igrejas dos Apóstolos*, p. 20.

<sup>77</sup> Não se trata aqui de determinar categoricamente que o lugar de onde surgiu e se desenvolveu essa eclesiologia seja unicamente em Éfeso. Fazendo isso é dizer que a comunidade do discípulo amado só se encontrava em Éfeso o que não corresponde à verdade. Esse lugar teve muita influência, mas não única.

<sup>78</sup> Charles H. DODD, *A Interpretação do Quarto Evangelho*, p. 20.

<sup>79</sup> Cf. Rudolf BULTMANN, *The Gospel of John*, p. 9. Não se trata de dependência mútua. Os temas que eles discutem são diferentes. O quarto evangelho não discute o tema da Lei como faz Paulo.

<sup>80</sup> Cf. Raymond E. BROWN, *As Igrejas dos Apóstolos*, p. 120-153. Cf. Oscar CULLMANN, op. cit., p. 34; Juan MATEUS e Juan BARRETO, *O evangelho de São João*, p. 6-9; E. COTHENET, L. DUSSAUT, P. LE FORT e P. PRIGENT, *Os escritos de São João e a epístola aos hebreus*, p. 89-124.

tenha favorecido, de alguma forma, para que a mulher tivesse um papel importante (igual ao dos homens) por animar a todos. Toda a abordagem teológica do quarto evangelho, segundo Oscar Cullmann, tem uma finalidade: “traçar a linha que liga o Jesus histórico ao Cristo da Igreja com a intenção de mostrar sua identidade”.<sup>81</sup>

Na herança joanina, a atenção não se centra na figura do apóstolo, mas no *discípulo*, termo mais abrangente, englobando todos os seguidores de Cristo. A razão talvez seja a de que no período em que se fez a redacção final do texto, a figura do apóstolo não era mais vista como herói da comunidade. Interessava investir mais na figura do discípulo. Era o mais importante. Aliás, a apostolicidade é consequência do discipulado e não o contrário.

Torna-se evidente o desnível de compreensão e fé entre a comunidade do discípulo amado e as comunidades de outras tradições. Têm enfoques diferentes. Isso nos leva a perceber o porquê de sinópticos, por exemplo, olharem para Pedro como figura de referência. O quarto evangelho não faz o mesmo. Aqui a figura de destaque é o discípulo amado que dá testemunho verdadeiro (cf. Jo 21,24). Neste sentido, o importante para o quarto evangelho não é o ofício na comunidade, mas o grau de relacionamento de amor com Jesus. O ponto chave do discípulo é o amor que manifesta o grau de união com Cristo. Aliás, “se a autoridade é concedida, precisa ser baseada no amor de Jesus”<sup>82</sup> (cf. Jo 21,15-17). A diferença de enfoques e de perspectivas teológicas não deve nos levar a isolar o quarto evangelho dos sinópticos. Segundo Oscar Cullmann, o quarto evangelho “os **pressupõe** como conhecidos”<sup>83</sup> (grifo do autor), mesmo que não os use como fonte. O quarto evangelho tem sua própria fonte. Segundo R. Bultmann,<sup>84</sup> as fontes do quarto evangelho são sobretudo três, a saber, aquilo que ele chama de *Offenbarungsreden*, ou seja, discursos de revelação gnósticas atribuídos a Jesus, a *Seméiaquelle* (coleção de sinais) ou milagres que muitos não têm paralelo com os sinópticos, por exemplo, o sinal do vinho nas bodas de Cana (cf. Jo 2) e a ressurreição de Lázaro (cf. Jo 11) e finalmente os relatos originais da paixão, morte, ressurreição e aparição de Jesus. O quarto

---

<sup>81</sup> Oscar CULLMANN, *A Formação do Novo Testamento*, p. 34

<sup>82</sup> Raymond E. BROWN, *As Igrejas dos Apóstolos*, p. 118.

<sup>83</sup> Oscar CULLMANN, *A Formação do Novo Testamento*, p. 31.

<sup>84</sup> Cf. COTHENET, L. DUSSAUT, P. LE FORT e P. PRIGENT, *Os escritos de São João e a epístola aos hebreus*, p. 47-48; cf. Rudolf BULTMANN, *The Gospel of John*, p. 6-7.

evangelho tem um objectivo evidente: “Crer que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e para que crendo tenhais a vida em seu nome” (Jo 20,31).

A comunidade de tradição do discípulo amado se apega de tal modo a Jesus como os ramos se apegam à videira para frutificarem. Coloca o acento sobre o relacionamento directo e *individual* com a pessoa de Jesus. Não se trata de um incentivo ao individualismo, à idéia de salvação individual. Tem dimensão comunitária na medida em que insiste no amor ao próximo. Não há problema de conciliar essa união pessoal com Cristo e o amor ao próximo que é consequência lógica da união e amor a Cristo: “Se alguém disser: ‘Amo a Deus’, mas odeia seu irmão, é um mentiroso” (1Jo 4, 20).

Toda essa visão levou a uma cristologia específica que caracteriza a comunidade. Cristo não é só o princípio de vida da comunidade, mas Ele está presente e vivo no meio dos seus para, como um pastor, cuidá-los (cf. Jo 10) e alimentá-los com sua carne e sangue (cf. Jo 6). A cristologia desenvolvida pela comunidade da tradição joanina causou problemas, muitas disputas e desavenças. A cristologia marca a diferença.

Todavia, o motivo principal de controvérsia entre as tradições apostólicas e a joanina não é tanto a cristologia, embora trouxesse muita discussão por causa da questão da preexistência. O problema de fundo é o discipulado,<sup>85</sup> categoria muito importante na tradição joanina. O problema com relação a cristologia foi sobretudo com os judeus. Portanto, “a crença na preexistência do Filho de Deus foi a chave da contenda joanina de que o verdadeiro crente possuía a própria vida de Deus; e o quarto evangelho foi escrito para fortalecer a fé dos cristãos joaninos sobre este ponto (20,31)”.<sup>86</sup> Eis, a mensagem principal que a tradição joanina passa na sua vivência de fé. Entretanto surge um problema: como articular a humanidade de Jesus com a sua divindade? Como fica a questão da sua exclusão e da sua perseguição?

---

<sup>85</sup> Cf. Elizabeth Schüssler FIORENZA, *As Origens Cristãs a Partir da Mulher*, p. 372-373. O discípulo é possuidor da vida própria de Deus. O relacionamento com Jesus é que gera vida e salvação.

<sup>86</sup> Raymond BROWN, *A comunidade do discípulo amado*, p. 114.



A comunidade joanina usa um estilo bem diferente para desenvolver essa alta cristologia. Emprega imagens metafóricas, de Pastor, de Videira e de Luz, aplicadas a Cristo. Há uma total ausência de parábolas. Tem discursos parabólicos que, segundo Bultmann são sentenças directas através das quais Jesus quis dizer que não é *como*, mas “é *ele mesmo* o Bom Pastor, Caminho, Ressurreição, como ele é Verdade e Vida”.<sup>87</sup> É interessante que o quarto evangelho evita falar do reino de Deus.<sup>88</sup> Fala, sim, da unidade de Jesus com o Pai: Eles são um só. Seu desejo é que os seus seguidores também estejam unidos ao Pai como Ele está unido (cf. Jo 17), como o ramo se une à videira (cf. Jo 15). E, a partir da imagem da videira, pode se falar da diversidade de carismas como Paulo faz usando a imagem do corpo (cf. 1Cor 12,17-20)?

### **2.2.1. Consequências da cristologia da comunidade da tradição do discípulo amado**

A teologia particular da comunidade não eliminou as mulheres na vida comunitária. A fé e a reflexão das mulheres foram importantes para o desenvolvimento teológico da comunidade joanina. A comunidade tinha suas prioridades. Por conta disso, não se contaminou com a tendência de Beza.<sup>89</sup> O mais importante não era a hierarquia ou o ministério como tal, mas a adesão a Cristo. O ministério é consequência lógica da adesão, ou seja, tem sua razão de ser enquanto um prolongamento da união com Cristo. Sendo assim, o ministério não é o mais importante do que crer em Jesus, o Filho de Deus. A insistência na adesão à pessoa de Cristo faz com que a preocupação pelas questões estruturais, hierárquicas e discriminatórias, a partir do gênero, seja superada. Tanto a mulher quanto o homem colocam em comum as suas experiências de fé e de adesão a Jesus. tudo mostra que as mulheres foram protagonistas e fomentadoras de nova maneira de se relacionar e viver a fé. Daí a relevância que o quarto evangelho dá às mulheres. Elas representam suas comunidades como porta-vozes. É neste sentido que “Marta serve de porta-voz para uma confissão de fé (Jo 11,27: ‘Tu és o Cristo, o

---

<sup>87</sup> Rudolf BULTMANN, *The Gospel of John*, p. 4: “He is *himself* the Shepherd, the Way, the Resurrection, as he is Truth and Life”.

<sup>88</sup> É mister dizer que temos poucas referências sobre o reino de Deus. Não é o forte de João.

<sup>89</sup> Cf. Rinaldo FABRIS e Vila GOZZINI, *A Mulher na Igreja Primitiva*, p. 51 como nota de roda pé. Beza insistia na hierarquia, na organização, na estrutura.

Filho de Deus) que é colocada nos lábios de Pedro em Mt 16,16-17, aliás, confissão que valeu a este por parte de Jesus uma bênção e um reconhecimento de que a divina revelação agia nele”.<sup>90</sup>

Uma mulher é colocada aos cuidados do discípulo amado como se fora mãe: “Eis a tua mãe” (cf. Jo 19,27). O discípulo recebe-a em sua casa (cf. Jo 19,27). Nestas palavras, percebemos o clima de relacionamento que reinava na comunidade: dignidade, respeito e direitos iguais. É recebida na casa não como hóspede, mas como quem faz parte da família para sempre. É resgatado o lugar da mulher na comunidade primitiva: a história, a luta, a resistência, a conquista e a vitória. Não se trata de apresentar a mulher como imaculada, sem seus erros e fracassos, mas de tratá-la como sujeito histórico. A “maternidade” da mulher em Jo 19,27 pode ser em relação à fé, ou seja, ela é mãe enquanto fundadora da comunidade de fé em Jesus.

Na verdade, as comunidades reuniam-se muitas vezes “nas casas delas” para, com alegria e simplicidade de coração, celebrar, rezar, partir e repartir o pão (cf. Act 2,46; 12,12-12.16), dançar e louvar a Deus com o balançar do corpo. Infelizmente, este resgate histórico e o espaço da mulher na comunidade nem sempre prevaleceu. A “coligação” das tradições apostólicas foi mais forte e adoptou a forma tradicional de organização social como modelo de estrutura para as comunidades cristãs. Isso não ajudou muito a igreja a viver os valores propostos por Jesus. É impossível viver a fé tendo como modelo a estrutura social tradicional.

Não se trata aqui de acusar as comunidades de tradições apostólicas. Também nem tudo foi maravilhoso nas comunidades da tradição do discípulo amado. Houve problemas, sobretudo, com os falsos profetas e falsos mestres, depois da primeira geração de discípulas e discípulos. Uns se mantiveram fiéis ao(s) fundador(es/as) e outros não. Muitas vezes a morte do líder suscita problemas e até divergências que podem levar ao cisma, perdendo-se, deste modo, o espírito inicial. É por isso que algumas congregações ou institutos religiosos voltam periodicamente às fontes para resgatar o espírito inicial de forma nova e libertadora.

---

<sup>90</sup> Raymond E. BROWN, *As Igrejas dos Apóstolos*, p. 119. O paralelo é a confissão de Marta em João (cf. 11,27).

### 2.3. A autoridade na comunidade da tradição do discípulo amado

É pertinente falar de autoridade na comunidade da tradição do discípulo amado? Como é exercida? Acho melhor falar de “autoridade democrática” porque a autoridade era a própria comunidade. A autoridade era exercida diferentemente das outras comunidades cristãs de tradições diferentes. A autoridade era fundamentada sobre a adesão a Cristo. Sendo assim, tal autoridade favorecia sempre mais o amor solidário e fraterno. Neste contexto, a autoridade deixava de ser autoritária, convertendo-se em serviço, diaconia. Portanto, autoridade é servir e não poder e autoritarismo. Segundo Jo 13,1-17, autoridade é serviço humilde para o bem dos irmãos e das irmãs e expressão de adesão a Cristo, o enviado do Pai. Todavia, havia pessoas concretas, líderes-servidoras, que garantiam o funcionamento e o crescimento da comunidade.

A autoridade é concebida diferentemente do modo tradicional onde tudo gira em torno da figura representante. As tradições apostólicas não escaparam a esse modelo de autoridade. Mas isso não era outra coisa senão reproduzir o antigo sistema de organização inspirado na família patriarcal.

O modelo de autoridade como serviço é aquele proposto por Jesus na narração do lava-pés (cf. Jo 13.13-15). Infelizmente, esse modelo de serviço caiu em desuso mais tarde, criando conflitos e luta de poder e de autoridade no seio das comunidades, sobretudo nos anos 90 a 120. Os escritos joaninos nos dão a entender o perigo de desejar o primeiro lugar: cortar a comunhão fraterna com os irmãos (cf. 3Jo 9) e deixar de ser testemunho da adesão a Cristo. As epístolas deixam transparecer isso quando se ocupam de questões internas com o objectivo de “resgatar a tradição e reinterpretar o evangelho do discípulo amado de acordo com o que era desde o princípio (1Jo 1,1-4)”,<sup>91</sup> porque algumas correntes emergentes espiritualizaram o evangelho. Há como que uma crise de fé provocada por dúvidas que levaram algumas pessoas a se afastarem da alta cristologia com saudades da baixa cristologia de tipo messiânico, procurando um compromisso menos exigente.

---

<sup>91</sup> Pablo RICHARD, *Chaves para uma re-leitura histórica e libertadora (Quarto Evangelho e Cartas)*, p. 25.

É interessante ver que mais tarde, quando as tradições se fundiram e começou a caminhada conjunta sob a liderança de um representante, o serviço humilde, como o de lavar os pés (cf. 1Tm 5,10), passou a ser de viúvas, mulheres. Não é mais serviço dos ἐπισκόπους (= supervisores, bispos - cf. Act 20,28). Os supervisores se dispensam deste serviço e passa a ser serviço das mulheres. As viúvas começam a exercer esse serviço como condição para fazer parte da ordem das viúvas (cf. 1Tm 5,9-10).<sup>92</sup> Esse ministério desprezível, reservado para os escravos, passa a ser exercido por mulheres e viúvas livres. Elas se colocam de joelhos diante dos irmãos e irmãs não para adorá-los, mas para servi-los (cf. Jo 12,3; 13,4-5). Servir os irmãos é o projecto proposto por Jesus, segundo Jo 13,4-17.

A comunidade da tradição do discípulo amado conheceu momentos críticos. Os factores da crise não vieram só de fora, mas também surgiram problemas dentro da comunidade. Os problemas internos enfraqueceram o dinamismo e o progresso comunitário. A comunidade encontrou-se diante de um problema de consciência: reproduzir o sistema patriarcal deixando a mulher com os ministérios ligados a casa (domésticos) – baixa cristologia – ou seguir vivendo a alta cristologia que exigia uma liderança-serviço até lavar os pés dos irmãos como Jesus fez? A crise durou um período considerável. Em meio à crise, havia uma forma de salvar a comunidade juntamente com a sua alta cristologia: equacionar e articular a alta eclesiologia apostólica e a alta cristologia,<sup>93</sup> ou seja, aceitar a eclesiologia apostólica e fazer com que a tradição apostólica aceite também a cristologia de tradição joanina. O acordo entre as tradições salvou a comunidade da crise, mas também empobreceu a dinâmica e o serviço.

#### **2.4. Comunidade da tradição do discípulo amado versus comunidades de outras tradições**

A comunidade da tradição joanina coexistiu com comunidades ou grupos de outras tradições. Por um lado, temos a autoridade judaica, os discípulos de João Baptista, e a autoridade civil, grupos que a princípio não crêem em Jesus; por outro lado, estão os *cripto-*

---

<sup>92</sup> Cf. Alexandre FAIVRE, *Os leigos nas origens da Igreja*, p. 25, 68, 93-94, 115-118.

<sup>93</sup> Pablo RICHARD, *Chaves para uma re-leitura histórica e libertadora (Quarto Evangelho e Cartas)*, p. 26.

*cristãos*, as comunidades apostólicas e cristãos judeus de fé inadequada que crêem em Jesus. A coexistência nem sempre de convivência, de harmonia, de paz e de tolerância. Houve acusações mútuas e até confrontos. Cada grupo tinha suas razões para o conflito. É preciso considerar todos esses grupos quando se lê o quarto evangelho. O diálogo e as controvérsias com esses grupos contribuíram para o processo de gestação, de formação e de parto dos escritos joaninos. Por isso, brevemente vai-se apresentar cada grupo.

#### **2.4.1. O grupo dos que não crêem em Jesus como o enviado do Pai**

Distinguem-se três grupos diferentes que se opõem, à comunidade de tradição do discípulo amado, a saber, a autoridade judaica, o mundo e os discípulos de João Baptista.

##### **2.4.1.1. A autoridade judaica**

A autoridade judaica era muito poderosa. Podia excluir pessoas das sinagogas, mas não arbitrariamente. Ela agia apoiada na lei e no zelo pela fidelidade à aliança para garantir a “pureza” da religião judaica e tinha um status religioso e social. O zelo misturado com o desejo de manter a tradição judaica levou à negação do evangelho. Por conta disso, a autoridade judaica torna-se o sujeito principal que confronta Jesus.

O apego à tradição e às normas era tal que não se hesitava em perseguir e, inclusive, em matar os perturbadores da ordem religiosa, convicto de que se prestava um serviço a Deus. Foi esta autoridade a responsável pelo assassinato de Jesus. A perseguição aos discípulos de Jesus continuou mesmo depois da morte de Jesus (cf. Jo 15,20) e eles tinham medo (cf. Jo 20,19), mas tinham de fazer uma opção: ou ser fiel à autoridade judaica e evitar problemas que poderiam levar à morte ou seguir a Jesus e aceitar todas as consequências.

A autoridade judaica era composta por fariseus (o termo aparece 19 vezes), guardas (parece 4 vezes) e sacerdotes (aparece 20 vezes).<sup>94</sup> Uma vez o redator junta fariseus com os (chefes dos) sacerdotes (cf. Jo 7,48; 11,47.57; 18,3) e outras vezes com os guardas (cf. Jo 18,3). O redator não usa a expressão “autoridade dos judeus”, mas usa o termo “os judeus” para se referir a ela.<sup>95</sup> Quase sempre que o quarto evangelho fala de *os judeus* quer indicar a autoridade judaica que detém o poder económico, “político”, religioso e ideológico.<sup>96</sup>

A autoridade judaica não acolhe a Luz. Prefere viver nas trevas (cf. Jo 1,5). Sua relação com o mundo é muito estreita. Diante dos discípulos de Jesus, sua atitude torna-se motivo de críticas porque não se converte e não deixa que outros se convertam a Cristo. Por isso, Jesus se refere aos judeus (autoridade) como sendo os filhos da mentira (cf. Jo 8,44. 1Jo 2,22-23). Todavia, o termo “judeus” é usado também para designar os habitantes da Judéia.

Não foi só a comunidade de tradição joanina que encontrou dificuldades com os judeus. A igreja apostólica também se deparou com a oposição deles. Paulo, na sua missão em Tessalónica e, depois, em Beréia, teve dificuldades com os judeus nas sinagogas judaicas e fora delas. Segundo Act 17,1-14, o progresso missionário de Paulo e de seus companheiros levou os judeus a ter a inveja, pois muitos se convertiam a Cristo. O primeiro invejado foi Jesus porque fazia muitos discípulos (cf. Jo 4,1).

Segundo José O. Tuñí Vancells,<sup>97</sup> a controvérsia e o diálogo têm em conta, muitas vezes, o tempo (cf. Jo 2,13; 5,1; 7,2.14.37; 10,22), os interlocutores (cf. Jo 2,18; 5,10; 7,15.25.32; 8,13.22.31.52; 10,24), o lugar (cf. Jo 2,14; 5,1; 7,10.14.25.28.37; 8,20), os temas de discussão (cf. Jo 2,13-22; 4,20-24; 5,16-19; 10,30-39) e a progressão das discussões misturada com ironia, sarcasmo e acusações (cf. Jo 2,20; 7,35; 8,48.53). Geralmente, o tema de discussão termina com a relação que ele tem com a pessoa de Jesus (cf. Jo 2,21; 5,17-18.38.46; 8,36). As

---

<sup>94</sup> Cf. Paul Sevier MINEAR, *John*, p. 29. Segundo Minear, esses grupos teriam provocado o martírio de muitos cristãos no seu tempo. O título da obra é sintético: “*John: The Martyr’s Gospel*” (João: o evangelho de mártir).

<sup>95</sup> O termo “os judeus” encontra-se em quase todos os capítulos, exceptuando os capítulos 14-17 e 21.

<sup>96</sup> Mercedes LOPES, *A Confissão de Marta*, p. 9.

<sup>97</sup> José O. Tuñí VANCELLS, *O testemunho do evangelho de João*, p. 43-54.

consequências do tom destes diálogos são evidentes: os interlocutores pedem esclarecimento, se escandalizam, perseguem, querem prender Jesus e matá-lo.

Se o confronto é evidente, pode-se dizer que o evangelho de tradição joanina pretende ser uma espécie de apologia do cristianismo? Será por isso que o evangelho fala dos judeus de forma áspera (cf. Jo 8,44)? Essa problemática se situa apenas no período do Jesus histórico ou é (exclusivamente) do período posterior a ele, expressando a relação existente entre o cristianismo nascente e os judeus ortodoxos de Jerusalém ou da Assembléia de Jâmnia? A aspereza na linguagem nos leva ao seguinte questionamento: Como conciliar essas duas realidades (a aspereza na linguagem e o amor)?

A conversão a Jesus mexeu com as estruturas judaicas que começaram a sentir o relativismo religioso na carne. A separação entre judeus ortodoxos e judeus cristãos ampliava-se sempre mais. Junto com isso vieram as acusações mútuas. A possibilidade de reconciliação, de tolerância ou de trégua passou a ser nula entre ambos. A cristologia da pré-existência de Cristo, enviado do Pai e igual a Deus (cf. Jo 8,58; 9,710,30-38; 14,9; 17,51) – por isso saudado como Deus (cf. Jo 20,16.28) – agrava a situação. Para além desta controvérsia, havia outra relacionada com a violação da lei do sábado (cf. Jo 5,16-18). Portanto, para os cristãos, o judaísmo passou a ser algo do passado,<sup>98</sup> embora dele se tenham raízes.

#### **2.4.1.2. O mundo**

O termo “mundo” tem duas acepções em João. Uma vez é usado para designar a humanidade com todas as condições para ter a vida mediante a aceitação da proposta de salvação de Deus que “amou tanto o mundo, que entregou o seu Filho único, para que todo o que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna” (cf. Jo 3,17). O outro sentido tem a ver com o sistema estrutural do império romano que persegue formalmente os cristãos a partir do ano 80

---

<sup>98</sup> Cf. Henri Van Den BUSSCHE, *El Evangelio Según San Juan*, p. 56.

d. C. Trata-se da autoridade civil que vê os discípulos de Jesus como rebeldes que ameaçam a *pax romana*. Foi essa autoridade que executou Jesus.

A nova prática de Jesus torna-se denúncia da situação injusta. O mundo que não quer se livrar das suas obras se defende com ódio, perseguição e violência (cf. Jo 7,7). A sorte de Jesus é também a dos seus discípulos (cf. Jo 15,15-18). O mundo fecha-se à vida eterna que chega pelo Espírito da Verdade. O Príncipe deste mundo oferece a morte e a falsidade. Ele é o pai da mentira (cf. Jo 8,44; 14,17; 15,25; 16,13).

#### **2.4.1.3. Os discípulos ou seguidores de João Baptista<sup>99</sup>**

Há informações segundo as quais o discípulo amado teria sido discípulo de João Baptista. Mas nem todos os discípulos ou seguidores de João passaram para o grupo dos discípulos de Jesus. Os que não passaram continuaram com as práticas do seu mestre e confrontaram Jesus e seus discípulos. É evidente esse confronto no quarto evangelho.

A comunidade da tradição do discípulo amado diz o que pensa de João (Baptista): não é a luz nem é o Cristo nem o profeta, mas simples testemunha, voz do que clama no deserto, enviado de Deus sem vir de Deus para indicar quem é o Cordeiro de Deus (cf. Jo 1,6-8.15.19-23.32-34.36). Como os sinópticos viram a figura de João? Eles não afirmaram aquilo que a tradição joanina negou ser João. É apresentado como aquele que vem preparar o caminho do Senhor e indigno de desatar a correia das sandálias daquele que veio depois dele por ser mais forte e vem conferir o batismo de arrependimento (cf. Mc 1,7; Mt 3,2.6; 3,7.15-18).

A tensão teve sua origem provavelmente quando alguns discípulos de João quiseram rebaixar a figura de Jesus em favor da figura de João. Apesar de ter sido um assunto relevante, não se equipara ao conflito com os judeus. Suspeito que a controvérsia com o grupo de João não foi muito grande e durou pouco tempo. O conflito teria sido resolvido logo no início, pois,

---

<sup>99</sup> É preciso observar que o quarto evangelho não fala de “João Baptista”, mas simplesmente de “João”.



João permitiu que seus discípulos seguissem a Jesus (cf. Jo 1,35-37). Depois deste “acordo”, o assunto não volta mais à tona ao longo do evangelho.

O movimento dos discípulos de João continuou depois da morte do seu mestre. Não se limita só na Palestina. Faz-se presente também na diáspora judaica. Tem seguidores de João na Alexandria e em Éfeso cuja característica particular é baptizar (cf. Act 18,25; 19,1-7). O quarto evangelho sabe dessa prática de João (cf. Jo 4,1). Os discípulos de João que passaram a ser de Jesus continuaram provavelmente com a prática do seu antigo mestre (cf. Jo 4,2), ou seja, essa prática não foi proibida no movimento de Jesus e ganhou novo sentido com a Páscoa.

Segundo Act 19,1-7, Paulo encontra em Éfeso os baptizados no baptismo de João que ainda não tinham recebido o Espírito de Deus. E não hesitam em recebê-los. Esses aspectos que parecem detalhes podem ser indicativos de que nesse momento muitos seguidores de João na diáspora se integravam nas comunidades cristãs localizadas fora de Jerusalém. Tais comunidades podiam ser da tradição do discípulo amado ou da tradição apostólica.

#### **2.4.2. O grupo dos que crêem em Jesus como o enviado do Pai**

As pessoas que crêem em Jesus, como o enviado do Pai, podem ser classificadas em 3 sub-grupos: Os *cripto-cristãos* (cristãos judeus de fé inadequada?), as comunidades apostólicas e os expulsos das sinagogas (ou os que as abandonaram) por crerem em Jesus.

##### **2.4.2.1. Os *cripto-cristãos*: cristãos judeus de fé inadequada**

Os *cripto-cristãos* continuavam ainda ligados à instituição judaica. Eles têm medo da expulsão da sinagoga por causa da sua opção aberta a pessoa de Jesus. Por isso, não se manifestam publicamente. Eles ocultam a sua fé em Jesus, o enviado do Pai (cf. Jo 9,34; 12,42-43). Será que eles ainda duvidavam de Jesus? Ou o compromisso que tinham com a estrutura

judaica não lhes possibilitava agir diferentemente? Tudo isso não favoreceu para uma adesão total e aberta à pessoa de Jesus.

O quarto evangelho nos oferece alguns nomes que podem ser inseridos bem no grupo dos *cripto-cristãos*. O primeiro é Nicodemos que vai procurar Jesus durante a noite (cf. Jo 3,1-2; 7,50; 19,39). Também temos José de Arimatéia, discípulo de Jesus, que nunca se manifestou como tal com medo dos judeus (cf. Jo 19,38). Acho que pertenceram a esse sub-grupo também aqueles que, por insegurança (teológica?), abandonaram o discipulado, voltaram atrás e não mais andaram com Jesus (cf. Jo 6,60.66).

#### **2.4.2.2. As comunidades de tradições apostólicas**

Os representantes das *comunidades apostólicas* eram sobretudo os apóstolos Pedro, Tomé, André, Filipe, Natanael e Judas Tadeu<sup>100</sup> e Paulo. Esses nomes estão ligados a tradições ou a comunidades. O quarto evangelho vê essas personagens como quem ainda está em busca da sua identidade.<sup>101</sup> Não foi fácil encontrá-la e assumi-la. Temos o exemplo de Pedro que aceita o discipulado proposto pela comunidade de tradição joanina, mediante a declaração de amor, depois de uma luta interior (cf. Jo 21,15-19). O “segue-me” seria, neste caso, o início da vocação ou do compromisso incondicional de *amar* a Jesus (e as pessoas) porque a virtude do amor caracteriza o verdadeiro discípulo de Jesus.

Presumo que a polêmica com este grupo (comunidades apostólicas) não era só em função da teologia ou da cristologia, mas também tinha a ver com a questão sacramental. A priori, parece indicar que a comunidade de tradição joanina não aceita o sacramentalismo: ela omite a instituição da eucaristia na última ceia (cf. Jo 13), algo extremamente importante para os sinópticos. Entretanto, o quarto evangelho faz uso de termos eucarísticos quão sejam o pão da vida (cf. Jo 6,26-58), o vinho (cf. Jo 15,1-17), mas estes não estão directamente relatados

---

<sup>100</sup> Cf. Mercedes LOPES, *A Confissão de Marta*, p. 10.

<sup>101</sup> Cf. Mercedes LOPES, *A Confissão de Marta*, p. 10.

para actos litúrgicos.<sup>102</sup> Sobre esse assunto existem muitas opiniões. Bultmann, por exemplo, não vê essas passagens como sendo uma postura anti-sacramental.<sup>103</sup> Seria imprudente afirmar a anti-sacramentalidade a partir dessas referências mas também não convém tomá-las para fundamentar o sacramentalismo. Enquanto isso, Cullmann e Niewalda vão indubitavelmente mais longe em ver uma alusão litúrgica nessas referências.<sup>104</sup>

A problemática dos sacramentos nos leva a perguntar pela sua origem. Os sacramentos seriam uma adição posterior à mensagem original de Jesus como fruto da reflexão teológica? É pertinente dizer que as passagens sobre os sacramentos do Batismo (cf. Jo 3,5) e da Eucaristia (cf. Jo 6,51-58) são uma adição posterior do redator final por notar a sua falta? Os sacramentos não estão ausentes na tradição joanina, mas são compreendidos e correlacionados diferentemente: quem nasce de novo deve se alimentar do corpo e do sangue de Jesus. João não liga a eucaristia à refeição pascal, mas “divorcia a eucaristia do contexto da Última Ceia e a interpreta como a comida e bebida que dá a vida eterna (cf. Jo 6,51.58)”.<sup>105</sup> Todavia, os sacramentos<sup>106</sup> pertencem à tradição primitiva e não são uns acréscimos posteriores.

#### **2.4.2.3. Os expulsos das sinagogas (ou os que as abandonaram)**

Os *expulsos das sinagogas* não foram vistos como cristãos autênticos<sup>107</sup> nas comunidades (cf. Jo 6,60-66; 7,3-5). Qual teria sido a razão? Por que o conflito com esse possível grupo? Talvez tenha a ver com a razão da expulsão das sinagogas. Ou, por outra, os cristãos viam a filiação dos expulsos das sinagogas como uma fuga e uma forma de buscar proteção e auxílio. Por outras palavras, seriam oportunistas!

O que aparece como controvérsia, provavelmente não foi como se imagina. A finalidade do quarto evangelho, por exemplo, não é apologética ou polêmica, mas a de dar testemunho da

---

<sup>102</sup> Cf. Barnabas LINDARS, *The Gospel of John*, p. 58.

<sup>103</sup> Cf. Barnabas LINDARS, *The Gospel of John*, p. 38.

<sup>104</sup> Cf. Barnabas LINDARS, *The Gospel of John*, p. 59.

<sup>105</sup> Raymond E. Brown, *A comunidade do discípulo amado*, p. 82, nota de roda pé nº 147.

<sup>106</sup> Cf. Barnabas LINDARS. *The Gospel of John*, p. 59. Quais os sacramentos da tradição primitiva?

fé em Cristo. Por isso, o evangelista “não pertence a uma facção piedosa; não defende um programa; simplesmente dá testemunho em favor de Jesus, o Cristo”.<sup>108</sup> A mensagem é destinada àqueles cristãos e cristãs que querem aprofundar a sua fé em Cristo. Com isso, não tem “uma exposição teórica do cristianismo nem confrontação com alguma outra religião”<sup>109</sup> ou grupo sectário porque a sua finalidade não é essa. Apenas faz uma reflexão sobre a *identidade de Cristo*. Seu interesse é a pessoa de Cristo. Porque seus destinatários vinham de lugares diferentes, constatamos, às vezes, a gentileza de traduzir alguns termos ou palavras semíticas, no quarto evangelho. Provavelmente os destinatários já estavam familiarizados com a história de Jesus e com a tradição cristã. Daí o não abordar as questões à maneira dos sinópticos. Aliás, o quarto evangelho já pressupõe os sinópticos.

## 2.5. Quem é o discípulo amado?

Já tentei responder a essa questão quando tratei das hipóteses referentes ao quarto evangelho onde discutia se o discípulo amado podia ou não ser identificado com João, o apóstolo, filho de Zebedeu. Parece tratar-se de uma pessoa que desenvolveu e aprofundou a tradição que deu origem e vida à comunidade da tradição joanina. Segundo A. Loisy e M. Goguel, o discípulo amado podia tratar-se de uma figura fictícia, ideal, de discípulo perfeito<sup>110</sup> porque não se atribui nome.

A hipótese de ver no discípulo amado uma figura fictícia não se sustenta. Trata-se de uma pessoa histórica. Provavelmente foi companheiro de Jesus: nem é João, o apóstolo, nem é Lázaro ou João Marcos. Na verdade, há muitas opiniões a esse respeito. Por exemplo, para B. W. Bacon, trata-se de Paulo. Segundo E. L. Titus seria João de Éfeso ou Matias. Há quem pensa que é Tomé, ou então, o redator. Cullmann diz tratar-se de um dos antigos discípulos de João Baptista que “começou a seguir a Jesus na Judéia, quando *o próprio Jesus estava bem*

---

<sup>107</sup> Mercedes LOPES, *A Confissão de Marta*, p. 10.

<sup>108</sup> Henri Van Den BUSSCHE, *El Evangelio Según San Juan*, p. 56.

<sup>109</sup> Henri Van Den BUSSCHE, *El Evangelio Según San Juan*, p. 56.

<sup>110</sup> Oscar CULLMANN, *A Formação do Novo Testamento*, p. 36. Cf. Raymond E. BROWN, *Introdução do Novo Testamento*, p. 501.

*próximo do Baptista*. Participou da vida de seu mestre durante a sua última estada em Jerusalém. Era conhecido do sumo sacerdote. Sua ligação com Jesus foi diferente da de Pedro, o representante dos doze” (grifo do autor).<sup>111</sup> Portanto, tanto Cullmann quanto Brown concordam em dizer que o discípulo amado não é uma figura fictícia, mas um discípulo de Jesus que não fez parte dos Doze.<sup>112</sup>

Tal discípulo continuou a ser ponto de referência mesmo depois da sua morte. Não foi o redator. O quarto evangelho não se esquece de sublinhar a sua importância de adesão e seguimento a Jesus como discípulo, mas sem a preocupação estrutural ou hierárquica. Se a preocupação pela hierarquia fosse prioritária, com certeza o discípulo amado levaria o título de *apóstolo*, termo que não se encontra no quarto evangelho. Importa ser discípulo de Jesus.

Portanto, a idéia de que o discípulo amado se tratava de um produto da imaginação, uma figura simbólica, que foi criado para ser um contraponto de Pedro fica descartada. A figura histórica do discípulo amado serviu-se do seu testemunho para corrigir as idéias errôneas que podiam estar a circular exaltando e concentrando-se exageradamente na figura de Pedro. E parece que Paulo internalizou essas idéias (cf. 1Cor 15,5). Não concordo que essa figura histórica, presente no ministério de Jesus, era “demasiado insignificante para ser lembrada pela tradição mais oficial dos sinópticos”<sup>113</sup>, como afirma Brown. Aliás, tanto os sinópticos quanto o quarto evangelho tinham destinatários diferenciados e objectivos bem definidos. Para além disso, a ênfase que os sinópticos dão é diferente da ênfase do quarto evangelho.

As comunidades da tradição joanina visível em vários pontos como Judéia, Galiléia (Caná), Samaria, Síria Marítima (Antioquia), Ásia Menor (Éfeso)<sup>114</sup> têm uma ligação forte com a figura do discípulo amado em virtude de sua importância histórica para elas. Seria portanto, a figura que deu origem a essa tradição. Ligar esse discípulo com João, o apóstolo, podia ser

---

<sup>111</sup> Oscar CULLMANN, *ipud* Raymond E. BROWN, *A Comunidade do Discípulo Amado*, p. 35.

<sup>112</sup> Cf. Raymond E. BROWN, *A Comunidade do Discípulo Amado*, p. 28-35. Cf. Raymond E. BROWN, *Introdução do Novo Testamento*, p. 501. Para muitos autores, o mesmo discípulo seria o autor do quarto evangelho. Brown tem uma hipótese diferente: não identifica o discípulo amado com o autor (veja esse assunto mais abaixo).

<sup>113</sup> Raymond E. BROWN, *Introdução ao Novo Testamento*, p. 502.

<sup>114</sup> Cf. John KONING, *Cristologia da Comunidade Joanina*, p. 52.

uma estratégia para que a comunidade fosse reconhecida como tal. É nesse sentido que esta comunidade é conhecida hoje também como comunidade joanina porque tanto o evangelho quanto às cartas levam o nome de João.

Na verdade, “durante a sua vida, quer no período do ministério de Jesus, quer no período pós-ressurreição, o Discípulo Amado experimentou o mesmo crescimento em percepção cristológica que a comunidade joanina, e foi este crescimento que tornou possível a comunidade identificá-lo como aquele que Jesus amava de maneira particular”.<sup>115</sup> E, por razões pessoais, ele nunca quis dizer seu nome (cf. Jo 1,35-40).<sup>116</sup>

O título “discípulo amado” aparece pela primeira vez em Jo 13,23, no princípio da secção chamada comumente de “livro da paixão e glória” (cf. Jo 13,1-20,31).<sup>117</sup> Se muitos não creram em Jesus, mesmo vendo os sete sinais realizados por ele (livro dos sinais: Jo 1,19-12,50), o discípulo amado é apresentado, de certa forma, como aquele que crê. Sua fé levou-o a acatar a mensagem fundamental do amor no momento em que Jesus sabia ter chegado a sua hora de manifestar o amor com o qual os tinha amado até ao fim (cf. Jo 13,1). Esse amor se concretiza no serviço: lava-pés, servir à mesa (cf. Jo 13,23) e a morte na cruz.

A característica fundamental do discipulado é o amor resultante da adesão a Cristo e não do seguimento físico. E em Jo 11,5 diz-se claramente que “Jesus amava Marta, sua irmã e Lázaro”. Portanto, o discipulado é avaliado pelo amor, único critério. Será que esse critério levou ao acréscimo de Jo 21,15-17 para que Pedro também fosse, acima de tudo, um discípulo?

---

<sup>115</sup> Raymond E. BROWN, *A Comunidade do Discípulo Amado*, p. 34.

<sup>116</sup> Cf. Raymond E. BROWN, *A Comunidade do Discípulo Amado*, p. 33.

<sup>117</sup> Francisco RUBEUX, “O livro da Comunidade”, in “*Ribla: A tradição do discípulo amado*”, p. 45, distingue dois livros na secção tida como “livro da glória” (Jo 13,1-20,31), a saber, o livro da Comunidade (Jo 13,1-17,26) e o livro da Realização ou Glorificação (Jo 18,1-20,31). Tem lógica esta distinção uma vez que Jo 13-17 formam um bloco. Tem a ver com o testamento que o Mestre deixa aos seus discípulos que formam uma comunidade. O desejo do mestre é que essa comunidade se torne modelo da sua missão libertadora. É por isso que insiste no amor que se manifesta não só na mesa e comer o mesmo pão, mas também no serviço gratuito, na doação da própria vida (cf. Jo 13,18-30), no lava-pés, (cf. Jo 13,1-17), na vida fraterna (cf. Jo 13,31-38).

## 2.6. O papel do discípulo amado

Percorrendo o quarto evangelho, encontramos bem explícito o papel e a importância do discípulo amado. Seu papel pode ser resumido em Jo 19,27b: é aquele que acolhe discípulos na casa, na comunidade, como quem serve. Mas acho melhor elencar aqui as passagens relacionadas com a pessoa do discípulo amado:

- 1) Serve de intermediário de Pedro para falar com Jesus durante a ceia: Jo 13,23-26;
- 2) É conhecido do sumo sacerdote (e acompanha Jesus até ao pátio): Jo 18, 15-18. Seria ele de família importante?
- 3) Faz com que Pedro também entre para o pátio, lugar reservado para gente de confiança do sumo sacerdote (cf. Jo 18,16-17);
- 4) Só ele permanece junto à cruz com algumas mulheres (cf. Jo 19,25);
- 5) Recebe de Jesus a mulher (mãe de Jesus) como sua própria mãe (cf. Jo 19,26-27);
- 6) Seu testemunho é verdadeiro (cf. Jo 19,35);
- 7) Corre mais rápido do que Pedro e chega primeiro ao túmulo, mas não entra. Entra depois de Pedro. Só ele *viu e acreditou* (cf. Jo 20,1-10). Este aspecto é extremamente importante. Segundo o quarto evangelho, o discípulo amado é o primeiro a crer em Cristo ressuscitado depois que entrou no túmulo vazio e viu as roupas. Nesse sentido, “o discípulo que Jesus amava é posto em contraste e exaltado em comparação com Pedro, Maria e Tomé”.<sup>118</sup> De Pedro não se diz nada sobre a sua fé. Por outro lado, temos Maria Madalena que tem o privilégio ímpar de ser a primeira a ver o ressuscitado. Embora não se diga que creu em Jesus, mas o facto de ir comunicar a notícia aos discípulos supõe fé em Jesus ressuscitado.
- 8) Reconhece a Jesus às margens do lago de Tiberíades (cf. Jo 21,1-8);
- 9) Vai atrás de Pedro que segue a Jesus (cf. Jo 21,20);
- 10) Sobre ele circula um mal entendido sobre a sua vida: não vai morrer (cf. Jo 21,23);
- 11) Dá sempre um testemunho verdadeiro (cf. Jo 21,24).

---

<sup>118</sup> John Dominic CROSSAN, *O Nascimento do Cristianismo*, p. 593.

Alguns aspectos referentes ao papel do discípulo fazem parte da secção de acréscimo posterior ao quarto evangelho (cf. Jo 21,1-25). Essa secção pretende ser uma crítica sutil à tendência de exaltar a figura de Pedro. Diz-se que o discípulo amado segue a Pedro: “Pedro, voltando-se, viu que o seguia o discípulo que Jesus amava, aquele que, na ceia, se reclinara sobre seu peito e perguntava: ‘Senhor, quem é que te vai entregar?’” ( Jo 21,20). Se por um lado tenta subordinar o discípulo amado à figura de Pedro, por outro nos surpreendemos com a resposta franca do enviado do Pai que diz: “[...] que te importa? Quanto a ti, segue-me” (Jo 21,22). Em sua resposta, Jesus põe acento no seguimento, no ser discípulo perseverante.

Não se sabe quem teria feito esse acréscimo se foi o próprio evangelista ou um dos seus discípulos ou grupo de discípulos com o objectivo de mitigar os conflitos com as comunidades de tradições apostólicas e favorecer a aproximação. Provavelmente o período da perseguição, martírio, propiciou unir as forças para resistir à política imperial.

Todavia, não me parece que os conflitos entre a tradição joanina (insistência no discipulado) e a tradição apostólica (acento na igreja institucional e hierárquica) foram incontrolláveis. Não há indícios de rompimento da comunhão entre a comunidade do discípulo amado e a tradição apostólica. Seguiram tradições teológicas diferentes, mas não contraditórias. Isso se manifesta na insistência que a tradição joanina faz do amor (cf. Jo 13,34) e da unidade almejada por todos. O desejo de unidade é expresso na oração de Jesus em Jo 17. A preocupação de Jesus pela unidade não só entre os membros da mesma tradição ou comunidade de discípulos, mas a unidade com as comunidades de tradição apostólica,<sup>119</sup> unidade não no sentido de uniformização, mas de caminhar juntos como discípulos do mesmo mestre, respeitando as peculiaridades, diferenças e diversidades.

Quem foi o autor do quarto evangelho? Foi o discípulo amado? Jo 21,20.24 insinua isso. Mas, este texto não é confiável por pertencer à secção posterior. E ainda, seria possível que o mesmo discípulo se chamasse a si mesmo “discípulo amado e preferido” de Jesus? Não seria

---

<sup>119</sup> Raymond E. BROWN, *A Comunidade do Discípulo Amado*, p. 94.



falta de humildade? Tudo indica que o escritor não é o discípulo amado. O evangelista não seria o discípulo amado, mas tinha um amplo conhecimento geográfico da Palestina e do judaísmo.

Em virtude da importância que dá ao papel da mulher na comunidade da tradição joanina, surgem algumas opiniões segundo as quais o autor podia se tratar de uma mulher ou de grupo de mulheres e não de um homem. E poderiam ter usado a figura masculina (discípulo amado) para, por meio dela, fazer passar a riqueza da boa nova.<sup>120</sup> Conseqüentemente, o discípulo amado não seria uma figura de homem, mas de mulher.

Julgo esta tese ter sua razão de ser sobretudo quando se parte do princípio de que a mulher não constituía uma ameaça a *pax romana* por ser considerada pessoa frágil. Por exemplo, quando a Igreja foi perseguida, em Moçambique, as mulheres gozavam de certa tolerância em relação aos homens. Não há dúvidas de que elas se aproveitaram dessa oportunidade para manter viva a tradição da fé. Aliás, ao pé da cruz havia mulheres. Os romanos não as impediram. Mas a presença masculina maciça seria muito temida.

Outro aspecto que apoia essa tese tem a ver com a sensibilidade com que João trata as mulheres. Muitos textos, envolvendo mulheres, são únicos em João. Eles foram escritos em aramaico e depois traduzidos para o Grego,<sup>121</sup> língua mais falada na diáspora.

---

<sup>120</sup> Ao longo da história temos exemplos de mulheres que usaram pseudônimos masculinos para fazerem passar seus escritos porque a sociedade essencialmente machista não criava espaço para elas e não aceitava essa ousadia.

<sup>121</sup> Cf. Charles Harold DODD, *A interpretação do quarto evangelho*, p. 107-108.

### III. A MULHER NO QUARTO EVANGELHO

#### Introdução

O trabalho feito junto às bases acaba levantando questionamento sobre a vida e seu sentido, pois, a situação concreta dos irmãos e das irmãs pobres, das crianças, das mulheres, dos doentes não passa despercebido. Meu trabalho foi quase sempre junto das pessoas que passam necessidades. Durante o trabalho, observei que as mulheres desempenhavam serviços gratuidos em favor dos irmãos e irmãs como catequistas, visitadoras de doentes, integrantes da pastoral de caritas, animadoras da liturgia e muitos outros ministérios. Algumas dessas comunidades foram iniciadas por mulheres marcadas profundamente pela fé no Cristo ressuscitado. Entretanto, não vou falar aqui especificamente dessas mulheres. Suas histórias e experiências serão lembradas na medida em que for a reflectir sobre a mulher no quarto evangelho.

Vou abordar esse capítulo consciente das minhas limitações, mas algo me leva a crer que as mulheres e os homens trabalharam juntos. Todavia, partindo de Jo 4, percebe-se que as mulheres nas comunidades joaninas participaram significativamente na construção de suas comunidades durante o primeiro século da história do cristianismo nascente. É extremamente importante destacar esse facto. Aliás, “o lugar único concedido à mulher no quarto evangelho reflecte a história, a teologia, e os valores da comunidade joanina”.<sup>122</sup>

---

<sup>122</sup> Raymond E. BROWN. *A Comunidade do Discípulo Amado*, p. 193.

O evangelista do quarto evangelho não faz referência explícita a cargos ou carismas de mulheres nem de homens. Não é o seu forte nem é a sua preocupação. Todavia, não deixa de mencionar ou apontar para serviços desempenhados por mulheres. Por exemplo, diz-se que Marta servia a mesa (cf. Jo 12,2).

Pela história, sabe-se que o ministério, o serviço, a diaconia, era difundida nas igrejas primitivas nascentes. Alguns serviços eram exercidos por mulheres. Era algo como que inusitado, novo, no mundo religioso de então, embora não se conheçam casos peculiares que implicassem uma ordenação ou imposição das mãos (cf. Act 6,16). Aliás, a Escritura não fala de instituição de mulheres para um determinado serviço que necessita de ser desempenhado por uma pessoa instituída. Entretanto, a Escritura é testemunha de quanto elas trabalharam em favor de suas comunidades ou em favor do próprio Jesus como Marta que exerce sua diaconia (cf. 12,2). Muitas, porém, permanecem no anonimato, mas o seu serviço ficará na memória das gerações futuras: “Em verdade vos digo que, onde quer que venha a ser proclamado o Evangelho, em todo o mundo, também o que ela fez será contado em sua memória” (Mc 14,9). Como fazer memória de uma mulher cujo nome não se conhece?<sup>123</sup>

### **3.1. Mulheres que se movem e transitam no quarto evangelho**

As mulheres são salientadas em virtude da sua fé em Jesus, o enviado do Pai, o Salvador do mundo. Algumas vezes, elas arriscaram suas próprias vidas para estarem presentes junto da cruz onde estava suspenso aquele que foi condenado como malfeitor e perturbador da ordem sócio-política do império romano e perturbador da ordem religiosa.

A “importância das mulheres na comunidade joanina e sua tradição apostólica causava consternação entre outros cristãos”<sup>124</sup> se bem que não discutissem isso publicamente. Mas era o

---

<sup>123</sup> É um facto que os nossos nomes precisam ser escritos. Caso contrário, nós não existimos. Mas no mundo onde a oralidade ocupa um lugar de destaque, a situação é bem diferente. As pessoas existem mesmo se não chamadas com seus nomes próprios.

<sup>124</sup> Mercedes LOPES, *A Confissão de Marta*, p. 33.

que ocorria em suas mentes. Talvez é o que discutiam entre si, mas “sabiam muito bem que não deveriam perguntar abertamente nem questionar a práxis igualitária de Jesus”.<sup>125</sup>

Parece evidente a todos que na comunidade joanina (e também nas outras comunidades) a mulher esteve presente de forma muito particular. Na verdade, a visão que a comunidade joanina tem da mulher é inseparável do desenvolvimento do pensamento teológico existente. Elas aparecem nos momentos-chaves do evangelho, embora algumas vezes não se diga explicitamente se estavam presente ou não. Por exemplo, em relação à ceia, não se diz nada se havia ou não mulheres. Acho que Jesus jamais faria isso: celebrar esse momento importante de sua vida de comunhão com os seus discípulos sem a participação delas. Excluir as mulheres, aquelas que estiveram sempre presentes na sua vida, nesse preciso momento de expressão máxima de intimidade de Jesus com seus discípulos, a celebração não seria plena. Por conta disso, suspeito que o silêncio que delas se faz pode pressupor a presença delas (cf. Jo 13,1-20).

Aliás, a preeminência que o quarto evangelho dá às mulheres mostra que elas estão ao mesmo nível que os doze. O redator nos dá a entender que “o papel desempenhado pelas mulheres é notável, a ponto de o escrito prestar-se para leitura bíblica feminista”.<sup>126</sup> Tal abertura é consequência não só da situação geográfica em que essa comunidade se encontrava, fronteira entre o judaísmo e helenismo, mas também da sua cristologia alta e profunda.

E qual é a situação hoje da mulher nas nossas comunidades e em outros aspectos da vida humana? Qual a razão que levou a comunidade da tradição do discípulo amado a estabelecer um relacionamento peculiar com a mulher? Será que foi apenas o contexto geográfico do Mediterrâneo que favoreceu essa situação libertadora? Por quê a mulher é tão exaltada no quarto evangelho como discípula (e como apóstola)? Será por causa de sua adesão a Jesus e vivência profunda da fé a ponto de conceber, “gestar” e dar a luz uma alta e profunda cristologia diferente das comunidades de outras tradições? Pablo Richard ajuda-nos a tentar responder essas questões quando advoga como prováveis apenas

---

<sup>125</sup> Mercedes LOPES, *A Confissão de Marta*, p. 33.

duas razões históricas: por um lado como protesto contra a tendência patriarcalizante na institucionalização da Igreja no período subapostólico (cf. 1Tm 2,9-15) [...]. Por outro lado, é possível que o quarto evangelho privilegie a participação da mulher por corresponder à situação sócio-religiosa da própria comunidade. Tanto no mundo greco-romano (sobretudo nas províncias, nas classes pobres e médias, e no campo religioso), como no mundo das sinagogas da diáspora judia, há um significativo movimento de participação da mulher. É possível que muitas dessas mulheres se converteram e entraram na comunidade do discípulo amado e na comunidade conservam e melhoram sua situação.<sup>127</sup>

Portanto, descarta-se a possibilidade de pensar que a comunidade da tradição do discípulo amado elaborou sua cristologia para provocar uma tensão ou um confronto com autoridade apostólica ou pós-apostólica. O lugar da mulher na tradição joanina tem a ver, em primeiro lugar, com a dinâmica profética da comunidade e, em segundo lugar, com a realidade sócio-histórica do Mediterrâneo. Acredito que não foi apenas a comunidade da tradição do discípulo amado que favoreceu uma prática libertadora para mulheres e homens.

É preciso encontrar também hoje modos de viver o evangelho de tal sorte que a inclusão do género não seja apenas um sonho, uma meta a atingir, mas algo concreto e vivido, percorrendo o difícil e doloroso trajecto que vai entre o papel ou bona intenção ou ainda desejo, para práxis. É questão de conversão e de mudança de mentalidade, ou seja, despir-se daquilo que não permite que a práxis de Jesus seja a práxis de seus discípulos hoje.

A comunidade de tradição joanina afasta-se das três correntes apostólicas. Essa rebeldia valeu-lhe o adjetivo “sectário”. Não está mais ligada à sinagoga de onde foi expulsa (cf. Jo 9,22; 16,2) e conseqüentemente as festas judaicas não eram mais suas festas (cf. Jo 7,2) e o lugar da mulher começa a ser outro. Neste contexto, a tradição da comunidade do discípulo amado deixou também uma herança importante para a Igreja. É em virtude dessa herança libertadora que surgiu esse assunto sobre o qual dedicamos nossa reflexão.

---

<sup>126</sup> Juan MATEO, *O Evangelho de São João*, p. 43.

<sup>127</sup> Pablo RICHARD, *Chaves para uma re-leitura histórica e libertadora*, p. 10.

## **3.2. Algumas mulheres mencionadas no quarto evangelho**

### **3.2.1. A mãe de Jesus (cf. Jo 2,1-11; 19,25-26)**

Não se diz o nome dela. O quarto evangelho usa expressões como “mãe de Jesus” e “sua mãe”, que são tomadas como sinónimas. Tais expressões aparecem 8 vezes em João (cf. Jo 2,1.3b.5.12; 19,25-26). A mãe de Jesus está presente nas bodas de Caná, num ambiente festivo (cf. Jo 2,1-12), ou seja, no princípio da missão de Jesus. A intervenção dela motivou a realização do primeiro dos sete sinais. Por este sinal, Jesus manifestou a sua glória e os discípulos creram nele (cf. Jo 2,11). Aqui temos, sem dúvida a missão da mulher que intervém em favor dos necessitados, dizendo aos empregados: “Fazei tudo o que ele vos disser” (Jo 2,5). Vejo nas palavras “Fazei tudo o que ele vos disser” a expressão de fé dessa discípula que é mulher e mãe de Jesus. Ela crê no poder da Palavra que é Jesus: Palavra que se fez carne (cf. Jo 1,14). A mãe de Jesus faz um apelo não só à escuta da palavra que ele disser, mas também a realizar confiantemente o que ele disser. Nós católicos vemos aqui o papel mediano da Mãe de Jesus que como discípula escuta, confia e faz o que o mestre disser.

A figura da mãe de Jesus aparece também no fim da vida do filho: permanece, de pé, junto da cruz de Jesus em companhia de outras mulheres e do discípulo amado (cf. Jo 19,25-27). Contrariamente ao que aconteceu nas bodas de Caná, aqui é Jesus quem provoca o “diálogo”<sup>128</sup> cuja finalidade é confirmar a pertença de sua mãe na comunidade de discípulos. O seu relacionamento com Jesus não se define mais por causa da maternidade, mas por causa do discipulado.<sup>129</sup> O cenário é diferente. Não é mais de festa, mas de sofrimento e de morte. Entretanto, nele também se manifesta a sua glória. O quarto evangelho vê a morte como glorificação de Jesus.

A presença da mãe de Jesus no princípio e no fim da sua missão, quando se dá a glorificação pela paixão, morte e ressurreição, tem um valor muito significativo. Nessas

---

<sup>128</sup> O diálogo se dá mesmo se não se colocam palavras verbais na boca da Mãe de Jesus e na do discípulo amado. A atitude do discípulo, por exemplo, mostra que estava também envolvido no diálogo, pois, diz-se que “a partir dessa hora, o discípulo a recebeu em sua casa” (Jo 19,27b).

passagens (cf. Jo 2,1-12; 19,25-27), a Mãe de Jesus ocupa um lugar central. Manifesta sua fidelidade de discípula ao seu mestre. Não quer dizer que a mãe de Jesus esteve presente apenas nesses dois momentos, mas em muitos outros momentos e situações da vida de Jesus. O que está presente no princípio e no fim, está também presente no período situado entre esses dois marcos. Portanto, o evangelista quis resumir a presença dela na vida de Jesus nesses dois momentos fundamentais.

Mas por que seu nome não é mencionado? Terá algum paralelo com o discípulo amado cujo nome permanece sempre oculto? Realiza-se uma dinâmica profunda entre esses dois anônimos perto da cruz: ela recebe o discípulo amado como filho e este a tem por mãe e a recebe em sua casa. Como discípula amada de Jesus, também é integrada dentro de uma comunidade concreta de discípulos e discípulas. Expressam bem isso as palavras do evangelista: “E a partir dessa hora o discípulo a recebeu em sua casa” (Jo 19,27b). Não quer dizer aqui que a comunidade designada por casa seja propriedade do discípulo amado. Apenas indica a co-responsabilidade na comunidade. A mulher é recebida na comunidade como geradora de vida de fé.

Jo 19,27b é um dos textos chaves para indicar a integração de homens e mulheres na mesma comunidade onde a distinção a partir do sexo é abolida para dar lugar a importância do discipulado. A casa de que se refere não segue os modelos da família patriarcal mesmo quando se diz que foi o discípulo amado quem a recebeu em sua casa. Nessa nova casa, todos têm espaço, voz e vez. As relações entre os membros estão alicerçadas no amor fraterno que se manifesta no acolhimento mútuo (cf. Jo 11,36; 13,35), nas palavras chaves: “eis a tua mãe, eis o teu filho” (cf. Jo 19,26.27). A comunidade de iguais (cf. Jo 15,1-6) tem dimensão missionária (cf. Jo 15,7-17) anunciando o direito, a justiça e a fraternidade, mesmo se para isso a comunidade tenha de enfrentar oposições e desafios. Aliás, ser discípulo de Jesus é aceitar também as consequências (cf. Jo 15,18-16,4a): o compromisso com Jesus gera ódio do mundo (cf. Jo 15,19).

---

<sup>129</sup> Cf. Elisa ESTÉVEZ, *A Mulher na tradição do Discípulo Amado*, p. 73.

É interessante notar que Jesus chama sempre a sua mãe de “mulher” e não de “mãe” (cf. Jo 2,4; 19,26). Também Jesus trata do mesmo modo a samaritana (cf. Jo 4,21). Para Jesus o mais importante no relacionamento com a sua mãe não é o vínculo pelo sangue, mas a ligação mestre – discípula! Pablo Richard vai mais longe quando vê na figura da mulher o símbolo da comunidade do discípulo amado no sentido de autoridade reconhecida.<sup>130</sup> Tanto a mãe quanto à samaritana, Jesus usa o termo *mulher* para se referir a elas. Ele não une o ser mulher à maternidade. Ele inaugura outros tipos de relacionamentos (amigo, discípula-mestre).

### **3.2.2. A mulher samaritana (cf. Jo 4,6-42)<sup>131</sup>**

Não tem nome. Apenas diz-se que era uma mulher samaritana. Portanto, considerada pagã e inimiga dos judeus. Vai buscar água ao meio dia no poço que Jacob tinha dado a seu filho José. Levava consigo um cântaro. Jesus inicia um diálogo com ela sobre água, vida familiar, culto e lugar de adoração. Através do diálogo chega-se à revelação. O homem que iniciou o diálogo é mais do que um profeta e messias revelador de últimas coisas. Ele é o salvador do mundo. Ela deixa o seu cântaro e vai proclamar a notícia aos seus. A boa notícia é bem acolhida: muitos samaritanos daquela cidade creram em Jesus (cf. Jo 4,39).

No diálogo, Jesus e a mulher samaritana rompem as barreiras sexuais, étnicas e religiosas. É interessante notar que é só nesse diálogo onde Jesus recebe o título “salvador”,<sup>132</sup> durante todo o seu ministério público – pelo menos em João.

Na sequência, trataríamos agora da *mulher acusada de adultério e livre da morte por apedrejamento* (cf. Jo 7,53-8,11). Não vou apresetar este texto aqui porque, segundo alguns estudos, ele pertence originalmente a uma tradição diferente e foi incorporado no quarto evangelho. Não vão se discutir os pros e os contras das posições de vários autores a

---

<sup>130</sup> Cf. RICHARD, Pablo. *Chaves para uma re-leitura histórica e libertadora*, p. 13.

<sup>131</sup> Não vou aprofundar esse item neste momento. Tem uma secção especial mais adiante.

<sup>132</sup> Cf. Raymond E. BROWN. *A Comunidade do Discípulo Amado*, p. 38, nota 55: “Em nenhuma parte mais Jesus é chamado ‘Salvador’ durante o ministério público. Contudo, o mais que se pode provar de Jo 4,4-42 é que os samaritanos usam um título que não é tradicionalmente messiânico – não há nenhuma alusão à preexistência”.



respeito do texto. Todavia, o texto é estudado e utilizado para resgatar a vida das mulheres condenadas à morte pelo sistema estrutural. Segundo Carmiña Navia Velasco,

Neste episódio, que a tradição feminista de resistência guardou para nós, esta mulher concreta, chamada “adúltera”, está resgatada. Mas não só ela. Nessa confrontação realizada por Jesus com as instâncias de autoridade e com o peso da tradição, foram resgatadas todas as mulheres vítimas de um sistema de poder que as torna indefesas. A lei inicial foi alterada: estas mulheres estão sendo castigadas sem levar em conta seus “companheiros de adultério”.<sup>133</sup>

### 3.2.3. Maria, irmã de Marta e de Lázaro (cf. Jo 11, 1-5. 19-20.28-34.45; 12, 1-11)

O gesto de Maria tem lugar num ambiente festivo: durante o jantar na casa de Betânia.<sup>134</sup> Provavelmente Jesus ia com frequência para a casa de Maria, de Marta e de Lázaro com seus discípulos. A casa de Betânia teria pressentido a tragédia que aconteceria em Jerusalém pela Páscoa? Será que Jesus não segredou para eles e para elas antes e a casa por sua vez quis celebrar com ele esse momento de forma íntima, onde não se fala de traição, de alguém que o negaria. Há silêncio! O amor se manifesta no servir à mesa e se expressa no gesto corajoso de ungir os pés de Jesus e enxugá-los com os cabelos. O perfume enche toda a casa (cf. Jo 12,3). A sensibilidade de Maria leva-a a antecipar os momentos como a mãe de Jesus antecipa a hora de Jesus nas bodas de Caná. A casa se enche de perfume.

*Casa cheia de perfume* pode ser uma forma simbólica para dizer que toda a comunidade entra em comunhão com Jesus, o ungido, pois é a fragrância do mesmo perfume que enche toda a casa ou a comunidade dos discípulos. É a fragrância do Cristo ressuscitado que enche, de forma antecipada, a casa toda. Só os que estão dentro da casa é que sentem o mesmo perfume que entra pelas narinas.

A casa (οἰκία) não é só o lugar de abrigo, de preparar os alimentos, de tecer as roupas, de partilha, festa, de partilha, de cuidar dos doentes, mas também é um lugar de novas relações

---

<sup>133</sup> Carmiña Navia VELASCO. *Jesus liberta uma mulher*, p. 97.

<sup>134</sup> O nome geográfico “Betânia” significa “*casa do pobre*”. O significado do nome parece contrastar com as realidades do banquete e do perfume.

com os irmãos. É um espaço de inclusão, de respeito, de relações diversas, múltiplas, plurais e diferentes. É também um lugar “teofânico” porque nela Deus se revela e se manifesta.

O gesto de Maria (enxugar os pés) é repetido por Jesus na ceia – lava-pés (cf. Jo 13,1-16). Não há dúvidas que esse gesto quer expressar a missão do discípulo na comunidade: diaconia, servir, estar ao serviço dos demais. Aliás, “na comunidade do discípulo amado não há senhores e mestres. Jesus se fez servidor com os discípulos, como Maria se fez servidora com Jesus”.<sup>135</sup> Esse serviço está embasado no amor, na caridade fraterna incondicional. É interessante notar que não há um diálogo verbal entre a mulher e Jesus. O “silêncio” verbal tem uma finalidade: a expressão não verbal também é reveladora.

Mercedes Lopes refletindo sobre o gesto de Maria diz que “com o gesto simbólico e profético, não somente faz uma homenagem antecipada ao corpo assassinado de Jesus, mas também anuncia o amor de Deus que se revela em sua entrega total”.<sup>136</sup> O gesto é de uma discípula que escutou, se instruiu e aceitou o convite de seguir a Jesus (cf. Jo 11,28s). É a forma que ela encontrou não só para homenagear Jesus mediante o toque, mas sobretudo para expressar a sua intimidade com ele. É como se o ramo se unisse à videira (cf. Jo 15,1-17).

Estrategicamente, Maria rouba a cena do convidado principal da festa. Com o seu gesto, toda a atenção se vira para ela. Mais uma vez, sai a tona a importância do corpo com gestos que expressam algo de mais profundo. Todos olham para ela. Ela torna-se a protagonista da cena, a personagem principal. Sua actuação não termina por aí. Também está presente ao pé da cruz (cf. Jo 19,25) para testemunhar todo o processo da chegada da hora da glorificação de Jesus. Será por isso que ela é vista como uma das líderes das comunidades dos seguidores de Jesus?

Tudo isso que acabamos de dizer só tem sentido quando se tem em consideração aquilo que essa mulher é em relação a Jesus, o seja, o amor que circula entre ela e Jesus; entre ela e os demais comprometidos com Jesus; entre ela e os que não acolhem Jesus, o enviado do Pai. Diz-se que “Jesus amava Marta, sua irmã (Maria) e Lázaro” (Jo 11,5). Isso muda os paradigmas

---

<sup>135</sup> Pablo RICHARD, *Chaves para uma re-leitura histórica e libertadora*, p. 11-12.

<sup>136</sup> Mercedes LOPES, *A Confissão de Marta*, p. 35.

relacionais e faz com que a situação seja diferente. Infelizmente, ao longo da história, essa mulher foi vista como a pecadora descrita em Mt 26,2-5, Mc 14,3-9 e Lc 7,36-50.

#### **3.2.4. Marta, irmã de Maria e de Lázaro (cf. Jo 11-12)**

Marta recebe Jesus em sua casa . É a anfitriã. Será ela a chefe de família ou a mais velha e responsável que trabalha para sustentar, prover as necessidades da família e dos visitantes e administrar a casa? Não é facto inusitado as mulheres chefiarem suas famílias, embora o costume da época fosse outro. Ela não só governa a casa, mas é servidora de todos (Jo 12,2b: καὶ ἡ Μάρθα διηκόνει). Ela acolhia e servia os que chegavam na sua modesta e “espaçosa”<sup>137</sup> casa. Tinha espaço para todos. Ninguém passava necessidade.

É mister observar que é essa mesma mulher servidora que faz a sua profissão de fé depois do diálogo teológico com Jesus no momento de muita tristeza pela morte do irmão (cf. Jo 11,20-27). Em Mt 16,16 é Pedro quem faz a profissão de fé. Fê-lo em nome do grupo como responsável.

A profissão de fé de Marta (cf. Jo 11,27) é um dos momentos altos do quarto evangelho. E o facto de ser ela que professa a fé e não um homem, isso significa muito e revela o papel que as mulheres jogavam nas comunidades.<sup>138</sup> Todavia, a importância dessa confissão de fé foi ignorada ao longo da história da Igreja marcada pela tendência machista. É neste sentido que se torna pertinente e desafiadora a pergunta de Elisa Estévez : “se a condição de mulher não a exclui de ser reconhecida como modelo de fidelidade para os crentes [...], porque a Igreja posterior tirou a importância da confissão de fé desta mulher [...]?”<sup>139</sup>

---

<sup>137</sup> Talvez a casa modesta e espaçosa queira simbolizar a comunidade cristã que tem sempre espaço para acolher os seguidores os quais se nutrem da Palavra, do Corpo e do Sangue de Jesus, das relações dos irmãos e irmãs.

<sup>138</sup> Para aprofundar esse assunto, sugiro Mercedes LOPES, *A confissão de Marta* (1996). A autora faz uma leitura onde resgata muitos elementos e aspectos importantes para uma leitura a partir do género.

<sup>139</sup> Elisa ESTÉVEZ, *A mulher na tradição do discípulo amado*, p. 70.

Marta tem outra missão. É ela quem anuncia a chegada de Jesus à sua irmã. Ela faz isso depois da sua profissão de fé. É a primeira coisa que ela faz (cf. Jo 11,27-28). Ela não só professa a fé, mas torna-se ao mesmo tempo missionária. Ela representa uma comunidade que crê e é missionária.

O diálogo que antecede a profissão de fé leva à revelação de Jesus como ressurreição e vida (cf. Jo 11,25) para todo aquele que acolhe sua palavra e acredita nele. Essa vida e ressurreição não se realizam no futuro, mas no momento presente, no agora.

Não se diz qual era o trabalho específico de Maria a não ser estar ao pé de Jesus para o escutar e ungi-lo com o valioso perfume. De Lázaro, o ressuscitado dos mortos, apenas se sabe que esteve na mesa a comer. Este homem parece que não trabalha e nem fala; apenas come. Ele “depende” de suas irmãs. Talvez queira se referir ao grupo de pobres, doentes, que recebiam sustento da comunidade. Faço essa suspeita a partir do significado do nome: Lázaro = “Deus é minha ajuda”.

Será que essa família tinha uma herança muito grande que garantia o sustento delas, dele e quantos chegavam na casa? Ou é Marta que providenciava sozinha? Parece-me que não, pois se tratando de comunidade, é fácil de perceber que cada membro contribuía para que a mesma se mantivesse. Todavia, as pessoas que não podiam contribuir em virtude de sua situação – como Lázaro –, viviam da ajuda de todos. A comunidade assumia os seus pobres e necessitados: tudo era de todos e ninguém dizia seu ao que outrora lhe pertencera (cf. Act 2,42ss). Essa comunidade igualitária não gera diferenças sociais e religiosas. Predomina a co-responsabilidade, algo que muitas vezes falta nas nossas comunidades marcadas algumas vezes pela luta de poder, dando lugar a estratificação “fraterna” em superiores e inferiores, onde uns mandam e outros obedecem. Não obedecer significa auto-excluir-se de viver dentro da comunidade institucionalizada e sistematizada; é deparar-se com a morte! A fraternidade e a sorolidade viram um slogan.

### **3.2.5. Maria de Magdala/Madalena (cf. Jo 20,10-18)**

Não se trata de Maria, irmã de Marta e de Lázaro. Ela é de Magdala. Conhecida com o nome de Maria Madalena ou Maria de Magdala. Seu nome aparece 14 vezes nos sinóticos. A partícula “de” no nome quer ser um indicativo de que ela provinha de um determinado lugar, neste caso, de “Magdala”. Por qualquer razão, ela teria saído deste lugar. Portanto, não morava mais em Magdala. Ela recebeu o pseudônimo “Magdala” provavelmente para distinguí-la de outras mulheres que se chamavam Maria. É uma forma de dizer que a pessoa não é natural da região onde é residente. O mesmo se pode dizer do nome geográfico “Nazaré” que se junta ao nome de Jesus. Só o forasteiro/a é que pode também ser conhecido pelo nome do lugar de sua origem. Acredito que, em Nazaré, Jesus não era chamado “Jesus de Nazaré”.

Não se sabe quando é que Maria Madalena teria abandonado Magdala, região que se localiza entre Genesaré e Tiberíades, junto das margens do lago de Genesaré ou do mar de Tiberíades, na Galiléia, e também não se sabe quando começou a seguir Jesus, mas talvez desde o início do movimento de Jesus (cf. Lc 8,3). Provavelmente foi o seguimento a Jesus que a levou a abandonar Madgala. A itinerância deu-lhe o nome “Magdala”. Se ela é de Magdala, então não é de Betânea. Portanto, não é a irmã de Marta.

Curiosamente, Maria de Magdala (Madalena) não está ligada a nenhum homem (esposo, irmão, filho) ou parente. Apenas é ligado ao lugar de onde é originária: Magdala ou Migdali. Era solteira? Tinha família? Para qual imaginário nos leva o silêncio a respeito de sua família? Como ela se mantinha? Como seu protagonismo foi visto nas comunidades marcadas pelo machismo? São questionamentos que não têm respostas consensuais. As respostas são hipotéticas a partir de suspeitas. Seja como for, tudo parece indicar que ela aderiu ao movimento de Jesus desde muito cedo. Talvez seja por isso que seu nome aparece quase sempre em primeiro lugar na lista nominal de mulheres que seguem Jesus, excepto em Jo 19,25. Isso tudo pode ser um indicativo de que era uma líder de uma comunidade que viveu intensamente o despojamento, a partilha dos bens, colocando o que tinha para atender às necessidades dos irmãos.

No quarto evangelho seu nome está ligado à paixão e à ressurreição de Jesus (cf. Jo 19,25; 20,1.11-18). Também os sinópticos falam de Madalena nessa ocasião, embora Lc 8,3 seja exceção. Maria Madalena era, provavelmente, mulher auto-suficiente, administradora dos seus bens. Decidiu seguir Jesus. E segundo os sinópticos, teria sido livre dos sete espíritos (cf. Lc 8, 1-3). Entretanto, o quarto evangelho não sobre isso. Parece-me que o quarto evangelho se preocupa em dizer quem foi ela depois de conhecer a Jesus.

A primeira referência de Maria Madalena pelo quarto evangelho é feita na hora trágica em que Jesus estava suspensa na cruz (cf. Jo 19,25). Ainda nesse momento marca a sua presença e manifesta a sua união com Jesus, mesmo se o estar junto a cruz seja perigoso, pois a solidariedade com os condenados a morte de cruz podia trazer suspeita de cumplicidade com eles. Mas Maria Madalena parece ignorar o perigo que incorria. Na verdade, ela era cúmplice. Madalena ainda quer servir Jesus mesmo depois de morto: vai ao túmulo ainda cedo, ou seja, de madrugada (cf. Jo 20,1). Dada a sua cumplicidade com Jesus, torna-se protagonista do anúncio dos acontecimentos do primeiro dia da semana: a ressurreição de Jesus. Os evangelhos concordam em dizer que foi a primeira a quem o ressuscitado apareceu (cf. Mc 16,9-10; Jo 20,10-11.13.18; Mt 28,1-10; Lc 24,9-10).

É a primeira enviada a anunciar aos “irmãos”, aos discípulos que Jesus vive. Em João, observa-se que ela não está acompanhada ou junto com as outras. Está só: Jo 20,1.11.16. Por que este destaque especial? Será que é uma forma para dizer que representava uma comunidade de discípulos e discípulas? Seu protagonismo leva-nos a suspeitar que os irmãos e as irmãs, a quem ela foi anunciar a boa nova da ressurreição simbolizam a comunidade fraterna liderada por ela contrabalançando, deste modo, a figura de Pedro nos sinópticos. Essa contrabalança está bem explícita nos evangelhos apócrifos de Maria Madalena e de Tomé e também no escrito intitulado “*Pistis Sophia*”<sup>140</sup> onde tem uma controvérsia explícita nos diálogos entre Pedro, Maria Madalena e Levi. Levi, entretanto, solidariza-se com Maria Madalena.

---

<sup>140</sup> Cf. *Pistis Sophia*, ANT I/V, 413.415, apud Lilia SEBASTIANI, *Maria Madalena*, p. 61.

Onde teria se fixado depois dos acontecimentos que abalaram os discípulos de Jesus naquela Páscoa, em Jerusalém? Teria ficado em Jerusalém? Provavelmente, sim. Ela não recebeu a mensagem para dizer os irmãos e irmãs irem a Galiléia, como aparece em Mc 16,7 e em Mt 28,10. Todavia, em virtude das exigências pastorais, teria com certeza abandonado Jerusalém em missão como muitos outros discípulos acabaram fazendo por vontade própria ou por causa da perseguição.

É curioso que nenhum escrito canônico fala Madalena depois dos acontecimentos da Páscoa – nem nos escritos da tradição paulina, nem nos de tradição petrina e nem de qualquer outra tradição. Dado o seu papel, deveria ser nome de referência nas tradições apostólicas (Paulo, Pedro e Tiago). Mas estes parecem desconhecer completamente a importância que ela teve como primeira testemunha da ressurreição de Jesus. Será que esse silêncio por parte dessas tradições foi propositado ou então nunca tiveram um contacto com a tradição joanina? Provavelmente a sua liderança não foi aceite por algumas tradições. Por conta disso, os escritores apócrifos<sup>141</sup> põem a boca no trombone para denunciar o autoritarismo de algumas pessoas nas comunidades.

Reconhece a voz de Jesus ressuscitado que a chama pelo nome como a ovelha reconhece a voz do seu pastor (cf. Jo 10,3-4.14). Tem certo paralelismo com o discípulo amado que reconhece o mestre pela voz e pela sua práxis – pesca no lago de Tiberíades, no primeiro dia de semana (cf. Jo 21,6-7).

Embora Maria Madalena não faça parte dos doze, recebe a grande missão de anunciar o Cristo ressuscitado. O que é mais importante é fazer a profissão de fé, permanecer com Jesus em todos momentos e situações e anunciá-lo aos demais que ele vive. Ela reúne tudo o que é necessário para ser considerada apóstola no sentido original do termo: ter visto o Senhor e dele receber a missão de anunciá-lo. Maria Madalena viu o Senhor e o anunciou. Aliás, são os requisitos que Paulo evocou para se auto-afirmar apóstolo (cf. Gl 1,1.12-17; Act 22,5-16).

---

<sup>141</sup> Cf. *Pistis Sophia*, ANT I/V e o evangelho apócrifo de *Maria Madalena*.

Falando sobre a missão e o ministério confiado à Maria de Magdala, Alice Dermience diz o seguinte:

A missão e o ministério confiados a Maria Madalena são idênticos, mas adaptados a um contexto diferente. [...] Essas mulheres correspondem ao modelo joânico do discípulo que se encontra com Jesus em uma relação interpessoal, confessa a fé n'Ele e d'Ele dá testemunho na comunidade. [...] Curiosamente, quando se trata da ceia dos sinópticos, explora-se a ausência das mulheres como argumento peremptório para afastá-las para todo o sempre do sacerdócio ministerial! No entanto, ninguém pensa em invocar a ausência de mulheres na ceia joânica para lhe proibir os serviços mais humildes nas comunidades antigas e nas actuais!"<sup>142</sup>

O questionamento que pode surgir é o seguinte: se Cristo quis apenas homens na última ceia como tradicionalmente se fala, posição ainda defendida, porque é que a presença das mulheres na celebração eucarística, na fração do pão, nunca foi problema? Uma posição lógica seria excluí-las também desse momento, por Jesus, como se diz, ter ceado só com os homens.

---

<sup>142</sup> Alice DERMIENCE, *Mulheres e Ministérios na Igreja Primitiva*, p. 754.



#### **IV. JESUS E A SAMARITANA: TENTATIVA DE UMA HERMENÊUTICA LIBERTADORA DE JO 4,1-43**

##### **Introdução**

A passagem de Jo 4,1-43, mais conhecida pela narração do encontro entre Jesus e a mulher samaritana, não tem paralelo nos evangelhos sinópticos. A falta de paralelo suscita dúvidas sobre a historicidade do relato. Mas este texto não é o único que não tem paralelo nos evangelhos (cf. Lc 10,29-27; 15,4-7.8-10.11-31; Mt 1,1-17). Há muitos textos que são narrações únicas. A explicação que se dá é: o autor ou a autora usou uma fonte ou tradição particular, própria.

Apesar das explicações plausíveis, o assunto é sobejamente discutido talvez porque os sinópticos não falam explicitamente da permanência de Jesus na Samaria como faz o quarto evangelho. Mas Lucas parece pressupor a missão de Jesus na Samaria a partir do relato do envio dos setenta e dois discípulos, entre homens e mulheres, em pares (cf. Lc 10,1ss), mesmo se Mateus diz que Jesus proíbe os Doze de entrarem em território samaritano (cf. Mt 10,5ss). Portanto, Lucas confirma, até certo ponto, a missão de Jesus e de seus discípulos na Samaria

(cf. Lc 10,1ss). Mesmo se a tentativa de harmonizar Lucas e João, quanto à missão de Jesus histórico na Samaria, não é aceite, a tradição de Lucas e de João concordam que Samaria foi evangelizada numa situação de conflito e de perseguição (Jo 4,1-3; Act 8,1-25). Segundo Lucas (Act 8,1-25), a comunidade de Samaria surgiu depois da comunidade de Jerusalém (Act 1,8). Fazendo isso, Lucas harmoniza Lc 10,1ss, Act 1,8 e Act 8,1-25.

Mas “a situação no conjunto pode perfeitamente adaptar-se à figura tradicional do Jesus histórico – não resta dúvida de que a primazia corresponde à formulação teológico-histórica do evangelista. Entretanto, no que se refere ao fundamento histórico-tradicional da narração, é válida a pergunta se o grupo joanino não teria tido interesse na primitiva missão cristã da Samaria”.<sup>143</sup> E, para Xavier Léon-Dufour, o diálogo parece indicar ao período pascal, mas “a separação entre judeus e samaritanos e a divergência quanto ao lugar de culto correspondem à situação histórica no tempo em que Jesus vivia, ainda que o diálogo esteja impregnado da simbólica joanina”.<sup>144</sup> Se encontramos esse texto em João é porque tem sua razão de ser; tem seu interesse específico, como veremos mais adiante. Seja como for, a discussão em relação ao período do surgimento da comunidade cristã de Samaria se foi do período de Jesus histórico ou se foi a primeira que surgiu fora de Jerusalém, cerca do ano 34, está aberta.

A narração é relativamente longa. Nela, Jesus apresenta um novo modo de relacionamento com as pessoas desconhecidas na comunidade religiosa judaica do seu tempo. A relação proposta por Jesus é inclusiva e desconstrói as antigas relações estruturais discriminatórias e opressoras. Essa nova relação não exclui as mulheres; antes pelo contrário, insere-as como sujeitos históricos actuando desde as origens das comunidades de tradição joanina. Aliás, a história delas não pode simplesmente ser omitida, ignorada. Seria pretender tapar o sol com a peneira. Torna-se impossível não constatar sua presença actuante. Portanto, o quarto evangelho seria fruto da vivência da nova relação libertadora proposta por Jesus.

O quarto evangelho dá um destaque à mulher no processo inicial de evangelização de Samaria, segundo Jo 4,1-43. A mulher faz o anúncio do Cristo a partir do seu ser mulher e da

---

<sup>143</sup> Josef BLANK, *O Evangelho Segundo João*, p. 302.

<sup>144</sup> Xavier LÉON-DUFOUR, *Leitura do evangelho segundo João*, p. 282.

experiência de fé em Jesus, o Messias (cf. Jo 4,25). A descoberta e a revelação de Jesus como o Messias constitui o cume do nosso texto. O resto gira praticamente em volta deste eixo que se torna o tema central do anúncio. Este anúncio é acolhido por muitos samaritanos da cidade.

O texto de Jo 4,1-43 levanta outros temas relevantes como o simbolismo da água, a realidade do culto, o encontro de uma cultura específica com o Evangelho de Jesus, isto é, a inculturação, a fraternidade de todos os povos, a dimensão universal da boa nova de Jesus, o anúncio de Jesus a partir da experiência de mulher – hermenêutica feminista –, a luta pela liberdade e vida (não tenho homem), a questão económica (comida) e outros temas mais.

O episódio (o encontro de Jesus e a samaritana) teve lugar na Samaria, segundo o evangelho (Jo 4,1-43). Mas por que exactamente Samaria e não outro lugar? O que representava Samaria para o povo judeu? Que relações havia entre judeus e samaritanos? Será que esta referência a Samaria pode nos levar a pensar na possibilidade da existência de uma comunidade de tradição joanina nesse lugar? Por que essa narração foi preservada? Quer ser um acontecimento fundante da comunidade que aí se estabeleceu, superando as barreiras tradicionais? Quem teria sido o fundador dessa comunidade em Samaria? O questionário podia se estender ainda por mais linhas. A abundância do questionário é um indicativo de que há muitos problemas com o texto. Portanto, o assunto está aberto e não esgotado. Por conta disso, há muitas especulações e opiniões diferenciadas. Há uma riqueza de possibilidades. Pessoalmente, acho que um aprofundado estudo histórico, arqueológico e geográfico sobre Samaria,<sup>145</sup> traria um pouco mais de luz para a compreensão não só deste texto, mas também da Escritura como um todo.

#### **4. 1. História e geografia de Samaria**

O cisma entre Israel e Judá data aproximadamente o ano 931 a.C. Depois do cisma, o Norte (Israel) se organizou política e religiosamente sem depender de Jerusalém e seu Templo.

---

<sup>145</sup> O interesse por estudar Samaria levou Alan David CROWN a reunir vasta bibliografia de Samaria no seu livro: *A bibliography of the samaritans*. London: The Scarecrow Press, Inc., 1984.

O lugar do culto não é mais o templo de Jerusalém, mas o monte Garizim.<sup>146</sup> O cisma foi político e, sobretudo, religioso. Israel conhece um desenvolvimento teológico muito grande. Essa teologia foi levada, mais tarde, também para o sul, Judá, com os profetas. O grupo de profetas liderado por Elias e Eliseu foi responsável por esse desenvolvimento teológico.

Israel aceita o Pentateuco como Escritura sagrada e os patriarcas como antepassados depois do cisma samaritano. Não aceitaram os livros ajuntados posteriormente ao cânone hebraico. Portanto, Samaria é herdeira dos patriarcas, das matriarcas e das promessas de Iahweh. As tradições religiosas e culturais do Norte e do Sul fundiram-se na tradição do Pentateuco.<sup>147</sup>

Samaria ou terra dos *cuteus*<sup>148</sup> situa-se na região entre a Judéia e a Galiléia. Fica a 64 Km a norte de Jerusalém. Os moradores desse lugar são chamados de samaritanos. A cidade de Samaria foi fundada pelo rei Amri (885-874), ou Omri. De acordo com a versão da Bíblia de Jerusalém, edição revisada de Junho de 1996, 1Rs 16,23-24 diz: “No trigésimo primeiro ano de Asa, rei de Judá, Amri tornou-se rei de Israel, por doze anos. Reinou seis anos em Tera. Depois comprou de Semer o monte Samaria por dois talentos de prata; construiu sobre ele uma cidade que deu o nome de Samaria, por causa do nome de Semer, proprietário do monte”. A partir dessa altura, Samaria torna-se ponto de referência para o reino do norte.

Mas por que razão os samaritanos são conhecidos de “cutianos”, “descendentes de colonos persa-medos”,<sup>149</sup> se foram trazidos outros povos para Samaria? Será que o povo de Cuta predominou a Samaria e sua influência foi mais forte do que a de outros povos trazidos também no mesmo período? Ou os povos de Cuta tinham má fama e os judeus usam o nome “cutianos” pejorativamente? Ou ainda os samaritanos integraram no seu culto muitos elementos da religiosidade dos persa-medos? Teriam eles trazido uma técnica agropecuária inovadora na região? Há mais perguntas que respostas.

---

<sup>146</sup> Segundo o Pentateuco samaritano, o lugar importante para o culto não é mais Jerusalém, mas o monte Garizim que tem cerca de 870 metros de altura.

<sup>147</sup> Cf. Martin METZGER, *História de Israel*, p. 51.

<sup>148</sup> Cf. Sean FREYNE, *A Galiléia, Jesus e os Evangelhos*, p. 187. Outro nome de Samaria é “Terra dos *cuteus*”.

<sup>149</sup> Joaquim JEREMIAS, *Jerusalém no Tempo de Jesus*, p. 468.

Amri procurou, dentro de suas possibilidades, harmonizar israelitas e cananeus, motivo que o levou a transferir a capital. O processo de harmonização passou pela tolerância de cultos cananeus e pela permissão de edificação de santuários dedicados a deuses cananeus. Há suspeita que Amri não era israelita, mas um chefe mercenário que veio a ser um comandante geral do exército e Samaria não foi sua única residência, pois, tinha outra em Jezreel.<sup>150</sup>

Na Samaria, está a cidade de Siquém<sup>151</sup> situada a uma distância de 3 Km do poço. Provavelmente, a construção do Templo sobre o monte era vista a partir do poço de Jacob, com base nas informações de R. J. Bull.<sup>152</sup> Samaria era cidade real. A dinastia de Amri foi de aproximadamente 30 anos, sendo sucessores: o filho Acab (874-853) e os netos Ocazias (853-852) e Jorão (852-841). Com Acab, a dinastia de Amri procurou manter relações de amizade com a realeza de Judá por causa do casamento de sua filha Atalia com Jorão, rei de Judá.

A partir de 2Rs 17,24-41 que fala sobre a origem dos samaritanos, ficamos a saber que Iahweh fez também uma aliança com esse povo e lhe deu uma ordem segundo a qual não devia adorar outros deuses nem prestar-lhes culto (cf. 2Rs 17,35-39). Se Iahweh fez aliança com esse povo é porque não é inferior ao povo fiel à linhagem davídica, isso por um lado; por outro, quer confirmar que o culto pode ser feito também em Samaria desde que não seja para outros deuses: “Não esqueçais a aliança que concluí convosco e não presteis culto a outros deuses” (2Rs 17,38). Portanto, o problema não é o lugar do culto, mas a quem prestar o culto.

Em 722-721 a.C., os assírios invadem e dominam Samaria, capital do norte. Muitos são exilados. Fala-se de 27.290 deportados.<sup>153</sup> Ficam uns poucos, provavelmente pobres, que não interessavam aos assírios. Mas também os assírios podiam ter deixado na região pessoas hábeis e competentes para produzirem cereais e garantirem os impostos da nova satrapia ou cidade administrativa. Os administradores, neste caso, seriam da confiança da assíria. Portanto, a região não ficou abandonada. Se, por um lado, permaneceram camponeses para alimentar o

---

<sup>150</sup> Cf. Martin METZGER, *História de Israel*, p. 84.

<sup>151</sup> Segundo Gn 48,22, Siquém teria sido conquistado por Jacob e dado a seus filhos. Mas parece que não se fala mais desta conquista em outra parte da Escritura.

<sup>152</sup> Xavier LÉON-DUFOUR, *Leitura do Evangelho Segundo João*, p. 279.

<sup>153</sup> Richard A. HORSLEY, *Arqueologia, história e sociedade na Galiléia*, p. 29.

império com os impostos, por outro lado, a região acolheu outros povos (agricultores?) estrangeiros talvez trazidos pelos assírios (cf. 2 Rs 17,24) ou que chegaram livremente, mas que aceitavam as pagar os impostos determinados pela Assíria. Com o tempo, os novos habitantes se misturam por meio de casamentos com os judeus remanescentes. Os novos habitantes trouxeram sua cultura, sua religião, seu culto, favorecendo um sincretismo religioso (cf. 2Rs 17,29), facto comum a todos os povos da região. Judá também não se isentou do sincretismo religioso da época. Seja como for, os habitantes de Samaria foram considerados pagãos, impuros (não-judeus) pelos judeus da Judéia.

A Samaria conheceu momentos difíceis. Passou muitas necessidades, sobretudo de fome durante os três anos do cerco da cidade antes de ser sitiada pelo exército assírio:

Depois disso, aconteceu que Ben-Adad, rei de Aram, reuniu todo o seu exército e veio sitiar Samaria. Houve então grande fome em Samaria e o cerco foi tão cruel que uma cabeça de jumento valia oitenta siclos de prata e a quarta parte de uma cebola selvagem cinco siclos de prata. Eliseu respondeu: ‘Escuta a palavra de Iahweh! Assim fala Iahweh: Amanhã a esta hora, uma medida de flor de farinha custará um siclo e duas medidas de cevada, um siclo, na porta de Samaria’ (2 Rs 6,24-25; 7,1).

As mulheres, com dificuldades, procuraram prover as necessidades básicas de suas famílias. Devia ser muito sofrido para elas e suas crianças.

Os judeus excluíaam os samaritanos não tanto pela sua origem, pois havia prosélitos, mas sobretudo por causa do culto no Garizim.<sup>154</sup> Depois do exílio, passou-se da exclusão para o ódio e o desprezo. Porque vistos como “impuros”, os samaritanos não foram aceites ajudar nos trabalhos da reconstrução do Templo de Jerusalém (520a.C-515a.C.), apesar de mostrarem seu interesse de se unir ao culto de Jerusalém. Por conta disso, as relações tornaram-se desgastadas, insuportáveis e amargas.

---

<sup>154</sup> Cf. Joaquim JEREMIAS, *Jerusalém no Tempo de Jesus*, p. 468. O culto nesse monte já tinha uma tradição no período do 2Mac.

O primeiro incidente registrado é a expulsão<sup>155</sup> dos samaritanos pelos judeus na reconstrução do segundo Templo de Jerusalém no período pós-exílio, quando Jerusalém ainda pertencia à Província da Samaria. Os judeus estavam inconformados com esta situação. A autonomia surge quando Judá se tornou uma Província independente com um governador próprio. A autonomia deu asas à inimizade entre Judeus e samaritanos. Isso está espelhado na Obra Historiográfica Cronista (Crônicas, Esdras e Neemias) e Deuteronomista quando insistem no culto do Templo de Jerusalém como único e verdadeiro, omitindo a história do Norte (Israel). Enquanto isso, o livro das Crônicas reescreve a história ocultando os acontecimentos negativos de David e de Salomão.<sup>156</sup> Entretanto, as relações entre Samaria e Galiléia eram boas. Aliás, não se fala da relação tensa ou conflituosa entre galileus e samaritanos.

O culto samaritano no monte Garizim é mencionado primeiramente em 2 Mac 6,2, tempo do rei Antíoco IV Epífanes (175-163), irmão de Selêuco. Não se sabe quando é que se deu a separação definitiva do culto. Provavelmente no fim do séc. IV ou durante o séc. III. Não pode ser situada no período persa que era favorável ao culto de Jerusalém. Sendo assim, só resta uma possibilidade: situar o cisma durante a dominação helênica.<sup>157</sup> O samaritanismo e muitos outros movimentos religiosos ou seitas no Judaísmo são do período pós-exílico. Todavia, “os samaritanos não formavam uma comunidade uniforme”.<sup>158</sup>

O rompimento deu lugar a uma tensão que provocou destruições e mortes. Por exemplo, por volta do ano 128 a. C., os judeus destruíram o Templo samaritano.<sup>159</sup> Mesmo com o Templo destruído, os samaritanos tinham respeito pelo monte e aí iam adorar o seu Deus e celebrar o culto com todos os seus rituais. Eles defendiam a legitimidade desse culto como fez a mulher samaritana no seu diálogo com Jesus. Havia como que um apego ao monte Garizim

---

<sup>155</sup> Os samaritanos que se oferecem como colaboradores na reconstrução do Templo são rejeitados pelos judeus. Talvez porque tidos como pagãos, impuros e sincretistas (cf. Esd 4,1-4). Paulatinamente o relacionamento foi de mal a pior e no séc. II a. C., os samaritanos aliaram-se aos selêucidas contra os judeus da Judéia.

<sup>156</sup> Cf. Martin METZGER, *História de Israel*, p. 151-152.

<sup>157</sup> Cf. Martin METZGER, *História de Israel*, p. 150-151. Antonius H. GUNNEWEG, *Hermenêutica do Antigo Testamento*, p. 88, data a independência de Samaria em relação a Jerusalém por volta do ano 300 a. C.

<sup>158</sup> Everett FERGUSON, *Backgrounds of early Christianity*, p. 423: “The Samaritans did not form a uniform community”. Ainda existe uma comunidade samaritana que adora e cultua a Iahweh em Garizim.

<sup>159</sup> Não há consenso quanto à data de destruição do templo samaritano de Garizim (129 ou 128?) e o promotor da destruição. Seria João Hircano durante a sua excursão de 108 a.C.? Cfr: F. F. BRUCE, *João*, p. 97.

como lugar sagrado onde Deus se manifestava. Tudo tinha a ver com a teologia desenvolvida, com o tempo, a partir da Torah, até a formação do Pentateuco Samaritano.

Será por isso que Herodes, para aplacar as tensões e o ódio entre judeus e samaritanos, desposou uma samaritana no fim do séc. I por perceber a ingovernabilidade desses povos? Independentemente das intenções de Herodes, a verdade é que o casamento aproximou, até certo ponto, os dois povos. Os samaritanos chegaram a ter acesso ao interior do Templo de Jerusalém. Todavia essa aproximação foi fogo de palha: durou pouco. Os samaritanos profanaram o Templo espalhando ossos humanos pelo santuário nos anos 6-9 d. C., na noite da Páscoa – expressão máxima de vingança.<sup>160</sup> Será pertinente pensar que os samaritanos se aproveitaram dessa aproximação e do acesso ao interior do santuário para ajustar as contas do passado? Esses conflitos fizeram correr muito sangue. Por exemplo, em 52 d. C., aproximadamente, alguns judeus foram mortos por samaritanos.<sup>161</sup>

Estes e outros incidentes inviabilizaram sobremaneira o bom relacionamento entre estes dois grupos com similares raízes culturais e religiosas. Por conta disso, chamar um judeu de samaritano era uma gravíssima ofensa (cf. 8,48)<sup>162</sup> e, em certas ocasiões, se evitava pronunciar essa palavra sobretudo quando algo está a favor de samaritanos (cf. Lc 11,37). As gerações futuras herdaram esse ódio cultural, político, social e religioso. Jesus detesta esse ódio ao repreender os filhos de Zebedeu, Tiago e João, que queriam a destruição dos samaritanos quando não acolhem Jesus e seus discípulos (cf. Lc 9,54).

Se o relacionamento entre judeus e samaritanos era este, como devia ter sido o relacionamento entre judeus e mulheres samaritanas? Péssima, com certeza. Entretanto, a mulher, em Samaria, não estava em condições mais ideais que as judias. Mas Samaria, em virtude de sua história e de ser um dos pontos de cruzamentos de culturas e tradições, poderia até ter sido mais favorável e aberto à situação da mulher do que na Judéia.

---

<sup>160</sup> Cyro Assis LIMA, *Os samaritanos*, p. 66.

<sup>161</sup> Cf. Juan MATEOS e Juan BARRETO (Org), *O Evangelho de São João*, p. 219.

<sup>162</sup> Sobre o conflito entre judeus e samaritanos cf. Félix MARACHO, *Como ler os evangelhos*, p. 116-118.



Os conflitos étnicos, religiosos e culturais não são só característica daquele tempo. Infelizmente, assistimos muitas situações de discriminação, de ódio, de morte a partir de relações de conflito entre grupos étnicos. A abundância de movimentos políticos e religiosos de resistência, fora e dentro das igrejas, denuncia que, apesar de tudo, ainda se está longe de incorporar as propostas do evangelho de Jesus na vida do dia-a-dia.

Todos esses aspectos devem ser levados em consideração quando se fala de Samaria e quando se lê Jo 4,1-43. A propósito, como esse texto teria sido acolhido pelos judeus tradicionalistas? Aliás, todo o quarto evangelho deixa transparecer uma relação tensa entre alguns judeus ortodoxos e discípulos da comunidade da tradição joanina. Todavia, o problema relacional não foi só com judeus, mas também com outros grupos, a saber, o mundo, os discípulos de João Batista, os criptocristãos, os cristãos das igrejas apostólicas e os cristãos de fé inadequada.<sup>163</sup>

Samaritanos e judeus têm, apesar de tudo, muitas coisas em comum, a saber, ter a Torah como único livro sagrado, o monoteísmo; evitar imagens, a crença que a lei foi dada por Moisés (observar o sábado, circuncisão e festas religiosas), ter origem nos patriarcas (da tribo de José)<sup>164</sup> e matriarcas, esperar a realização das promessas de Deus que enviará o Messias. Algumas particularidades dos samaritanos: identificar o Messias com o *Taeb*, a herança do poço (lugar sagrado) que Jacob, seus filhos e seus animais beberam. A grande diferença, portanto, entre samaritanos e judeus está no culto e no lugar do culto, monte Garizim. Os responsáveis do culto em Garizim eram sacerdotes da linhagem de Eleazar que se distanciaram de Jerusalém e entraram em conflito com o sacerdócio jerusalemita.<sup>165</sup>

---

<sup>163</sup> Raymond E. BROWN, *A Comunidade do Discípulo*, p. 64-92.

<sup>164</sup> Everett FERGUSON, *Backgrounds of early Christianity*, p. 423.

<sup>165</sup> Everett FERGUSON, *Backgrounds of early Christianity*, p. 424.

## 4.2. A teologia samaritana

Com o cisma definitivo do ano 300 a. C., os samaritanos desenvolveram sua própria teologia que sustentava sua práxis e religiosidade. Assim sendo, fala-se do samaritanismo como um movimento religioso e político. Sua teologia conheceu momentos de evolução e de mudanças significativas. A teologia não surgiu do nada. Teve como base o Pentateuco que “já existia como cânon e lei autoritativa”<sup>166</sup> antes da formação do cânon dos livros proféticos no século III, muito antes do ano 100 d. C. quando o cânon hebraico é dado por definitivo.

O Pentateuco samaritano tem algumas variantes maiores ou menores sem, no entanto, alterar o sentido. O texto tem algumas características próprias, como o uso generalizado de *matres lectionis*, possui uma diferente datação dos patriarcas, concordando mais com Textos Massoréticos que com LXX. O Pentateuco samaritano foi conhecido só em 1616 com Pietro della Valle, em Damasco. Jerónimo referiu-se a uma versão grega do Pentateuco Samaritano, o *Samaritanicon*, que seguia mais LXX.<sup>167</sup> O Pentateuco Samaritano tinha força de lei.

Os samaritanos já possuíam uma base teológica desenvolvida no período dos profetas do Norte. Tal teologia foi retrabalhada gradualmente. Não se pode pensar que com o cisma surgiu imediatamente uma teologia própria. Aspectos internos e externos foram determinantes na elaboração dos referenciais teóricos da teologia. No fim do século II a. C. ou princípio do século I a. C., já havia uma teologia um tanto quanto definida.

Segundo James Alan Montgomery, o credo samaritano professa o seguinte: “Nós dizemos: minha fé está nele, Yahweh; e em Moisés filho de Amran, seu servente; e na Santa Lei; e na Montanha Garizim Beth-El (casa de Deus); e no dia da vingança e recompensa”.<sup>168</sup> Também os samaritanos crêem nos anjos, na criação, nos patriarcas, nos sacerdotes, nos

---

<sup>166</sup> Werner H. SCHMIDT, *A fé do Antigo Testamento*, p. 424.

<sup>167</sup> Cf. Alejandro Díez MACHO, *El Targum*. Madrid: 1982.

<sup>168</sup> James Alan MONTGOMERY, *The Samaritans*, p. 207: “We say: my faith is in Thee, Yahweh; and in Moses son of Amran, Thy servant; and in the holy Law; and in Mount Garizim Bet-El; and in the day of vengeance and recompense”.

profetas e na escatologia.<sup>169</sup> Nesse credo, salta à vista o aspecto de controvérsia e do cisma, a saber, identificar o Monte Garizim como sendo a casa de Deus. todavia, muitos elementos do credo são também aceites pela religião judaica.

Não é de duvidar que os samaritanos da diáspora, sobretudo das ricas e grandes metrópoles como Cesaréia, Filistéia, Egipto, Dã e outras, tinham presente esse credo no seu cotidiano. O comércio e a luta pela sobrevivência fomentaram a diáspora. Aliás, não foram os únicos que conheceram o fenómeno da diáspora. Fala-se, por exemplo, de um grupo de judeus da diáspora que se encontrava em Elefantina, no Egipto, numa das ilhas do rio Nilo, embora seja mais conhecido como colónia judaica de Elefantina. Os papiros deste lugar testemunham a presença de judeus na diáspora no Egipto e, segundo suspeitam alguns pesquisadores/as, esse grupo (de soldados judeus?) praticava um culto sincretista: adorava outras divindades como Anat-Bet ou Anat-Yahu e Asham-Bet ao lado de Iahweh.<sup>170</sup>

### **4.3. A historicidade do texto do encontro de Jesus com a mulher samaritana**

Para muitos autores, incluindo Flávio Josefo, a narração do encontro de Jesus com a samaritana não é histórica. É uma elaboração teológica em virtude do grande paralelismo do encontro de Jacob com Raquel. Sendo assim, a historicidade de Jo 4,1-43 é colocada em dúvida por alguns pesquisadores.<sup>171</sup> Pessoalmente, penso que teria acontecido algo relacionado com um encontro entre Jesus e uma mulher samaritana. Isso devia ter impressionado de tal modo as pessoas que o facto foi contado e recontado, guardado como parte da tradição da comunidade joanina e ser transmitido aos futuros discípulos da comunidade. Tal facto acabou sendo integrado no texto final do quarto evangelho em virtude da sua importância.

É óbvio que o facto não acontecera como nos é apresentado. A intenção dos evangelistas não era a de fazer uma reportagem de factos históricos. Eles e suas comuniades

---

<sup>169</sup> Cf. James Alan MONTGOMERY, *The Samaritans*, p. 207-251.

<sup>170</sup> Cf. Werner H. SCHMIDT, *A fé do Antigo Testamento*, p. 131 e 423.

<sup>171</sup> Juan MATEOS e Juan BARRETO (Org), *O Evangelho de São João*, p. 219-220.

leram os factos a partir da perspectiva da fé. Todavia, isso não significa que os evangelhos não tenham nada de histórico. Os evangelhos também nos oferecem factos históricos. Os factos foram relidos à luz da ressurreição. Os factos e a fé estão imbricados de tal modo que se torna difícil separá-los.

#### 4.4. Do encontro de Jesus com a samaritana aos encontros: uma hermenêutica de João 4,1-43

##### a) O texto grego, segundo Nestle-Aland, 27<sup>a</sup> edição:

1 Ὡς οὖν ἔγνω ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἤκουσαν οἱ Φαρισαῖοι ὅτι Ἰησοῦς πλείονας μαθητὰς ποιεῖ καὶ βαπτίζει ἢ Ἰωάννης<sup>2</sup> -καίτοιγε Ἰησοῦς αὐτὸς οὐκ ἐβάπτιζεν ἀλλ' οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ-<sup>3</sup> ἀφῆκεν τὴν Ἰουδαίαν καὶ ἀπῆλθεν πάλιν εἰς τὴν Γαλιλαίαν.<sup>4</sup> Ὦρει δὲ αὐτὸν διέρχεσθαι διὰ τῆς Σαμαρείας.<sup>5</sup> ἔρχεται οὖν εἰς πόλιν τῆς Σαμαρείας λεγομένην Συχάρ πλησίον τοῦ χωρίου ὃ ἔδωκεν Ἰακώβ [τῷ] Ἰωσήφ τῷ υἱῷ αὐτοῦ.<sup>6</sup> ἦν δὲ ἐκεῖ πηγὴ τοῦ Ἰακώβ. ὁ οὖν Ἰησοῦς κεκοπιακῶς ἐκ τῆς ὁδοιπορίας ἐκαθέζετο οὕτως ἐπὶ τῇ πηγῇ· ὥρα ἦν ὡς ἕκτη.<sup>7</sup> ἔρχεται γυνὴ ἐκ τῆς Σαμαρείας ἀντλησάτις ὕδωρ. λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· δός μοι πεῖν.<sup>8</sup> οἱ γὰρ μαθηταὶ αὐτοῦ ἀπεληλύθεισαν εἰς τὴν πόλιν ἵνα τροφὰς ἀγοράσωσιν.<sup>9</sup> λέγει οὖν αὐτῷ ἡ γυνὴ ἡ Σαμαρίτις· πῶς σὺ Ἰουδαῖος ὢν παρ' ἐμοῦ πεῖν αἰτεῖς γυναικὸς Σαμαρίτιδος οὔσης; οὐ γὰρ συγχρῶνται Ἰουδαῖοι Σαμαρίταις.<sup>10</sup> ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῇ· εἰ ᾔδεις τὴν δωρεάν τοῦ θεοῦ καὶ τίς ἐστὶν ὁ λέγων σοι· δός μοι πεῖν, σὺ ἂν ἤτησας αὐτὸν καὶ ἔδωκεν ἅν σοι ὕδωρ ζῶν.<sup>11</sup> λέγει αὐτῷ [ἡ γυνὴ]· κύριε, οὐτε ἀντλημα ἔχεις καὶ τὸ φρέαρ ἐστὶν βαθύ· πόθεν οὖν ἔχεις τὸ ὕδωρ τὸ ζῶν;<sup>12</sup> μὴ σὺ μείζων εἶ τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἰακώβ, ὃς ἔδωκεν ἡμῖν τὸ φρέαρ καὶ αὐτὸς ἐξ αὐτοῦ ἔπιεν καὶ οἱ υἱοὶ αὐτοῦ καὶ τὰ θρέμματα αὐτοῦ;<sup>13</sup> ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῇ· πᾶς ὁ πίνων ἐκ τοῦ ὕδατος τούτου διψήσει πάλιν.<sup>14</sup> ὃς δ' ἂν πίη ἐκ τοῦ ὕδατος οὗ ἐγὼ δώσω αὐτῷ, οὐ μὴ διψήσει εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλὰ τὸ ὕδωρ ὃ δώσω αὐτῷ γενήσεται ἐν αὐτῷ πηγὴ ὕδατος ἀλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον.<sup>15</sup> λέγει πρὸς αὐτὸν ἡ γυνὴ· κύριε, δός μοι τοῦτο τὸ ὕδωρ, ἵνα μὴ διψῶ μηδὲ διέρχωμαι ἐνθάδε ἀντλεῖν.<sup>16</sup> λέγει αὐτῇ· ὕπαγε φώνησον τὸν ἄνδρα σου καὶ ἐλθὲ ἐνθάδε.<sup>17</sup> ἀπεκρίθη ἡ γυνὴ καὶ εἶπεν αὐτῷ· οὐκ ἔχω ἄνδρα. λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· καλῶς εἶπας ὅτι ἄνδρα οὐκ ἔχω.<sup>18</sup> πέντε γὰρ ἄνδρας ἔσχες καὶ νῦν ὃν ἔχεις οὐκ ἔστιν σου ἀνὴρ· τοῦτο ἀληθὲς εἶρηκας.<sup>19</sup> λέγει αὐτῷ ἡ γυνὴ· κύριε, θεωρῶ ὅτι προφήτης εἶ σὺ.<sup>20</sup> οἱ πατέρες ἡμῶν ἐν τῷ ὄρει τούτῳ προσεκύνησαν· καὶ ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἐν Ἱεροσολύμοις ἐστὶν ὁ τόπος ὅπου προσκυνεῖν δεῖ.<sup>21</sup> λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· πίστευέ μοι, γυναῖ, ὅτι ἔρχεται ὥρα ὅτε οὔτε ἐν τῷ ὄρει τούτῳ οὔτε ἐν Ἱεροσολύμοις προσκυνήσετε τῷ πατρί.<sup>22</sup> ὑμεῖς προσκυνεῖτε ὃ οὐκ οἴδατε· ἡμεῖς προσκυνοῦμεν ὃ οἴδαμεν, ὅτι ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν.<sup>23</sup> ἀλλὰ ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστίν, ὅτε οἱ ἀληθινοὶ προσκυνῆται προσκυνήσουσιν τῷ πατρί ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ· καὶ γὰρ ὁ πατὴρ τοιούτους ζητεῖ τοὺς προσκυνούντας αὐτόν.<sup>24</sup> πνεῦμα ὃ θεός, καὶ τοὺς προσκυνούντας αὐτόν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν.<sup>25</sup> λέγει αὐτῷ ἡ γυνὴ· οἶδα ὅτι Μεσσίας ἔρχεται ὁ λεγόμενος χριστός· ὅταν ἔλθῃ ἐκεῖνος, ἀναγγελεῖ ἡμῖν ἅπαντα.<sup>26</sup> λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· ἐγὼ εἰμι, ὁ λαλῶν σοι.<sup>27</sup> Καὶ ἐπὶ τούτῳ ἦλθαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ καὶ ἐθαύμαζον ὅτι μετὰ γυναικὸς

ἐλάλει· οὐδεὶς μέντοι εἶπεν· τί ζητεῖς ἢ τί λαλεῖς μετ' αὐτῆς;<sup>28</sup> ἀφῆκεν οὖν τὴν ὑδρίαν αὐτῆς ἢ γυνῆ καὶ ἀπῆλθεν εἰς τὴν πόλιν καὶ λέγει τοῖς ἀνθρώποις·<sup>29</sup> δεῦτε ἴδετε ἄνθρωπον ὃς εἶπέν μοι πάντα ὅσα ἐποίησα, μήτι οὗτός ἐστιν ὁ χριστός;<sup>30</sup> ἐξῆλθον ἐκ τῆς πόλεως καὶ ἤρχοντο πρὸς αὐτόν.<sup>31</sup> Ἐν τῷ μεταξὺ ἡρώτων αὐτόν οἱ μαθηταὶ λέγοντες· ῥαββί, φάγε.<sup>32</sup> ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· ἐγὼ βρώσιν ἔχω φαγεῖν ἢν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε.<sup>33</sup> ἔλεγον οὖν οἱ μαθηταὶ πρὸς ἀλλήλους· μή τις ἤνεγκεν αὐτῷ φαγεῖν;<sup>34</sup> λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· ἐμὸν βρώμά ἐστιν ἵνα ποιήσω τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με καὶ τελειώσω αὐτοῦ τὸ ἔργον.<sup>35</sup> οὐχ ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἔτι τετράμηνός ἐστιν καὶ ὁ θερισμὸς ἔρχεται; ἰδοὺ λέγω ὑμῖν, ἐπάρατε τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑμῶν καὶ θεάσασθε τὰς χώρας ὅτι λευκαὶ εἰσιν πρὸς θερισμόν. ἤδη<sup>36</sup> ὁ θερίζων μισθὸν λαμβάνει καὶ συναγεί καρπὸν εἰς ζωὴν αἰώνιον, ἵνα ὁ σπείρων ὁμοῦ χαίρη καὶ ὁ θερίζων.<sup>37</sup> ἐν γὰρ τούτῳ ὁ λόγος ἐστὶν ἀληθινὸς ὅτι ἄλλος ἐστὶν ὁ σπείρων καὶ ἄλλος ὁ θερίζων.<sup>38</sup> ἐγὼ ἀπέστειλα ὑμᾶς θερίζειν ὃ οὐχ ὑμεῖς κεκοπιάκατε· ἄλλοι κεκοπιάκασιν καὶ ὑμεῖς εἰς τὸν κόπον αὐτῶν εἰσεληλύθατε.<sup>39</sup> Ἐκ δὲ τῆς πόλεως ἐκείνης πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν τῶν Σαμαριτῶν διὰ τὸν λόγον τῆς γυναικὸς μαρτυρούσης ὅτι εἶπέν μοι πάντα ἃ ἐποίησα.<sup>40</sup> ὡς οὖν ἦλθον πρὸς αὐτόν οἱ Σαμαριτῆται, ἡρώτων αὐτόν μείναι παρ' αὐτοῖς· καὶ ἔμεινεν ἐκεῖ δύο ἡμέρας.<sup>41</sup> καὶ πολλῶ πλείους ἐπίστευσαν διὰ τὸν λόγον αὐτοῦ,<sup>42</sup> τῇ τε γυναικὶ ἔλεγον ὅτι οὐκέτι διὰ τὴν σὴν λαλιὰν πιστεύομεν, αὐτοὶ γὰρ ἀκηκόαμεν καὶ οἴδαμεν ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου.<sup>43</sup> Μετὰ δὲ τὰς δύο ἡμέρας ἐξῆλθεν ἐκεῖθεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν.<sup>172</sup>

## b) Tradução do texto grego de Jo 4,1-43:<sup>173</sup>

1: Como pois compreendeu Jesus que os fariseus receberam a notícia de que Jesus fazia mais discípulos e imergia que João 2: - e ainda Jesus, ele mesmo, não batizava, mas os seus discípulos - 3: Levantou-se da Judéia e foi outra vez para a Galiléia. 4: Era necessário porém ele mesmo passar através da Samaria. 5: Aproximou, pois, da cidade de Samaria chamada Sicar, junto do lugar que Jacob deu a José seu filho. 6: Existia, porém, no lugar a fonte de água de Jacob, pois, Jesus tinha ficado cansado da jornada (caminhada). Ele sentou-se, então, na fonte. Era a sexta hora do dia. 7: Chega a mulher da Samaria para buscar água. Diz-lhe Jesus: “Dá-me para beber”. 8: Pois, os seus discípulos tinham ido para a cidade a fim de comprarem alimento. 9: Diz, então, a mulher samaritana: “Como sendo tu judeu tu pedes para beber a mim sendo mulher samaritana?” Pois, judeus e samaritanos não se associavam. 10: Respondeu Jesus e lhe disse: “Se certamente tu tinhas conhecido o dom de Deus e quem é que te fala “dá-me para beber”, tu pedirias a ele e te daria água viva”. 11: Diz-lhe [a mulher]: “Senhor, nem tens balde e a fonte é profunda. Onde, pois, tens a água viva? 12: Tu és o maior que o nosso pai Jacob, o qual nos deu a este poço e ele dele bebeu e os seus filhos e os seus animais?” 13: Retrucou Jesus e disse-lhe: “Todo bebedor (toda a bebedora) desta água terá sede outra vez. 14: Mas quem beber da esta água que eu lhe darei não terá sede jamais, mas a água que lhe darei tornar-se-á nele fonte de água para a vida eterna”. 15: Diz-lhe a mulher: “Senhor, dá-me esta água para eu não sentir sede e não volte para este lugar buscar água (buscá-la)”. 16: Diz-lhe (Jesus): “Vai, chama teu marido e volta aqui”. 17: Respondeu a mulher e disse-lhe: “Não tenho marido”. Jesus disse-lhe: “Disseste correctamente que não tenho marido. 18: Pois tiveste cinco homens e agora aquele que tens não é teu marido: nisto disseste a verdade”. 19: Diz-lhe a mulher: “Senhor,

<sup>172</sup> Nestlé-Aland, 27ª edição, tirado de Bible Work versão 6.

<sup>173</sup> Para a tradução do texto usei o seguinte material: BibleWork versão 5 e 6; Carlo RUSCONI, Dicionário DO Grego do Novo Testamento (Paulus, 2003); Vilson SCHOLS, Novo Testamento Interlinear (Sociedade Bíblica do Brasil, 2004) e James SWETNAM, Gramática do Grego do Novo Testamento (Paulus, 2002).

considero que és um profeta. 20: Os nossos pais neste monte adoraram e vós dizeis que em Jerusalém é o lugar onde é necessário adorar”. 21: Diz-lhe Jesus: “Crê em mim, mulher, que aproxima uma hora quando nem neste monte nem em Jerusalém vós adorareis o pai. 22: Vós adorais quem vós não conheceis. Nós adoramos quem nós conhecemos, porque a salvação é desde os judeus. 23: Mas vem uma hora e é agora, quando os verdadeiros adoradores adorarão o pai em espírito e verdade. E (pois) o pai vê a tais seus adoradores. 24: Deus é espírito, e os seus adoradores necessitam adorá-Lo em espírito e verdade”. 25: Diz-lhe a mulher: “Eu tenho conhecimento que o messias, o chamado Cristo, vem. Quando ele vier ele nos revelará todas as coisas”. 26: Diz-lhe Jesus: “Sou eu sou, aquele que fala contigo”. 27: E, nisso, chegaram os seus discípulos espantaram-se (maravilharam-se) que ele falava com uma mulher. Ninguém, contudo, falou: “O que queres” ou “O que falas com ela”. 28: Pois, a mulher deixou o seu cântaro (pote) e foi para a cidade e diz aos homens (às pessoas): 29: “Vinde ver um homem o qual disse-me todas as coisas (tanto como) que eu fiz. Não é ele o Cristo (messias, ungido)?” 30: Eles vieram daquela cidade e foram até ele. 31: No entanto, os discípulos pediram a ele: “Rabi (mestre), come!” 32: E ele então lhes disse: “Eu tenho alimento para comer o qual vós não conheceis”. 33: Diziam, pois, os discípulos uns aos outros: “Alguém lhe trouxe comida para ele comer?” 34: Diz-lhes Jesus: “Minha comida é que eu faça o desejo (vontade) de meu enviado (mandante) e completar (fazer perfeito) a sua obra”. 35: “Vós não dizeis que ainda faltam quatro meses e vem a colheita?” Vede, eu vos digo: Levantai os vossos olhos vossos e vede os brancos campos para a colheita. Agora (já) 36: o ceifeiro recebe retribuição (salário, recompensa) e ele junta o fruto para a vida eterna para junto se alegrar com o ceifeiro. 37: Nisto, a palavra (provérbio): ‘um é o semeador e o outro o ceifeiro’. 38: Eu vos mandei colher aquilo que vós não trabalhastes arduamente; outros trabalharam arduamente e no trabalho deles entrastes”. 39: Entretanto, da cidade muitos creram nele através da palavra da mulher que testemunhava: “Ele disse-me todas as coisas que eu fiz”. 40: Então, os samaritanos vieram a ele, eles pediram-lhe para permanecer com eles. E ele permaneceu naquele lugar dois dias. 41: E muito mais creram por causa da palavra dele 42: eles diziam à mulher: “Não é mais por causa da sua palavra que nós cremos, nós próprios, pois, o ouvimos e sabemos que este é verdadeiramente o salvador do mundo”. 43: Depois de dois dias, ele foi dali para a Galiléia.

### **c) Localização do texto**

O texto de Jo 4,1-43 situa-se entre dois momentos fundamentais. No primeiro momento, apresentam-se os que ainda duvidam de Jesus e não são dignos (Jo 2-3) cujo resumo é dado no primeiro discurso em diálogo dramático (cf. Jo 3,1-10) que acaba sendo um monólogo (cf. Jo 3,11-21) depois do silêncio de Nicodemos na cena. O monólogo é um discurso a respeito do Filho único do Pai. No segundo momento, diz-se quem são os que aderem a Jesus, em massa, na Galiléia (cf. Jo 4,45-54). A inserção de Jo 4,1-43 entre esses dois momentos tem sua razão de ser. Talvez queira apontar, em primeiro lugar, para a samaritana como modelo de discípula madura que, pelo diálogo, progride rapidamente na compreensão da pessoa da Jesus, o que

muitos não fazem; em segundo lugar, a samaritana relaciona-se com Jesus de forma mais aberta e confiante do que o dos Doze, os quais, tomados pela admiração, não têm coragem de perguntar o porquê de Jesus conversar com a mulher samaritana. O silêncio deles pode manifestar a sua incompreensão.

Em se tratando do diálogo, temos Jo 4,7-27 como a parte principal da narrativa que pode ser dividida em duas partes, no v. 15. A primeira parte trataria o tema sobre a água viva (ὕδωρ τὸ ζῶν) de vida eterna. Antes de Jo 4,15, existem outros dois momentos onde se mencionou a água: em Caná onde é transformada em vinho (cf. Jo 2,9) e no diálogo com Nicodemos onde é associado ao πνεῦμα (cf. Jo 3,5) no sentido de “fonte da vida superior”.<sup>174</sup> A segunda parte ocupar-se-ia de questões relacionadas com o verdadeiro culto, a hora e a revelação de Jesus como o Messias. E o v. 27 introduz uma mudança de cena, quando fala do regresso dos discípulos, sua admiração e seu diálogo com Jesus.

Jo 4,1-43 parece tratar-se de um texto de género biográfico. É como se escrevesse num diário o que aconteceu durante uma viagem – os primeiros versículos e o último deixam bem claro o facto de deslocamento de Jesus (cf. 4,1-3.43), razão pela qual incluo o v. 43. É característico do quarto evangelho o uso da narrativa, do drama e do teatro como géneros literários. Algumas narrativas podem ser dramatizadas como o encontro de Jesus com a samaritana. Provavelmente o evangelho surgiu num contexto histórico onde o teatro era uma prática forte, importante e comum. O diálogo dá mais vida ao teatro, ao drama, do que o monólogo. Aqui vão alguns diálogos do quarto evangelho: a samaritana (cf. Jo 4,9-25), o cego de nascença (cf. Jo 9,1-40), Lázaro (cf. Jo 11,21-44), a narração da paixão e da ressurreição (cf. Jo 18-20). Portanto, o texto de Jo 4,1-43 tem carácter dramaturgo.<sup>175</sup> A personagem principal do diálogo com Jesus é uma mulher samaritana. Esse diálogo a sós surpreendeu não só os discípulos, mas a própria mulher samaritana que se admira do atrevimento desse jovem judeu. O mesmo texto continua a surpreender as sociedades patriarcais machistas. Essa surpresa é sinal evidente da dificuldade que certas pessoas ou instituições têm de aceitar outra práxis diferente. A narrativa reserva muitas surpresas e esconde um grande tesouro.

---

<sup>174</sup> Charles Harold DODD, *A interpretação do quarto evangelho*, p. 407.

#### 4.4.1. Jesus troca Judéia por Galiléia: Jo 4,1-3

A troca provisória que Jesus faz de Judéia por Galiléia não é casual. É motivada por uma situação de conflito. Jesus pretende evitar temporariamente o confronto directo com os judeus da Judéia, ou seja, com as autoridades religiosas e políticas ligadas ao Templo, que não aceitam a práxis de Jesus que denuncia a opressão. O exemplo evidente é nos dado pelo episódio da purificação do Templo (cf. Jo 2,13-20).

Apesar da rejeição da autoridade, a práxis de Jesus cativou muita gente, sobretudo, as pessoas excluídas em virtude de sua etnia,<sup>176</sup> condição social e sexo. A adesão das pessoas a Jesus é incontestável. Os judeus têm inveja de Jesus porque “todos vão a ele” (Jo 3,26). Pelo visto, Jesus sai da Judéia precisamente por causa da inveja dos judeus relacionada com o baptismo (cf. Jo 4,1-3).

O movimento de João (Baptista) e o de Jesus não foram os únicos que administravam o baptismo como primeiro sinal de adesão ao novo movimento – se bem que Jesus não baptizava, mas os seus discípulos (v. 2). Há duas possibilidades em relação ao baptismo dos discípulos de Jesus. A primeira: já que alguns discípulos de Jesus haviam sido de João (Baptista), é bem provável que esses continuaram a baptizar mesmo sendo discípulos de Jesus. E Jesus não os impedira de tal prática; a segunda: talvez se tratasse de uma prática pós-pascal e o editor, conhecendo a história, tratou de explicar aos leitores para evitar posteriores mal entendidos.<sup>177</sup> Apenas lembrar que “aquele que age através de um intermediário devidamente indicado é o verdadeiro autor do acto feito”.<sup>178</sup>

---

<sup>175</sup> Johan KONINGS, *Evangelho segundo João*, p. 19.

<sup>176</sup> Falo aqui de etnia, como sendo um grupo humano homogénio com similares características quanto à língua, ao corpo e à cultura, e não de raça que, segundo os antropólogos, biólogos e sociólogos, foi uma construção política e não uma realidade biológica. Existe uma raça humana. Cf. Peter T. NASH, *Relendo raça, bíblia e religião*. São Leopoldo: Cebi, 2005, p. 12-27.

<sup>177</sup> Segundo Sean FREYNE, *A Galiléia, Jesus e os Evangelhos*, p. 405, “o esclarecimento de que Jesus mesmo não baptizava poderia ter uma intenção polémica em relação às comunidades de João Baptista, mas tem também um sentido intratextual”.

<sup>178</sup> F. F. BRUCE, *João*, p. 95.



De facto, o baptismo não se destinava só à purificação. Implicava mudança de vida, conversão e adesão à nova proposta e projecto de vida e de relacionamento não só com Deus, mas também com as pessoas e com toda a criação. A conversão produzida pelo ensinamento de Jesus e manifestada no baptismo fazia com que muitas pessoas não seguissem mais os fariseus e nem se deixassem levar pelos rituais meramente exteriores do Templo. Consequentemente, seguir Jesus trouxe problemas na economia do Templo na medida em que não eram mais necessários todos os rituais de purificação para ter acesso a Deus e à sua vida. As autoridades religiosas ficam revoltadas e indignadas quando Jesus perdoa os pecados (Lc 5,20-24). Provavelmente o número daqueles que iam ao Templo para os diversos tipos de sacrifícios e rituais caiu drasticamente. A instituição templária passou a ter menos entradas de valores. Isso afetou também a todos aqueles que viviam do Templo, instituição que empregava mais gente. É necessário dizer que o povo não ia sempre ao Templo para os sacrifícios como os cristãos vão frequentemente às celebrações na sua igreja ou comunidade.

Jesus não foi o único que teve de sair de um lugar para outro. Muitos pregadores fizeram isso nos momentos de perseguição. “Já o Baptista tivera que emigrar de zona onde começara os seus baptismos (Jo 1,28) para a região situada mais ao norte (Jo 3,23)”.<sup>179</sup> A Galiléia<sup>180</sup> era favorável para a formação de movimentos de todo o tipo, pois, não estava sob a jurisdição romana. O movimento de Jesus também se beneficiou de tais condições e sobretudo da disposição dos seus seguidores. As aldeias eram muito habitadas na Galiléia. Josefo fala de 15.000 habitantes em cada uma das aldeias.<sup>181</sup> Pode ser exagerado o número como tal, mas é um facto que as aldeias abrigavam muita gente. Galiléia estava afastada do centro do poder religioso, económico, social e político e a terra e o clima eram favoráveis para o trabalho agropecuário. É a mesma Galiléia outrora chamada de “Galiléia das nações” (cf. Is 8,23; Mt 4,15ss). Na Galiléia, Jesus tem muita audiência e elevado número de discípulos (cf. Jo 4,45). Segundo Richard A. Horsley, “para que Jesus e seus primeiros seguidores lançassem um estilo de vida itinerante radical de ‘carismáticos andarilhos’ seria necessária uma Galiléia com

---

<sup>179</sup> Juan MATEOS e Juan BARRETO (Org), *O Evangelho de São João*, p. 211.

<sup>180</sup> Sobre o assunto “Galiléia”, indico Sean FREYNE, *A Galiléia, Jesus e os Evangelhos*, 1996.

<sup>181</sup> Richard A. HORSLEY, *Arqueologia, história e sociedade na Galiléia*, p. 160.

peessoas dispostas a perderem suas raízes em resposta a uma chamada ou a um desafio irresistível, isto é, indivíduos que já não têm raízes”.<sup>182</sup>

Jesus teve de mudar de lugar por causa do conflito com os judeus, principais opositores de Jesus e da comunidade joanina. O conflito levou à expulsão dos discípulos das sinagogas (cf. Jo 9,34; 16,1) e à morte (cf. Jo 5,18; 16,2-4). Provavelmente os conflitos não duraram muito tempo, pois, não são mais mencionados nas epístolas joaninas, mas tratam de questões doutrinárias que teriam levado ao cisma. Mas também pode ser que o problema do cisma era mais importante que o conflito com a autoridade judaica. Por conta disso e da gravidade do problema, os cismáticos não mais deviam ser recebidos nas comunidades (cf. 2Jo 7-11; 1Jo 2,18-19). Será que as comunidades joaninas excluíram pessoas por causa da sua teologia? Pode se chamar a isso de exclusão religiosa? Como falar do amor fraterno nessa situação?

#### **4.4.2. Jesus usa o caminho de Samaria: Jo 4,4-5**

Tendo em consideração os conflitos entre judeus e samaritanos, acima referenciados, torna-se provocante o modo como o evangelho exprime a decisão de Jesus atravessar a Samaria até Galiléia, sabendo que havia outras duas estradas que contornavam a Samaria, a saber, a estrada da Transjordânia ou do vale do Jordão e a estrada marítima. O caminho por Samaria era o mais curto de todos. Se diante disso, Jesus toma o caminho de Samaria é porque o faz decidida e intencionalmente. Provavelmente os seus discípulos teriam se perguntado muitas vezes, mas sem compreenderem a atitude do mestre que se “esquece” do relacionamento hostil existente entre judeus e samaritanos. Aliás, o evangelho de Lucas fala da indisposição dos samaritanos receberem Jesus quando tomara resolutamente o caminho de Jerusalém e alguns discípulos furiosos desejaram ordenar que viesse do céu fogo para destruí-los (cf. Lc 9,51-56). Jesus não consentiu tal pedido.

---

<sup>182</sup> Richard A. HORSLEY, *Arqueologia, história e sociedade na Galiléia*, p. 159.

Ora, Jesus toma esse caminho dentro da sua missão messiânica que não se limita apenas aos judeus, mas a todos os povos para que tenham vida e libertação. Neste sentido, Samaria torna-se destinatária da boa nova da *vida eterna*, termo que João prefere usar em lugar de “reino de Deus”, usado nos sinópticos. Jesus não segue o caminho de Samaria por ser apenas curto, até porque “essa explicação não leva em conta o contexto; geograficamente, ter-lhe-ia sido mais fácil seguir pelo vale do Jordão, como se fazia frequentemente”,<sup>183</sup> mas esse caminho era mais longo e perigoso. Passando por Samaria, Jesus junta o útil e o agradável.

A atitude de Jesus expressa pela forma “era preciso”, com certeza, tem um motivo de ordem teológica: reconciliação de dois povos com mesmas raízes religiosas e culturais, mas agora separados, basicamente, por causa dos preconceitos em relação à pureza étnica e secundariamente, por motivos políticos e religiosos. Jesus realiza a profecia, segundo a qual, o justo possuído pelo Espírito de Deus reunirá os dois reinos (cf. Is 11,12; Os 2,2), missão que os reis não realizaram. Jesus leva essa missão até ao fim por ser a vontade do Pai: “meu alimento é fazer a vontade de meu Pai, aquele que me enviou, e consumir a sua obra” (Jo 4,34). Jesus expressa, desse modo, o desígnio de Deus. É interessante notar que o texto grego da 27ª edição do *Novum Testamentum Graece* não apresenta nenhuma variante do v. 4: Ἔδει δὲ αὐτὸν διέρχεσθαι διὰ τῆς Σαμαρείας (= Era necessário porém ele mesmo passar por a Samaria). Este versículo condensa o sentido teológico profundo.

João mostra que Jesus tem consciência da sua missão messiânica: reunir todos os dispersos e fazê-los um só povo, um só rebanho (cf. Jo 10,16), e assim construir o reino de justiça e de paz. Todavia, seu ser messias não é segundo a mentalidade judaica – no sentido de um messias político que viria, com seu poder, livrar o povo de Israel do domínio político e económico feito por povos estrangeiros – ou samaritana de um messias revelador de coisas últimas, se bem que foi por aí que a mulher samaritana chegou a descobrir a Jesus como o salvador do mundo.

---

<sup>183</sup> Xavier LÉON-DUFOUR. *Leitura do Evangelho Segundo João*, p. 260.

#### **4.4.3. Encontro entre Jesus e a mulher samaritana no poço (fonte de água): Jo 4,6-15**

A geografia de Israel apresenta um quadro de recursos hídricos muito pobre. Em virtude dessa escassez de mananciais, os poucos existentes eram uma verdadeira bênção e dom de Deus, por isso, eram bem conservados e cuidados. Eram espaços muito frequentados. A vida dependia dessas fontes. Também eram lugares de encontros (cf. Gn 29,2-10), de conflitos (cf. Ex 2,16-19; Gn 26,19-22), de reconciliação (cf. Gn 21,25) e de início de relações amorosas (cf. Ex 2,20). Segundo os arqueólogos, a fonte perto de Sicar foi usada por cerca de 1500 anos, isto é, do ano 1000 a. C. até ao ano 500 d. C.<sup>184</sup> O poço e a água funcionam também como símbolos matrimoniais (cf. Pr 5) – é só lembrar como o simbolismo funcionou para o casamento de Isaac (cf. Gn 24, 14ss).

##### **4.3.3.1. O corpo e as suas expressões**

Não havia meios de locomoção mais rápidos. A vasta maioria da população percorria as distâncias a pé. Os caminhos eram perigosos. Os salteadores e os bandidos eram uma ameaça à segurança pública nas estradas. Eles podiam ferir ou matar para roubar (cf. Lc 10,30). Por isso, muitas pessoas preferiam andar em grupos para mais segurança. Os comerciantes eram as vítimas preferidas. E, para evitar os assaltos, os comerciantes pagavam elevadas taxas pela segurança da mercadoria. A política opressora (impostos elevados e exclusão social) é que favoreceu o surgimento dessa insegurança nas vias de acesso.

A fadiga de Jesus está relacionada com a sua caminhada ou viagem (cf. Jo 8,14.21.22; 13,33.36; 14,4.5). É óbvio que um viajante procure descansar a essa hora do dia (era meio-dia), para recobrar as forças, beber água para evitar a desidratação e tomar alimento para suportar o resto da caminhada. Aqui também encontramos o cuidado que Jesus dá ao corpo: descansar. Muitas vezes convidou os seus discípulos a descansar (cf. Mc 6,31).

---

<sup>184</sup> Juan MATEOS e Juan BARRETO (org), p. 219. Este poço situa-se junto do monte Ebal, perto de Sicar. Mas o interesse do redator aqui não é a cidade como tal, mas o poço. É certo que Samaria tinha outras fontes, mas esse poço merece um destaque especial no quarto evangelho em virtude do que nele aconteceu.

O corpo é uma dimensão antropológica muito importante. Não é algo pecaminoso como se entendeu no passado e continua a ser percebido a partir de certas hermenêuticas tendenciosas. Por exemplo, por causa dele, muitas pessoas se sentiram excluídas da assembleia litúrgica, da comunhão, da comunidade e da participação da vida plena, porque o corpo estava doente, impuro, menstruado, prostituído ou deficiente. O corpo tem também uma dimensão espiritual; é lugar teológico e de revelação de Deus que, através do corpo, assume a humanidade e revelando-se a ela. Paulo fala do corpo como morada do Espírito (cf. 1Cor 6,19) e membro de Cristo (cf. 1Cor 6,15). Ultimamente está a ser desenvolvida uma leitura bíblica a partir do corpo.<sup>185</sup> De facto, por meio dele se expressa algo de mais profundo – expressão cultural pelo modo de vestir, alimentação, dança, canto e língua. Por ele se expressa também a fé: David dançou diante de Deus.

O corpo é também poder. O povo africano se expressa intensamente através do corpo. Ele tem seu lugar na vivência do mistério da vida. Não se concebe uma vida sem a participação do corpo com seu movimento, com sua vibração. Nas liturgias e celebrações africanas, o corpo participa como elemento importante. São corpos de homens e de mulheres que vibram ao som do cântico e do tambor. Isso me faz lembrar Miriam e outras mulheres que com tamborins cantaram e dançaram para celebrar a vitória e a libertação (cf. Ex 15,20-21).

A caminhada com todo o seu cansaço é fruto da missão. Este cansaço manifesta, de certa maneira, sua natureza humana. Para além de sede (cf. Jo 19,28), Jesus teve fome (Lc 4,2), exultou de alegria e chorou (cf. Jo 11,35). Em João, a palavra “fadigado”, do verbo fatigar, só aparece duas vezes. A primeira vez como adjetivo “fatigado” (cf. Jo 4,6) e a segunda como substantivo feminino singular “fadiga” (cf. Jo 4,38).<sup>186</sup>

A postura de Jesus “sentar-se junto à fonte” faz lembrar a Moisés depois que foge do Faraó: vai a Madiã e se senta junto a um poço (cf. Ex 2,15). “Sentar-se” pode significar liberdade, autoridade. E quando se diz que estava sentado junto à fonte, é porque Ele mesmo é que é a verdadeira fonte de água que dá vida: fará brotar do seu lado, quando suspenso na cruz,

---

<sup>185</sup> Sobre o tema, cf. Marga J. STRÖHER, Wanda DEIFELT e André MUSSKOPF (Org), *À flor da pele* (2004).

<sup>186</sup> Cf. Juan MATEOS e Juan BARRETO (Org), *O Evangelho de São João*, p. 219.

sangue e água (cf. Jo 19,34), simbolizando os sacramentos da iniciação cristã.<sup>187</sup> O interesse primário do redator não é a cidade como tal, mas o poço. Portanto, “mostrando Jesus sentado à beira do poço de Jacob, o narrador sugere uma continuidade entre a experiência passada de Israel: é junto do poço patriarcal que a mulher vai descobrir a Fonte que aplaca toda sede”.<sup>188</sup>

O que tinha de diferente esse homem, esse judeu, esse profeta? Tinha com certeza um olhar, um rosto, uma tonalidade da voz, um sotaque, um modo de falar, uma feição que dizia que alguma coisa se escondia naquele corpo. O desejo de descobrir esse mistério escondido na pessoa que se apresentava na sua frente fez a mulher ter força e ânimo para continuar o diálogo. A mulher usou a sua sabedoria para desvendar aquilo suspeitava ser aquele homem. A mulher decide dialogar com Jesus, confiante e segura de si. Ela mesma não sabia para onde lhe levaria o diálogo. O diálogo possibilitou um horizonte maior e mais vivo para a mulher.

Vemos aqui a importância do corpo no processo da revelação, esse corpo que, por muito tempo, foi visto como prisão da alma (filosofia grega), como pecaminoso (tradição cristã a partir da Idade Média). Por isso, o corpo não tinha importância na vivência da espiritualidade. Essa teologia chocou muitas tradições e teologias sobretudo as africanas onde o corpo é importante para a expressão cultural e religiosa.

Para a samaritana, a relação com Jesus passa pelo corpo, pela carne, pelo olhar, pela voz, pelo rosto. A presença física fala. O corpo é eloquente. E quantas pessoas se deixam cativar por alguém não por palavras e discursos, mas pela simples presença, postura, fisionomia, sorriso, voz, olhar. Não falo aqui da beleza física, mas da outra beleza que só o coração é capaz de ver sem precisar de palavras. Portanto, o olhar puro e casto de Jesus, sua voz, deviam ter produzido nos ouvidos e no coração da mulher samaritana algo de mais profundo, jamais sentido. Quantas vezes os evangelhos nos falam do olhar de Jesus, dos seus

---

<sup>187</sup>A nota da “*Bíblia do Peregrino*” de 19,31-37, p. 2615-2616, expressa melhor essa idéia de vida e doação de Jesus. Luís Alonso SCHÖKEL (1920-1998) afirma que “o brotar sangue e água, embora clinicamente possível, é considerado de suma importância. (...) Que significa o facto? A morte é certa. Da morte brota a vida e cumpriu-se a Escritura. No evangelho, a água parece responder à profecia de 7,38-39. O sangue, sede de vida (Lv 17,11; Dt.12,23), pode indicar o cumprimento do dar a vida (10,11.15.17-18). A tradição descobriu outros simbolismos: os sacramentos do baptismo e eucaristia, a Igreja que nasce do lado do novo Adão; o peito aberto como novo tabernáculo da presença de Deus e do acesso do homem” .

pés, das suas mãos, dos seus gestos, dos seus silêncios? E ninguém permanece indiferente diante de Jesus.

A dimensão do corpo é um dos campos que precisa ser explorado cada vez mais para que a transmissão da boa nova atinja as pessoas. O corpo necessita ter seu espaço para que se expresse com toda a sua força transformadora a relação com Deus e com toda a criação e transmita uma mensagem de vida.

#### **4.4.3.2. A mulher samaritana dialoga com Jesus sem renunciar a sua identidade e a sua história, como memória**

De acordo com Jo 4,8, concluímos que Jesus se encontrava sozinho quando a mulher samaritana chegou ao poço. A pergunta que pode surgir é: era necessário que os discípulos fossem todos à cidade comprar alimentos manuseados por “samaritanos pagãos”? Os discípulos tinham superado a questão da pureza ou impureza ritual ou apenas foram comprar aqueles alimentos que não eram propensos à contaminação como é o caso de alimentos secos que não tornavam impuro quem os comesse? A propósito dos alimentos, R. Eliezar proíbe comer pão sem fermento feito por samaritanos por ocasião da Páscoa, porque não observam os rituais e os mandamentos ou “comer um animal morto por um samaritano, ‘porque a intenção do samaritano (durante o sangramento) está geralmente voltado para o culto dos ídolos’”.<sup>189</sup>

O diálogo de Jesus com a samaritana tem lugar na ausência dos discípulos. O autor tem atenção em mencionar isso. Aliás, é característico de João fazer alguns esclarecimentos ao leitor ou leitora<sup>190</sup>, sobretudo quando se refere à tradição (evangélica, teológica) ou quando usa alguma palavra que julga ser incompreensível para aquele ou aquela que se inicia na vida de fé.

---

<sup>188</sup> Xavier LÉON-DUFOUR, *Leitura do evangelho segundo João I*, p. 266.

<sup>189</sup> Joaquim JEREMIAS, *Jerusalém no Tempo de Jesus*, p. 469.

Jesus avança, na sua práxis, transpondo os limites impostos pela estrutura social e religiosa excludente, preconceituosa, que não favorece relações geradoras de vida. Jesus e a mulher vão à contra-mão. E a mulher samaritana, cheia de sabedoria e conhecimento, tem sua experiência de vida que se manifesta na maneira como entra na discussão. Aliás, as mulheres participavam e actuavam em espaços de organização social, económica, política, religiosa e administrativa. Portanto, ela entra para a discussão de questões históricas e teológicas com os pés no chão e com vasto conhecimento. A mulher adquiriu esse conhecimento ao longo da sua história. Apenas lembrar que as mães instruíam (tradição, história, religião) às suas crianças desde a tenra idade. A formação começava em casa. À instrução recebida, a mulher juntou a sua própria experiência de vida que é uma das melhores pedagogas. Portanto, a mulher reunia condições significativas para uma acalorada discussão com Jesus e não dar o braço a torcer.

Entre muitos argumentos que a mulher apresenta, chama atenção o apelo à história. Resgata a memória do seu povo. Ela diz: “...nosso pai Jacob...” (Jo 4,12) e “nossos pais adoraram sobre esta montanha...” (Jo 4,20). A mulher conhece a história do seu povo e se identifica com essa história também como sujeito. O povo que não conhece a sua história é presa fácil do opressor. Deve ser por isso que a mulher apela para esse aspecto histórico na sua argumentação. Aliás, as mulheres sabem contar histórias. São elas que as contam para os seus filhos, netos, bisnetos, sobrinhos e aí por diante. As mulheres não só contam as histórias, mas também apreendem e assumem as histórias que elas mesmas contam. As histórias são aprendidas em diversas ocasiões da vida. Tais histórias dizem quem elas são, como elas analisam, vêem e fazem leitura da realidade.<sup>191</sup> Nesse sentido, a história não morre, mas revive nelas. A propósito disso, as mulheres das comunidades cristãs onde trabalhei contavam histórias para ilustrar uma reflexão, um pensamento, um tema. E quantas vezes não re-conto essas histórias nas palestras, nas pregações? Elas me deixaram uma preciosa herança. Acredito que, no dia em que soubermos contar nossa história e a história do povo ao qual pertencemos e

---

<sup>190</sup> Nota-se com frequência em João: 4,9: “porque os judeus não se dão com os samaritanos”; 4,8: “Os discípulos tinha ido a aldeia comprar comida”; 4,2: “Ainda que, de facto, Jesus mesmo não batizasse, mas os seus discípulos”. O autor tem papel de narrador na dramaturgia.

<sup>191</sup> Lois Miriam WILSON em seu livro “*Contemos la Historia de ellas*”, faz uma leitura da teologia a partir da faculdade que as mulheres têm de contar histórias. Quando conta histórias ela está a lutar, a resistir e a vencer.



assumirmos essas histórias como nossas, o mundo será mais humano, a sorolidade e a fraternidade não serão mais um sonho, mas realidade.

No seu diálogo com Jesus, a mulher samaritana assume continuamente a sua identidade. Não a renuncia nem finge ser o que não é. E “o facto de ela ser samaritana não é uma informação periférica: no seu diálogo com Jesus, ela demonstra ter clareza de suas raízes. Ela contrapõe a sua tradição a dos judeus (vv 12.20), até localizar na sua cultura a esperança messiânica como lugar teológico daquela conversa”.<sup>192</sup> Ela dialoga com Jesus sem renunciar a sua cultura e a sua feminilidade. Não duvido que, independentemente da presença ou não dos discípulos, Jesus dialogaria com a mulher samaritana, mas talvez de forma diferente para evitar um possível constrangimento, usando uma outra metodologia, como no seu diálogo com Maria na presença dos discípulos e dos judeus (cf. Jo 11,28-41).

Parece que a samaritana não se impressiona tanto com o ser profeta de Jesus. Provavelmente ela já tinha visto e ouvido alguns profetas e profetisas na sua vida. Todavia, ela nota que esse profeta forasteiro, peregrino, tem algo de especial. A sua história alicerçada sobre os patriarcas e matriarcas, a sua experiência e a sua sabedoria ajudaram-na a fazer essa descoberta.

#### **4.4.3.3. Uma mulher “rebelde” e anónima**

O quarto evangelho tem o cuidado de situar esse episódio num determinado período do dia: “hora sexta”, isto é, meio-dia.<sup>193</sup> Normalmente, as mulheres chegavam de manhã cedo para buscar água. É trabalho do alvorecer para evitar o calor do dia. Mas a mulher samaritana chega ao meio dia. Por quê? Tinha outros afazeres na casa, no campo, na olaria, no mercado público? Ou já tinha gastado a quantidade de água tirada de manhã por ter muita gente sob o seu cuidado? É difícil saber exactamente as razões. Tudo leva a crer que para ela não importavam o

---

<sup>192</sup> Giselma Almeida PEREIRA e Rosângela SOARES DE OLIVEIRA, *Uma mulher geradora de vida*, p. 25.

<sup>193</sup> A outra referência de mesmo tempo está em Jo 19,14. É o modo judaico de calcular o tempo diário. Mas, em Jo 19,14, o mesmo João usa o método romano.

calor do dia e os costumes tradicionais pré-estabelecidos quando se trata de ajudar às pessoas que, de certo modo, dependiam dela para a sobrevivência.

Nas Escrituras, encontram-se, frequentemente, referências de mulheres que não se encaixavam nos padrões determinados social e culturalmente. Muitas mulheres eram independentes, livres, sábias e conselheiras.<sup>194</sup> Elas lutavam, resistiam e sobreviviam sabiamente. A liberdade de algumas mulheres ameaçou a estrutura patriarcal constituída. Ora, se na sociedade judaica tradicional e patriarcal havia mulheres independentes que podiam dispor de seus haveres, não se pode descartar a hipótese da existência de mulheres livres e independentes cuja práxis contestava o sistema patriarcal e machista presente na sociedade samaritana. Não estou querendo dizer que é apenas a boa situação económica que possibilita uma verdadeira liberdade. Pode contribuir, mas não é determinante. Temos o exemplo de pessoas, como Mahatma Gandhi, Zumbi, Zeferina do Quilombo de Urubu, que transformaram a visão do mundo com a sua práxis e não com posses e/ou riquezas.

Todas as pessoas desejam a liberdade, mas não é fácil conviver com ela. A mulher toma a liberdade e a independência de ir ao poço a hora do meio dia. Ela não foi ao poço ao meio dia para não passar vergonha ao encontrar-se com algumas pessoas da aldeia que a excluía e a desprezavam por ser “prostituta” como muitas vezes se interpretou. Se assim fosse, seria, sem dúvida alguma, um triplo sofrimento: primeiro, evitar, por vergonha, o encontro com as pessoas da aldeia; segundo, enfrentar quase todos os dias o calor do meio dia, e finalmente, a solidão por não ter alguém com quem partilhar a vida. O texto não nos leva a concluir que a samaritana era uma mulher excluía ou prostituta. Pelo contrário, ela vai buscar água porque luta pela sobrevivência, pela qualidade de vida das pessoas sob a sua responsabilidade. A sabedoria, a liberdade e a experiência de vida lhe levam a entrar na luta em favor dos excluídos e excluías do seu povo. Aliás, no seu diálogo com Jesus, ela defende o seu povo e a sua história.

Não se diz aqui qual é o nome da mulher. É anónima. Apenas se diz “mulher”. Não é caso único onde o nome nos é oculto na tradição joanina. O quarto evangelho, por exemplo,

---

<sup>194</sup> Maricel Mena LOPES, *Mulheres sábias em 1Reis 3-11*, p. 25-32.

não nos diz o nome da mãe de Jesus. A comunidade da tradição joanina quer ajudar a sociedade a ver a mulher não só como esposa, mãe e filha. Ela desvincula a mulher da estrutura patriarcal opressora, deixando que ela mesma defina para si o seu estilo de vida. A propósito do anonimato, não sei de nenhum caso onde o sobrenome da família é feminino e não masculino. Tem, sim, alguns casos onde o filho ou o neto é conhecido pelo nome de sua mãe ou avó (cf. Act 12,12; 16,40; Mc 6,3; 1Tm 1,5).

Alguns comentários olham para a Samaria como símbolo da infidelidade, expressão máxima do sincretismo e, conseqüentemente, tomam a mulher samaritana como uma prostituta, partindo de Oséias (Os 1-3). Mas como usar a metáfora de Oséias se a tradição profética, os Escritos, não foram levados em consideração na teologia samaritana? Metáforas como essas não são mais aceites nos círculos hermenêuticos feministas por não serem libertadoras e promoverem a exclusão, submissão, das mulheres. Aliás, com essas metáforas, como articular as relações de género? O que significaria o facto de Deus ser comparado com um marido poderoso, sempre fiel, e a humanidade como uma mulher promíscua, prostituta?

Na verdade, nesse episódio, o relacionamento entre Jesus e a mulher não é de domínio, de poder fálico ou de desprezo à sua interlocutora por ser samaritana, por ser mulher e por ser mulher que já teve cinco homens. Jesus trata-a com respeito e dignidade. Ela vai descobrindo sempre mais possibilidade de vida e libertação.

#### **4.4.3.4. Mulher, dá-me de beber da água da fonte dos teus antepassados (cf. Jo 4,7)**

Jesus propõe para a mulher uma nova religião, de espírito e verdade, que possibilita um novo relacionamento com Deus e com o próximo. Jesus quer fazê-lo a partir da gratuidade de um simples serviço a alguém necessitado. Por isso Jesus diz: “Dá-me de beber” (Jo 4,7). O pedido tem a ver com o que Jesus descobriu nessa mulher: muitos sinais de vida. Ela é filha de Deus e destinatária da salvação. Jesus descobre muitos sinais de vida na mulher algo que qualquer outro judeu dificilmente descobriria por razões culturais, religiosas e teológicas que determinavam o agir e o relacionamento. Aliás, o judeu evitava o contacto com o samaritano

(cf. Lc 10,31-32). O distanciamento era maior ainda quando se tratava de uma mulher samaritana. Jesus, porém, não fica preso às tradições. Ele passa por cima de tudo quando dividia esses dois povos e busca restabelecer uma relação aceitável a partir de um pedido: “Dá-me de beber” (Jo 4,7). Pode também significar simbolicamente a sede e a fome do que povo (cf. Am 8,11).

O mesmo pedido feito à mulher, Jesus fê-lo a toda a humanidade quando na cruz diz: “Tenho sede” (Jo 19,28). A natureza humana de Jesus o coloca na situação de sedento. A falta de água está a tornar-se um problema da humanidade. A vasta maioria da população mundial vive sem água por causa da seca, da poluição, do desmatamento. Muita gente ainda grita como Jesus: “Tenho sede”. Este pedido apela à solidariedade que deve unir “os homens acima das culturas e das barreiras políticas e religiosas”,<sup>195</sup> das barreiras racionais, ideológicas e económicas.

Aliás, “a solidariedade com Jesus é solidariedade com a humanidade. É demonstração de amor; a necessidade é ocasião de manifestar-se em favor do homem; responder a ela é a condição para receber o dom de Deus”.<sup>196</sup> Qualquer gesto de solidariedade nesse sentido não fica despercebido (cf. Mt 10,42; 25,34-35; Mc 9,41). A mulher parece preocupar-se especialmente com as questões étnicas e com a sede de sua casa, razão pela qual foi ao poço. Para além da sede de água, há muitas “outras sedes”: sede de justiça, de igualdade, de paz, de liberdade. E, no nosso texto, de que sede Jesus tem? Só de água? Chama atenção o que vem depois do pedido de Jesus. Em duas ocasiões Jesus pede água. Na primeira ele a promete e na segunda ele a dá: a samaritana pede-a (cf. Jo 4,7.10.13-15) e, na cruz, sai sangue e água do lado de Jesus morto (cf. Jo 19,28.34).

A mulher parece, inicialmente, estar apegada às suas raízes e aos seus preconceitos em relação aos judeus. Ela reage e coloca para Jesus uma questão crucial, substancial: “Como, sendo judeu, tu me pedes de beber, a mim que sou samaritana?” (Jo 4,9). As relações entre judeus e samaritanos eram caracterizadas pela tensão étnica, sobretudo, religiosa. A pergunta

---

<sup>195</sup> Juan MATEOS e Juan BARRETO (Org), *O evangelho de São João*, p. 221-222.

leva a entender que a questão étnica é que regula as relações. A mulher pergunta pelas relações étnicas e quer saber de Jesus a respeito das diferenças que levaram à discriminação de uns pelos outros. Há muitos tipos de discriminação, a saber, religiosa, sexual, social, cultural, educacional, profissional e sanitária. A mulher juntamente com as suas crianças, os pobres, os negros e os sem terra lideram a lista de pessoas mais prejudicadas nesse jogo de poderes e de interesse de alguns poucos. A discriminação leva muitas vezes a guerras, a conflitos étnicos, a ódio e morte. O conflito ganha proporções alarmantes quando uns se consideram mais gente do que os outros. Por conta disso, o que não é gente, pode ser discriminado ou eliminado.

A princípio, a mulher não compreende o sentido da linguagem de Jesus que quer fazê-la chegar a uma outra dimensão de relações. Jesus fala de dom de Deus. A samaritana não compreende (cf. Jo 4,10). Essa incompreensão não é única no quarto evangelho. Acontece com quase todos os interlocutores de Jesus, sobretudo, quando lhes fala do pão (cf. Jo 6,35-41), da luz (cf. Jo 8,12-13), do Templo (cf. Jo 2,19-21) e do seu reinado (cf. Jo 18,37).

A mulher podia muito bem dizer não ou, simplesmente, calar-se ao pedido de Jesus. Ela não faz isso, mas provoca a continuidade do diálogo. A mulher busca a razão do pedido de Jesus. E, ainda, a samaritana deseja uma relação *interpersonalizada* e concreta, ou seja, a relação *tu e eu*. Daí a pergunta: “Como, sendo judeu, *tu* me pedes de beber, *a mim* que sou samaritana?” (cf. Jo 4,8). Jesus não se detém a responder à pergunta que levaria à discussão sobre a relação de conflito entre samaritanos e judeus. Jesus evoca o dom de Deus para superar todos os limites que as pessoas impõem umas às outras, ou seja, Jesus quer dizer que a uma nova relação humana de inclusão só é possível a partir do conhecimento do dom de Deus: “Se conhecesses o dom de Deus e quem é que te diz: ‘Dá-me de beber’, tu é que lhe pedirias água viva” (Jo 4,10). É evidente que a água da qual Jesus se refere não é material. À água se junta um adjectivo determinante “viva”, não no sentido de água corrente, mas no sentido de que ela provém da fonte da vida, Deus que, por amor, dá o seu Filho para que o que nele crê tenha a vida eterna (cf. Jo 3,16-17).

---

<sup>196</sup> Juan MATEOS e Juan BARRETO (Org), *O evangelho de São João*, p. 222. A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) convida para uma reflexão sobre a “Água fonte de vida” na sua Campanha da Fraternidade de 2004.

A afirmação de Jesus sobre o conhecimento do dom de Deus incentiva, até certo ponto, a mulher a desejar tal conhecimento. Conhecer revela a capacidade de acolher generosamente a gratuidade de Deus.

Na tradição judaica, a Torah foi comparada, algumas vezes, com água enquanto realidade que “purifica, mata a sede e favorece a vida. Parece que o evangelista lançou mão deste símbolo e converteu-o em despreço das instituições do judaísmo conforme comumente aceites no tempo. A Torah é de facto água”<sup>197</sup> da esfera distinta da esfera da vida eterna.

A discussão ganha, paulatinamente, proporções interessantes. A mulher sabia como se tirava água do poço. Por isso, faz referência à vasilha, instrumento indispensável para tirar a água do fundo do poço. A vasilha representa o esforço meramente humano para tirar água do fundo do poço.<sup>198</sup> O mundo racional quer instrumentos de trabalho, coisas concretas que podem ser pesadas, medidas, tocadas. Todavia, a lógica da mulher provoca Jesus a dar razão da sua insistência na água viva. Jesus mostra ser possível sem o instrumento apontado. Aliás, a mulher já deu a resposta quando usa o termo “onde” na sua pergunta. O “onde” está relacionado com o mistério de Deus (cf. Jo 1,38; 6,5; 7,28; 11,34; 19,9; 20,15).<sup>199</sup>

O poço, herança dos antepassados, era um memorial vivo para o povo da aldeia de Sicar, um grande dom recebido do ancestral Jacob.<sup>200</sup> A vida dependia, de certo modo, desse poço, dessa herança histórica e religiosa. A herança dos antepassados favorece, nesse caso, uma abertura ao conhecimento do dom de Deus, aliás, só tem sentido enquanto desempenhar essa função. Assim sendo, a herança dos antepassados não devia constituir um obstáculo para a graça de Deus, mas favorecê-la. Por isso, Jesus não despreza o fundamento da fé da mulher nem a sua herança. Ele começa a iniciação catequética exactamente desse pressuposto. Todos

---

<sup>197</sup> Charles Harold DODD, *A interpretação do quarto evangelho*, p. 408. A *água da vida eterna* tem a ver com a continuidade da vida.

<sup>198</sup> Diz-se que o poço tinha profundidade de mais de 30 metros – Cf. F. F. BRUCE, *João*, p. 99.

<sup>199</sup> Xavier LÉON-DUFOUR, p. 270. Jo usa este advérbio de lugar “de onde” ou simplesmente “onde” nas passagens onde a resposta só se encontra em Deus: “onde moras”? (Jo 1,38); “Onde compraremos pão...” (Jo 6,5); “Vós me conheceis e sabeis de onde Eu Sou” (Jo 7,28); “De onde és tu?” (Jo 19,9); “onde o puseste” (Jo 20,15).

nós somos herança dos nossos antepassados. O perigo surge quando as pessoas, em nome de fidelidade à herança, se fecham ao dom gratuito de Deus, às novas perspectivas e realidades, aos novos tempos, à hora de Deus.

A herança dos antepassados não satisfaz plenamente os desejos mais profundos dos herdeiros. Ela é incapaz de acabar com a sede. Por isso, Jesus, no diálogo com a samaritana, não diz que a pessoa que beber da água do poço vai morrer, mas “aquele que bebe desta água terá sede novamente; mas quem beber da água que eu lhe darei, nunca mais terá sede. Pois a água que eu lhe der tornar-se-á nele uma fonte de água jorrando para a vida eterna” (Jo 4,13-14), que não vem com a morte, mas começa *já* em quem crê (cf. Jo 3,16). Todavia, a herança dos antepassados não é algo estranho à fé, por isso, não deve ser excluída. Infelizmente, os evangelizadores que empunhavam a cruz e a espada obrigaram os novos cristãos a abandonar a sua herança. Mais tarde, o concílio Vaticano II tornou-se favorável a essa herança.<sup>201</sup>

A expressão “água viva” era conhecida entre o povo. Designava a água corrente ou da fonte, diferente da água parada da cisterna (cf. Jr 2,13). Na liturgia do “Dia da Expição”, os samaritanos acreditavam que *Taeb*<sup>202</sup> faria com que as águas emanassem de seus cântaros. E quando Jesus fala de “água viva”, é sintomático que a mulher se perguntasse se não seria o *Taeb* esperado, superior a Jacob, que viria revelar todas as coisas. Nas tradições hebraica e samaritana, a questão da água transbordante vem de Nm 24,7: “Águas manarão de seus baldes, e as suas sementeiras terão águas abundantes; o seu rei se levantará mais do que Agague, e o seu reino será exaltado”, segundo a tradução de Almeida.

Segundo uma lenda rabínica, as águas do poço, às vezes, subiam até acima e transbordavam, com a força de Jacob.<sup>203</sup> Nesse sentido, a pergunta da mulher tem sua lógica: “És, porventura, maior que o nosso pai Jacob?” (Jo 4,12). Por outras palavras, ninguém suplantara Jacob a não ser que seja o *Taeb* que não se revelaria a qualquer pessoa. A pergunta

---

<sup>200</sup> Não há referência a esse poço nas narrativas de Jacob. Apenas se diz que comprou um terreno ou uma terra onde armou um altar e ergueu uma tenda (cf. Gn 33,18-20).

<sup>201</sup> Cf. Documentos do Concílio Vaticano II: Lumen Gentium (LG), 16; Nostrae Aetate (NA), 2 e a Exortação Apostólica “Evangelii Nunciandi”, 53.

<sup>202</sup> Aquele que viria revelar as últimas coisas aos samaritanos e a todo o cosmos.

a respeito da superioridade ou não em relação a Jacob revela que os samaritanos se consideram descendentes de Abraão, muito embora os judeus lhes recusassem essa origem.

A água que Jesus dá matará a sede para sempre: “Nunca mais terá sede” (Jo 4,14). A sede não será eliminada com a água do poço que, segundo a lenda, sobe e desce. É água que jorra para sempre, tornando-se uma fonte inesgotável. O que é essa água senão o espírito que gera vida nova? Aliás, o “Espírito que ele comunica converte-se, em cada homem, em manancial que brota continuamente e que, portanto, continuamente lhe dá vida e fecundidade (...). O Espírito é personalizante”.<sup>204</sup>

A fonte de água torna-se também a fonte da diversidade de serviços e de dons que concorrem para a edificação da Igreja de Deus (cf. 1Cor 12,4-11). A água que jorra faz surgir diversos dons. Seria pertinente tomar este texto como único em João onde se fala dos dons exemplo de Paulo (cf. Cor 12,4-11)? A mulher descobre-se com o dom de proclamar Jesus entre os seus. Com essa descoberta, a situação inicial fica invertida. Não é mais Jesus quem pede água (cf. Jo 4,7; 19,28), mas é a samaritana que o faz: “Senhor, dá-me dessa água” (cf. Jo 4,15). É interessante ver que seu pedido é semelhante ao dos galileus em Jo 6,34: “Senhor, dá-nos sempre deste pão”. Todavia, a água que Jesus dará não substituirá a água do poço.

O diálogo entre Jesus e a mulher se constrói sobre a realidade da água. A disponibilidade de a mulher receber a água de Jesus mostra que chegou um momento novo na sua vida. E o pedir água a Jesus revela que a barreira inicialmente existente – “Como sendo tu judeu, me pedes de beber a mim que sou samaritana” (Jo 4,9)? – não tem mais razão de ser, porque a nova relação entre as pessoas é construída a partir de Deus, fonte de vida e libertação. Por conta disso, a mulher não vai descansar enquanto não fazer outros provar dessa água. A mulher samaritana tem também aqui a função de representar simbolicamente todos os samaritanos e outros povos que, a seu modo, buscam a vida na sua tradição e sua religião.

---

<sup>203</sup> Xavier LÉON-DUFOUR, *Leitura do evangelho segundo João I*, p. 272.

<sup>204</sup> Juan MATEOS e Juan BARRETO (Org), *O evangelho de São João*, p. 224.



#### **4.4.4. Do diálogo sobre o culto à revelação do Messias (cf. Jo 4,16-29)**

##### **4.4.4.1. O profeta (cf. Jo 4,16-19)**

O profeta é uma figura de importância significativa na religião judaica. Ele é o porta-voz de Iahweh. A narração passa a girar em volta da suspeita que a mulher faz desse homem: “Senhor, vejo que és um profeta” (Jo 4,19). Os samaritanos não incorporam os escritos proféticos pelas razões apresentadas anteriormente quando abordamos a questão sobre a teologia samaritana. Todavia, os profetas foram importantes na vida desse povo na medida em que ajudaram o povo a ser fiel à aliança, à fé, mesmo se não incorporaram seus escritos no livro sagrado existente. Por exemplo, o Pentateuco samaritano considera Moisés como o profeta (cf. Dt 18,15.18). É neste sentido que a mulher vê Jesus como um profeta.

A mulher tem uma iniciação à fé. A trajetória da fé é evidente e Jesus recebe vários títulos de forma progressiva como um espiral: judeu, alguém que pretende superar Jacob e profeta. Cada novo título supera o anterior. O processo da fé segue uma trajetória própria.

##### **4.4.4.2. Óh mulher, “vai e chama teu homem e volta aqui” (Jo 4,16)**

O assunto muda abruptamente com o imperativo “*vai, chama o teu marido e volta aqui*” (Jo 4,16). Pedagogicamente, Jesus se faz convidar para dialogar sobre a vida concreta da mulher, a sua situação real. da mulher. Esse imperativo leva a samaritana a olhar para si mesma, para a sua vida. Ela coloca-se diante de si mesma, com toda a sua história, o seu passado e o seu presente. Não é possível fazer um verdadeiro encontro com Deus sem trazer presente a história, a vida. É toda a pessoa que se encontra com Deus.

Os vv 17b e 18 (“falaste bem: ‘não tenho homem’, pois tiveste cinco homens e o que agora tens não é teu marido; nisto falaste a verdade”) são muitas vezes interpretados alegoricamente não para libertar a mulher, mas para subordiná-la e culpá-la do pecado que nunca fez. Por exemplo, a partir deste texto, samaritana foi vista como prostituta. O mesmo

aconteceu com Maria Madalena que de apóstola passou a ser considerada como a prostituta. Mas o texto não aponta para nenhuma dessas interpretações equivocadas. Na verdade, o uso indevido do símbolo, da metáfora e do mito abre espaço para conflitos e para situações antagônicas que pode levar à morte de inocentes. É necessário cuidar a nossa linguagem simbólica em relação a Deus. A linguagem do simbolismo funciona. Por isso, a hermenêutica feminista de libertação procura re-significar o mito e o símbolo (avançar para além do que diz ou do que é feito dizer) ou mudar aquele símbolo e aquele mito que coloca a mulher no corredor da morte.

Não sei se é fazer jus a história relacionar o número de homens com o número de deuses estrangeiros trazidos para Samaria, conforme 2Rs 17,24: “O rei da Assíria mandou vir gente de Babilônia, de Cuta, de Ava, de Emat e de Sefarvaim”, depois de 721 a. C. Enquanto isso 2Rs 17,30-31 diz: “Os babilônios fizeram uma estátua de *Sucot-Benot*, os Cuta, uma de *nergel*, os de Emat, uma de *Asima*, os de Ava, uma de *Nebaaz* e uma de *Tartac*, e os de Sefarvaim queimavam seus filhos em honra de *Adramelec* e de *Anamelec*, deuses de Sefarvaim” (grifos meus). Esse texto refere-se a mais deuses, totalizando oito só em Samaria. Tomando isso em consideração, relacionar o número cinco com os deuses levados a Samaria seria ignorar outros textos. Portanto, os maridos referidos no texto não têm nada a ver com os deuses adorados na Samaria por povos estrangeiros que habitavam a região. Trata-se dos impérios que dominaram o Mediterrâneo, a saber, os assírios, os babilônios, os persas, os selêucidas, os gregos e os romanos. O sexto que não lhe pertence é o império romano. Esses seriam os homens que exploraram não só a mulher como tal, mas todo o povo de Samaria, da Judéia, da Galiléia e de toda a região do Mediterrâneo.

Os cronistas falam de Samaria como uma cidade sincrética, talvez para exaltar a linhagem davídica. Mas toda e qualquer religião tem como característica o sincretismo. Acho que não existe nenhuma religião que não tenha elementos de outras religiões. Por isso, os profetas também acusaram Judá, muitas vezes, de ir atrás de outros deuses (cf. Jr 7,6.16-20). Judá até podia ser mais sincrético do que Samaria. Aliás, segundo Everett Ferguson, “as comunidades religiosas dos samaritanos encontrados no Novo Testamento (Lc 10,33; 17,16; Jo 4,9.39-40; 8,48) e continuam até hoje parecem ter sido religiosas muito conservadoras e não

inclinadas para o sincretismo com o paganismo”<sup>205</sup> e referem-se a si mesmas como guardadoras da Torah, a partir da palavra *samerim*.<sup>206</sup>

Relendo o texto do encontro e diálogo de Jesus com a samaritana, a partir da perspectiva negra africana, levando em consideração a história do continente, Musa Wenkosi Dube compara essas dominações, esses homens, com a opressão sofrida pelos povos africanos ao longo da sua história: o período pré-colonial, o período colonial, o período das lutas pela independência, o período das independências, o período pós-independência caracterizado pelo neo-colonialismo e a globalização.<sup>207</sup> Abrindo o leque, podemos dizer que todos os povos tiveram “seus homens”, seus vários tipos de opressão. O mais agravante é quando essa opressão é de tipo religioso, ignorando a exigência do processo da inculturação que ajuda os povos a viver a sua fé em moldes próprios. Isso requer diálogo, respeito e fidelidade a Deus, ao Evangelho, ao povo e à sua cultura. Os agentes da inculturação são mulheres e homens.

Tanto Jesus quanto à mulher primam pelo diálogo que os ajuda a ter consciência de si, da realidade, de Deus e do seu lugar e missão no mundo. Na verdade, o diálogo é uma das grandes chaves de leitura do quarto evangelho. Por ele, leva-se em consideração a cultura, sem pretender impor sobre ela uma cultura religiosa. Aliás, o quarto evangelho “prioriza as relações de fraternidade, participação e comunhão dentro da comunidade”,<sup>208</sup> por meio do diálogo.

A imagem do casamento para se referir à relação entre Deus é o seu povo perpassa as Escrituras. O ser feminino da Igreja não é uma novidade. Encontramos essa imagem em Paulo (cf. Ef 5,22-6,9) e na tradição joanina, concretamente no Apocalipse (cf. Ap 22,17). O texto de Ef 5,22-6,9 trata das relações de justa posição e submissão entre os membros de uma casa patricarcal (homem – mulher, pai – filhos e filhas, senhor – escravo). Para falar da relação entre Cristo e a sua Igreja, Paulo usa a imagem de marido (Cristo) e de esposa (Igreja).

---

<sup>205</sup> Everett FERGUSON, *Backgrounds of early Christianity*, p. 423: “The religious community of the Samaritans encountered in the New Testament (Luke 10,33; 17,16; John 4,9.39-40; 8,48) and continuing until today appears to have been religiously very conservative and not inclined toward syncretism with paganism”.

<sup>206</sup> Everett FERGUSON, *Backgrounds of early Christianity*, p. 423.

<sup>207</sup> Cf. Musa Wenkosi DUBE, *John 4: 1-42*, p. 48.

A esposa, ou seja a Igreja, deve se submeter ao marido/Cristo, que cuida da esposa/Igreja. A Igreja é vista também como Povo de Deus, Rebanho, Vinha, Corpo Místico. Não seria perder tempo resgatar esse modelo eclesiológico da Esposa de Cristo, modelo que pode estar desgastado pela dimensão social e eclesial. Todavia, o modelo eclesiológico da Esposa de Cristo não enfraqueceria o modelo de Povo de Deus que deu um impulso especial ao envolvimento da Igreja sobretudo em questões sociais,<sup>209</sup> mas enriqueceria. Aliás, a interação de vários modelos ajudaria a aprofundar sempre mais o alcance e a profundidade do *Ser Igreja* de Cristo. O modelo eclesiológico de Esposa de Cristo resgataria as características femininas da Esposa que gera, que cuida, que alimenta, que protege e educa os seus filhos maternalmente. O esposo, Cristo, ajuda a esposa na sua práxis. Eu acho que a relação “esposo-esposa” parece expressar melhor a relação de Cristo com a sua Igreja.

A mulher samaritana diz a Jesus que não tem homem, ou marido como muitas bíblias traduzem. Marido só é marido quando juntamente com a sua esposa cuida com carinho os filhos nascidos da relação de amor. O império romano não colaborava com Samaria para a liberdade e vida dos samaritanos. Por isso, Jesus louva a sinceridade da mulher que não tem homem, porque é só ela que cuida dos seus filhos. O homem está para explorar a esposa e as suas crianças. A mulher quer a cumplicidade de Jesus para a transformação da situação de morte em que ela vivia. Nessa cumplicidade, Jesus não assume necessariamente o papel de esposo, mas o papel de amigo, de irmão, de companheiro da trincheira, para fazer despontar a sorolidade e a fraternidade. A mulher percebe que a cumplicidade de Jesus é de um profeta da nova era (cf. Jo 4,20), o Taeb, que vem para intervir na história do povo e transformá-la. “A mulher (...) já estava à beira da grande descoberta da identidade do estrangeiro”.<sup>210</sup>

A descoberta faz a mulher passar para um diálogo sobre questões religiosas. Ela entra, portanto, numa discussão teológica com Jesus a respeito do culto que parece ser o ponto de maior controvérsia entre judeus e samaritanos.

---

<sup>208</sup> Johan KONINGS, *Evangelho Segundo João*, p. 74.

<sup>209</sup> Barbara Pataro BUCKER, *O feminino da Igreja e o conflito*, p. 21.

#### 4.4.4.2.1. A poliandria: a imagem da mulher de cinco homens

Na linguagem comum, relaciona-se facilmente “terra” com a palavra “mãe”. A razão é que tanto a terra quanto a mãe têm o poder de gerar, cuidar, sustentar a vida. É neste sentido que se fala de “terra mãe” ou “mãe-terra” para se referir ao mundo. A África por ser considerada terra originária ou berço da humanidade é chamada de “Mãe África”. Segundo a teóloga africana, Musa Wenkosi Dube, esconde-se no conceito, ou metáfora, “terra mãe”, um preconceito em relação à mulher, pois, “a terra, como a mulher, é algo no qual entramos, tomamos e possuímos: algo que procuramos controlar e possuir. Alguns estudos recentes mostram que a identificação da terra e género feminino reforça a subjugação da mulher”,<sup>211</sup> fazendo-se com a mulher o mesmo que se faz com a terra.

Neste sentido, a mulher torna-se vítima da exploração social, da discriminação, de posse e subjugação. Não é uma pessoa que a explora, mas são tantas pessoas, tantos homens que se sucedem para possuí-la, dominá-la, apropriar-se dela. Portanto, a mulher foi obrigada a ser poliandra, ou seja, a ter muitos homens. Os maridos é que procuram a quem explorar. Nesse sentido, ela deixa de ser dona de si mesma, mas passa a pertencer a quem a possui mesmo contra a vontade dela. Toda e qualquer resistência a essa situação desumana é vista como rebeldia, desobediência que deve ser castigada mediante a violência doméstica ou discriminação em todos os níveis. Portanto, porque a mulher samaritana não consente nem concorda com a situação que lhe foi imposta, então, ela diz que não tem homem. Aliás, a relação matrimonial exige consentimento e liberdade, vontade e amor. Quando esses elementos faltam, não existe nenhum matrimónio, mas estupro, violência que faz da mulher apenas um objecto de prazer.

A África experimentou a amargura de ser possuída e espoliada. As sequelas dessa macabra possessão ainda estão bem latentes no continente e na consciência do povo que vive no continente ou na diáspora. Infelizmente, a dominação e o processo de prostituição da África

---

<sup>210</sup> F. F. BRUCE, *João*, p. 102.

ainda existem. Falo de novos sistemas neo-coloniais e globalizados que discriminam e excluem a África e os africanos. Por exemplo, é evidente a exclusão económica. Nenhum país africano faz parte do G8, gueto dos poucos países mais ricos. O G8 é forma evidente de exclusão dos pobres. Por razões económicas, o mundo é dividido em primeiro, segundo, terceiro, talvez quarto, quinto ou mais... E em nome da globalização, as multinacionais ou organizações não governamentais ditam as normas para a África se organizar adoptando o sistema económico e a cultura do primeiro mundo. É uma dominação cultural, económica e simbólica.

No meio destes muitos mundos movidos por interesses económicos, as mulheres, juntamente com as suas crianças, são as que sofrem mais. Como no antigo Israel, as mulheres procuram, mesmo debaixo do sol do meio dia, alimentar e dar de beber as suas crianças, amá-las e educá-las, para encontrem espaço de vida num mundo de contrastes, de mortes e de identidade em contínua mudança, de marginalização e de discriminação.

Os sistemas neocoloniais não só vêm de fora, mas também emergem internamente. Lembro-me com tristeza de algumas mulheres que foram obrigadas a participar das organizações políticas contra vontade. As mesmas foram proibidas de manifestar a sua fé. E quando o fizeram, foram levadas para os campos de reeducação ou perderam seus empregos. Na verdade, esses “homens” continuam, sob diversas formas, a discriminar, oprimir e matar em nome da liberdade, da justiça social, da democracia e da religião.

As mulheres foram exploradas e discriminadas não só pelo sistema colonial imposto, por exemplo, em Moçambique, mas também pelas religiões e pelos sistemas políticos. A discriminação foi forte. Por exemplo, algumas mulheres das comunidades cristãs católicas onde trabalhei, na Diocese de Chimoio, não sabiam que podiam ser, também elas, ministras extraordinárias da Eucaristia, receber a comunhão quando estavam menstruadas e não precisar fazer uma abstinência conjugal um dia antes de receber a comunhão sagrada.

---

<sup>211</sup> Musa Wenkosi DUBE, *John 4:1-42*, p. 41: “The land, like woman, is something that we enter, take and possess: something we try to control and own. Nonetheless, many studies have show that the identification of land and female gender reinforces the subjugation of women”.

#### 4.4.4.2.2. A marginalização e os corpos prostituídos

Segundo Lúcia Weiler,

A versão joanina que narra a evangelização da Samaria pode ser considerada extremamente revolucionária. Uma mulher, marginalizada por ser mulher e por ser samaritana – também por ser prostituta, pois teve cinco maridos e o que tem não lhe pertence – torna-se evangelizadora dentro da própria cultura e a partir dela.<sup>212</sup>

Na sua reflexão, Lúcia Weiler levanta questões relacionadas com a marginalização e a prostituição de que a mulher é vítima. Os corpos prostituídos são marginalizados por quem as prostituí. Há um elevado número de grupos organizados de mulheres que lutam contra a marginalização e a discriminação<sup>213</sup> em favor de iguais direitos verdadeiramente humanos, para que o ser mulher não signifique submissão. Parece-me que a discriminação chega ao extremo quando a vítima da discriminação é pobre, negra, mãe solteira e desempregada. A mulher nessa situação é vista também como prostituta.

Uma interpretação preconceituosa vê a mulher samaritana como uma prostituta. Essa interpretação não tem sustentação. Podia, sim, sofrer discriminação e marginalização, mas em nenhum momento o texto nos aponta para a mulher samaritana como uma prostituta. O texto diz que ela teve cinco homens ou maridos. Esses maridos se sucederam. Não foi mulher de todos no mesmo período. Fala-se de maridos e não de amantes. Marido é quem colocou por escrito (ketubah) o compromisso, faz uma aliança com uma mulher e segue todo o cerimonial para que a união seja reconhecida religiosa e socialmente. Mas não foi o caso. Por isso, a minha opinião é que se traduza a palavra grega *ἀνὴρ* em Jo 4,18 por homem e não por marido. Assim sendo, o comentário de Jesus à resposta da mulher teria sentido na medida em que Jesus sabe que a mulher foi violentada a ser de homens no passado e, infelizmente, continua a ser vítima da mesma violência. Porque a mulher não consente, ela protesta quando diz categoricamente que não tem marido, ou seja, ela não fez aliança com nenhum homem (império). Ela foi feita

---

<sup>212</sup> Lúcia WEILER, *Jesus e a samaritana*, p. 102.

“esposa” à força, sem liberdade e espontânea vontade. Portanto, a mulher nunca teve e não tem marido. A mulher aceitaria não um ἀνὴρ, mas um ἄνθρωπος, termo que ela emprega para se referir a Jesus (cf. Jo 4,29).

Um outro aspecto que o texto levanta, para além da marginalização e da prostituição, é a discussão sobre o simbolismo, o mito e a linguagem. Esses três aspectos precisam ser resignificados para não continuarem a criar situações que possam levar a interpretações opressoras. Há uma necessidade urgente de resignificar esses três aspectos. Concordo com a teologia feminista que usa a suspeita como uma das ferramentas no seu processo hermenêutico.

#### **4.4.4.3. A revelação do lugar do culto e a revelação do messias (cf. Jo 4,20-30)**

Os samaritanos acreditavam no monte Garizim na vinda do *Taeb*. A mulher depois que vê que está diante de um profeta, ela precisou abordar algumas questões fundamentais que sustentam o agir do povo samaritano. Quando as questões da fé estão bem explicadas, o crente sente-se confortável com a sua religião e com o seu Deus.

##### **4.4.4.3.1. A revelação do lugar de adoração a Deus e como adorá-lo (cf. Jo 4,20-24)**

Sabendo que o homem com quem fala é profeta, a mulher propõe uma abordagem de questões religiosas. A mulher tinha seus questionamentos. Ela quis discuti-los com o profeta uma vez que o culto e do lugar do culto eram pontos de divergência entre samaritanos e judeus. A mulher entra em discussão com Jesus segura dos seus conhecimentos teológicos e suas convicções. Ela estava segura da sua tradição e da sua religião. A segurança e a sabedoria levam-na a contrapor Garizim e Jerusalém.

---

<sup>213</sup> A TV Globo, no seu programa “Fantástico”, de domingo dia 30 de Outubro de 2005, apresentou uma reportagem da greve das mulheres, na Irlanda, que decidiram não ir ao trabalho, por um dia, em protesto contra a desigualdade de oportunidades no país.



Para o judeu, o único lugar de culto é Jerusalém, no monte Sião. Porém, na Escritura não há uma referência explícita de Sião como lugar sagrado escolhido por Deus para a adoração. A reforma de Josias (622 a. C.) é que fez de Jerusalém lugar de culto para Judá, lugar eleito (cf. 1Rs 8,16.44.48; 2Rs 23). Josias quis que o único santuário servisse para toda a Palestina. A idéia de um santuário central pretendia controlar o culto e lutar contra o culto às divindades cananéias e/ou estrangeiras, em difusão. Mas a introdução de alguns elementos do culto cananeu e estrangeiro no culto judaico foi inevitável. Isso tinha sua implicação: a supressão de santuários espalhados nos dois Reinos (Norte e Sul). Com a reforma, Josias tinha um projecto que veio a fracassar: restaurar o império davídico.

Deuteronomio 12,5 diz: “Pelo contrário: buscá-lo-eis somente no lugar que Iahweh vosso Deus houver escolhido, dentre todas as vossas tribos, para aí colocar o seu nome e aí fazê-lo habitar”. Se com esta passagem não se pode determinar o lugar do culto, o mesmo livro faz menção ao monte Garizim como lugar de bênção: “Eis os que se postarão sobre o monte Garizim para abençoar ao povo, quando tiverdes atravessado o Jordão: Simeão, Levi, Judá, Issacar, José e Benjamim” (Dt 27,12). Provavelmente, foi a partir dessa referência que os tradutores do Pentateuco samaritano, teólogos e autores de escritos samaritanos, olharam para Garizim como o lugar escolhido por Deus para o culto. Há uma tradição que diz: “Quando houveres passado o Jordão, levantarás estas pedras, que hoje te ordeno, no monte Garizim. Ali edificarás um altar ao Senhor teu Deus, altar de pedras, sobre as quais não manejarás instrumento de ferro”.<sup>214</sup> O Pentateuco (cf. Dt 11,29; 27,12) e os livros históricos (cf. Js 8,33 e Jz 9,7) falam do monte Garizim e não do monte Sião.

A afirmação da mulher, segundo o v. 20, parece querer levar o profeta a tomar partido ou por Garizim, o que seria lógico, ou por Jerusalém, mediante argumentos convincentes. Surpreendentemente o profeta não entra na discussão sobre Garizim ou Jerusalém. Ele traz um outro problema fundamental que não é mais o *onde* adorar, mas o *como* adorar. O lugar tem a ver com uma religião externa. Por isso, a futura Jerusalém não terá nenhum templo porque Deus Todo-poderoso é o Templo (cf. Ap. 21,22). Jesus inaugura uma nova religião, um novo

---

<sup>214</sup> F. F. BRUCE, *João*, p. 103.

culto simbolizado pela água viva, pelo vinho de Caná, culto de Deus, não ligado a qualquer lugar material, porque será em espírito e em verdade.<sup>215</sup> Para Jesus, judeus e samaritanos não reuniam os requisitos para adorar a Deus em espírito e em verdade (cf Jo 4,23).

O novo lugar de encontro com Deus passa a ser o próprio Jesus, novo Templo que pode ser destruído, mas reconstruído em três dias (cf. Jo 2,19-22). Ele mesmo se torna lugar de comunicação e de encontro com Deus (cf. Jo 1,51). A referência última passa a ser o Pai e não mais os antepassados, embora importantes na história da fé. E “essa paternidade directa, sem intermediários, tornará possível a união de todos”.<sup>216</sup>

Todavia, a teologia do Pai desenvolvida entre os profetas (cf. Is 63,16; Jr 3,4.19) era quase inexistente no Pentateuco samaritano, ou seja, muito genérica, colectiva, como aquela apresentada pelo Pentateuco com relação à libertação da escravidão no Egito. Quem sabe, até foi providencial para não identificar Deus como um pai machista, paternalista. É provável que a ausência dessa teologia ajudou a mulher samaritana a se relacionar com Jesus de forma aberta.

A palavra “mulher” (γυνή) que o redator coloca na boca de Jesus tem um carácter revelador, na medida em que Jesus faz referência à *hora*.<sup>217</sup> Jesus chama “mulher” à sua mãe (cf. Jo 2,4; 19,26-27), à samaritana (cf. Jo 4,21). Mas, em Jo 20,15, quando Jesus chama Maria de mulher, não se refere à hora. No diálogo com a samaritana, quando Jesus diz “acredita-me mulher”, intencionalmente, “precisa da fé da samaritana para comunicar-lhe o dom de Deus, aquele mesmo que, como infinita torrente de amor, plenifica-lhe a alma e que, acolhido, se revela para o ser humano como ‘Vida em plenitude’”.<sup>218</sup>

---

<sup>215</sup> Cf. Charles Harold DODD, *Interpretação do quarto evangelho*, p. 410. Com este culto, “a pessoa se eleva da *sarks* para a do *pneuma*” – p. 410.

<sup>216</sup> Eduardo Benes de Sales RODRIGUES, *Jesus e a samaritana*, p. 229.

<sup>217</sup> A frequência com que se usa a palavra (26 vezes) revela quão é importante em João. Não se refere apenas ao tempo cronológico, como a hora do dia. É usado para indicar o período ou tempo da vida de Jesus. Algumas vezes se diz que essa hora ainda não chegou (cf. Jo 2,4) ou está em processo de chegada (cf. Jo 16,2.4) e em outros momentos diz-se que ela chegou (cf. Jo 4,21.23; 5,25; 17,1) e através dela o Filho é glorificado pelo Pai (cf. Jo 12,23). Sobre esse assunto, indico Raymond E. BROWN, *The Gospel According to John*, p. 517-518. No Hebraico pode significar qualquer tempo em que se realiza alguma coisa de extrema importância, período de um acontecimento. Tem sentido dinâmico.

<sup>218</sup> Eduardo Benes de Sales RODRÍGUEZ, *Jesus e a samaritana*, p. 479.

Com a expressão “a salvação vem dos judeus”, Jesus se coloca como quem tem prerrogativa, conhecimento teológico. Ele quer, provavelmente, fazer alusão a Deus fiel que realizará suas promessas para todos os povos através do povo judeu. Todavia, não se trata de se tornar judeu para ter a salvação. A mulher mostra também que tem conhecimento sobre a missão do messias que virá e diz: “Eu sei...” (v. 25). Por isso, ela não contesta tal expressão. E o v. 22 tem uma função não menos importante: atenuar o antijudaísmo exacerbado que perpassa o quarto evangelho.

O nome predicativo do sujeito “espírito” não está em maiúscula (na Bíblia de Jerusalém). Isso aponta para algo diferente. A expressão “Deus é espírito” refere-se a uma das qualidades essenciais de Deus ao lado de outras qualidades como “pai” e “bom”. A palavra “espírito” expressa a acção e a actuação de Deus. Trata-se “da liberdade, da independência e da vitalidade de Deus, do modo de se revelar ao mundo no qual se manifesta o seu amor pelo mundo”.<sup>219</sup>

#### **4.4.4.3.2. A mulher e o processo da inculturação**

O processo da cristianização do passado não respeitou amiúde as questões culturais, sobretudo quando o evangelizador ajuntava uma outra missão: a difusão do império. Ser cristão era renunciar a sua própria cultura e assumir a cultura ocidental. Quando muito, os colonizadores religiosos aproveitaram-se de algumas práticas culturais que favoreciam manter o povo submisso. Por exemplo, na cultura *barghwe*,<sup>220</sup> existem muitos tabus. Alguns deles são relacionados com a mulher em período da menstruação e menopausa. A mulher, durante o período menstrual, não participa das celebrações religiosas. Participar nesse estado é desonrar os espíritos dos antepassados. A oração pode não ser aceite. Por conta disso, certa vez, num dos cursos de ministros extraordinários da Eucaristia na Paróquia Maria Imaculada, Catedral de Chimoio, em Moçambique, uma mulher me fez a seguinte pergunta: “Padre, será que eu posso receber e distribuir o Corpo de Cristo independentemente do estado do meu corpo”? Não entendi o alcance da pergunta. Vendo que eu não tinha entendido, ela foi mais directa e disse:

---

<sup>219</sup> Josef BLANK, *O Evangelho Segundo João*, p. 321.

<sup>220</sup> O povo *barghwe* localiza-se ao norte da província de Manica, centro de Moçambique, na África Austral.

“Padre, também posso comungar e distribuir o Corpo de Cristo estando menstruada? É que nos ensinaram, a nós mulheres, que, quando estivermos nesse estado, não devemos nos aproximar da sagrada comunhão porque estamos impuras. E ainda, me foi dito que devemos nos abster das relações conjugais um dia antes de receber o Corpo de Cristo”.

Não sei quantas outras mulheres ainda vivem atormentadas por essas leis. Essa situação é o reflexo dos tabus culturais relacionados com a sexualidade que é vista quase sempre como algo impuro. Aliás, a teologia moral clássica, tradicional, olhou para o matrimónio, a sexualidade, como um pecado inevitável cuja finalidade era a procriação. O corpo devia ser mortificado – algumas vezes mediante flagelações. Mas o corpo é também um dos lugares teológicos da manifestação de Deus.

Outro aspecto cultural que levantou muita discussão na Diocese de Chimoio é a menopausa. Segundo a tradição do povo da área diocesana, a mulher na menopausa não deve manter relações sexuais. Sem a menstruação, os espermatozóides permanecem no útero e causam infecção uterina quando se decompõem. Não foi fácil mudar a mentalidade dos casais. Que o diga o bispo da Diocese, Francisco João Silota, e a pastoral diocesana da saúde que trabalharam anunciando esta boa nova: uma relação sexual na menopausa não causa problemas de saúde. Muitos casais, particularmente, as mulheres, se libertaram da opressão cultural.

A realidade da inculturação deve levar em consideração só a questão cultural, mas também a questão da religião tradicional do povo. As questões religiosas e culturais têm dividido povos e nações, grupos populacionais. Podem ser causa de discriminação. Por isso, é oportuno que se estabeleça um diálogo sincero entre o evangelho, a cultura e a religião tradicional africana. A propósito disso, Musa Wenkosi Dube faz questionamentos pertinentes: “Existe uma só religião? Nós [africanos] podemos ser cristãos sem desqualificar nossas religiões africanas? O que dizer do Islão? Como deveriam as religiões se relacionar de modo diferente? É aceitável uma religião desprezar outra?”<sup>221</sup> Portanto, só um diálogo sincero, inter-

---

<sup>221</sup> Musa Wenkosi DUBE, *John 4: 1-42*, p. 45: “Is there only one religion? Can we be Christians without downgrading our African religions? What about Islam? How should religions different relate? It is acceptable for one religion to derogate another?” A mesma autora reflecte que a religião trazida não só se tornou a verdadeira,

cultural e inter-religioso, que tenha em consideração o respeito pelo diferente, vai aproximar essas entidades entre si. Esse diálogo levará à celebração da vida e à vivência da fé em meio à diversidade cultural e religiosa. A boa nova de Jesus tem sentido na medida em que esse diálogo se realiza com respeito e sem imposições ideológicas, culturais e religiosas.

A comunidade de tradição joanina abriu-se para acolher pessoas vindas de outras culturas, convicções religiosas e movimentos ou organizações a saber, os discípulos de João Baptista (cf. Jo 1,35-42), gregos helenistas (cf. Jo 7,35; 12,20-21), samaritanos (cf. Jo 4,39-42), judeus expulsos das sinagogas (cf. Jo 9,22-23), os marginalizados pelo sistema político. Não foi fácil conviver com o diferente e articular harmoniosamente essa riqueza diferenciada.

A mulher samaritana chegou ao conhecimento do dom de Deus sem deixar de ser samaritana e a partir da sua própria história e cultura. É certo que ela mesma teve de abandonar as antigas seguranças religiosas e convicções. Nesse sentido, entre os agentes do processo da inculturação está a mulher como sujeito activo. Portanto, A inculturação é um dos assuntos que deve ser levado com seriedade no processo da evangelização dos povos. É um dos pilares do serviço pastoral. Prepara o convite: “Fica connosco”, porque manifesta o desejo que os povos têm de o Messias permanecer com eles (cf. Jo 4,40). O povo torna-se discípulo de Jesus sem deixar sua identidade cultural. A cultura deve também ser evangelizada. Aliás, nem tudo o que é cultural é verdadeiramente humano. Mas tudo o que é verdadeiramente humano é cristão.

O diálogo entre o Evangelho e as culturas, em África, apenas começou. É um processo. O diálogo extrapola as dimensões culturais para se situar também no nível da realidade concreta em que vive o povo. Portanto, o diálogo não se faz entre Jesus e algumas pessoas representantes do povo, mas é todo o povo que dialoga com Jesus, cada um dialoga a partir da sua condição e situação. As mulheres são, juntamente com os homens, agentes do diálogo e do processo da inculturação.

---

como também o sistema económico europeu tornou-se paradigma para as colónias africanas. As duas realidades se abraçaram de tal forma que se torna difícil separá-las, talvez para ser fiel ao Gn 1,17-28 que fala do homem que foi colocado num jardim com ricos frutos e recebeu o poder de dominar sobre a terra.

#### 4.4.4.3.3. Jesus revela-se como messias à mulher samaritana (cf. Jo 4,25-30)

O termo *Messias* é usado unicamente no quarto evangelho como “transliteração grega do hebraico *mashiah* ou do aramaico *meshiha'*”.<sup>222</sup> É título régio. A comunidade de tradição joanina não usa o termo com sentido político como os judeus e Pilatos (cf. Jo 18,33). Os judeus não sabiam quando viria o Messias, entretanto, sabiam que seria da linhagem de David, nasceria em Belém (cf. Jo 7,42) e poderia estar ainda oculto entre eles. Todavia, alguns judeus creram em Jesus como Messias em virtude dos sinais realizados por ele (cf. Jo 7,31), se bem que não aceitassem a idéia da sua morte (cf. Jo 12,34).

Para o quarto evangelho, o título está ligado a autoridade espiritual de Jesus enquanto conhecedor, comunicador e testemunha da verdade (cf. Jo 18,34-37). E “o quarto evangelho, de modo mais definitivo ainda que os Sinópticos, desenvolve sua doutrina sobre a pessoa e a obra de Jesus com uma referência consciente à crença messiânica judaica”.<sup>223</sup> Os samaritanos esperavam por um Messias, *Taeb*, ou seja, aquele que explicaria e revelaria os acontecimentos últimos do cosmo. O que revelaria o Messias, o *Taeb*, dos samaritanos? Provavelmente os últimos acontecimentos do mundo, da história, e mostrar onde estavam escondidas as tábuas da Lei e os utensílios usados para o culto sobre o Monte Garizim com a finalidade de restaurar o culto samaritano, segundo a vontade de Iahweh. Enquanto isso, os judeus esperavam por um Messias essencialmente libertador e político.

A revelação de Jesus à samaritana se realiza depois desta fazer toda uma caminhada de desconstrução ou processo iniciático. Ela tinha esperança num Messias que explicaria tudo. A esperança por esse Messias era grande e isso se manifesta no que a mulher diz: “Sei que vem um Messias (que se chama Cristo). Quando ele vier, nos anunciará tudo” (Jo 4,25). Foi necessário ela chegar a esse ponto para que Jesus se lhe revelasse. Jesus não quis se revelar logo no início certamente para evitar um mal entendido. Quis que o caminho de fé seguisse seu processo. Foi demorado, mas acabou chegando ao essencial quando Jesus diz abertamente:

---

<sup>222</sup> Charles Harold DODD, *A Interpretação do Quarto Evangelho*, p. 123.

<sup>223</sup> Charles Harold DODD, *A Interpretação do Quarto Evangelho*, p. 130.

“Sou eu, que falo contigo” (Jo 4,26). Quer dizer que Jesus aceita a fé que a mulher tinha do messias. Mas Jesus não tinha vindo para mostrar onde se encontravam os utensílios do antigo culto para restaurá-lo. O novo culto não precisa mais de utensílios nem de um lugar concreto. A mulher encontra-se com um Messias que supera o esperado, Messias que não só revela “coisas novas” (verdadeiro culto), mas também inaugura um novo tempo de graça, o *καίρως*, no qual a adoração ao Pai não será feita no tempo futuro (cf. Jo 4,21), mas o tempo é agora. O futuro se faz presente e deixa de existir. O tempo é agora, é hoje e já chegou (cf. Jo 4,23).

São poucas as vezes em que Jesus se revela clara e abertamente. A revelação postula uma resposta de fé que, no caso concreto, se manifesta no deixar o cântaro e ir anunciar na cidade: “Vinde ver” (cf. Jo 4,28-29). Ela entra imediatamente em cena: a) deixa seu cântaro (cf. Jo 4,28); b) corre (cf. Jo 4,28) e c) convoca a todos (cf. Jo 4,28) com estas palavras: “Vinde ver um homem que me disse tudo o que fiz. Não seria ele o Cristo?” (Jo 4,29). A mulher testemunha<sup>224</sup> o messias a partir da sua experiência de Jesus (cf. Jo 4,39) sem pretender impô-la aos outros. Ela deseja que cada um faça a sua própria experiência.

A revelação de Jesus à mulher samaritana é o eixo central da narrativa, o cume e objectivo do encontro. Diz Jesus: “Sou eu que falo contigo” (Jo 4,25.26). Segundo Lúcia Weiler, o eixo do texto encontra-se nos vv 9-26 que tratam do diálogo teológico entre Jesus e a samaritana ao mesmo tempo em que apresenta dois focos conflituosos, a saber, a presença da mulher na comunidade eclesial e a evangelização das culturas oprimidas.<sup>225</sup> A descoberta de Jesus como *o Messias, o Taeb, o revelador de coisas futuras*, é o ponto mais alto de toda a narrativa. Jesus não impõe silêncio à mulher como em Mc 1,43-44 e em Lc 9,21. O encontro com Jesus fê-la atingir a maturidade necessária como discípula.

Atingido o eixo principal “**a revelação de Jesus como o Messias, o Cristo** (cf. Jo 4,25-26)”, Jesus não estabelece nenhum diálogo “particular” com a samaritana. O diálogo deixa de ser particular e passa a ser entre Jesus e a comunidade. A relação particular, pessoal, individual

---

<sup>224</sup> “Testemunho” é um dos temas preferidos do quarto evangelho.

<sup>225</sup> Lúcia WEILER, *Jesus e a Samaritana*, p. 98-100. Aqui o problema é eclesiológico: a missão da mulher dentro da comunidade eclesial.

com Jesus leva para o diálogo de dimensão comunitária. O diálogo comunitário existe porque existe a relação individual com Jesus.

É interessante observar o modo com o qual Jesus se revela a esta mulher. É o mesmo usado na revelação a Moisés: “Sou Eu” (cf. Ex 3,14; Jo 4,26). Depois da revelação no Êxodo, Moisés conduziu o seu povo para o encontro com Deus no deserto. Aqui, depois da revelação, a mulher conduz também o seu povo, como que em um novo Êxodo, para o encontro com Jesus (cf. Jo 4,29-30). O paralelismo é evidente entre Moisés e a mulher samaritana. A mulher samaritana assume a mesma missão de Moisés. Liberta o seu povo das antigas ideologias. Como Iahweh, no deserto, Jesus permanece no meio do povo que faz a experiência de vida e de libertação. O povo vê realizar-se o Novo Êxodo. Mas, não se fazem mais promessas. Elas se realizam *no agora*.

Não é o único caso onde Deus se revela a uma mulher. No AT, temos Agar que teve encontros de revelação com Iahweh. É interessante que tanto Agar quanto a Samaritana não têm medo de que se revela. A ausência de medo em Agar tenha provavelmente a ver com os frequentes encontros de revelação de Iahweh. Se para Agar Deus se comprometeu a caminhar com ela (cf. Gn 21,17-18), em Jo 4, Jesus se compromete a permanecer na cidade de Samaria.

#### **4.4.4.3.4. A admiração do porquê Jesus fala com uma mulher (cf. Jo 4,27)**

Apesar dos discípulos estarem sempre com Jesus, algumas vezes não compreendiam a sua prática. Como compreender a práxis do mestre que conversa com uma mulher pagã samaritana? Eles se admiram. A admiração está embasada, ao meu ver, na dificuldade de articular e conciliar a práxis de Jesus com a de outros mestres, sobretudo os rabinos, que diziam: “Aquele que se demora a conversar com uma mulher traz o mal sobre si, desvia-se das palavras da lei e no fim herda o Geena”.<sup>226</sup> Os discípulos deviam estar ainda com preconceitos

---

<sup>226</sup> F. F. BRUCE, *João*, p. 106. O termo “geena” é derivado de “*ghe* ’ *Hinom* (vale do Hinnom), ao sul de Jerusalem, onde se ofereciam sacrifícios humanos a Maloc” (cf. *Vademecum para o estudo da Bíblia*, p. 98).



relacionados com a discriminação étnica, política, sexual e religiosa. Tais preconceitos não lhes deixavam perceber a hora que o *Salvador do mundo* inaugurou.

O comportamento dos discípulos nos introduz, de certa maneira, na questão de relação de género, assunto muito pesquisado nos últimos decênios. A problemática é séria. A admiração dos discípulos faz-nos perceber que o comportamento de Jesus não é comum. Mas Jesus propõe um sentido novo e libertador às relações de género, contrariando a idéia de manter a mulher como sujeito marginalizado, excluído e discriminado. Lembro-me de um ancião, na cidade de Maputo, em 1992, que pediu para descer imediatamente do autocarro (ônibus) em que seguia quando descobriu que era uma mulher que conduzia o veículo. Junto com ele desceram outros tantos homens e algumas mulheres.

Não imagino quantos homens não se admiram (escandalizados) quando vêem uma mulher a distribuir o Corpo de Cristo, a presidir a celebração da palavra e a assumir algum ministério dentro da comunidade! Por conta disso, um dia ouvi a queixa de um ancião que dizia: “Isso já não é mais Igreja. Onde é que se viu que as mulheres devem falar em público, na comunidade reunida? Não é só a nossa tradição que proíbe isso, mas também Paulo já proibia isso”. Quer queiramos quer não, todas essas atitudes manifestam opressão, discriminação e negação da mulher como sujeito histórico. E o agir da mulher incomoda algumas pessoas, a estrutura e o sistema instituído.

#### **4.4.5. O diálogo de Jesus com os seus discípulos (cf. Jo 4,31-42)**

Terminando o diálogo com a samaritana, inicia um outro entre Jesus e os seus discípulos. Enquanto o diálogo ocorre, a mulher vai iniciar um outro diálogo com os seus conterrâneos. Realizam-se dois diálogos simultâneos em lugares diferentes, se bem que permanece em primeiro plano aquele de Jesus com os seus discípulos. Parece tratar-se de “dois

---

Significa lugar de punição, de sofrimento. Usado como sinónimo de *hades*, *she'ol*, *lugar de fogo*, *inferno*, *abismo*, no AT (cf. Nm 16,30; Ez 32,21-32; Sl 49,16), no NT (Mt 11,23; Ap 1,18) e nos escritos apócrifos.

cenários” de um drama, onde o leitor ou espectador está informado do que acontece simultaneamente e as personagens em cena não.

#### **4.4.5.1. O diálogo sobre o alimento: a questão económica (cf. Jo 4,31-38)**

Se com a mulher Jesus desenvolve os temas de “sede, água, fonte, simbolismo do poço, adoração”,<sup>227</sup> com os discípulos aborda os temas de alimento (pão), vontade do Pai, terminar a obra (missão), colheita, semente, trabalho (cf. Jo 4,34). No primeiro diálogo, é Jesus quem toma a iniciativa; no segundo, são os discípulos, de forma insistente. A insistência dos discípulos para Jesus tomar o alimento nos leva para a questão económica, para a problemática da fome, do direito à alimentação e também do pão da vida.

Jesus remete os discípulos para uma reflexão sobre “desígnio de Deus” com o qual está inteiramente comprometido. “Desígnio de Deus” corresponderia à comunicação do Espírito que gera vida e faz surgir nova criação. Realizar esse desígnio é cumprir plenamente a obra de Deus já começada, nem sempre foi acolhida (cf. Jo 5,17-18; 1,12), mas rejeitada, sobretudo, na Judéia (cf. Jo 4,1-3) e acolhida fora da Judeia. Acolher esse designo é acolher a vida e nascer do Espírito (cf. Jo 1,13).

Jesus também propõe uma reflexão sobre a colheita como dom, na medida em que os ceifeiros colhem o que não semearam. O tema da colheita se encontra também nos sinóticos (Mt 9,37-38 e Lc 10,2). Neste caso, a palavra é usada “para indicar a união de Israel em vista do iminente reino de Deus”.<sup>228</sup> Todavia, Jo 4,35-38 é um dos textos difíceis do quarto evangelho. O número quatro aparece quatro vezes no quarto evangelho (4,35; 11,17.39; 19,23) e significa realidade indeterminada, indefinida. O tema da colheita nos remete aos profetas como Is 27,12, Jl 4,13 e Esd 4,28-32 e também à vida cotidiana marcada pelo trabalho: fabricar

---

<sup>227</sup> Lúcia WEILER, *Jesus e a Samaritana*, p. 99.

<sup>228</sup> Josef BLANK, *O Evangelho Segundo João*, p. 328.

o pão, colher e conservar os cereais, pastorear os rebanhos, cuidar da vinha e mais. Portanto, Jesus emprega imagens simbólicas existentes na cultura do seu tempo. O uso de imagens simbólicas faz parte do processo de transmissão da mensagem em linguagem ao alcance do povo. E quando Jesus diz que os campos estão prontos para a colheita, provavelmente quer se referir que todos os povos (excluídos ou não, homens e mulheres, pagãos) estão aptos para acolher a vida.

Musa Wenkosi Dube chama atenção ao desenvolvimento das questões preocupantes na comunidade da tradição joanina. Diz ela que a narração dramática do encontro de Jesus com a samaritana que “começou com a discussão de tensão étnica, depois movido pela tensão religiosa, não nos surpreendemos quando a discussão termina com a referência explícita do interesse material”,<sup>229</sup> no diálogo com os discípulos. A economia tem sido outro tema de discussão no mundo globalizado. A discriminação de todo o tipo tem, em parte, a ver com a questão económica. Dificilmente uma pessoa de posse, qualquer proveniência, é discriminada a nível social e económico. O mesmo não se pode dizer do pobre que contribui para o desenvolvimento socioeconómico enquanto obra de mão barata. Ele não usufrui desse desenvolvimento.

A mulher africana hoje é desafiada com o sistema económico capitalista por causa das relações de trabalho. Apesar daquilo que se chamou de “encontro de culturas”, para evitar falar de colonização e exploração, o sistema capitalista não é próprio da sua cultura. A ideia de acumular e agonizar a mãe terra com a exploração desenfreada para o aumento do capital não combina com a cultura da mulher africana que não consegue separar a vida com a relação de harmonia com a natureza.

#### **4.4.6. A missão e o testemunho a partir da vida: vinde ver um homem (cf. Jo 4,29)**

O texto fala do que a mulher discípula fez depois que descobriu o Messias: ela rompe com todo aquele passado preconceituoso que não a deixava abrir-se ao diferente para acolher a

---

<sup>229</sup> Musa Wenkosi DUBE, *John 4: 1-42*, p. 46: “Began with a discussion of ethnic tensions, then moved to religious tension, we are not surprised that it closes with reference to explicit material interest”.

vida (cf. Jo 10,10), a água viva e assim poder abandonar o cântaro vazio. Não sei ao certo o que este cântaro pode simbolizar, talvez a opressão. Existe um paralelo com as talhas vazias das bodas de Caná da Galiléia. Esse cântaro vazio será utilizado para outro fim: encher-se de água viva, produzir vinho bom para a festa do povo (cf. Jo 2,6-10).

O encontro com Jesus é contagiante! Ninguém fica igual depois do contacto com ele. O encontro leva ao anúncio (cf. Jo 1,37-42). A mulher diz: “Vinde ver um homem que me disse tudo o que fiz. Será ele talvez o Messias?” (Jo 4,29)<sup>230</sup>. O anúncio caracteriza o ser discípulo de Jesus. Este anúncio é feito a partir da experiência. A mulher não faz uma pregação, mas fala de sua experiência com Jesus. Que tipo de experiência ela passou para os seus? A luta pela liberdade e independência é agora reconhecida e apoiada por Messias.

A expressão “vinde ver um *homem*” pode levantar muitos questionamentos: foi um arranjo intencional do redator para anunciar que esse homem é o enviado de Deus e assim nos remeter ao mistério da encarnação, segundo o Prólogo, “e o Verbo se fez carne, e habitou entre nós” (Jo 1,14)? Será que a mulher descobriu que Deus se fez próximo dos humanos para tornar fácil o diálogo com Ele? Esse modo de anunciar Jesus é único no quarto evangelho, não só porque é feito a partir da experiência do contacto com Jesus, mas também porque intrinsecamente apela para cada um dar sua resposta livre e pessoal a este Homem. É necessário ir e ver (cf. Jo 1,29; 4,29). Por outras palavras, o importante não é dizer muitas coisas sobre o Messias, mas deixar que cada um faça uma experiência de contacto directo com Ele.

A mulher samaritana não afirma nada sobre Jesus, mas questiona e confronta seus ouvintes a buscarem, eles mesmos, sua resposta. Vida questionada dá lugar a uma vida nova. É uma forma pedagógica de transmitir a mensagem. Não define, mas abre possibilidade de cada um fazer sua própria experiência de fé com Jesus para depois viver essa fé em comunidade. A mulher oferece uma das eficazes metodologias da evangelização.

---

<sup>230</sup> Há semelhança com Rebeca, quanto à linguagem, segundo Gn 24,30: “Eis como este homem me falou”.

O convite “Vinde ver” é o mesmo que Jesus fez aos primeiros discípulos (cf. Jo 1,39) e implica mobilidade: sair do próprio “mundo” e ir para um “mundo novo”, o “mundo de Jesus”, isto é, entrar em intimidade com a pessoa de Jesus. A experiência é tal que os discípulos não contam o que viram. Eles vivem o que foram ver. A samaritana também convida os outros para irem ver. Os samaritanos não só foram ver Jesus, mas também o convidam para *permanecer* com eles. “Permanecer”, verbo usado frequentemente pelo quarto evangelho, significa, entre muitas coisas, a união com a pessoa de Jesus, como os ramos se unem à videira (cf. Jo 15).

É característico do quarto evangelho insistir no relacionamento directo, individual e pessoal com Deus. As críticas à teologia da metáfora da videira (cf. Jo 15) não faltaram. Ela foi suspeita de incentivar o individualismo, o subjetivismo, a salvação individual e enfraquecer ou negar a dimensão comunitária. Em João, é diferente. As duas dimensões, individual e comunitária, não se excluem. A união com Cristo leva necessariamente a uma dimensão comunitária, a uma abertura ao outro, ao diferente. Aliás, a videira está entrelaçada com seus diversos ramos vinculados um ao outro.

A evangelização deve levar em consideração a vida diária e concreta das pessoas. O anúncio desvinculado da vida acaba num fracasso. A vida entra no processo de anúncio de Jesus. A comunidade da tradição joanina percebeu isso e diz em um dos seus escritos:

O que ouvimos, o que vimos com os nossos olhos, o que contemplamos, e o que nossas mãos apalparam do Verbo da vida – porque a Vida manifestou-se: nós a vimos e lhe damos testemunho e vos anunciamos esta Vida eterna, que estava voltada para o Pai e que nos apareceu – o que vimos e ouvimos vo-lo anunciamos para que estejas em comunhão connosco. E a nossa comunhão é com o Pai e com o seu Filho Jesus Cristo (1Jo 1,1-3).

#### **4.4.6.1. O cântaro versus a discípula (cf. Jo 4,28)**

O cântaro é um dos utensílios domésticos importantes. Encontra-se em todas as casas. É utilizado para buscar água por homens (cf. Mc 14,13; Lc 22,10) e por mulheres (cf. Gn 24,14; Jo 4,28). O cântaro provavelmente era trazido sobre o ombro (cf. Gn 24,15) ou então sobre a

cabeça. Serve também para conservar a água. É feito de cerâmica. Deve ser muito bem cuidado em virtude da sua fragilidade. Dada a sua importância, é decorado.

O cântaro não representa o aspecto privado ou actividade doméstica. A actividade doméstica não está separada da actividade pública. O público e o privado são construções fictícias. Na verdade, são duas realidades interligadas, complementares. Não se pode pensar em uma actividade prescindindo-se da outra. Não há uma hierarquia entre elas, ou seja, a actividade “pública” não goza de privilégio em relação a actividade “privada”. A distinção não nos ajuda a perceber a *intra-relacionalidade* mútua entre elas no mundo antigo.

O encontro entre a samaritana e Jesus transforma a ambos que fazem uma releitura histórica e crítica da religião e da tradição, abrindo novos horizontes e olhares para um futuro optimista e confiante de relações inclusivas. Numa palavra, o encontro faz brotar vida e libertação. Por isso a práxis da mulher veio a contrastar com o agir dos discípulos que estão sempre com Jesus.

O passado, muitas vezes, nos aprisiona e nos impede de caminhar em direcção ao horizonte de Deus. É preciso ter coragem de romper com esse grilhão. Digo coragem porque me parece doloroso romper o comodismo e lançar-se num novo chão. E o evangelho nos leva a dar esse salto, esse pulo, como o cego Batimeu que depois de curado dá um pulo para expressar sua libertação e vida nova (cf. Mc 10,50). A história tem seu valor na medida em que impulsiona para avançar na direcção de Deus e do humano e fazer novas opções e novas conquistas. Não se trata de deitar para fora a história, a experiência de vida. Aliás, nós somos o que somos por causa do nosso passado e das circunstâncias que nos envolveram.

A samaritana deu-se conta que era tempo de deixar para trás o seu cântaro. Ela “passou de ‘mulher do balde’ para ‘mulher discípula de Jesus’”. Ela, antes sozinha no caminho do poço, passa a ser uma animadora de comunidade. Consegue tirar os seus conterrâneos do isolamento e motivá-los a um novo caminho, uma nova proposta de vida”.<sup>231</sup> Os samaritanos tornam-se

---

<sup>231</sup> Cyzo Assis LIMA, *Os samaritanos*, p. 67.

“nova colheita”, as primícias do reino. É interessante observar que ela deixa o seu cântaro, sem água, em frente de Jesus. Isso faz lembrar os cântaros vazios diante de Jesus nas bodas de Caná (cf. Jo 2,6) que depois foram cheios de água por ordem de Jesus (cf. Jo 2,7). Portanto, há muitos cântaros que precisam ser deixados para trás. Enquanto não ficarem para trás, o compromisso com Jesus e com os irmãos fica deficiente. É necessário abandonar as antigas seguranças, nascer de novo e revestir-se do homem novo, como diz Paulo (cf. Ef 4,22-24).

#### **4.4.6.2. Mulher líder que conduz os futuros discípulos ao encontro com Jesus (cf. Jo 4,30)**

Liderança das mulheres nas comunidades da tradição do discípulo amado tem sido um dos pontos de discussão. As referências explícitas de sua liderança nas comunidades juntamente com os homens são inexistentes. Mas a desconstrução de textos nos leva a perceber a sua liderança. Essa constatação é surpreendente porque quase nunca nos foi passada uma informação a respeito da liderança das mulheres desde as primeiras comunidades cristãs. As pesquisas recentes nos permitem perceber que as mulheres estiveram presentes desde as origens das comunidades cristãs e muitas vezes como líderes das mesmas. Tudo dá a entender que as comunidades joaninas estavam na frente no que diz respeito a participação das mulheres. Nelas as mulheres tinham voz e vez, superando a discriminação, a exclusão e a violência religiosas.

As mulheres e os homens das comunidades onde trabalhei também se surpreendiam quando descobriam que as leis discriminatórias hoje existentes nunca foram conhecidas no passado. E quero partilhar uma experiência que me chamou atenção na Paróquia de Santo António da Machipanda (Diocese de Chimoio – Moçambique). Em 1998, quando sugeri uma mulher daquela Paróquia para assumir, juntamente com um homem da mesma Paróquia, a responsabilidade por aquela área paroquial, ela quase não acreditou no que lhe falava. Pediu-me um tempo. Depois de alguns dias, disse-me que aceitava. Eu fiquei muito feliz. Ela estava muito emocionada, mas determinada a levar a missão adiante. Ela tinha consciência que encontraria muitas dificuldades no exercício do seu ministério porque as comunidades daquela Paróquia nunca tinham tido uma mulher a assumir tal responsabilidade. Eu prometi dar-lhe todo o apoio que fosse necessário. A notícia foi acolhida, de um modo geral, com muita alegria, embora com relutância por parte de algumas pessoas.

A partir desse facto, a Paróquia deu-se conta da necessidade do envolvimento de mulheres e homens nos diversos ministérios que iam surgindo segundo as necessidades. Pouco tempo depois, as mulheres estavam presentes em todas as pastorais, juntamente com os homens, não como sujeitos passivos, mas como agentes activos da pastoral e da evangelização. Foi um momento novo para a Paróquia da Machipanda. É verdade que levou para os dois líderes trabalharem juntos e em parceria, dividindo os serviços. Isso exigia que os dois se sentassem juntos para pensar, reflectir, estudar, fazer a programação e articular novas propostas para levar adiante as comunidades. Eu aprendi muito com eles. A partir de então, comecei a reflectir seriamente sobre a liderança da mulher na comunidade cristã.

Portanto, uma leitura atenta às Escrituras nos aponta para o envolvimento das mulheres nos diversos ministérios das suas comunidades e algumas vezes como líderes. O livro dos Actos dos Apóstolos nos fornece uma lista enorme de nomes de mulheres. Algumas dessas mulheres colocaram à disposição suas casas para serem casas de oração, de fracção do pão e de reuniões (cf. Act 12,12). Paulo, nos seus escritos, menciona mulheres como apóstolas, fiéis colaboradoras e as saúda de forma especial (cf. Rm 16,3-7.12-13.15). Lendo nas entrelinhas dos evangelhos, sobretudo no quarto evangelho, encontramos muito evidente o trabalho das mulheres. A presença das mulheres nas escrituras e nas nossas comunidades incomoda, indispõe algumas pessoas que ainda não perceberam que pelo baptismo nos tornamos filhos/as de Deus, um em Cristo, e deixa de ter sentido a distinção a partir do sexo, da etnia, da classe social, porque todos somos herdeiros da promessa (cf. Gl 3,26-28).

#### **4.4.6.3. Essas mulheres “incomodam...”**

A visão da mulher sobre a realidade pode perturbar o homem que não admite nem permite outras visões que não sejam a partir da sua perspectiva masculina. Esse agir é excludente. Por detrás desta postura está a negação de que a mulher seja sujeito histórico, produtora de conhecimento teológico e da espiritualidade. Essa negação se verificou ao longo da história, não só em questões sociais, políticas e económicas, mas também em questões



religiosas. Encontramos sinais de negação na Escritura e nos escritos extrabíblicos,<sup>232</sup> fruto de construções de género a partir da perspectiva dos autores. Uma interpretação preconceituosa pode pretender perpetuar o conflito de relação de género.

A linguagem (falada, escrita, representada, pintada, artística) para se referir a Deus é uma das questões fundamentais que deve ser bem articulada. A linguagem que sobressai é essencialmente masculina. Para quem nasceu e cresceu numa cultura patriarcal pode não ser problema referir-se a Deus como pai. É tudo tranquilo. A propósito, não conheço nenhuma oração da Religião Tradicional Africana que chama a Deus de mãe. O mesmo digo em relação às orações cristãs católicas da região onde me eduquei. Por muito tempo, não me dei conta de quanto as mulheres sofriam por causa disso. Elas se sentiam excluídas por causa da linguagem. Bato humildemente no peito e peço perdão a todas as mulheres que exclui no meu trabalho pastoral através da linguagem, do mito e do símbolo.

Concordo com Elizabeth Johnson quando diz que “a maneira como uma comunidade de fé formula sua linguagem em relação a Deus representa de forma implícita o que ela considera como o bem supremo, a verdade mais profunda e a beleza mais encantadora”,<sup>233</sup> e tal linguagem modela a identidade de cada membro da comunidade e “orienta a sua práxis. (...) O símbolo de Deus funciona”.<sup>234</sup> Acho que o primeiro problema a ser abordado quando se discutem questões de género devia ser o da linguagem.

A reflexão teológica trazida pelas mulheres mexe com as bases da estrutura patriarcal machista, ou seja, incomoda. Não é suficiente que a mulher seja teóloga, que reflecta as questões mediante saberes, que re-elabore a linguagem e os conceitos teológicos, que encontre novos paradigmas, que re-signifique os mitos e re-escreva a história. Dela é exigida, segundo a teóloga feminista, Bárbara Pataro Bucher, uma atitude mais radical na medida em que ela se torna ou “constitui o caminho do ser da Igreja e é o feminino caminho para entender a

---

<sup>232</sup> Incluo os escritos apócrifos entre os extrabíblicos. Nos escritos apócrifos é evidente a controvérsia entre homens e mulheres. Por exemplo, o *Evangelho de Maria Madalena* mostra a polémica entre Madalena e Pedro que não admite a predileção de Jesus por Maria Madalena. Cf. também o *Evangelho de Filipe*.

<sup>233</sup> Elizabeth JOHNSON, *Aquela que é*, p. 18.

<sup>234</sup> Elizabeth JOHNSON, *Aquela que é*, p. 18-19.

conflitividade da Igreja”.<sup>235</sup> A missão não é só de resgatar a história das mulheres e recuperar as figuras femininas na Bíblia, embora isso seja um meio, mas não um fim em si mesmo. A missão é tornar-se “caminho do ser da Igreja”. É uma missão desafiadora. Na verdade, essas mulheres “incomodam...”. É bom que continuem a incomodar com suas reflexões, seus questionamentos e seus protestos que postulam um desafio, um diálogo e um caminhar juntos.

O povo discriminado quando luta pelos seus direitos, sua liberdade e clama por justiça sócio-religiosa, é visto como rebelde, como perturbador da ordem sócio-religiosa. Mas que ordem é essa que não deve ser perturbada? Quem vive em harmonia nessa sociedade e religião desiguais, discriminatórias excludentes e opressoras?

#### **4.4.7. Sentido existencial: a reacção dos samaritanos ao anúncio do Cristo (cf. Jo 4,39-42)**

Os samaritanos daquela cidade aderem em massa a Jesus, fonte de água viva. Eles perceberam a queda dos muros (raciais, religiosos, políticos, culturais) que os separavam. Os samaritanos não só crêem no Messias, *Taeb*, o revelador de coisas últimas, o salvador do mundo, mas também dão razões da sua fé: “Nós próprios o ouvimos, e sabemos que esse é verdadeiramente o salvador do mundo” (Jo 4,42).

Os samaritanos da cidade dizem à mulher “não é por ti, mas nós mesmos o ouvimos” (cf. Jo 4,42). Será que essa afirmação ainda manifesta alguma reminiscência do preconceito tradicional e cultural em relação à mulher e ao testemunho que essa pode dar? Certamente que não. Pretendiam dizer que a fé não se fundamenta na pessoa que a anuncia, mas na Pessoa anunciada. A evangelização não cria dependência. O evangelizador é como quem deita a semente. O diálogo entre a terra e a semente não depende dele.

Os samaritanos daquela cidade relacionam-se pessoal e directamente com Jesus. Eles experimentam uma transformação existencial e encontram novo sentido para as suas vidas e sua história, sentido para a vida individual e para a vida comunitária. Eles adquirem novos

---

<sup>235</sup> Bárbara Pataro BUCKER, *O feminino da Igreja e o conflito*, p. 19.

paradigmas de vida. Nesse sentido, “a fé aparece como resultado de um contacto pessoal com Jesus; somente ele leva à confissão plena de fé”.<sup>236</sup> Jesus permanece no meio desse povo e nele se encarna. A mudança existencial deveu-se a palavra de Jesus e na palavra da mulher. Por isso,

a fé não pode firmar-se na autoridade de outros, mas deve achar apoio em si mesma. Deve, através da mensagem, receber a palavra do revelador. Surge assim um certo paradoxo: a indispensável pregação que leva os ouvintes a Jesus torna-se, entretanto dispensável para a fé, toda a vez que o ouvinte se torna independente no saber da fé e assim se converte em crítico da mensagem que o conduziu a esta mesma fé.<sup>237</sup>

A fé leva a uma dinâmica interna e a um procurar compreender e crer na pessoa de Jesus. Eis o objetivo do quarto evangelho: crer em Jesus como o enviado do Pai para ter a vida eterna (cf. Jo 20,30s). A reação dos samaritanos da cidade foi ao encontro desse objetivo: eles creram que Jesus é o Salvador do mundo (cf. Jo 4,42), que vai possibilitar uma vida mais humana, não só de um povo, mas de todos os povos. Esse universalismo é característico nos escritos joaninos (cf. Jo 1,29; 3,16; 11,52; 1Jo 2,2). Portanto, nessa comunidade, a expressão “o salvador do mundo” (ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου) deixa de ter o alcance político de que se revestia. Passa a ter uma dimensão soteriológica, ou seja, de salvação por intervenção de Deus na história.

#### **4.4.8. A saída de Jesus da Samaria para a Galiléia (cf. Jo 4,43)**

O v. 43 faz lembrar o mistério da Páscoa da ressurreição de Jesus. Diz, segundo a Bíblia de Jerusalém, “Depois daqueles dois dias, ele partiu de lá para a Galiléia”. Somos levados a pensar na estadia de Jesus, na Samaria, por um período de dois dias e no terceiro continuou sua viagem. Jesus parte no terceiro dia. Isso tem relação com a Páscoa?

Antes da permanência de Jesus entre os samaritanos, o povo se guiava pela sua cultura e religião, bebendo da água do poço dos seus antepassados, água que não jorrava para sempre. Entretanto, essas realidades criaram condições para o acolhimento de Jesus. Jesus é essa água

---

<sup>236</sup> Juan MATEOS e Juan BARRETO (Org), *O Evangelho de São João*, p. 238.

<sup>237</sup> Josef BLANK. *O Evangelho Segundo João*, p. 333.

viva que se dá para gerar vida. A água viva não é parada. Está sempre em movimento. E Jesus não permanece geográfica e definitivamente em Samaria, mas continua o seu caminho, o seu curso, mesmo sabendo que alguns não o acolherão (cf. Jo 5,43).

#### **4.5. A importância do texto para as comunidades cristãs**

O texto do encontro de Jesus com a mulher samaritana, apesar de lido raras vezes nas nossas comunidades, nas missas dominicais, e chamar atenção o facto de Jesus dialogar a sós com uma mulher, está ainda por ser explorado para que, a partir dele, surja uma nova prática nas comunidades eclesiais, sobretudo naquelas em que a mulher continua a ter um papel periférico, ou de sobressalente (esterpe) que só se lembra dele quando o que se julga importante não funciona mais. Acho que a mulher na comunidade não tem o papel de suprir a ausência do homem, nem está apenas para exercer o papel secundário. Ela é tão importante quanto o homem.

Para além da importância do texto para revigorar as comunidades cristãs, ele pode servir também de base de apoio do discurso sobre o ministério da mulher nas comunidades cristãs e na Igreja como estrutura de poder normativo. As reflexões de Elisabeth S. Fiorenza, Inoni Richter Reimer, Mercedes Lopes, Bárbara Pataro Bucher, Elsa Tamez, Ana M. Tdepedino, Marga J. Ströher, Maricel Mena López, Ivone Gebara, Lúcia Weiler, Elisa Estévez, Wanada Deifelt, Athalya Brenner, Elaine Neuenfeldt e de muitas outras feministas têm contribuído bastante para um debate teológico-bíblico acalorado, têm trazido novas propostas de leitura e têm aberto novos desafios que exigem uma reacção, uma nova práxis, uma resposta e não um silêncio, ou simplesmente dizer: esse assunto está encerrado!

Analisando as passagens ligadas às mulheres no quarto evangelho, Adela Y. Collins contrapõe a instituição e propõe um novo modo de ser das comunidades quando diz que

O evangelho de João não tem muito a dizer sobre a igreja como tal. Sugere, porém, uma certa visão do que a comunidade cristã deveria ser. Onde quer que se permita a essa visão ter algum efeito, a tendência será o afastamento de uma instituição estruturada que enfatiza papéis, *status*

e hierarquia e uma aproximação de um agrupamento de pessoas que trabalham juntas de maneira igualitária caracterizada pela mutualidade.<sup>238</sup>

Adela Y. Collins vem corroborar a necessidade urgente de resgatar textos do quarto evangelho e libertá-lo das “algemas de uma exegese dominada pelos machos... e assim libertar tanto homens quanto mulheres de quaisquer resquícios de dúvidas quanto ao facto de que as mulheres são chamadas por Jesus ao pleno discipulado e *ministério* na comunidade cristã”.<sup>239</sup>

O agir de Jesus mostrou como resolver um conflito inter-étnico. O objectivo é mostrar que o evangelho é universal, ou seja, não conhece os limites geográficos, étnicos, sociais, antropológicos, culturais. Ele propõe um novo projecto de vida e libertação. Esse projecto foi aceite, acolhido, não só pela mulher samaritana, mas também por muitos samaritanos da cidade. O acolhimento chama atenção: “nós cremos e sabemos que esse é verdadeiramente o salvador do mundo” (cf. Jo 4,42). Muitos samaritanos aderem ao projecto de Jesus. A adesão pessoal e comunitária começou com o anúncio e o testemunho de uma mulher. Não sei se é por causa dessa adesão “massiva” que Samaria é o segundo lugar a ser mencionado quando Jesus envia os seus discípulos, segundo Act 1,8.

O nosso texto apresenta um Jesus humano: cansado, com sede, senta-se para descansar, “incapaz” de tirar água do poço por não possuir um balde, pede água a quem pode lhe dar, tem fome, por isso os discípulos foram procurar mantimentos na cidade, e usa a linguagem do povo. Todavia, isso tudo não diminui em nada o seu ser divino (cf. Fl 2,6-11). Ele se fez carne e habitou entre nós (cf. Jo 1,14) – esse Jesus é muitas vezes diferente daquele anunciado nas nossas comunidades cristãs.

Como imaginar essa mulher samaritana? Como estaria ela apresentada? E como ela é representada em obras de arte? Existem algumas pinturas retratando o encontro da mulher samaritana com Jesus. Uma das que me chamam atenção é aquela de Jacopo Tintoretto, pintada no século XVI, onde a mulher aparece com um corpo imponente e com um olhar fixo para Jesus. Essa pintura pode ser encontrada hoje no Museu degli Uffizi, Veneza, e “a mulher não

---

<sup>238</sup> Adela Y. COLLINS, apud Carlos Osvaldo C. PINTO, *O papel da mulher no evangelho de João*, p. 197-198.

apresenta traços de coitadinha, ou, se tem, é como todos nós, antes do encontro com o Salvador”.<sup>240</sup> Provavelmente teve medo desse homem estranho nesse lugar isolado e, em virtude da hora, com menos possibilidade de chegar gente ao poço. A mulher não foge. Ela tem autoconfiança. Por conta disso, a mulher observa que esse homem muito diferente dos outros homens, pois, tem um olhar penetrante, um sotaque de Galileu, uma pele queimada de sol, com ar de cansado, pés empoeirados e com mãos de quem puxou muito o serrote. Pode parecer estranho esse modo de imaginar Jesus, mas acho que não está muito longe da realidade.<sup>241</sup>

Sandra Schneiders escreve o seguinte, a propósito de 4,1-43:

Quem quer que tenha sido o autor do quarto evangelho, foi alguém que tinha uma compreensão rica e variada da experiência religiosa das mulheres. Historicamente este conhecimento poderia ter sido o produto de uma imaginação literária activa, mas é mais provável que tenha resultado de uma experiência real de mulheres cristãs que desempenharam papéis proeminentes na comunidade do quarto evangelho (...). Como vimos em relação à passagem da mulher samaritana, João considerava o testemunho *apostólico* das mulheres válido, eficaz e aprovado por Jesus.<sup>242</sup>

O quarto evangelho é favorável no trato com as mulheres não no sentido de paternalista ou maternalista. Elas têm potencialidade, poder, e modo próprio de perceber Deus, de exprimir a fé e de proclamar Jesus. Neste sentido, torna-se

interessante observar o papel da mulher evangelizadora na Igreja de Cristo, papel este, em alguns lugares, ainda postergado a uma posição subalterna. A divulgação do evangelho a toda a criatura, o chamamento a testemunhar o Ressuscitado é tarefa e missão de todos, homens, mulheres, jovens, idosos e crianças, sem distinção de cultura, escolaridade, sexo ou grau de hierarquia.<sup>243</sup>

O texto pretende apontar para uma realidade que nos interpela ao mesmo tempo que propõe um caminho. As comunidades cristãs, de um modo geral, ainda estão muito longe de viver o que esse texto propõe, muito embora se fale de igualdade em dignidade e direito. É

---

<sup>239</sup> Adela Y. COLLINS, *O papel da mulher no evangelho de João*, p. 198.

<sup>240</sup> [www.cl.org.br/samarit.htm](http://www.cl.org.br/samarit.htm), acessado no dia 29 de Setembro de 2005.

<sup>241</sup> Estamos acostumados a ver um Jesus sempre bem disposto, sem suor no rosto e sem poeira nos pés.

<sup>242</sup> Carlos Osvaldo Cardoso PINTO, *O papel da mulher no evangelho de João*, p. 194.

<sup>243</sup> Antônio Mesquita GALVÃO, *Jesus e a samaritana*, p. 61.

verdade que algumas instituições ainda não se abriram para a inclusão da mulher. Felizmente a salvação não passa pela organização e estrutura das igrejas. Ela é dom de Deus. Por isso, a mulher, com a graça de Deus, encontra novas alternativas de vida, novos caminhos de esperança diante de obstáculos estruturais e sexistas que distorcem o projecto de vida e libertação. Deus que se revela nas brechas da vida, nas fronteiras dos poderes.

O sexismo e os obstáculos estruturais são pecaminosos e “em face desta situação pecaminosa, a Igreja e a sociedade são chamadas ao arrependimento, a mudarem de atitude, a não mais pecarem e a se converterem”.<sup>244</sup> Há necessidade de uma “reforma das estruturas patriarcais, civis e eclesiais e dos sistemas intelectuais que as sustentam”<sup>245</sup> com a finalidade de libertar a humanidade.

Em todos os níveis (sociais, culturais, políticos, económicos, ideológicos e mais), encontramos mulheres que se organizam em defesa da vida que passa pela luta de igualdade de dignidade, direitos e deveres. A propósito da solidariedade entre as mulheres, Paulina Chiziane, escritora e romancista moçambicana, em seu romance *Niketche*, mostra a luta de cinco mulheres do mesmo homem. Organizam-se e se ajudam mutuamente para superar as dificuldades da vida e dar alimentação básica, educação e saúde às suas crianças. No meu trabalho pastoral nas Paróquias da Diocese de Chimoio (Moçambique – África) também encontrei mulheres lutadoras. Elas encontravam força para continuar a luta na participação activa nas suas comunidades, na oração do terço, na catequese, nos grupos de Legião de Maria, nos pequenos cursos de bordado, de costura, de medicina alternativa e outras actividades. Elas me ensinaram a ser mais humano e mais cristão com suas experiências e histórias de vida.

A experiência das mulheres nessa luta não é homogeneia. Elas têm experiências multifacetadas, semelhantes e diversificadas. Essa diversidade torna-se um dom que deve ser acolhido e celebrado porque é fruto de uma história de vida e de fé.

---

<sup>244</sup> Elizabeth JOHNSON, *Aquela que é*, p. 25.

<sup>245</sup> Elizabeth JOHNSON, *Aquela que é*, p. 25-26.

#### **4.6. Algumas considerações**

A cultura e a religião do antigo Israel não eram tão fechadas como se pensa. Tanto a cultura quanto à religião integraram muitos aspectos culturais e religiosos de outros povos, embora com preconceitos em relação a eles. E Jesus não abole as culturas dos povos. Jesus respeita não só as culturas, mas também as histórias dos povos e suas manifestações religiosas, colocando-se sempre ao lado dos marginalizados, dos corpos prostituídos pelo sistema opressor.

O Jesus do quarto evangelho dialoga, toca, deixa-se tocar e aceita ser seguido por mulheres e homens que crêem nele, judeus e não-judeus. A práxis de Jesus podia ter provocado algum escândalo, admiração. Para Jesus, o homem é tão destinatária da boa nova da vida eterna quanto à mulher. O evangelho é uma mensagem destinada para todos os povos e culturas. Aliás, é o que nos revelam os evangelhos: Deus se revela às mulheres (cf. Jo 4,26) que posteriormente o anunciam, fazendo surgir mais seguidores. A primeira comunidade de seguidores de Jesus, em Samaria, ligada à tradição joanina, devia ter surgido por causa do anúncio das mulheres e, quem sabe, teve liderança feminina.

O uso de simbolismos do dia a dia (como a água, o alimento, o pão, a colheita, os campos maduros) para a transmissão da mensagem evangélica era comum. Levanta também questões teológicas como a adoração e o lugar onde fazer adoração. Junto entra o tema da inculturação e do encontro de povos que se distanciaram por causa do culto e da cultura apesar de terem mesmas raízes culturais e religiosas. Por isso, nenhuma cultura deve ser considerada inferior ou superior como infelizmente tem sido no período da colonização (antiga e recente).

A inculturação é uma das questões prioritárias na Igreja africana. A experiência das colonizações e das cristianizações deixou marcas no continente. A África colonizada não podia discutir questões religiosas, culturais com os estrangeiros que tinham chegado para tomar e possuir a África. Portanto, não houve nem diálogo inter-cultural nem inter-religioso. Nesses



últimos decênios, procuram-se caminhos para que a fé, a cultura, a religião sejam assumidas pelos africanos, para que a fé não seja estranha, mas enraizada nos corações e seja expressa em moldes segundo a cultura de cada povo africano. O desafio é ser africano e ser cristão, ou seja, ser cristão sem deixar de ser africano. O desafio é grande porque muitos aspectos da cultura ficaram no “esquecimento” do passado colonizado. Porque as culturas não se bastam a si mesmas, elas devem se abrir ao diálogo e ao intercâmbio. O intercâmbio e o diálogo intercultural ajudam a redescobrir os valores que cada cultura tem e a potencialidade de ajudar as pessoas a viverem humanamente.

Todas essas questões estão em função do tema central da narrativa: a revelação de Jesus como Messias e salvador do mundo. A revelação é feita seguindo um processo de iniciação e de diálogo catequético adequados. Segundo João, a samaritana, sem deixar de ser mulher e sua cultura, adere ao projecto de Jesus. É a primeira discípula explicitada pelo quarto evangelho que tem a revelação do messias, o salvador, e o anuncia. Torna-se imprescindível um diálogo intercultural para se chegar a uma fé madura que comprometa a pessoa toda. A mulher que aceita esse desafio torna-se sujeito histórico, leitora, intérprete e produtora de conhecimento. O ser sujeito lhe dá dignidade de lutar pela liberdade: ela não aceita nem a opressão dos cinco homens anteriores nem a opressão do homem actual com as palavras: “Não tenho homem” (Jo 4,17).

## CONCLUSÃO

A parte conclusiva de um trabalho é muito difícil. Acho que o trabalho não deveria ter uma conclusão, porque a qualquer momento ele pode ser retomado. Entretanto, aconselha-se dizer alguma coisa, mesmo sabendo que o trabalho é um processo. Então, depois desta breve trajetória, reflectindo sobre a questão da mulher na comunidade do discípulo amado, tendo em conta os aspectos da vida humana, chego às seguintes constatações:

1. O Israel antigo não delimitou espaços só para homens e espaços só para mulheres. Tanto homens quanto mulheres se relacionavam com muita naturalidade e espontaneidade. Eles e elas circulavam nos espaços existentes. A divisão em actividade pública para homens e privada para mulheres é uma construção posterior. Todavia, não se nega a existência da estrutura patriarcal que pretendia a submissão da mulher. A mulher não aceitou essa submissão. Ela foi à luta.

2. A mulher está presente em todas as esferas da vida social, política, económica e religiosa. Ela actua no sector produtivo e reprodutivo, cultivando e armazenando os cereais e outros produtos agrícolas e também trabalha na criação de gado. Ela trabalha, de igual modo, na industrialização dos produtos agro-pecuários. Este facto é testemunhado pelos textos bíblicos e extrabíblicos mesmo se uns parecem favoráveis e outros não. Os textos favoráveis e não-favoráveis à mulher mostram o protagonismo dela. A mulher não era considerada como escrava ou menor quotidianamente. Os textos são uma construção de género, a partir da

perspectiva do autor ou da autora, e mencionam umas mulheres e silenciam outras, e a linguagem é predominantemente androcêntrica.

3. O protagonismo da mulher se manifesta na transmissão dos valores à posteridade. Ela educa a criança, ensinando-a as primeiras lições da vida e da fé. A mulher faz isso oralmente, contando suas experiências e recontando as histórias. Ela participa de igual modo nas decisões no âmbito da casa, da propriedade, e actua no âmbito de ensino, socializando filhos e filhas. Ela é a primeira “mestra” da Torah para as sua crianças. A mulher não tinha só deveres, obrigações, mas também tinha direitos garantidos pelo *ketubah* durante e depois do casamento.

4. Se o contexto era esse, não se pode negar que as mulheres tivessem tomado parte não só no movimento de Jesus, mas também no movimento cristão missionário. Os evangelhos nos apontam para essa realidade silenciada, muitas vezes, ao longo da história. O quarto evangelho sai na frente testemunhando a presença das mulheres: as mulheres não estão só no movimento de Jesus e no movimento cristão missionário, mas recebem a revelação de Deus. E as mulheres estiveram presentes no processo de formação e consolidação da comunidade do discípulo amado, trabalhando lado a lado com os homens. Algumas vezes desempenharam serviços de muita responsabilidade como líderes de comunidades. Acima de tudo, elas foram discípulas e apóstolas, resistindo aos desafios internos e externos, políticos e religiosos.

5. O quarto evangelho é útil para sustentar um discurso hermenêutico feminista de libertação. Por conta disso, ele apresenta um “Jesus feminista”. Portanto, não se pode falar das origens cristãs sem ter presente a mulher. Há muitas nessa linha. Estão a surgir muitas e novas hermenêuticas bíblicas a partir da mulher. É necessário lembrar as histórias delas e ler a Bíblia tendo em conta essas histórias. Essas novas hermenêuticas bíblicas feministas desafiam as tradicionais interpretações a partir da perspectiva masculina. Esse desafio leva a um novo saber, a um aprofundamento das questões bíblicas e incentiva a ir a busca das histórias “esquecidas”.

6. É importante reconhecer a presença da mulher nos textos bíblicos e extrabíblicos, ver a mulher que perpassa a história dos movimentos cristãos desde as origens. Mas não é o

fim. Isso abre para uma segunda etapa que julgo ser de extrema importância: a renovação contínua das comunidades cristãs que leve a uma conversão individual, comunitária e institucional. Isso possibilitaria adoptar novos princípios teóricos e epistemológicos.

7. O quarto evangelho desafia e interpela a *ekklesia* a abrir suas portas e a organizar as comunidades adoptando novos paradigmas livres de matizes patriarcais. A preocupação primária deve ser o discipulado que leva a um compromisso definitivo com a realidade, possibilitando assim o surgimento de uma nova espiritualidade que se inspira no projecto libertador de Jesus. Aliás, Jesus nos transmite uma experiência de Deus. Jesus não nos revela apenas como deve ser a nova relação com Deus, mas ao mesmo tempo, nos revela a nova maneira de relacionamento e convivência humana que leva à formação de comunidades de iguais, livres de opressão e discriminação. É preciso ter coragem para aceitar essa revelação.

8. O tema sobre a mulher na comunidade do discípulo amado pode contribuir para a discussão da questão sobre admissão ou não das mulheres ao ministério ordenado, um dos assuntos polémicos em algumas instituições religiosas. O tema pode dar algumas luzes a partir da constatação da presença contínua e transformadora das mulheres em todos os aspectos da vida humana, as suas lutas e conquistas.

9. No evangelho de João, a profissão de fé é colocada na boca de uma mulher. Não é por acaso que a comunidade joanina conservou essa profissão de fé. Isso mostra a sua importância na transmissão da fé e na integração no movimento cristão missionário.

Portanto, na minha opinião, a comunidade da tradição do discípulo amado ou comunidade da tradição joanina pode ser apresentada como “comunidade modelo” que integra mulheres e homens, trabalhando a questão “género” e “diferença” partir da adesão a Jesus, o Filho de Deus, o enviado do Pai, onde o amor é o vínculo definitivo e permanente com ele. Neste sentido, a comunidade da tradição do discípulo amado foi audaciosa com relação à concepção do papel da mulher dentro da estrutura eclesial. Provavelmente elas foram líderes comprometidas com Jesus e com os irmãos e irmãs, criando novas relações a partir de Deus.

## **BIBLIOGRAFIA**

- ALAND, Nestle. *NOVUM TESTAMENTUM GRAECE*. Alemanha: Deutsche Bibelgesellschaft, 2001, (27<sup>a</sup> ed).
- ALMEIDA, João Ferreira de. *A Bíblia anotada*. São Paulo: Mundo Cristão, 1994.
- BARRETT, C. K. *The Gospel According to St John: Introduction with commentary and notes on the Greek text*. London: S.P.C.K., 1965.
- BENHABIB, Seyla; CORNELL, Drucilla (Org). *Feminismo como crítica da modernidade*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1987.
- BERGER, Klaus. *Hermenêutica do Novo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 1999.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM*. São Paulo: Paulus, 1996.
- BIEHL, João Guilherme. *Um ensaio geral sobre hermenêutica e uma apresentação crítica de hermenêutica feminista de libertação*. São Leopoldo: Faculdade de Teologia, 1984.
- BLANK, Josef. *O evangelho segundo João*. Petrópolis: Vozes, 1<sup>a</sup> Parte A, 1990.
- BORN, A. Van Den (Org). *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Petrópolis, Rio de Janeiro, São Paulo, Belo Horizonte, Porto Alegre e Recife: Vozes, 1977.
- BRANICK, Vincent. *A igreja doméstica nos escritos de Paulo*. São Paulo: Paulus, 1994.
- BRELAZ, Gabino. *A deidade de Cristo no evangelho segundo São João*. São Paulo: PUCRS, 1964.
- BRENNER, Athalya. *A Mulher Israelita: Papel Social e Modelo Literário na Narrativa Bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- BROWN, Raymond E. *A Comunidade do Discípulo Amado*. São Paulo: Paulinas, 1984.
- \_\_\_\_\_. *As Igrejas dos Apóstolos*. São Paulo: Paulinas, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2004.

- \_\_\_\_\_. *The Gospel According to John (i-xii)*. Garden City (New York): Doubleday & Company, Inc., 1966.
- BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Rolande E. (Org). *Comentário bíblico "San Jerónimo": Nuevo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1972 (Vol IV).
- BRUCE, F.F. *João: Introdução e Comentário*. São Paulo: Vida Nova/Mundo Cristão, 1987.
- BUSSCHE, Henri Van Den. *El Evangelio Según San Juan*. Madrid: Seguirme, 1972.
- CALLE, Francisco de la. *A Teologia do quarto evangelho*. São Paulo: Paulinas, 1978.
- CASONATO, Adalberto Domingos. O evangelho de João a partir da comunidade joanina. In: *Caminhando Com o ITEPA*. Passo Fundo: ITEPA, N°56, 2000, p. 29-41.
- CERFAUX, Lucien. *Jesus nas Origens da Tradição*. São Paulo: Paulinas, 1972.
- COMBLIN, José. *El Enviado Del Padre*. Santander: Sal Terrae, 1977.
- COMBY, Jean. *Para ler a História da Igreja I: Das Origens ao século XV*. São Paulo: Loyola, 1993.
- CROSSAN, John Dominic. *O Nascimento do Cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- CULLMAN, Oscar. *A formação do Novo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2003.
- DEIFELT, Wanda. *Os primeiros passos de uma hermenêutica feminista: a Bíblia das mulheres editada por Elisabeth Cady Staton*. In: *Estudos Teológicos*. Petrópolis: Vozes, 1992, N°32/1, p. 5-14.
- DERMIENCE, Alice. Mulheres e Ministérios na Igreja Primitiva. In: *Grande Sinal*. Petrópolis: Vozes, Nov – Dez 1996/6, Ano L (50), p. 741-755.
- DODD, Charles Harold. *A Interpretação do Quarto Evangelho*. São Paulo: Paulinas, 1977.
- DREHER, Martin N. *A Igreja no Império Romano*. São Leopoldo: Sinodal, 2005, Vol. I.
- ECHEGARAY, Joaquín González. *O Crescente Fértil e a Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- DIEZ-MACHO, Alejandro e BARTINA, Sebastian. *Enciclopédia de la Bíblia*. Barcelona: Ediciones Garriga, 1963.
- ESTÉVEZ, Elisa. A mulher na tradição do discípulo amado. In: *RIBLA: A Tradição do Discípulo Amado: Quarto Evangelho e Cartas de João*. Petrópolis: Vozes, 1994, N° 17, 1994/1, p. 65-74.
- EVANS, Mary. *A Mulher na Bíblia: uma avaliação do papel da mulher na sociedade e na Igreja*. São Paulo: ABU, 1986

- FIORINZA, Elisabeth Schüssler. *Discipulado de iguais: uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- FIORINZA, Elisabeth Schüssler. *As Origens Cristãs a Partir da Mulher: Uma nova hermenêutica*. São Paulo: Paulinas, 1992.
- FOULKES, Irene. “Hermenêutica Bíblica y óptica de género”. In: *Boletín Teológico, Revista de la Fraternidad Teológica Latinoamericana*. N° 58. Lima: FTL, 1995, p. 73-78.
- GEBARA, Ivone. A presença feminina na luta dos pobres. In: *Perspectivas teológico-pastorais*, N° 2. Recife: INTER, p. 45-53.
- \_\_\_\_\_. *Rompendo o Silêncio: uma fenomenologia feminista do mal*. Petrópolis, Vozes, 2000.
- GRUNNEWEG, Antonius H. *Hermenêutica do Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2003.
- GUILLÉN, Victorio Araya. *A diaconia samaritana: uma opção pela vida*. Belo Horizonte: CEBI, 1987.
- HOLLANDA, Heloisa Buarque (Org). *Tendências e impasses: feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- HOORNAERT, Eduardo. *O Movimento de Jesus*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- JOHNSON. *Aquela que é: O Mistério de Deus no Trabalho Teológico Feminino*. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 126).
- JOSAPHAT, Carlos. *O evangelho da unidade e do amor*. São Paulo: Duas Cidades, 1963.
- JUAN, Mateos. *Vocabulário Teológico do Evangelho de São João*. S. Paulo: Paulinas, 1989.
- KEE, Howard Clark. *As Origens Cristãs em Perspectiva Sociológica*. São Paulo: Paulinas, 1983.
- KONING, John. Cristologia da Comunidade joanina. In: FERNANDO DE AQUINO, Marcelo (Org). *Jesus de Nazaré: Profeta da Liberdade e da Esperança*. São Leopoldo: Unisinos, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Evangelho segundo João*. São Leopoldo: Sinodal, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Encontro com o Quarto Evangelho*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- KÜMEMEL, W. G. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1982.
- LÉON-DUFOUR, Xavier. *Leitura do evangelho segundo João*. São Paulo: Loyola, 1996.

- LINDARS, Barnabas. *The Gospel of John*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1995.
- LOPES, Mercedes. *A Confissão de Marta: Leitura a partir de uma óptica de gênero*. São Paulo: Paulinas, 1996.
- LÓPEZ, Maricel Mena; NASH, Peter Theodore (Org.). *Abrindo Sulcos: para uma teologia afro-americana e caribenha*. São Leopoldo: Sinodal, 2004.
- MACKENZIE, John L. *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulinas, 1982 (2ª ed.)
- MALDONADO, Jorge. *Até nas Melhores Famílias: A família de Jesus e as outras famílias na bíblia parecidas com as nossas*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- MARACHO, Félix. *Como ler os evangelhos: para entender o que Jesus fazia e dizia*. São Paulo: Paulus, 1994 (3ª ed.).
- MARCÍLIO, Maria Luiza (Org). *A Mulher pobre na história da Igreja latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1984.
- MATEOS, Juan; BARRETO, Juan (Org). *O Evangelho de São João: análise lingüística e comentário exegético*. São Paulo: Paulus, 1989 (2ª ed.).
- MESTERS, Carlos. *Senhor, dá-me dessa água!: o diálogo da samaritana com Jesus*. São Leopoldo: CEBI, N°113, 1997.
- MEYERS, Carol. As raízes da restrição: as mulheres no antigo Israel. In: *Estudos Bíblicos*, N° 20. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 9-25.
- NEUENFELDT, Elaine. Mulheres com força e poder! In: *RIBLA, No 51*. Petrópolis: Vozes, 2005/2, p. 70-77.
- MINELT DE TILLESSE, Gaëtan (Caetano). Bíblia samaritana? In: *Revista Bíblica Brasileira*, N°10/1-2, Fortaleza: Nova Jerusalém, 1993, p. 256-267.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Sousa. *Experiência Religiosa e Crítica Social no Cristianismo Primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2003:
- NOTH, Martin. *História de Israel*. Barcelona: Garriga, S.A., 1966.
- PEREIRA, Giselda Almeida; OLIVEIRA, Rosângela Soares de. Uma mulher geradora de vida: a samaritana (João 4,1-42). In: *Simpósio*, N°37. São Paulo: ASTE, 1994, p. 24-26.
- PEREIRA, Nancy Cardoso. Editorial. In: *Ribla (N° 25): Por uma terra sem lágrimas*. Petrópolis, Vozes, 1996, p. 5-10.



- PERTUZ, Maribel. A Evangelista da Ressurreição no Quarto Evangelho. In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis: Vozes, No 25, 1996/3, p. 98-105.
- PINTO, Carlos Osvaldo. O papel da mulher no evangelho de João. In: *Vox Scripturae (Revista Teológica Brasileira)*. São Paulo: Vida Nova, 1993 (vol 3), p. 193-213.
- RANKE-HEINEMANN, Uta. *Eunucos pelo reino de Deus: mulheres, sexualidade e a Igreja Católica*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, Record, 1996.
- REIMER, Ivoni Richter. *O Belo, as Feras e o Novo Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- REIMER, Ivoni Richter. Lembrar, transmitir, agir: mulheres nos inícios do cristianismo. In: *RIBLA, No 22*. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 45-59.
- \_\_\_\_\_. *Vida de mulheres na sociedade e na igreja: uma exegese feminista de Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Paulinas, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Mulheres na prática da justiça e da solidariedade: uma leitura feminista de Atos dos Apóstolos*. Rio de Janeiro: Cebi, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Safira: o pecado das co-sabedoras*. São Leopoldo: Cebi, 1992.
- RIBLA (Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana). *A Tradição do Discípulo Amado: Quarto Evangelho e Cartas de João*. Petrópolis: Vozes, N° 17, 1994/1.
- RICHARD, Pablo. Chaves Para Uma Re-leitura Histórica e Libertadora (Quarto Evangelho e Cartas). In: *RIBLA: A Tradição do Discípulo Amado: Quarto Evangelho e Cartas de João*. Petrópolis: Vozes, N° 17, 1994/1.
- \_\_\_\_\_. Hermenêutica bíblica índia: revelação de Deus nas religiões indígenas e na Bíblia. In: *RIBLA, No.11*. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 7-20.
- RODRIGUES, Eduardo Bene de Sales. Jesus e a Samaritana: Jo 4,1-42. In: *Teo Comunicação*. Porto Alegre: PUCRS, Vol.30/129, 2000, p. 475-492.
- RUETHER, Rosemary. *Sexismo e religião: Rumo a uma teologia feminista*. São Leopoldo: Sinodal, 1993.
- SANTOS, Bento Silva. *Teologia do evangelho de São João*. Aparecida: Santuário, 1994.
- SCHMITT, P.Carlos Afonso. *A samaritana que mora em você*. São Paulo: Paulinas, 1978.
- SCHNACKENBURG, Rudolfo. *El evangelio según San Juan*. Barcelona: Herder, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Jesus Cristo nos Quatro Evangelhos*. São Leopoldo: Unisinos, 2001.

- SCHOTT, Joan. História das mulheres. In: BURKE, Peter (Org). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: UNESP, 1992, p. 63-96.
- SCHOTTROFF, Luise. *Mulheres no Novo Testamento: exegese numa perspectiva feminista*. São Paulo: Paulinas, 1993.
- SILVA DIA, Maria Odila Leite da. Novas subjetividades na pesquisa histórica feminista: uma hermenêutica das diferenças. In: *Estudos Feministas*, Vol.2, N°.2. Florianópolis: UFSC, 1994, p. 373-382.
- SOBRINO, Jon. La Iglesia Samaritana y el Principio-Misericordia. In: *Sal Terrae*. Santander: Sal Terrae, N° 78/928, 1990, p. 665-678.
- STEGEMANN, Ekkehard W. e STEGEMANN, Wolfgang. *História Social do Cristianismo: Os Primórdios no Judaísmo e as Comunidades de Cristo no Mundo Mediterrâneo*. São Leopoldo: Sinodal, 2004.
- STRÖHER, Marga Janete. “A Igreja na casa dela”: *Papel religioso das mulheres no mundo greco-romano e nas primeiras comunidades cristãs*. São Leopoldo: IEPG, 1996.
- STRÖHER, Marga J.; DEIFELT, Wanda; MUSSKOPF, André S. (Org). *Á flor da Pele: ensaios sobre gênero e corporeidade*. São Leopoldo: Sinodal, 2004.
- TAMEZ, Elsa. *As Mulheres no Movimento de Jesus, o Cristo*. S. Leopoldo: Sinodal, 2004.
- \_\_\_\_\_. Hermenêutica Contextual. In: *Boletín Teológico*. Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamerica, No.58, Junio 1995, p.69-72.
- TEPEDINO, Ana M. *As discípulas de Jesus*. Petrópolis: Vozes, 1990.
- THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. *O Jesus histórico: um manual*. S. Paulo: Loyola, 2002.
- VARGAS, Niceta M. *Chave para o evangelho de João*. São Paulo: Editora Santuário, 1996.
- WEILER, Lúcia. Jesus e a Samaritana. In: *RIBLA*. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 98-103.
- \_\_\_\_\_. A mulher na Bíblia. In: *Vida Pastoral*. São Paulo: Paulus, 1990, p. 2-9.
- WINTERS, Alicia. A Mulher no Israel Pré-Monárquico. In: *RIBLA*, N° 15. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 16-27.

**Disponível em internet:**

[www.cl.org.br/samarit.htm](http://www.cl.org.br/samarit.htm), acessado no dia 29 de Setembro de 2005.