

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

JOSYMARA DIAS DE PAULA

**AS BODAS DE CANÁ (JOÃO 2,1-11): O 'VINHO NOVO' COMO RECONSTRUTOR
DAS RELAÇÕES DE GÊNERO**

GOIÂNIA

2020

JOSYMARA DIAS DE PAULA

**AS BODAS DE CANÁ (JOÃO 2,1-11): O 'VINHO NOVO' COMO RECONSTRUTOR
DAS RELAÇÕES DE GÊNERO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás para a obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientadora: Profa. Dra. Ivoni Richter Reimer.

GOIÂNIA

2020

F324b Paula, Josymara Dias de
As bodas de Caná (João 2,1-11) : o 'vinho novo' como
reconstrutor de relações de gênero / Josymara Dias
de Paula.-- 2020.
92 f. : il.

Texto em português, com resumo em inglês
Dissertação (mestrado) -- Pontifícia Universidade
Católica de Goiás, Escola de Formação de Professores
e Humanidades, Goiânia, 2020
Inclui referências: f. 85-92

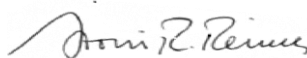
1. Bíblia. - N.T. - João. 2. Hermenêutica (Religião).
3. Casamento. 4. Metáfora. I.Reimer, Ivoni Richter.
II.Pontifícia Universidade Católica de Goiás - Programa
de Pós-Graduação em Ciências da Religião - 2020. III.
Título.

CDU: Ed. 2007 -- 27-247.8(043)

AS BODAS DE CANÁ (JOÃO 2,1-11): O 'VINHO NOVO' COMO RECONSTRUTOR DE RELAÇÕES DE GÊNERO

Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, aprovada em 24 de junho de 2020.

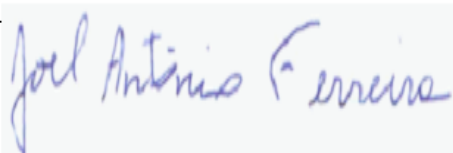
BANCA EXAMINADORA



Profa. Dra. Ivoni Richter Reimer / PUC Goiás



Prof. Dr. Danilo Dourado Guerra



Prof. Dr. Joel Antônio Ferreira / PUC Goiás

Profa. Dra. Rosemary Francisca Neves Silva / PUC Goiás

Prof. Dr. Haroldo Reimer / UEG

RESUMO

Este trabalho visa analisar a perícopre das núpcias de Caná da Galiléia, mais conhecida como 'bodas de Caná' (Jo 2,1-11). A pesquisa se deu também em conhecer um pouco o contexto histórico do casamento judaico. Visto que, a cultura patriarcal estabelecia maiores direitos e deveres aos homens que às mulheres. O objetivo é buscar a exemplo de Maria, mãe de Jesus nas núpcias de Caná, seu protagonismo que incentiva Jesus transformar a água em vinho, e através da hermenêutica feminista bíblica reconstruir textos androcêntricos e patriarcais na busca de reconstruir uma nova forma do 'Sagrado', conseqüentemente, uma nova forma de relacionamento entre o homem e a mulher. Diante disto, menciono o protagonismo de mulheres através da hermenêutica feminista em outros textos bíblicos do Evangelho de João tais como: Jo 2,1-11;4,1,42;11,1-46;12,1-12;20,1-18, e também de homens e mulheres em outros textos do Novo Testamento, para que as mulheres sejam visibilizadas, reconhecidas e valorizadas, desconstruindo para assim reconstruir seus papéis juntamente com os homens. Ademais, busco através de índices de pesquisas recentes relatar o aumento da violência doméstica no Brasil em tempos de pandemia do COVID-19, o que faz perceber que ao invés dos casamentos serem lugares paz e de gerar vida, têm se transformado em lugares de violência e até de mortes. Diante desta realidade menciono autores (as) que tratam do conceito sobre a Lei Maria da Penha como um direito da mulher e sobre seu cumprimento, e que ainda falta muito para ser cumprida em meio a uma sociedade androcêntrica e patriarcal, em que as mulheres continuam lutando para serem reconhecidos seus direitos. Contudo, através do conceito de gênero, busco denunciar através de filósofos (as), teólogos (as), sociólogos (as), o papel de homens e mulheres como um construto social que alimenta o patriarcado ainda vigente em pleno século XXI, mas também que contribuem para uma reconstrução do gênero tanto feminino quanto masculino. E finalizo com a contribuição da hermenêutica feminista como referencial teórico base através de Maria e Jesus, como meio de trazer o 'vinho novo' das núpcias de Caná para ressignificar os relacionamentos ainda hoje no século XXI.

Palavras-chave: Jo 2,1-11; Casamento; Metáfora; Hermenêutica.

ABSTRACT

This work aims to analyze the pericope of the nuptials of Cana of Galilee, better known as 'wedding at Cana' (John 2, 1-11). The research also looked at getting to know a little about the historical context of Jewish marriage. Since, patriarchal culture established greater rights and duties to men than women. The objective is to seek the example of Mary, mother of Jesus, at the wedding in Cana, her role that encourages Jesus to turn water into wine, and through feminist biblical hermeneutics a to reconstruct androcentric and patriarchal texts in the quest to reconstruct a new form of 'Sacred', and consequently, a new way of relationship between man and woman (marriage). In view of this, I mention the protagonist of women through feminist hermeneutics in other biblical texts from the Gospel of John, such as: John (2, 1-11; 4, 1, 42; 11, 1-46; 12, 1-12; 20, 1-18), and also of men and women in other New Testament texts, so that women are seen, recognized and valued, deconstructing in order to reconstruct their roles together with men. Furthermore, I seek through recent research studies that report the increase of domestic violence in Brazil in times of the COVID-19 pandemic, which makes us realize that instead of marriages being places of peace and generating life, it has become a place of violence and even death. Given this reality, I mention authors who deal with the concept of the 'Maria da Penha Law' [Brazilian Law that protects women against domestic violence] as a woman's right and on its fulfillment, and that still remains to be accomplished in the midst of an androcentric and patriarchal society, in which women continue to struggle to get their rights recognized. However, through the concept of gender, I seek to denounce through philosophers, theologians, sociologists, the role of men and women as a social construct that fuels the patriarchy still in force in the 21st century, but that contributes to the redefinition of feminine and masculine gender-roles. And I conclude with the contribution of feminist hermeneutics as a theoretical framework base through Mary and Jesus, as a means of bringing 'new wine' from the nuptials of Cana to resignify relationships even today in the 21st century.

Keywords: John 2, 1-11; Marriage; Metaphor; Hermeneutic.

Dedico este trabalho a Deus, para que se cumpra em mim sua vontade, e agradeço minha professora e orientadora Dra. Ivoni Richter Reimer, pelo exemplo de mulher, e também por ter contribuído muito com a continuação e o término desta Dissertação; agradeço ao incentivo de meu pai José de Paula Ramos e minha mãe Simone de Cássia Alves Dias de Paula, e pelo apoio do meu amor por permanecer ao meu lado sempre; aos meus amigos(as) da Igreja Católica, e também aos meus familiares (avós, tios(as) e primos(as)) e colegas que contribuíram com sua ajuda e amizade.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
1 O TEXTO JOÃO 2,1-11 E SUA ANÁLISE	10
1.1 AS NÚPCIAS DE CANÁ.....	10
1.1.1 Casamento Judaico e Festa de Casamento.....	11
1.1.2 Caná da Galiléia.....	15
1.1.3 Personagens.....	16
1.1.4 Ação de Jesus.....	19
1.2 O EVANGELHO DE JOÃO E SEU CONTEXTO	22
1.2.1 Datação e Destinatários.....	23
1.2.2 Estrutura Literária do Evangelho e Aspectos Teológicos Centrais	25
1.2.3 Contexto Histórico: O Movimento de Jesus A Partir Das Bodas De Caná.....	27
1.2.3.1 Aspectos Econômicos Na Terra De Israel.....	29
1.2.3.2 As Consequências Do Seguimento De Jesus.....	30
1.3 INTERPRETAÇÃO DE JOÃO 2,1-11.....	33
2 O PROTAGONISMO DAS MULHERES NO EVANGELHO DE JOÃO E EM OUTROS TEXTOS DO NOVO TESTAMENTO	37
2.1 MARIA MÃE DE JESUS NO EVANGELHO DE JOÃO (2,1b;19,25a).....	37
2.1.1 Maria Em Outros Textos Do Novo Testamento	39
2.1.2 Interpretações Feministas De Maria Mãe De Jesus	41
2.2 SAMARITANA NO EVANGELHO DE JO (4,1-42).....	43
2.2.1 Samaritana em outros textos do Novo Testamento.....	45
2.2.2 Interpretações feministas da Samaritana.....	46

2.3 MARIA E MARTA NO EVANGELHO DE JO (11,1-46).....	47
2.3.1 Maria e Marta em outros textos do Novo Testamento.....	50
2.3.2 Interpretações feministas de Maria e Marta.....	50
2.4 MARIA DE BETÂNIA NO EVANGELHO DE JO (12,1-12).....	51
2.4.1 Maria de Betânia em outros textos do Novo Testamento.....	52
2.4.2 Interpretações feministas de Maria de Betânia.....	54
2.5 MARIA DE MAGDALA NO EVANGELHO DE JO (20,1-18).....	55
2.5.1 Maria de Magdala em outros textos do Novo Testamento.....	57
2.5.2 Maria de Magdala e Sua Repercussão Mediante a Hermenêutica Feminista no Evangelho de João.....	58
2.6 O PROTAGONISMO DE MULHERES NA IGREJA PRIMITIVA A PARTIR DA COMUNIDADE JOANINA.....	60
3 O CASAMENTO ILUMINADO PELA AÇÃO DE MARIA E JESUS: DESAFIOS HOJE NO SÉCULO XXI.....	64
3.1 A DENÚNCIA DO PAPEL DO HOMEM E DA MULHER COMO MEIO DE RESSIGNIFICAR E RESSOCIALIZAR HOMENS AGRESSORES E MULHERES VÍTIMAS DE VIOLÊNCIA.....	64
3.2 O PAPEL DO HOMEM E DA MULHER DENTRO DO CASAMENTO BASEADO NA HERMENÊUTICA FEMINISTA DE LIBERTAÇÃO.....	69
3.3 O CASAMENTO COM CRESCENTE NÚMERO DE VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER, O QUE A LEITURA FEMINISTA DE JESUS E MARIA CONTRIBUI.....	78
3.4 RESUMINDO.....	82
CONCLUSÃO.....	83
REFERÊNCIAS	85

INTRODUÇÃO

O tema desta pesquisa é *Bodas de Caná e a reconstrução de gênero*, cujo objeto é a perícopes de Jo 2,1-11, que relata o sinal de Jesus através do protagonismo de Maria.

A motivação desta pesquisa se deu por perceber algumas dificuldades dentro do casamento de meus pais, mas também diante do casamento dentro da Igreja Católica. Com isto, no final do curso de Direito fiz meu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) sobre 'A Relação do Divórcio na Visão da Igreja Católica e do Direito Civil'. Contudo, tive vontade de aprofundar sobre o casamento na área das Ciências da Religião e pesquisar o que leva os casamentos a começarem e terminarem tão rápido, ou por que casamentos de muitos anos se dissolvem. No entanto, o que me fez adentrar nesta pesquisa foi justamente o que vinha me intrigando nos relacionamentos entre o homem e a mulher, tendo observado desde o casamento de meus pais, diante disto, pretendo contribuir para que as relações entre homem e mulher sejam mais leves e prazerosas, diferentes do que temos visto nos últimos tempos.

Pesquisando sobre o casamento na tradição judaico-cristã observa-se que os direitos dos homens se sobrepujam aos direitos das mulheres, assim a mulher não tinha direito de escolher seu marido, sendo o pai quem exercia este direito, cumprindo a lei judaica, o que nos traz uma história social construída com base no patriarcado. Porém, ao estudar a perícopes (Jo 2,1-11) o 'vinho novo' que remete o símbolo utilizado por Jesus e Maria na festa de casamento em Caná da Galiléia, me permitiu trazer para o casamento do século XXI uma nova forma de relacionamento entre o homem e a mulher, perante o tratamento igual e fraterno, visando o respeito e o amor com o ser humano, dando direito tanto para o homem quanto para a mulher em suas relações, e assim, vivenciando o discipulado de Jesus.

Diante disto, adentrar no estudo desta perícopes se faz necessário rever o contexto no qual se vivenciava, diante do Evangelho de João analisando a autoria, datação e destinatários, e também a estrutura literária que o compõem. Também falo do protagonismo de mulheres a partir da mãe de Jesus nas Bodas de Caná, quando ela interpela Jesus a fazer alguma coisa, pois o vinho da festa havia acabado (Jo 2,3b). Mas percebi que o texto sagrado ainda deixa 'frestas' da

existência do patriarcado quando coloca a mulher submissa ao homem, como por exemplo: Quando a mãe de Jesus diz: 'fazei tudo o que ele vos disser' (Jo 2,5). Com isso, busco a contribuição de autoras feministas na contribuição de maneira significativa neste trabalho, pois visam na reconstrução de textos sagrados, mencionando o protagonismo de mulheres, mas também no explanar do conceito de gênero que traz uma ampliação nas diversas áreas das Ciências Sociais e Humanas, e assim, perceber que as relações fazem parte de uma construção social que foi se formando durante o tempo e transferida para os relacionamentos entre o homem e a mulher, e conseqüentemente, para o papel do masculino e do feminino. Este estudo pode vir atingir positivamente nos relacionamentos entre o homem e a mulher, visto que, o conceito de gênero é um construto social que demarca os papéis do feminino e do masculino. Portanto, se faz necessário rever tais papéis que foram construídos socialmente, já que têm ocorrido muitas violências contra mulheres, haja vista, que a Lei Maria da Penha tem contribuído muito, porém por si só não está conseguindo atingir ou solucionar toda demanda, e segundo pesquisas precisa-se de maior rigidez na aplicação da lei.

Por fim, a pesquisa vem abrir os olhos de mulheres através da hermenêutica feminista de Jo 2,1-11 para trazer o 'vinho novo' através do protagonismo de mulheres e se valorizar mais como mulher e como ser humano, mas também em perceber que o sagrado passa não somente pelo masculino, mas também pelo feminino, que foi escondido atrás de textos bíblicos, e por isto, da cultura androcêntrica e patriarcal construída, a qual tem alimentado os relacionamentos até hoje. Assim, reconstruir as relações perpassa por experiências boas e más, mas que no fim de tudo o que vale é fazer parte da história na luta de mulheres e na reconstrução de seus papéis juntamente com os papéis dos homens.

No entanto, este estudo traz através do protagonismo da mãe de Jesus nas Núpcias de Caná, o sinal que Jesus realiza, e que compreende metaforicamente, a proposta de Jesus para o casamento como algo novo representado pelo 'vinho novo'. Assim, trago uma proposta de mudança nas relações entre o homem e a mulher através da contribuição da hermenêutica feminista que pode ressignificar as relações entre o homem e a mulher em meio a uma sociedade patriarcal ainda vigente.

Para melhor desenvolver o tema e o objetivo do trabalho foi dividido em três capítulos:

No primeiro capítulo, traz-se o casamento judaico cristão para uma análise histórica do casamento, que visa os direitos e deveres do homem e da mulher através de Jeremias (1983), que traz essa temática segundo a lei dos judeus. Ademais, adentro na perícopé que trata da festa de casamento ocorrida nas Bodas de Caná (Jo 2,1-11). Diante da festa de casamento que ocorreu em Caná da Galiléia, trago seu significado para aquele povo, mas também na pessoa dos personagens existentes, através de Jaubert (1985) juntamente com Ferreira (2017). E também o significado do 'vinho novo' transformado por Jesus e Maria como uma metáfora segundo Croatto (2010). Seguindo, falo do contexto histórico do Evangelho de João, autoria, datação, destinatários e estrutura teológica e aspectos literários através dos autores que tratam do Cristianismo Primitivo como Koester (2005) e Kümmel (1982), além de outros.

No segundo capítulo, busca-se trazer através da hermenêutica feminista de libertação com Richter Reimer (2005) e também Schüssler Fiorenza (1995) o protagonismo de mulheres que partindo das Núpcias de Caná, indo até a Samaria, passando por Jerusalém, e também próximo ao Mar de Tiberíades, revela que mulheres precisam ser vistas e reconhecidas, partindo de Maria, mãe de Jesus, como a mãe da comunidade humana deixada por Jesus aos pés da cruz (Jo 19,25-26), logo após, com a Samaritana em Samaria que anuncia aos demais a religião de cristã, depois com Marta e Maria de Betânia, que iniciam o papel de diaconisas, e por último, Maria de Magdala primeira testemunha da ressurreição de Cristo. Assim, o protagonismo dessas mulheres visa promover a igualdade de gênero, sem que prejudique os homens, mas se colocando no mesmo patamar que eles no discipulado de Jesus.

No terceiro capítulo, aborda-se os índices de violência contra a mulher, conhecida na Lei Maria da Penha 11340/06 como violência doméstica a qual destaco o conceito por Alves (2005). Contudo, busco analisar o conceito de gênero através de Izquierdo (*apud*, CARLOTO, 2001), e por último, a leitura feminista de Jesus e Maria através do vinho novo realizado nas Núpcias de Caná da Galiléia, a fim de reconstruir as relações entre o homem e a mulher. Porém, para que isto aconteça, é preciso desconstruir o que acarreta estudos e pesquisas na análise de textos bíblicos, contextos históricos e socioculturais, livros, artigos e trabalhos acadêmicos, mas também através de pesquisas empíricas, o que busco fazer neste trabalho.

1 O TEXTO JOÃO 2,1-11 E SUA ANÁLISE

Neste Capítulo vamos analisar o texto de João 2,1-11, conhecido por bodas de Caná. Colocamos algumas questões específicas: a) como era o casamento judaico e a festa que acontecia em Caná da Galileia? b) os personagens que compõem o texto, entre eles: a mãe (Maria), o Jesus, o noivo, os serventes, o mestre-sala e os discípulos; c) a ação de Jesus solicitada pela mãe para providenciar vinho.

O nosso estudo do texto será fundamentado com base em alguns comentários bíblicos sobre o Evangelho de João e alguns autores que trabalham com o mesmo, como Mateos e Barreto, Konings, Jaubert e Bortolini.

Trataremos especificamente as questões acerca das bodas e da ação de Jesus e dos outros personagens (1.1), do contexto, estrutura e conteúdos básicos do Evangelho de João (1.2) e uma proposta de interpretação da perícope em pauta (1.3).

1.1 AS NÚPCIAS DE CANÁ

Neste item trataremos da perícope de Jo 2,1-11, começando com o texto e buscando compreender como era realizado o casamento judaico no contexto do século I, onde se situava Caná da Galileia, como agiram os personagens e no que consistiu a ação de Jesus.

Em João 2,1-11 consta:

No terceiro dia, houve um casamento em Caná da Galileia e a mãe de Jesus estava lá. Jesus foi convidado para o casamento e os seus discípulos também. Ora, não havia mais vinho, pois o vinho do casamento havia acabado. Então a mãe de Jesus lhe disse: “Eles não têm mais vinho”. Respondeu-lhe Jesus: “Que queres de mim, mulher? Minha hora ainda não chegou. Sua mãe disse aos serventes: “Fazei tudo o que ele vos disser”. Havia ali seis talhas de pedra para a purificação dos judeus, cada uma contendo de duas a três medidas. Jesus lhes disse: “Tirai agora e levai ao mestre-sala”. Eles levaram. Quando o mestre-sala provou a água transformada em vinho – ele não sabia de onde vinha, mas o sabiam os serventes que haviam retirado a água – chamou o noivo e lhe disse: “Todo homem serve primeiro o vinho bom e, quando os convidados já estão embriagados serve o inferior. Tu guardaste o vinho bom até agora!” Esse princípio dos sinais, Jesus o fez em Caná da Galiléia e manifestou a sua glória e os seus discípulos creram nele.

1.1.1 Casamento Judaico e Festa de Casamento

A informação introdutória no texto é sobre um casamento que estava sendo realizado em Caná da Galiléia, para o qual também Jesus e seus discípulos foram convidados. A palavra “festa” (*hag*), no hebraico bíblico é atestada aproximadamente 62 vezes, e geralmente era uma “festa observada por uma peregrinação” (VINE; UNGER; WILLIAM JR, 2003, p. 128). A festa de casamento em Caná é diferente das demais festas judaicas no Evangelho de João tais como: três páscoas (2.13;6,4;11,55), uma festa sem nome (5,1), a festa das tendas (7,2) e a festa da dedicação do templo (10,22). Estas festas, de acordo com Bortolini (2005, p. 34), exploravam o povo, visto que serviam somente de privilégios para os dirigentes religiosos. Porém, segundo Brown (1999, p. 204), o casamento que acontecia em Caná (2,1-11) pertencia aos amigos e familiares de Jesus, ou seja, de pessoas amigas que faziam parte do seu círculo familiar de sua mãe e seus irmãos (2,12), onde Jesus começava a formar seus primeiros discípulos(as). De acordo com Gondim e Gondim (2012, p. 72), o casamento judaico é uma tradição e se coloca como um mandamento intrínseco de Deus para as pessoas.

No século I comunidades judaicas (*habûrôt*) celebravam núpcias, noivados, festa de circuncisão, reunião de ossos (sepultura); enquanto uns iam para a sala mortuária, outros iam para a ceia festiva (TOSEFTA *apud* JEREMIAS, 1983, p. 337). Portanto, a partir do século II, como diz no texto Tosefta (*apud* JEREMIAS, 1983, p. 337) estas festas tinham o intuito de participar de associações de interesse público (*heber ir*), e assim, se consagrar às obras de caridade, mas também de observar as prescrições litúrgicas.

Além da cerimônia religiosa realizada na celebração do casamento judaico, a vida matrimonial era tida como espaço para realização dos mandamentos de Deus, como relata Dederen (*apud* GONDIM; GONDIM, 2012, p. 72) em relação à lei judaica:

De fato, a lei moral estabelecida por Deus para o povo de Israel faz referência às funções do casamento. Por exemplo, o segundo mandamento enfatiza a importância do nome de Deus no lar; o quarto mandamento direciona a família a obedecer ao sábado; o quinto mandamento ordena os filhos respeitarem os pais; e o décimo mandamento proíbe cobiçar qualquer coisa que pertença à família do outro. Três dos seis mandamentos restantes, embora não nomeiem especificamente os membros da família, fornecem orientações explícitas sobre as relações familiares. O número 7

proíbe o adultério, o número 8 fala contra o furto e o número 9 proíbe dar informações falsas sobre o próximo.

Mesmo não havendo relato bíblico acerca de como se realizava a celebração matrimonial, Di Sante (*apud* GODIM; GODIM, 2012, p. 73) informa que tradições escritas judaicas relatam sobre as mesmas: “não há escritos na bíblia sobre a liturgia matrimonial, mas no *Talmude* sim, como forma testemunhal, registrados no *kidushin*, na *ketubah*, e nas *birkot hatanim*”.

De acordo com a tradição judaica, desde os dias dos profetas, o casamento foi compreendido como um acordo sagrado entre o homem e a mulher. Desde os primórdios, o casamento tem ocupado uma posição de respeito e honra na sociedade judaica (GONDIM; GONDIM, 2012, p. 73).

Com isto, vemos que o código familiar (Ef 5,21-6,1) também foi construído neste viés, no sentido de que no casamento a mulher deve submissão ao seu marido, desde a casa até as demais organizações da sociedade, como na vida social, econômica e política (STRÖHER, 2000, p. 37). Nos códigos familiares do Novo Testamento, pode-se perceber que a ideologia aristotélica regula comportamentos e relações familiares, tanto na sua forma, quanto em seu conteúdo ético, especialmente no que tange à afirmação da dominação do homem sobre a mulher (STRÖHER, 2000, p.39). Contudo, para a construção societária judaica, nas palavras de Gondim e Gondim (2012, p. 74):

O casamento judeu carrega a simbologia do relacionamento de amor de lahweh com Israel, da alegria de Israel quando redimido pelo senhor. Na visão judaica, a recusa em casar-se, em condições normais, constitui pecado. O casamento é a condição natural do ser humano, e o próprio Deus disse para contraí-lo.

Assim, para Gondim e Gondim (2012, p. 74), o casamento judaico era visto como uma honra, sendo que quem o realizasse estava de acordo com a vontade de Deus. Diferente era a situação de quem não o realizava, visto que então estaria em pecado, já que a tradição exigia o casamento (GONDIM, GONDIM, 2012, p. 74). Para Arens (*apud* DUARTE, 2018, p. 294), porém, “a princípio, os casamentos não tinham relação com o amor, eram arranjados por motivos econômicos” e esclarece que a possibilidade de casar era restrita aos nascidos livres, não significando que quem não fosse ‘cidadão’ não poderia se casar, mas por estar em condição

ilegítima, fora da lei, era visto como *contubernium*¹, pois não possuíam respaldo legal.

Sobre a decisão de casar, de acordo com Jeremias (1983, p. 479-480), era o pai quem escolhia com quem sua filha iria se casar, mesmo que ela não concordasse. No entanto, a mulher que tinha mais de 12 anos e meio era considerada autônoma e o pai não poderia recusar sua escolha. Por ocasião do noivado, o noivo dava uma quantia em dinheiro (dote) que passava aos cuidados do pai da noiva. Talvez seja por causa desta situação que existia uma frase lacônica que dizia: “alguns casam a filha e contraem grandes dívidas; outros a casam e recebem por ela” (*apud* JEREMIAS, 1983, p. 481). Em relação ao noivado no tempo de Jesus, Jeremias (1983, p. 480) também afirma:

Os noivados realizados em idade extremamente precoce, segundo nosso modo de ver, mas aceitável no Oriente, preparavam a transferência da jovem de sob o poder do pai para a submissão ao esposo. A idade normal para o noivado era entre 12 e 12 anos e meio, mas noivados e casamentos ainda mais precoces são comprovados. Muito frequente o noivado entre parentes e isso não só no meio de notáveis onde o conhecimento das jovens tornava-se difícil pelo fato de viverem muito à parte, excluídas do mundo. Ouvimos dizer, por exemplo, que um pai e uma mãe discutiam acerbamente porque cada um queria casar a filha com um rapaz de sua própria parentela. Quando na falta de filhos, as filhas eram herdeiras, a própria Torá ordenava que se casassem com parentes (Nm 36, 1-12). O livro de Tobias (6,10-13;7,11-12) mostra-nos um caso em que tal prescrição foi aplicada; aliás, seu uso vigora até hoje na Palestina.

No entanto, conforme Mazzarolo (*apud* DURÃES, 2017, p. 64), “A compra da esposa pelo regime de ‘dote’ empoderava o homem e lhe dava total direito de decidir o destino e futuro da mulher que fora comprada”. Contudo, com a ação de Jesus junto às mulheres, a situação pode ter mudado, como afirma Eicher (1993, p. 64):

A teologia do casamento e da família não se pode mais apresentar adequadamente a partir do ponto de vista do varão. Tanto o impulso dado por Jesus como a sua nova posição na sociedade exigem integrar a mulher com sua autoconsciência e sua visão do casamento e da família.

¹ Expressão em latim que significa: companhia. Disponível em: <<https://www.google.com/search?q=tradutor+google&oq=trad&aqs=chrome.0.69i59j0j69i57j0l5.1850j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8>> Acesso em: 05 de ago. 2020. 11:07.07.

Assim, o acontecimento nas núpcias de Caná nos faz refletir sobre as mudanças que ocorria das primeiras comunidades cristãs que começavam a se formar nas casas, como lugar, por exemplo, de diversas associações livres e de organização das sinagogas da diáspora. A casa tinha um papel importante onde se fazia lugar de relações interpessoais e sociais (STRÖHER, 2000, p.38).

Em se tratando de uma tradição tão importante para a fé e a vida das pessoas e comunidades judaicas, o casamento deve ser perpassado por amor e alegria (GONDIM; GONDIM, 2012, p. 74). Por isto mesmo é que para celebrá-lo, fazia-se uma festa como antecipação da alegria. No caso, em se tratando de uma festa em Caná, região periférica e montanhosa da Galiléia, pode-se supor que se tratava de uma festa camponesa, na qual um “grupo de la convivencia de Jesús, un pueblo pobre, que a veces carecía de comida y bebida” (VIDAL, 2005, p. 131) poderia partilhar o pouco que tinha, a fim de se alegrar com o casamento.² No caso, a festa e a ação de Jesus possibilitaram abundância de alimento também em forma de alegria.

Para além da realização e da festa de casamento, convém lembrar que, no que se refere à situação de mulheres e com base em Jeremias (1983, p. 485), que elas eram praticamente excluídas das relações sociais. Esta realidade está presente no próprio texto, porque a noiva nem sequer é mencionada, mas apenas o noivo, com quem Jesus fala. A mulher, contudo, como esposa, tinha deveres, entre os quais estava cuidar das necessidades do lar e do marido, trabalhar para adquirir alguma renda, a qual passava aos cuidados do marido; caso desobedecesse a um desses requisitos estaria agindo contra os deveres religiosos. Outro detalhe acerca do casamento judaico é que também havia a possibilidade da poligamia para o homem, mas o direito ao divórcio era realizado mais pelos homens, visto que mulheres tinham mais impedimentos para pedir anulação do casamento; o mesmo podia ser solicitado em caso de injúrias recebidas e testemunhadas e, com isto, o divórcio pedido por mulheres era mínimo (JEREMIAS, 1983, p. 486-488). Isto pode ter sido assim, porque, de acordo com Jeremias (1983, p. 489), a *Torá* não reconhece plenamente a igualmente entre a mulher e o homem. Este, porém, deve respeito e cuidado à sua esposa.

² Também Jeremias (1983, p. 337) corrobora com esta concepção, na medida em que informa que comunidades/coletividades se reuniam para participar de tais ‘banquetes’ de casamento.

Também Ströher (2000, p. 40) afirma que a submissão das mulheres é justificada social e politicamente, mas acrescenta de forma crítica que, no contexto do casamento (no caso cristão), os maridos devem amar suas esposas com base na igualdade. Contudo, este desafio e esta possibilidade de transformação são complexos, sendo que até hoje a submissão das mulheres e a violência contra mulheres, especialmente dentro dos casamentos, continua existindo, visto que, a sociedade construiu e mantém relações desiguais entre homens e mulheres.

É possível, pois, inspirar-se nas atitudes de mulheres e de homens da comunidade joanina para essas transformações socioculturais, já que elas e eles buscaram vivenciar os valores evangélicos deixados por Jesus como demonstração do seu seguimento (FEHRIBACH, 1988, p. 24-25).

Neste item buscou-se compreender o significado do casamento judaico no contexto da perícopes em questão, bem como da festa de casamento. Vimos que o casamento continuava sendo conhecido e realizado em comunidades-*ekklésiai*³ cristãs, especificamente a partir do evangelho de João. Nele há indícios significativos que podem contribuir para a transformação de relações também no casamento, ainda hoje.

1.1.2 Caná da Galiléia

O casamento mencionado na perícopes aconteceu em Caná, que se localiza aproximadamente a 15 km de Nazaré, região em que Jesus vivia e onde começou a formar seus primeiros discípulos (MATEOS; BARRETO, 1989, p. 131). De acordo com Bortolini (2005, p. 32) e Leite (2015, p. 34), Caná é um nome que significa “adquirir”, e lá viviam muitas pessoas que se manifestavam contra o regime político e religioso que dominava a região, especificamente o império romano de um lado e a elite religiosa judaica, de outro (MATEOS; BARRETO, 1989, p. 131; LEITE, 2015, p. 34). Por isto mesmo, torna-se mais significativo o fato que, de acordo com João, o primeiro ‘milagre’ realizado por Jesus aconteceu nesta aldeia periférica e de contestação ao sistema de dominação vigente: Caná, que situava-se na Galiléia,

³ Conceito usado por Stegemann (2004, p. 297), autodesignação de lugares onde os grupos crentes em Cristo se reuniam. Ströher (2000, p. 36) afirma que estes lugares eram suas próprias casas, onde formavam comunidades cristãs e se reuniam em assembleias.

numa região marginalizada. Para a comunidade joanina, isto deixa bem claro que a novidade que Jesus traz vem da margem da sociedade (FERREIRA, 2017, p. 119), e é de lá também que surge a mensagem da boa nova anunciada por ele.

1.1.3 Personagens

Os personagens em Jo 2,1-11 são: a mãe de Jesus, Jesus, discípulos, serventes, o mestre-sala e o noivo respectivamente.

Em João, a mãe de Jesus está presente nas núpcias de Caná (Jo 2,1b) sem menção de nome próprio. Conforme Fehribach (1998, p. 52), a figura de Maria nas núpcias de Caná, analisada de uma forma crítico literária, possui natureza patriarcal e androcêntrica⁴.

O personagem Jesus, o “Nazareno”⁵, vivia próximo da região montanhosa de Caná da Galiléia. Conforme Leite (2015, p. 34) “Jesus é a Torah Encarnada, que veio de Deus para purificar e dar vida a todos, a partir dos injustiçados”. Aquele que na festa de casamento em Caná da Galileia transformou a água em vinho e os discípulos creram nele (Jo 2,11).

Os discípulos eram aqueles que através do seguimento de Jesus, vivenciavam e construíam novas relações em suas vidas (MATEOS; BARRETO, 1989, p. 139). Acrescenta Brown (2003, p. 208) que a interpretação do quarto evangelho permite compreender que eles seriam parte da família de Jesus (Jo 19,25-27)⁶ (BROWN, 1999, p. 208). Conforme Fabris e Maggioni (*apud* SILVA, 2011, p. 31):

[...] O discípulo se fia em Jesus, entrega-se a ele, deixa-se conduzir por ele. É como a atitude de Maria [...] a messianidade de Jesus inclui uma

⁴ O termo androcêntrico remete a uma mentalidade e construção de relações e de linguagem que são centradas no homem e suas experiências, sendo que a mulher é subsumida nessa forma de linguagem androcêntrica. Essa linguagem invisibiliza mulheres e suas experiências específicas. Mulheres são mencionadas explicitamente em situação de exceção, quando se trata de algo extraordinário ou quando apresentam algum problema na perspectiva do texto. Ver Schüssler Fiorenza (2009) e Richter Reimer (2011, p. 47).

⁵ Quem é nato de Nazaré ou nome que os judeus davam aos primeiros cristãos ou membro de uma seita cristã de Jerusalém. Disponível em: <<https://dicionario.priberam.org/nazareno>> Acesso em 05 de ago. 2020.10:39:31.

⁶ Para Souza (2017, p. 210), esta nova família de Jesus estaria ligada a uma posição de igualdade entre os membros da família (pai, mãe, irmãos), onde não exista mais o papel do ‘*pater familias*’, onde “na família, o pai era a autoridade máxima” (ARENS *apud* DUARTE, 2018, p. 294), figura esta que mantém a mulher subordinada ao homem (SHÜSSLER FIORENZA, 1995, p. 281-282).

passagem do antigo ao novo. Por isso, a fé é conversão, abertura ao novo, disponibilidade.

No que se refere a essa nova compreensão de família, para Ströher (1998, p. 55) “toda relação familiar é colocada sob novas dimensões. A nova família é paradigma para o discipulado”. E afirma também Souza (2017, p. 210) que “o pai não tem mais lugar como *pater familias*, fica em posição de igualdade como irmão”. A partir das autoras podemos perceber que os papéis se igualam onde o homem e a mulher, adultos e crianças, vivam num patamar de igualdade, e que ninguém se faça maior ou mais importante, e assim, possam viver o verdadeiro discipulado de iguais que Jesus proporcionava a cada um dos membros de sua nova família.

O termo serventes (*diakonoí*)⁷, segundo Jaubert (1985, p. 51), “indic[a] apenas um ofício de servente, não uma categoria de ‘servidor’”. Assim, eles tinham o papel de servir as pessoas presentes na festa; foi por meio desta diaconia que foi possível ver o “sinal” realizado por Jesus e conseqüentemente nele crer (Jo 2,9b). Richter Reimer (2001, p. 124) expressa: “[...] a diaconia desafia e auxilia a desenvolver estratégias de reconstrução de dignidade e de esperança a partir das pessoas empobrecidas”. O mestre-sala, conforme Mateos e Barreto (1989, p. 137), representa o encarregado da festa, que estabelecia o andamento da festa, suas leis ou regras a se cumprir. Ademais, era aquele que estava responsável pelo sistema religioso imposto daquela época. Acrescenta Leite (2015, p. 36) que o mestre-sala simboliza a classe dirigente dos judeus, as autoridades que não eram sensíveis às necessidades do povo. De acordo com Bortolini (2005, p. 33), o mestre-sala é aquele que faz da relação com Deus uma relação cheia de regras, fria e calculista que a torna paralisada em meio às necessidades do povo.

O noivo era quem oferecia a festa (KONINGS, 2019, p. 19). Para o evangelho de João, no geral, vale o que afirma Bornkamm (2003, p. 153): “As personagens do drama em João são obscurecidas – mais do que nos sinóticos – que de uma ou outra maneira só servem para dar testemunho em favor de Jesus”. Um claro exemplo disso pode-se perceber nessa perícopa, pois não se fala em noiva, somente no noivo e também de forma obscurecida, de forma anônima. Assim, na narrativa, percebemos que nem o esposo e nem a esposa têm voz (MATEOS;

⁷ Acerca de diáconos/as, ver mais Richter Reimer (2001).

BARRETO, 1989, p.130). Com isto, é nas núpcias de Caná que Jesus propõe a substituição das instituições judaicas, uma vez já denunciada no templo (2,13ss), onde começa seu trabalho junto com o povo (MATEOS; BARRETO, 1989, p. 131).

Portanto, os participantes das núpcias de Caná até então não conheciam o ‘vinho novo’, e somente depois da realização do “sinal” começaram a acreditar em Jesus (Jo 2,11), visto que eles (os humildes, os necessitados) (JAUBERT,1985, p. 51)⁸ foram os primeiros a serem convidados para o festim da aliança com Deus anunciado pelo profeta Isaías e que já estava se cumprindo com a chegada de Jesus.

Por detrás dos personagens, Vidal (2013, p. 130) vislumbra que

la vida y la experiencia de un grupo Cristiano campesino, muy cercano al mundo de Jesús, con sus celebraciones de comidas festivas, siendo el banquete de bodas el ejemplo inmediato y casi exclusivo en un pequeño poblado, con su dura experiencia de indigencia, ya que no siempre había <vino> (ni alimento), suficiente para todo el grupo, pero que alguna vez se veía trasformada, como si fuera un milagro maravilloso, en la alegría desbordante de la abundancia [...].

Há de se destacar que o personagem Jesus pertencia ao “círculo familiar de sua mãe e seus irmãos (2,12) e [estava] assistindo o casamento de amigos de seus familiares (2,1-2)” (BROWN, 1999, p. 204), no qual veio a faltar o vinho, algo bastante frequente para aquela gente (JAUBERT,1985, p. 49). É possível que pertencia ao séquito inferior da sociedade, já que os ricos não passavam falta de vinho (JAUBERT, 1985, p. 51). Já indicando para interpretação do texto, este autor (1985, p. 49) afirma que, através do “vinho novo” transformado por Jesus, é anunciada “a prosperidade messiânica”. E, assim, de acordo com o evangelho de João, Jesus começa seu trabalho junto com o povo:

Jesus propõe a mudança da lei judaica, uma vez que feita sua denúncia do templo (2,13ss) e ameaçando seu trabalho na Judéia (3,22ss), para evitar a fiscalização que ali exerciam os fariseus (4,1-3), volta a Caná (4,46a), de onde começará o seu trabalho diretamente com o povo (4,46b) (MATEOS; BARRETO, 1989, p. 131).

⁸ Acerca de pessoas que seguiam a Jesus e seu pertencimento social, ver Wegner (1999, p. 103-104) e Stegemann e Stegemann (2004, p. 423).

Pode-se aferir que os participantes das núpcias de Caná não conheciam o “vinho novo”, mas depois da realização do “sinal” começaram a acreditar em Jesus (Jo, 2,11), visto que eles (os humildes, os necessitados) foram os primeiros a serem convidados para a festa das núpcias. (JAUBERT,1985, p. 51). Participam da festa e passam a seguir a Jesus, portanto:

[...] pessoas como os indigentes, desempregados e mendicantes, cuja maior característica residia em que não tinham mais condições (saúde, emprego) ou recurso (bens, dinheiro, terras) para poderem sobreviver às próprias custas. Pessoas mal remuneradas, com baixa renda ou pouca terra para trabalhar não se denominavam “pobres” (*ptochoi*), mas “necessitados” (*pénetoi*)[...]. (WEGNER, 1999, p. 103-4).

Podemos compreender que esses necessitados (*pénetoi*) estavam à espera deste ‘vinho novo’ manifestado por Jesus nas núpcias de Caná (Jo 2,1-11), pois nele encontraram o que necessitavam, mesmo sendo pobres (*ptochoi*). Eles necessitavam mesmo era da compreensão de serem reconhecidos(as) no seu trabalho, na sua família e na sociedade daquela época, mesmo sendo pobres. Também eles necessitavam da fidelidade dos dirigentes do poder, fazendo cumprir as leis em favor daqueles, e por último, através do amor de buscar estar com eles, festejar e se alegrar, já que ninguém se importava, nem mesmo as autoridades religiosas.

1.1.4 Ação de Jesus – o “Sinal”

A ação de Jesus, no texto, revela seu primeiro sinal em João e manifesta a sua glória (Jo 2,11), e todos que passam a segui-lo têm sua vida modificada pela nova lei, rompendo assim, com a lei antiga dos judeus, através deste movimento de Jesus iniciado nas Núpcias de Caná. Portanto, a água transformada em vinho remete, em seu sentido, para a lei antiga sendo transformada pela lei do amor (MATEOS; BARRETO, 1989, p. 137). “O sinal realizado em Caná anuncia a substituição da antiga aliança, fundada na lei mosaica, pela nova lei fundada no amor leal (1,14-17), cujo símbolo é o vinho dado por Jesus” (MATEOS; BARRETO, 1989, p. 130).

“Sinal” significa indicação de chegada. Portanto, isso significa que Jesus realiza o sinal (*semeion*) para se obter um resultado mais profundo (FERREIRA,

2017, p. 115). No entanto, usa-se “sinal” pra não causar tanto impacto, e por isto, o(a) autor(a) cria sete sinais através das sete narrativas no evangelho joanino (MOREIRA, 2015, p. 53).

Na perícopes em questão, Jesus chama para transformar tudo que não promove alegria e abundância. E isto pode ser ampliado também para rituais religiosos que estiverem fechados em si e não promovem a vida fraterna e igualitária, como por exemplo, no pão partilhado para aqueles que têm fome e que trazem alegria no serviço ao próximo (RUBEAUX *apud* FERREIRA, 2017, p. 116). Para Konings (2000, p. 18) este primeiro “sinal” de Jesus tem sua máxima expressão de diaconia e significado “na morte de Jesus pregado numa cruz (Jo 13,20)”.

Quando Maria, a mãe de Jesus, anuncia a falta de vinho (Jo 2, 3), ela serve de intermediária para que Jesus transforme a água em vinho (JAUBERT, 1985, p. 48). Contudo, Jesus antes de realizar o primeiro sinal, questiona o que eles têm a ver com a falta do vinho (Jo 2,4), pois segundo Jesus ele não poderia fazer nada já que sua “hora” não havia chegado. Isto leva a pensar que a hora mencionada por Jesus era sua “paixão-morte-ressurreição” (BROWN, *apud*, FERREIRA, 2017, p. 117).

Maria, porém, fala aos serventes da festa fazerem tudo o que Jesus lhes disser (Jo 2, 5). A “hora” começa a ser feita, mas apenas a hora do “sinal”, visto que, no Evangelho de João, diferente dos sinóticos, não se utiliza a palavra “milagres”, mas sinais (MATEOS; BARRETO, 1989, p. 130). O termo grego que corresponde ao latim *miraculum* (milagre) seria *thauma*, que significa algo extraordinário, mas que também pode provocar reação contrária, tanto algo bom, quando algo ruim (FERREIRA, 2017, p. 6). Segundo Bornkamm (2003, p. 150-153):

A finalidade dos sinais não é tanto apontar para o taumaturgo, mas, pelo contrário, é dele que recebem seu significado, os sinais mencionados em João tem um significado mais profundo, ele não fica somente nas representações miraculosas realizadas por Jesus, o Evangelho foi escrito baseado numa teologia pautada na espiritualidade e superficialidade da fé e não aprofunda na história de Jesus, o que faz com que somente uma pesquisa mais aprofundada da vida de Jesus ganha sentido.

Desta forma, já desde o princípio de sua atuação, Jesus realizou um ato concreto no meio daquele povo, manifestando sua glória, e os discípulos creram nele (Jo 2,11). Este ato foi extraordinário para alguns, porém para outros causou incômodo. Jesus provoca opções de fé nas pessoas, fazendo que elas escolham ser

a favor ou contra os sinais que ele realizava (KONINGS, 2019, p. 60). Segundo Morin (*apud* SILVA, 2011, p. 26):

hoje, pela fé, temos consciência de que o Acontecimento-Jesus é o farol que aclara o sentido da aventura humana. Esta convicção, fundada na experiência e não no raciocínio, adquirida na participação da prática de fé da Igreja, nos re-envia ao acontecimento fundador. O Acontecimento Jesus, ao qual nos ligamos, produziu um novo sentido de vida, na Palestina do século I. Instaurou um novo estilo de existência.

O ‘acontecimento-Jesus’ demonstra a importância da fé que pode realizar ‘milagres’ em nossa vida, através da vivência da fé no seguimento de Jesus (Jo 2,11). Com isso, pode-se reportar ao “sinal” que Jesus realizou no texto como sendo a fé colocada em prática. A ação por meio de sinais, em Jesus, convida para a adesão a ele por meio da fé. Esta ação de Jesus não é fruto da realização da lei meramente, mas plena manifestação de amor e fidelidade (Jo 1,17) (BORTOLINI, 2005, p. 32). O final do Evangelho de João destaca esta centralidade da ação de Jesus (Jo 20,30-31): ele fez muitos sinais para que os discípulos cressem que ele é o Messias, o filho de Deus, e assim, tivessem vida em nome dele (FERREIRA, 2017, p. 111).

Com esse primeiro sinal, Jesus começa refazendo a aliança (cultura e valores daquele povo): “Esse princípio dos sinais, Jesus o fez em Caná da Galileia e manifestou a sua glória e os seus discípulos creram nele” (Jo 2,11), e possibilita reconstruir a esperança de vida nova àquelas pessoas.

Por fim, o Jesus joanino faz uso de símbolos, metáforas e figuras, a fim de que os discípulos pudessem compreender a sua autorrevelação por meio dessa linguagem simbólica (16,25.29) (KONINGS, 2000, p. 22; FERREIRA, 2019, p. 112). Esta autorrevelação será manifestada por sua paixão, morte e ressurreição (Jo 18-20). Compreendemos ‘a água transformada em vinho’ nas núpcias de Caná como um símbolo. A sua representação permite que ultrapasse aquela experiência religiosa e lhe atribui outro significado para aquele povo, visto que o símbolo trans-significa algo real em imaginário (CROATTO, 2010, p. 87), passando a fazer parte da cultura religiosa de um determinado grupo, no caso, cristão.

Resumindo e Remetendo adiante:

A perícopé que narra uma festa de casamento em Caná da Galiléia, conhecido por Núpcias de Caná (Jo 2,1-11), tem o intuito de apresentar essa comunidade em virtude do “sinal” realizado por Jesus.

Os personagens deste evangelho dão somente testemunho de Jesus, são pessoas sem nome muitas vezes, pessoas desconhecidas (BORNKAMM, 2003, p. 153), entre elas pessoas pobres e necessitadas, mulheres, que acabam vivenciando as boas-novas junto a Jesus (KONINGS, 2000, p. 44).

O Evangelista João destacou, com este sinal, que a aliança antiga fundada na Lei mosaica foi substituída pela nova aliança, fundada no amor fiel, cujo símbolo é o vinho novo dado por Jesus (MATEOS; BARRETO, 1989, p. 130). Com este sinal nas núpcias de Caná iniciou a formação dessa nova comunidade em busca de práticas concretas no discipulado de iguais entre homens e mulheres, estabelecidas na experiência do amor de Deus que transforma vidas (WEGNER, 1999/1, p. 114).

1.2 O EVANGELHO DE JOÃO E SEU CONTEXTO

Após uma análise do texto, vamos adentrar seu contexto histórico, com base no Evangelho de João, ou seja, sua datação, autoria e destinatários. Veremos também a estrutura literária que foi composta e alguns aspectos teológicos que se destacam no evangelho. Observaremos o movimento de Jesus, os aspectos econômicos em que Jesus e seus discípulos viviam, e por último, as consequências do movimento Jesus para quem resolveu segui-lo.

Podemos dizer que o Evangelho de João foi escrito para fortalecer a fé dos cristãos (KÜMMEL, 1982, p. 282). Isto porque, após os anos 70, os fariseus tentaram se rearticular, com questionamentos como este, “se Jesus era realmente o verdadeiro Filho de Deus, por que havia tanto sofrimento?” (KONINGS, 2019, p. 7).

Koester (2005, p. 201), critica o Evangelho de João em dizer que a volta de Jesus revelaria ser o filho do Homem ou o Messias (Jo 1,51), e assim, possuir uma teologia independente. O Evangelho termina narrando a paixão-morte-ressurreição de Jesus, o Cristo, cuja consequência é o início do Cristianismo Primitivo, fazendo jus à “teologia da cruz”, que continua sendo significativa até hoje para os cristãos

(BORNKAMM, 2003, p. 156). No entanto, os discursos de sua volta seria a vinda do Espírito (Jo 14,17).

Por fim, neste Evangelho não há nada de concreto para provar a fé, mas se crermos no Jesus terreno (BORNKAMM, 2003, p. 157), vamos experimentar aqui mesmo sua glória, fazer o que ele fez na nossa história de vida por meio do seguimento, na esperança de que a boa nova traz vida em abundância (Jo 10.10b). Esta vida abundante está expressa exemplarmente na partilha do pão e vinho transformado, que aconteceu nas Nupcias de Caná da Galiléia (Jo 2,1-11).

1.2.1 Autor, Datação e Destinatários

O Evangelho de João foi atribuído ao apóstolo João, filho de Zebedeu, ao final do século II (COTHENET, 1988, p. 151). Mas como poderia ter escrito um evangelho tão elaborado, sendo filho de pescador e sem instrução nenhuma (JAUBERT,1985, p. 15)? Para Konings (2000, p. 29), não importa tanto saber quem exatamente foi, mas que “o autor do Quarto Evangelho aparece como testemunha ocular (19,35), ele aparece como articulador do testemunho e da confissão de fé comunitária (20,30-31)”.

Assim, conforme Konings (2000, p. 44), o anonimato do autor permite ao/à leitor/leitora incorporar que o discípulo amado poderia ser uma mulher, já que não se sabe quem escreveu este evangelho que o intitula de “Discípulo Amado”. Esta hipótese é levantada por Brown, em seu livro “A comunidade do discípulo amado” (1999) e por Konings, no livro “Evangelho Segundo João: Amor e Fidelidade” (2000) e na própria literatura sagrada (Jo19,26), podendo este discípulo amado ser uma discípula amada⁹. Schüssler Fiorenza (1992, p. 77) cogita essa possibilidade ao mencionar Maria Madalena sendo a discípula que Jesus amou mais que todos os outros discípulos, e ainda critica a Ordem Apostólica da Igreja por tecer um raciocínio patriarcalista da pessoa de Maria Madalena, que, por ser ‘mulher’ e ‘fraca’, não pode exercer o sacerdócio, mas sim ‘os fortes’, ‘os varões’.

⁹ Em Brown (1999, p. 207), “ambos eram personagens históricas, mas eles não são nomeados por João, uma vez que a sua importância primária (não única) está no seu simbolismo para a função de discípulo e não nas suas vidas históricas”; e Konings (2000, p. 43) afirma que “[...] a leitura feminista observou que o Discípulo Amado é uma ‘personagem aberta’, que pode ser preenchida por uma figura masculina ou feminina, permitindo ao leitor/a ‘entrar’ na experiência dos discípulos.” Ver também Costa (2015, p. 130,134), para quem o ‘discípulo amado’ seria o relator final do evangelho joanino.

Ainda quanto à autoria deste Evangelho, Bortolini (2008, p. 7) afirma:

[...] o evangelho de João não é fruto do esforço de uma pessoa isolada. Por trás desse evangelho está uma comunidade que nasceu de modo simples, foi crescendo e adquirindo um jeito próprio de ser e de agir [...].

Também Cothenet (1988, p. 151) corrobora este aspecto do trabalho em etapas e em conjunto: “Este evangelho é fruto de lenta maturação, sua redação passou por diversas etapas pelo fato da diáspora dos judeus na Palestina, e isso, fez que a comunidade se dividisse”.

“A linguagem do texto é escrita no período helenista ou tradição hebraica. O comentário aproxima-se do texto original advindo do grego, esclarecendo o texto e corrigindo a língua vernácula/falada” (MATEOS; BARRETO, 1989, p. 22). E Dupont (*apud* WEGNER 2001, p. 203) acrescenta que “o terreno não é o das ideias, de verdades apresentadas por elas mesmas e de maneira teórica; é o da conduta, da práxis”.

Provavelmente o Evangelho de João foi escrito por volta dos anos 90-100 d.C. na região da Síria ou Ásia Menor (BORNKAMM, 2003, p.146-147). Sua linguagem é pertinente ao final do século I d.C (COTHENET, 1988, p. 152). Para Koester (2000, p. 194), este evangelho foi desenvolvido a partir de uma tradição Síria, composta por comunidades independentes de denominações religiosas sírias, no início de sua formação. Conforme Brown (1999, p. 21):

[...] “Escrito” é um termo ambíguo, pressupondo-se a atividade tanto de um evangelista como de um redator, mas o período de aproximadamente 90 - 100 d.C. dataria a principal redação do evangelho. A expulsão das sinagogas então já se passou, mas a perseguição (16,2-3) continua, e há profundas cicatrizes na alma joanina em relação “aos judeus” [...].

Nesse período, segundo Stegemann e Stegemann (2004), havia conflitos entre os judeus da diáspora, envolvendo tanto os judeus crentes em Cristo quanto os judeus que não eram crentes em Cristo, pois participavam da mesma comunidade, e pelo fato do seguimento de Jesus se dividiram. Konings (2019, p. 8) destaca:

O Evangelho de João se dirige aos próprios membros da comunidade, incluindo duras críticas sobre aqueles que deixavam de seguir a Cristo por medo ou por comodismo [...mas] principalmente aos cristãos de cultura

judaica, expostos à propaganda do novo judaísmo, que os quer afastar do grupo cristão.

Por fim, importa também observar que, de acordo com Borkmann (2003, p.147-148), “o Evangelho de João demorou a ser aceito no cânon. Só chegou aí depois de uma revisão por um redator mais tardio”.

Resumo:

Vimos que o Evangelho de João foi escrito no final do primeiro século, início do segundo século, e possivelmente por uma testemunha ocular que não se sabe ser homem ou mulher, alguns autores discutiam sobre o assunto e também da impossibilidade de João filho de Zebedeu que era pescador, ter escrito este evangelho. Há discussões também do ‘discípulo amado’ ter sido uma mulher como Maria de Magdala, que estava sempre junto com Jesus e os discípulos e também aos pés da Cruz (Jo 19,25).

Contudo, também se diz que este evangelho teve uma lenta maturação por conta da diáspora dos judeus da Palestina, e isto fez com os grupos crentes em Cristo se separassem, dividindo então a comunidade.

Conclui-se que o Evangelho de João se dirigiu aos próprios membros da comunidade joanina com duras críticas sobre os que deixavam de seguir Cristo, por medo dos judeus Palestineses. Portanto, o Evangelho de João demora ser aceito no cânon, já que foi revisto por um redator tardio. Aqui eu trouxe um pouco do contexto histórico crítico da comunidade joanina, e sua datação, autoria e destinatários.

1.2.2 Estrutura Literária do Evangelho e Aspectos Teológicos Centrais

O Evangelho de João possui uma estrutura teológica que baseia no seio da comunidade pela fé. A chave de leitura deste evangelho são duas: 1) a criação e 2) a páscoa-aliança. O ponto de partida deste evangelho é a morte de Jesus que manifesta sua humanidade (MATEOS; BARRETO, 1989, p. 6). Esta chave de leitura convida a refletir sobre o início da vida, relatada pela criação, e sobre o fim da vida daqueles que creem em Cristo, mostrando que o fim destes culmina na cruz, ou

seja, na luta desta vida presente, marcada por sofrimentos. Contudo, para o evangelho, a cruz não é o final, mas a ressurreição, que também é promessa para as pessoas que seguem a Jesus Cristo.

A estrutura literária geral do evangelho compõe-se de quatro partes: a) o prólogo (1,1-18); b) a narrativa da obra de Jesus em palavras e sinais (1,19-12,50); c) paixão, morte e ressurreição de Jesus (13,1-20,29); d) conclusão (20,30-31) (KONINGS, 2019, p. 9). Conforme este autor o capítulo 21 é considerado um apêndice.

O Quarto Evangelho, em relação aos sinóticos, tem uma linguagem própria. Neste evangelho percebem-se três gêneros literários ao lado das narrativas dos sinais: o discurso, o diálogo e o relato parabólico (JAUBERT, 1985, p. 15).

O discurso exprime os sentimentos e os acontecimentos. Esta técnica traz a marca do evangelho utilizada em palavras antigas ou de tempos antigos. Os discursos têm o intuito de dar testemunho aos judeus não cristãos. Os diálogos abrangem tanto a técnica antiga quanto a moderna. As palavras são preparadas e reformuladas, assemelhava-se à filosofia popular da época, que se identificava nos relatos de Jesus. Alguns exemplos estão em: Jo 4,15 (a água que Jesus mencionava para a Samaritana); Jo 6,64 (a carne que o próprio Jesus iria nos dar para comer); Jo 7,34-36 (o lugar para onde Jesus vai e os discípulos não poderão ir) e Jo 8,22 (o retirar-se mal interpretado como suicídio). Estes diálogos têm o intuito de instruir a comunidade, mas não apresentam verdades profundas; fornecem motivos para o processo histórico da morte de Cristo, colocando Jesus como um rebelde político, e por isso, condenado à morte, mesmo sendo proibido para os judeus matarem alguém (Jo 18,31). Os relatos parabólicos, ou as parábolas, são diversas cenas com diversos atores, e o simbolismo é muito utilizado. Por exemplo, em Jo 9 (cego de nascença, onde sua fé fortalecia e a cegueira dos adversários aumentava) (JAUBERT, 1985, p. 16-18). Entendemos, com Richter Reimer (2004, p. 286), que “as parábolas fazem parte do gênero discursivo, utilizado por Jesus para veicular seus ensinamentos, especialmente sobre o Reino de Deus”.

Conforme Jaubert (1985), o discurso, a parábola e o diálogo foram três técnicas¹⁰ utilizadas na escrita do Evangelho, porém o discurso não era somente

¹⁰ A apresentação dessas três técnicas: são os três gêneros literários já mencionados por Jaubert (1985).

para dar testemunho aos judeus não cristãos, mas para confirmar também a fé daqueles que já haviam aderido a Cristo. O diálogo muitas vezes mal entendido pelas pessoas foi adotado por conta deste não aprofundar o processo histórico da vida de Jesus, e por isso, os mal entendidos descritos neste evangelho. Exemplo disso é a cura de um enfermo na piscina de Betesda em dia de sábado (Jo 5, 1-18), que segundo Silva (2019, p. 11) suscitou mais rejeição do que aceitação de Jesus (Jo 5,16). E por último, os relatos parabólicos que Jesus utilizava para dizer algo por trás daquilo que estava acontecendo, e não simplesmente a cura realizada, o milagre por si só, mas gestos concretos através de suas ações que são relatadas no mesmo evangelho. Silva (2019, p. 14) afirma que os sinais revelam quem é Jesus, não somente para as personagens da trama, mas também para o leitor que encontra a força de suas palavras em suas atitudes concretas.

Um importante aspecto teológico do evangelho propõe mostrar os sinais realizados por Jesus através da fé (KOESTER, 2005, p. 201), não sendo foco o autor apresentar 'Jesus histórico'. Isso é importante também de acordo com Mateos e Barreto (1989, p. 9), que afirmam ter o Evangelho de João um pressuposto teológico distinto dos outros evangelhos. Destaca-se que, por exemplo, o pecado não é mencionado, bem como os problemas da comunidade. Com isto, o interesse maior do Evangelho de João não estaria em descrever os dados históricos, dificultando a compreensão dos problemas daquela comunidade, mas em relatar os sinais realizados por Jesus para que todos o reconhecessem como sendo o Filho de Deus, e assim, passassem a acreditar nele (Jo 20,31). Assim, acrescenta Bornkamm (2003, p. 149-150) que este evangelho parte do testemunho de Cristo, através dos "sinais" que Jesus realizou para manifestar sua glória e para mostrar que ele era o Messias e Filho de Deus (20,30ss).

1.2.3 Contexto Histórico: O Movimento de Jesus a partir das Nupcias de Caná

Como vimos, o Evangelho de João é fruto da lenta maturação, sua redação passou por diversas etapas pelo fato da diáspora dos judeus na Palestina e isso fez com que a comunidade se dividisse (COTHENET, 1988, p. 151). A diáspora judaica ocorreu primeiramente por causa da destruição que a guerra causou em todas as estruturas da vida do povo judeu, após 70 d.C (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 289). Seguiu-se, por causa da fé em Jesus Cristo, a divisão intrajudaica, ou seja,

de quem aderiu ao movimento de Jesus por meio da fé (Jesus é o Messias) e de quem o rejeitou. Jesus Cristo, o vinho novo, foi o marco divisório que culminou na expulsão das pessoas e comunidades cristãs das sinagogas.¹¹ Pode-se supor que a maioria dos judeus escolheu permanecer com a ‘lei antiga’, a exemplo do mestre-sala mencionado nesta perícopé (Jo 2,1-11), que questiona o vinho novo transformado por Jesus (Jo 2,10).

No tempo da redação do evangelho, a comunidade joanina, com sua característica messiânica baseada nas núpcias de Caná, esperava pela abundância prometida em Jesus Cristo:

Esperava-se para os tempos messiânicos a prodigalidade da terra: óleo, vinho e trigo fluíam em abundância. Ora, Jesus dá uma quantidade incrível de vinho. Esta profusão de vinho anuncia a prosperidade da era messiânica (JAUBERT, 1985, p. 49).

Stegemann e Stegemann (2004, p. 256) esclarecem acerca da divisão interna, causada pelo pertencimento ou não ao movimento de Jesus, respectivamente à fé cristã:

As relações tensas da população majoritária judaica na terra de Israel com as comunidades messiânicas de Jesus têm justamente neste ponto o seu “Sitz im Leben”. De importância fundamental é que os grupos de judeus crentes em Cristo ou messiânicos na terra de Israel, sem dúvida, não faziam parte da coalizão que representava o novo consenso. Isto resulta já do fato de que não só a fé em Jesus como Messias e o Filho de Deus, essencial para eles, não era compartilhada pela maioria judaica, mas também as convicções centrais desta quanto à interpretação da *Torá*, bem como os preceitos de pureza e do sábado foram interpretados de modo desviante pelas comunidades crentes em Cristo.

Além disso, voltamos a destacar que a maioria das pessoas que pertenciam ao movimento de Jesus provinha de classes sociais inferiores. Estes dois fatores (*status* social e adesão ao Cristo) permitem perceber que os judeus messiânicos eram excluídos da comunidade dos judeus que seguiam a *Torá* e também eram desprezados por pertencerem às classes sociais inferiores.

No contexto das comunidades messiânicas, assim como no movimento de Jesus, é importante observar que havia participação não apenas de homens, mas

¹¹ Acerca disto, Stegemann e Stegemann (2004, p. 295-296) afirmam: “As sinagogas (seus prédios) podiam pertencer a indivíduos e grupos, mas sobretudo à comunidade judaica como um todo”; Guerra (2018, p. 89-95) acrescenta: “À luz deste contexto de efeitos e conflitos a tese da expulsão da comunidade joanina da sinagoga tornou-se um metaponto histórico-exegético para os estudos joaninos”.

também de mulheres. Isto é um motivo para entender que o termo “discípulo” (*mathetés*) necessita de correção¹² (STEGEMAN; STEGEMANN, 2004, p. 254).

No conjunto destaca-se também, conforme Kümmel (1982, p. 292) “Embora João procure naturalmente, desse modo, estabelecer que a fé em Jesus é a realização do judaísmo, bem como da verdadeira religião dos gentios, fala ao evangelho o caráter missionário”. Quem seguia a Jesus não se estabelecia num lugar próprio em forma de igreja, mas espalhava sua “boa nova”, ou seja, o “vinho novo” apresentado nas núpcias de Caná para as demais regiões e povoados.

1.2.3.1 Aspectos econômicos na perícopre

Antes de tudo, devemos considerar o QE sob o prisma hermenêutico de um duplo horizonte (MARTYN, 1979). Por isso:

Temos que manter sempre em mente que o texto apresenta seu testemunho em dois níveis. (1) é o testemunho de um evento original durante a vida terrena de Jesus [...] (2) o texto também é o testemunho da presença poderosa de Jesus em eventos reais experimentados pela igreja joanina (MARTYN, 1979, p. 30).

Diante disto, após a guerra judaica (70 d.C), o judaísmo teve grande alteração política, social e econômica, o que também repercutiu no movimento de Jesus. A perda de terra e os novos impostos causavam o empobrecimento de muita gente. Isto pode ter sido um dos motivos da falta de vinho na festa de casamento em Caná, trazido à memória no evangelho de João. Conforme Stegemann e Stegemann (2004, p. 254):

A terra de muitos Judeus [...] tornou-se propriedade do César, de modo que a maioria dos agricultores judeus, se não todos, passou a ser colônia (arrendatários), cultivando a terra em troca de renda. [...] O imposto do templo foi substituído pelo humilhante “fiscus Judaicus”.

¹² Ver acerca do uso do termo feminino *mathétria* “discípula”, usado para Tabita (At 9,36), em Richter Reimer (2013, p.75ss), com bibliografia para estudo do termo. Aqui, destaca-se o grupo de mulheres viúvas que conviviam e trabalhavam, eram consideradas santas pela prática libertadora de Jesus Cristo e não podiam mais ser escravizadas ou desprezadas. Stegemann e Stegemann (2004, p. 217) acrescenta, que “o conceito ‘discípulo’ (*mathetés*) é errôneo, pois também era composto por mulheres”.

O sinal realizado por Jesus serviu para animar a comunidade joanina, bem como outras comunidades messiânicas, a buscar uma possibilidade de vida nova no seguimento a Jesus (Jo 2,11). O “vinho novo”, Jesus, torna-se a base para ações pessoais e comunitárias para suprir necessidades econômicas advindas das relações econômico-sociais.

Stegemann e Stegemann(2004, p. 265) analisam o prisma socioeconômico da comunidade joanina e percebem que a comunidade é economicamente heterogênea, ou seja, tem um espaço em que as diversos estratos sociais se encontravam. Nesse espaço todos tinham garantia, onde o privilégio era de todos(as) (SCHÜSSLER FIORENZA, 2005, p. 107), e os grupos joaninos partilhavam, ajudavam e eram ajudados, fazendo com que suprissem, em seu meio social, qualquer necessidade e proteção (KONINGS, 2005, p. 38-39), a exemplo do que supostamente ocorreu nas núpcias de Caná, onde simbolicamente a água foi transformada em vinho novo por Jesus, proporcionando fartura e alegria para a comunidade.

1.2.3.2 As Consequências do Seguimento de Jesus¹³

No pós 70, procurava-se reconstituir o judaísmo através de novas conjunturas sociais e religiosas, já que participavam deste movimento de Jesus, mulheres, pessoas do séquito inferior ‘os pobres’ e os considerados bandidos sociais, considerados marginalizados e excluídos da sociedade (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 216). Essas pessoas à margem da sociedade supõem que se encontravam na comunidade joanina, pessoas que no seguimento de Jesus viviam o cristianismo.

O seguimento de Jesus, no evangelho joanino, conecta com as núpcias de Caná onde pessoas do séquito inferior (essênios, bandidos sociais, etc..) (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 216) que buscavam se reestabelecer na sociedade, e assim, através de novas formas que muitas vezes foram rejeitadas (RICHTER REIMER, 2013, p. 69).

Na literatura rabínica havia proibições aos judeus messiânicos, por exemplo, na história por volta de 130 d.C. um homem Jacó de Quefar-Samá foi proibido de ser

¹³ Apresentamos, aqui, uma parte do livro de Stegemann e Stegemann (2004, p. 164-281), que ajuda a compreender a relação da sinagoga com a comunidade cristã joanina.

curado por acreditar em Cristo. Nos anos 90 d.C. Rabi Eliézer encontrou este judeu e gostou da palavra herética que ele disse (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 267). No entanto, os hereges eram conhecidos por aqueles que não seguiam a risca a lei dos judeus rabinos, e passaram a participar da comunidade dos judeus crentes em Cristo, conhecidos como judeus messiânicos, que faziam parte do seguimento de Jesus.

Contudo, uma oração da *birkat haminim*¹⁴, os 'hereges' são amaldiçoados (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 268):

[...] a exegese cristã esta oração da maldição dos hereges foi redigida nos anos 90 de Gamaliel II, em Jabne, diretamente feita para os judeus messiânicos (Jo 9.22;12,42 e 16,2). Há por dizer que de fato esta oração era dirigida a dois grupos, os "hereges judeus" e as "autoridades romanas [...]

Assim, muitos judeus crentes em Cristo paravam de participar dos cultos sinagogais, pois a 12ª Oração das Preces, excluía os crentes em Cristo de atuarem nas liturgias da sinagoga. Conforme Stegemann e Stegemann (2004, p. 268) a oração era assim:

Para os caluniadores, porém, não haja esperança, e o governo perverso seja logo eliminado em nossos dias, e [os nozrim (nazarenos) e] os minim (hereges) sejam destruídos num piscar de olhos, apagados do livro da vida e não sejam relacionados juntamente com os justos. Louvado sejas tu, Senhor, que humilhas os insolentes.

Schiffman (*apud* STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 269), também afirma que, "esta oração das Dezoito Preces até pretende expulsar os judeus dos cultos nas sinagogas, mas não em excluí-los do judaísmo", já que era considerada uma *oração cultural* e não um instrumento disciplinar.

Com base no evangelho de João, é possível perceber três experiências negativas da comunidade: 1) a exclusão da sinagoga; 2) a perseguição e 3) até o homicídio de quem professava a fé em Jesus (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 271). Os autores continuam:

¹⁴ Benção dos hereges (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 267), amplamente discutida em conexão com a casa de ensino em Jabne. Segundo Stegemann e Stegemann (2004, p. 272) "refere-se a uma situação de oração, especialmente a do liturgo, podendo referir-se, pois, apenas a um ato de autoexclusão ou de evitar a participação no culto. Portanto, as afirmações joaninas sobre a sinagoga e a *birkat ha-minim* não têm em mente o mesmo evento, sem falar na questão problemática se, no tempo do Evangelho de João, a 12ª benção já continha uma referência clara dos judeus crentes em Cristo na qualidade de hereges".

[...] a exclusão da sinagoga (Jo 9.22;12.42;16.2), muitos membros do conselho não professavam a fé em Cristo por medo de serem expulsos da sinagoga, mas as afirmações joaninas sobre a expulsão da sinagoga pela *birkat ha-minim* não se sabe, no tempo deste evangelho, a 12ª bênção ainda continuava numa referência clara aos judeus crentes em Cristo conhecido como hereges (2004, p. 271-272).

No entanto, a primeira interpretação do texto faz alusão ao impedimento da participação dos judeus (que aderiram a Cristo na sinagoga) (Jo 9.22). E a outra interpretação faz referida alusão aos *árchontes*¹⁵ (que tinham fé em Cristo, mas não a confessavam para não serem impedidos de participarem na sinagoga) (Jo 12.42). Com isto, conforme a percepção vista sob o argumento interpretativo do duplo horizonte de Matryn (1979), podemos perceber que muitos daqueles que acreditaram no 'sinal' realizado por Jesus nas núpcias de Caná (Jo 2, 11) não o seguiram por medo de contrariar e sofrer perseguições das autoridades religiosas, a exemplo do mestre-sala, na perícopre em questão.

No entanto, a perseguição a Jesus (Jo 5,16; 15, 20;15, 23), que é comprovada em relação à *Torá*, quando ele diz que a lei do sábado não é mais importante que a vida; o homicídio (Jo 16.2), uma experiência que vai além da exclusão da sinagoga (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 273), faz com que acreditar em Cristo acarretasse também consequências na vida social das pessoas, ou até mesmo sua morte, como ocorreu com Cristo.

O confronto entre os judeus cristãos e os judeus palestinos ocorreu após os anos 70 dC. Dois pontos explicam o confronto intrajudaico: 1) exclusão dos judeus messiânicos da sinagoga, através da 12ª Oração das Preces e 2) estes judeus castigados eram expulsos da sinagoga e taxados como desviantes dentro do judaísmo (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 275).

Assim, como mencionado anteriormente, a 12ª Oração das Preces excluía os judeus que não seguiam a *Torá*. A exclusão dos judeus messiânicos, segundo Stegemann e Stegemann (2004, p. 275) se deu por injúrias verbais causadas por divergências religiosas. E, por conta dessa exclusão, os judeus messiânicos criavam seus grupos messiânicos, o que agravou ainda mais a exclusão social destes grupos, que passaram a ser considerados como "seitas"¹⁶.

¹⁵ Ver Stegmann; Stegmann (2004, p. 273).

¹⁶ Segundo a definição de seita, Wilson (*apud* STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 278) compreende que, "qualquer movimento religioso minoritário é, em última análise, uma seita". A

O evangelho joanino contém alguns exemplos que culminaram no rompimento entre os judeus: Jesus expulsa os espíritos maus por meio de Belzebu (Mt 12,24); ou ele é considerado “possesso” (Jo 8,48-52); ele é chamado de “galileu” (Mt 26,69) ou “nazoreu” (Mt 2,23; 26,71; Jo 18,5-7; 19,19) ou “samaritano” (Jo 8,48) (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 280).

Por fim, conforme Stegemann e Stegemann (2004, p. 281), a comunidade joanina reflete essa nova identidade em resposta à exclusão e aceitação (Jo 14,6), e sublima a origem do judaísmo (Jo 4,22), mas também demoniza os judeus (Jo 8,44) e manifesta a grandeza que existe além do judaísmo (Jo 4,21ss)¹⁷. A comunidade joanina teve o objetivo de congregar e acolher pessoas, homens e mulheres, crianças de várias classes sociais e profissionais que, construindo o seguimento de Jesus que começa dentro do judaísmo galilaico (Jo 2,1-11), que buscava abrir outras expressões culturais naquela região até chegar em Jerusalém (RICHTER REIMER, 2013, p. 74).

1.3 INTERPRETAÇÃO DE JOÃO 2,1-11

No terceiro dia ocorreu o ‘sinal’ nas núpcias de Caná mencionado na perícopes, isto acarreta que houve dois outros acontecimentos antes, mas este dia também faz referência ao terceiro dia da paixão, morte e ressurreição de Jesus (Jo 18,19,20)(MATEOS; BARRETO, 1989, p. 127).

Após mencionar o dia do ‘sinal’ nas núpcias de Caná, o autor do Evangelho já adentra aos personagens e segue a perícopes adiante. Mateos e Barreto (1989, p. 138-9) menciona os personagens do texto e seu significado nos leva a compreender melhor o texto:

sociologia da seita como um todo contribui pouco para a compreensão das relações judaico-cristãs após o ano 70 d.C. (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 278), é necessário aprofundar no assunto através das Teorias das Desvianças. As Teorias das Desvianças esboçadas são extremamente úteis para compreender o processo de exclusão de grupos messiânicos da sociedade judaica majoritária (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 279), pois com a destruição do templo os conflitos entre os judeus messiânicos se intensifica, sendo estes taxados de desviantes dos preceitos e normas estabelecidos pela identidade judaica estabelecida. Assim, o que conta mesmo para a sociologia nestes conflitos, não foram tanto os conflitos da cultura imposta pelos judeus majoritários, mas o rompimento dos judeus messiânicos com aqueles. Acrescenta Stegemann e Stegemann (2004, p. 277) que “a exclusão verbal e social, exclusão da sinagoga, flagelação nas sinagogas – podem, portanto, ser interpretados como momentos que levaram ao estabelecimento das ‘seitas’ crentes em Cristo”.

¹⁷ Stegemann e Stegemann (2004, p. 281) diz que chegará o tempo em que Judeus e Samaritanos adorarão Deus em espírito e verdade e não se falará mais em cima.

A “mãe de Jesus”: representa o Israel que reconheceu Jesus. O “mestre-sala”: representava os “judeus” que não esperavam Jesus, nem queriam ter necessidade dele, nem sabiam usufruir da novidade do vinho novo. Entre a mãe de Jesus e o mestre-sala havia uma distância abissal. Diante das “talhas” (lei): a “mãe de Jesus”, embora fosse judia, abriu-se ao futuro e às promessas de Deus. Ao contrário, o “mestre-sala” estava preso à tradição legalista e, por isso, não tinha vislumbres do futuro. Vê-se a contraposição: os israelitas que aguardavam o Messias e os israelitas que se identificaram com o sistema que dominava o povo e não tinham necessidade do novo. O “mestre-sala”, de fato, expulsou os cristãos do universo do judaísmo. Os “serventes” (*diakonoi*) se colocaram à disposição da mãe de Jesus e do próprio Jesus. São todos aqueles que se colocam em atitude de serviço em prol do Messias, em qualquer tempo.

Nas núpcias de Caná, Maria, mãe de Jesus, afirma a ele que há “falta de vinho” (Jo 2,3), ou seja, transfere para Jesus a responsabilidade de proporcionar o vinho que veio a faltar (FEHRIBACH, 2001, p.57). Jesus não entende o pedido de sua mãe e a questiona dizendo: “Que queres de mim, mulher? Minha hora ainda não chegou” (Jo 2,4). A “hora” que Jesus faz menção é de sua paixão-morte-ressurreição, mas Maria, a mãe de Jesus via apenas a hora do sinal, visto que, a “hora do sinal” está diretamente ligada à menção cristológica (Cristo, Filho de Deus), já que a “hora sexta” seria a paixão-morte-ressurreição de Cristo como menção a soteriologia de Cristo (alcançar a vida em nome de Cristo) (SILVA, 2019, p. 5), em que Maria, a mãe de Jesus também estava presente (Jo 19, 25-27) .Conforme Silva (2019, p. 14), quando Jesus manifesta sua glória nas núpcias de Caná (Jo 2,11 a) ele faz isto na dimensão cristológica, a partir do momento que ele é posto numa cruz (Jo, 25-27) a dimensão passa a ser soteriológica.

Por outra parte, no horizonte da saga cristológica joanina, a manutenção de tais princípios e memórias a partir de um prisma revelacional de resignificação messiânica e, por conseguinte, de uma (re)configuração cristológica (GUERRA, 2018, p. 88).

Contudo, tanto a cristologia, quando a soteriologia do Quarto Evangelho mencionadas pelos autores acima, oferece espaço e acolhida das mulheres, o que demonstra este evangelho ser um protagonismo de mulheres. Jesus com o ‘sinal’ realizado traz ‘vida nova’ para aquele povo, pois viviam aprisionados pelo sistema vigente (GIBLIN Y RAND, *apud* FEHRIBACH, 2001, p. 58), vida diferente daquela que estavam acostumados viver.

Ademais, Maria acredita em Jesus, que ele poderia fazer algo (Jo 2,5) para a vida daquele povo que passava por necessidade (falta de alimento, dignidade, amor) (JAUBERT, 1985). E assim, o povo na esperança do Messias que viria para salvá-los, na espera do verdadeiro Deus, a verdadeira festa acontece por causa de Jesus (JAUBERT, 1985, p. 48), que traz a novidade do 'vinho novo', através da dignidade da pessoa humana, da abundância do trigo e do vinho e do amor que fez alegrar o coração do homem e da mulher, trazendo vida nova no concreto de suas vidas. A mãe representa o feminino, de onde nasce o messias, o verdadeiro Israel, em quem se cumprirão as promessas (MATEOS; BARRETO, 1989, p.132).

Contudo, Jesus pede para que os serventes encham as talhas de água (Jo 2, 7), talhas estas que serviam de purificação para o ritual judaico, e após enchê-las, Jesus pede para tirar um pouco da água e levar para o mestre-sala (Jo 2, 8). Assim que ele experimenta a água transformada em vinho, questiona o porquê serviu o vinho bom até o final da festa, já que acontecia de servir primeiro o vinho bom e depois que os convidados estivessem embriagados serviria o "menos bom" (sic). E assim, o mestre-sala não procura saber de onde vem o "vinho novo" (Jo 2, 9-10), já que estava acomodado ao sistema tradicional vigente, que não produzia mais o vinho da vida e da alegria (FERREIRA, 2017, p.118). No entanto, Jaubert (1985, p. 49) menciona o mestre-sala que não submete à prodigalidade do 'vinho novo', da abundância (através da partilha) que provém da terra, e fica arraigado no 'vinho velho' submetido à política e religião que oprimia o povo. Visto que, o vinho novo transformado por Jesus que traz esperança de dias melhores, cuja interpretação se dá na 'Boa Nova' anunciada por ele, que busca denunciar o sistema político e religioso opressor simbolizado pela 'lei antiga' (MATEOS; BARRETO, 1989, p. 136).

A festa realizada nas núpcias de Caná representou a nova aliança de Deus com seu povo (FEHRIBACH, 2001, p. 58), em que Jesus 'o Messias' esperado, realiza seu 'primeiro sinal' e manifesta sua glória (Jo 2,11), e seus discípulos acreditaram nele, e não nas doutrinas do judaísmo (FERREIRA, 2017, p. 119), que já não traziam mais sentido e alegria para a vida daquele povo.

Assim, manifestada a glória de Jesus através do sinal da água transformada em vinho, isto fez com que os discípulos cressem nele (Jo 2, 11). Portanto, isto significa que os discípulos aderiram a ele e formaram com ele uma nova comunidade. Ferreira (2017) intitula Maria, a mãe da nova humanidade, além de ela também estar presente na "hora do sinal" nas núpcias de Caná (Jo 2, 1b), em que

houve a manifestação da glória terrena de Jesus, essa nova comunidade humana se formava aos pés da cruz em que Maria foi entregue ao discípulo amado como mãe (Jo 19,25-27). Acrescenta Mateos e Barreto (1989) que a manifestação na glória de Jesus através de sua “paixão-morte-ressurreição” diante da cruz, Maria também estava presente e é entregue como a mãe da humanidade (Jo 19,25-27). Para Mateos e Barreto (1989) a morte de Jesus na cruz, manifesta sua glória no céu que constitui a vida eterna.

O casamento realizado em Caná da Galiléia foi um simbolismo (BORTOLINI, 2005, p. 33), em que Jesus faz uma “nova aliança” diante da novidade que ele realiza (FERREIRA, 2017, p. 118), em que a água é transformada em vinho, trazendo a prodigalidade da terra através da vida messiânica, ou seja, daqueles que experimentaram o “vinho novo”. Estes que acreditaram teriam óleo, vinho e trigo em abundância (JAUBERT, 1985, p. 49). Croatto (2010, p. 117-118) nos esclarece melhor sobre o que é um símbolo:

O Símbolo é a representação de uma ausência [...] é a linguagem básica da experiência religiosa [...] o símbolo faz pensar, o símbolo diz sempre mais do que diz. É a linguagem do profundo, da intuição, do enigma. Por isso é a linguagem dos sonhos, da poesia, do amor, da experiência religiosa.

Portanto, segundo Jaubert (1985, p. 49), o “sinal” realizado por Jesus nas núpcias de Caná gera o ‘vinho novo’ que só Jesus dá, o vinho da nova economia que se opõe ao vinho antigo (menos bom). O vinho antigo que representa a lei judaica antiga, em que Jesus faz desaparecer os ritos judaicos que perderam seu valor de santificação, e coloca o amor acima da lei judaica, que gera vida a partir do vinho novo transformado por Jesus (JAUBERT, 1985, p. 50).

Por fim, a festa de casamento de Caná manifesta a aliança de Jesus com o povo (BORTOLINI, 2005, p. 32-33), com isto, a festa de casamento em Caná da Galiléia é simbólica.

2 O PROTAGONISMO DAS MULHERES NO EVANGELHO DE JOÃO E EM OUTROS TEXTOS DO NOVO TESTAMENTO

Neste Capítulo vamos tratar do protagonismo das mulheres com ajuda da hermenêutica feminista, começando com Maria que aparece somente em dois textos do Evangelho de João: 1) nas Nupcias de Caná (Jo 2,1) e na Crucificação de Jesus (Jo 19,25). Em seguida, buscamos perceber também a participação de outras mulheres na vida e morte de Jesus neste mesmo Evangelho, e ademais, demonstrar a participação de outras mulheres em outros textos do Novo Testamento.

A tradição da comunidade joanina conhecida como a comunidade do/a discípulo/a amado/a é predominantemente de mulheres, são elas as protagonistas (TONINI, 2000, p. 30): A primeira ocorre em Caná (Jo 2,1-11) com o protagonismo de Maria que intervém pedindo ajuda de seu filho Jesus na festa de casamento em Caná. A segunda, em Samaria (Jo 4,1-42) onde uma samaritana buscava água na fonte, e Jesus pede para beber da água, pois estava com sede. Terceira, em Betânia (Jo 11,1-46) onde Marta e Maria, amigas de Jesus, choram pela morte de seu irmão Lázaro, pois ele estava muito doente e morreu. Quarta, Maria de Betânia (Jo 12,1-12) perfuma os pés de Jesus, antes da morte dele. Quinta, no Calvário (Jo 19,25-28) Jesus entrega Maria, sua mãe, ao discípulo amado e este à Maria. Sexta, no sepulcro (Jo 20,1-18) onde Maria Madalena é a primeira discípula que vê Jesus ressuscitado e anuncia aos demais (FEHRIBACH, 2001, p. 17-18).

2.1 MARIA MÃE DE JESUS NO EVANGELHO DE JOÃO (2,1b;19,25a)

O estudo da perícopé (Jo 2,1-11) apresenta Maria (a mãe de Jesus) como protagonista, não uma simples presença (Jo 2,1b), mas sua presença na transformação da água em vinho é essencial, pois parte do pressuposto deste capítulo que trata do protagonismo de mulheres. Este 'vinho novo' que Maria, mãe de Jesus contribui nos traz algo novo, perante as normas estabelecidas daquele período, podendo resultar em conflitos ainda hoje. Ademais vamos partir para a presença de Maria da Piedade, que também retrata a mãe de Jesus conhecida e venerada na Igreja Católica, faz memória àquela mulher que esteve presente não só na alegria, mas também no sofrimento de seu filho Jesus junto à cruz (Jo 19,25-

28). Veremos também alguns(as) autores(as) que tratam da figura de Maria, mãe em outros textos do Evangelho. Contudo, irei propor uma leitura feminista de Maria como uma mulher revolucionária dentro da igreja, denunciando as normas patriarcais ainda vigentes, em que Maria, a mãe de Jesus no *Canon* da igreja é vista como modelo de mulher, e isto, muitas vezes reforça o patriarcado vigente. Assim, o que veremos neste tópico sobre Maria, mãe de Jesus é uma figura de mulher forte e ao mesmo tempo doce, que tem um papel de protagonista tanto em Caná (Jo 2,1-11), mediante sua ação decisiva que comemora a alegria do ‘vinho novo’, mas também aos pés da cruz de Cristo (Jo 19,25), em sua dor extrema que presencia a morte de seu filho.

Ademais, conforme Murad (2012) Maria a mãe de Jesus aparece também em Marcos (3,31-35) em que narra a família de Jesus; em Mateus (capítulos 1 e 2) que narra a genealogia de Jesus; em Lucas (1,26-38;2,19-51;1,42-45) que vê Maria como a discípula do Senhor que narra a justiça através de seu cântico e vida. E por fim, Maria a mãe de Jesus aparece em Apocalipse 12 e também nos textos paulinos. Vejamos com mais detalhes:

Acerca de Maria no Evangelho de João, Richter Reimer (2013, p. 19) destaca que:

[...] é mencionada apenas duas vezes: ela protagoniza logo no início da atuação pública de Jesus, por ocasião de um casamento em Caná da Galileia (Jo 2,1-12), e nesse contexto que também aparecem os irmãos de Jesus. Além disso, Maria reaparece apenas mais uma vez, ao lado de sua irmã anônima, junto à cruz de Jesus (19,25-27). Aqui, destaca-se Maria como mulher judia que teve filhos e filha, que teve (no mínimo) uma irmã, e também como mãe que acompanha seu filho em sua práxis desde o início de seu ministério até sua morte de cruz.

Maria presente nas Nupcias de Caná (Jo 2,1b) diz a Jesus: “Eles não tem mais vinho” (Jo 2,3b). Jesus responde: “Que queres de mim, mulher? (Jo 2,4), conforme Murad (2012, p. 92): “quando Jesus chama sua mãe de ‘mulher’ não a ofende, ao contrário mostra o valor dela, como mulher e figura feminina efetiva e simbólica da comunidade cristã”. Acrescenta também Leite (2015, p. 34-35) que a narrativa tem um conteúdo simbólico-teológico que está na falta de amor que aquele povo estava vivendo em suas relações com Javé. “Nupcias sem vinho é matrimônio sem amor” (LEITE, 2015, p. 34). Com isto, Maria faz parte deste ‘vinho novo’ que estreita as relações do povo com Deus. O ser humano necessita de amor, compreensão, e Maria vê o que estava acontecendo e não pede para si, mas para

os outros (MURAD, 2012, p. 92). E assim, chama a atenção de Jesus sobre a realidade que aquele povo estava vivenciando (LEITE, 2015, p. 35), para que Jesus os libertasse da incapacidade de amar (PAGOLA *apud* LEITE, 2015, p. 35), o que nos deixa claro no texto o papel de Maria como protagonista.

Ademais, ela também está presente na crucificação de Jesus (Jo 19,25a). Com base nesse texto, em muitos lugares é celebrado o culto de Nossa Senhora das Dores, nome que assume feições regionais (MURAD, 2012, p. 96). Maria também é chamada de ‘mulher’ como em Caná (Jo 19,25), mas aqui em específico Maria é entregue por Jesus como mãe do/a discípulo/a amado/a (Jo 19, 26-27), e a partir daquele momento o/a discípulo/a a acolheu em sua casa, isto significa para Murad (2012, p. 99) que a partir daquele momento, o/a discípulo/a a acolheu em sua intimidade/familiaridade e não na sua casa. Também para Peixoto (2015, p. 110), “Maria é acolhida pelo discípulo/a amado/a em casa”. Contudo, Murad (2012, p. 99) diz que João não explica no que consiste a missão de Maria como protagonista, e acrescenta que como em Caná a missão dela será dizer para os discípulos/as fazer o que Jesus disser (Jo 2,5). Mas Peixoto (2015, p. 110) acrescenta que a nova comunidade é humana que testifica o nome de Jesus, humanidade está criada, unificada e indestrutível que gera vida eterna.

Richter Reimer (2013, p. 20) resume o motivo dessas duas menções de Maria no evangelho joanino, afirmando que “comunidades joaninas têm interesse de recordar Maria como mãe, discípula e testemunha de Jesus”.

2.1.1 Maria em outros Textos do Novo Testamento¹⁸

O evangelho de Marcos, escrito por volta do ano 70, “nada menciona sobre anunciação, nascimento e infância de Jesus. Portanto, Maria não tem destaque nessas ocasiões. Ela é mencionada apenas duas vezes, nas quais aparece junto a seus outros filhos e filhas (Mc 3,31-35; 6,3-4)” (RICHTER REIMER, 2013, p. 16).

Em Mc 3,31-35 refere-se não só a Maria, mãe de Jesus, mas a quem faz parte da família de Jesus:

Chegaram então sua mãe e seus irmãos e, ficando do lado de fora, mandaram chamá-lo. Havia uma multidão sentada em torno dele. Disseram-

¹⁸ Sobre Maria em textos não canônicos e no Islamismo, ver Richter Reimer (2013, p. 20-28).

Ihe: “Eis que tua mãe, teus irmãos e tuas irmãs estão lá fora e te procuram”. Ele perguntou: “Quem é minha mãe e meus irmãos?” E, repassando com o olhar os que estavam sentados ao seu redor, disse: “Eis a minha mãe e os meus irmãos. Quem fizer a vontade de Deus, esse é meu irmão, irmã e mãe”.

Conforme Murad (2012, p. 39-40) este episódio acontece na casa (Mc 3,20), onde estavam os seguidores de Jesus reunidos para ouvi-lo, e do lado de fora os familiares de Jesus, eles o chamam, mas não entram na casa (Mc 3, 31s). Dentro da casa estava a multidão (Mc 3,32) que o seguia. Então naquele momento Jesus faz a reflexão de quem seria sua mãe e os seus irmãos, e após passar os olhos pela multidão, responde que sua mãe e seus irmãos são nada mais e nada menos aqueles que fazem a vontade de Deus (Mc 3,35)¹⁹.

Neste momento, conforme o autor Jesus quebra com o contexto cultural de parentesco, cuja instituição social central era a família, dando pouca importância a essa autossuficiência absoluta da família. E coloca o indivíduo como sendo mais importante, com história própria e personalidade, deixando o nome de sua família naquele contexto cultural que viviam em crise, pois sua atitude foge à tradição cultural e religiosa, e coloca em crise o nome de sua família. Sendo portanto, mais difícil para a mulher, onde a cobrança é maior, se ela rompe com a tradição da família, podendo ser expulsa. Contudo, a dependência da família pressupõe uma tradição patriarcal, mas Jesus rompe com essa tradição mais uma vez, e relativiza a condição sanguínea da família e mantém novas formas de relações fraternas.

Se o evangelho de Marcos não destaca Maria por ocasião da anunciação e nascimento de Jesus, os evangelhos de Mateus e Lucas apresentam a importância de sua virgindade na narrativa da concepção e do nascimento de Jesus²⁰. Mateus, escrito nos anos 80, abre seu evangelho com a genealogia de Jesus (Mt 1,1-17), e menciona explicitamente Maria como parte dela (1,16). Ela também aparece com os irmãos de Jesus (12,46-50;13,55). Também o evangelho de Lucas, escrito nos anos 80-90, enfatiza o nascimento virginal de Jesus e o significado de Maria na vida dele (Lc 1,26-38;1,39-45;1,46-56;2,4-7;2,16.19; 2,27.33-34).

Para além dos evangelhos, Maria também é mencionada como discípula de Jesus após sua ressurreição em Atos 1,14: ela aparece junto com outras mulheres e com os irmãos/ãs de Jesus. A nova família é baseada no discipulado de Jesus,

¹⁹ Ver detalhes exegéticos e interpretativos sobre este texto em Souza (2017, p. 209).

²⁰ As informações a seguir foram extraídas de Richter Reimer (2013, p. 16-18).

relacionada com a diaconia que é fazer a vontade de Deus. Outras passagens de mulheres e homens que, libertos por Jesus, abandonaram a vida antiga e aceitaram novos desafios proposto pela dificuldade do seguimento discipular de Jesus, agora são novas criaturas (Rm 6,4), construindo e refazendo novas relações. Tabita também discípula (Atos 9), exemplo de discípula que organizou um grupo de mulheres para juntas trabalhar em sua casa, mulheres estas desqualificadas socialmente, adquirem através de seu trabalho um novo *status* ontológico e social através da práxis libertadora de Jesus (Gl 5,1-2). Portanto, ela fez um modelo de igreja em sua casa, no século I, vivendo em comunhão material e espiritual com as outras mulheres, entre tantos outros exemplos testemunhados textualmente para aquele mesmo período (At 2,42-47;4,32-35) (ver RICHTER REIMER, 2013, p. 74-78).

Essas tantas mulheres foram discípulas, missionárias, diaconas, apóstolas (Rm 1,1-16) no seguimento a Jesus, mas acabaram sendo excluídas dos cargos por conflitos e processos hierárquicos de exclusão (RICHTER REIMER, 2013). O texto de Rm 16, 1-16 é pouco conhecido dentro de instituições e doutrinas, pois trata de ministérios femininos, essa passagem é parte integrante em que Paulo recomendava a Febe suas cartas, para que ela as entregasse à comunidade judaico-cristã em Roma. Outro exemplo, é o casal Priscila e Áquila que serviam juntos (At 18,2). Isto era demonstrado nas cartas de Paulo, em que homens e mulheres serviam juntos, dando continuidade ao movimento de Jesus e constituindo igrejas que se reuniam em suas casas (RICHTER REIMER, 2013, p. 82-84).

2.1.2 Interpretações Feministas de Maria Mãe de Jesus

A figura de Maria, mãe de Jesus, conforme Santiso (1993, p. 404), é de um espaço aberto para Deus que muitas vezes a igreja ignora em seus comentários. Conforme a autora analisando Jo (2,1-11), Maria aparece como mãe, mas também como mulher e sua ação comunicou uma fé apostólica que culminou na percepção de Jo 19,25: uma maternidade que se estendeu em dimensões universais. João Paulo II (*apud* SANTISO, 1993, p. 406) diz que o discípulo de Cristo acolhe Maria e a introduz como espaço interior. E autora acrescenta que este espaço interior se dá naquele momento aos pés da cruz em que o discípulo/a amado/a recebe Maria

como mãe (Jo 19,26b), e o espaço interior está justamente no momento em que o discípulo a acolhe em sua casa (Jo 19,27), casa esta do coração, “o espaço de sua vida interior, isto é, em seu ‘eu’ humano e cristão”. Com isto, a autora finaliza dizendo que as mulheres que tem segredo antropológico de comunhão com o ser de Maria, serão as mulheres que irão dar à luz através do Espírito de Deus no mundo e na sociedade e na igreja de hoje.

Outra perspectiva compreende Maria como mulher corajosa em seu contexto cultural de submissão patriarcal, pois ela tomou decisões autonomamente, pôs-se a caminho sozinha pelas montanhas para visitar sua parente Isabel, podendo, portanto, servir de modelo para sustentar lutas de mulheres ainda hoje (RICHTER REIMER, 2008, p. 101). Segundo a autora, estudos bíblico-teológicos questionam os dogmas marianos do ponto de vista crítico construtivo, desconstruindo o ponto de vista que Maria ganhou durante a história de mulher ideal e reconstruindo seu papel na igreja como mulher, mãe e discípula. Um desses dogmas é o de Maria, Virgem Mãe-de-Deus, que está ligado a divindades femininas do contexto histórico do século I, que concorriam com outras divindades femininas as quais prestavam cultos a partir do século II. Com isto, os Pais da Igreja colocaram Maria “virgem eterna”, “imaculada”, tornando-a modelo de castidade e, com isso, controlou-se a vivência da sexualidade de ‘mulheres normais’, consideradas culpadas e menosprezadas por meio dessa construção dogmática de Maria. Diante disto, a teologia feminista coloca duas perspectivas (antropológica-cultural) em relação à virgindade de Maria. A primeira, em relação ao sentido fisiológico que remete ao controle sobre o corpo e a sexualidade das mulheres, e a segunda, em relação às profundezas do próprio ser da mulher, em que ela não precisa depender de homem algum, e assim, rompe com epistemologias vivenciadas dentro do sistema pátrio-quiriarcal (RICHTER REIMER, 2008, p. 119).

Na história, também se construiu a figura de Maria *versus* Eva, numa tipologia antropto-teológica pelo Pai da Igreja Irineu, no século II, que comparou Maria com a ‘nova’ Eva, visto que a ‘antiga’ era caída, que seduz, e que se tornou símbolo sexual negativo; nesse contexto, Maria foi tornada modelo de mulher serva, dócil, submissa, obediente, mediadora, esposa, mãe (RICHTER REIMER, 2008, p. 119-120). Contudo, a autora observa que, na devoção popular à Virgem Aparecida, mulheres lhe apresentam pedidos ‘de mulher para mulher’, também ecumenicamente, porque compreendem Maria mais próxima às suas vidas. Richter

Reimer (2008, p. 122) diz que a devoção à Virgem de Aparecida é contemplada por várias mulheres em diversas situações de suas vivências “nas alegrias, nas tristezas, dor, opressão, violências, prazer, inteligências múltiplas, cumplicidades e dependências, ambiguidades e certezas, reivindicações e doações, necessidades e contribuições...” e acrescenta, que somos muito mais com Maria e ela conosco.

Para Shüssler Fiorenza (1995, p. 84-85), o mito se constrói na medida que dá sentido à nossa vida. Teólogas feministas buscam redescobrir o mito da deusa-mãe, não numa esfera divina patriarcal, mas numa esfera divina feminista de libertação, que traz mudança para a consciência individual das estruturas sociais, eclesiais e teológicas. Um exemplo de mito patriarcal é o fato de a mulher não poder exercer funções sacerdotais, fazendo uma distinção entre o culto de Deus e a veneração a Maria. A devoção popular à Maria mãe não faz essa diferenciação, tendo ela a preferência ao invés de um Deus majestático e autoritário (SHÜSSLER FIORENZA, 1995, p. 85-86).

Porém, algumas autoras feministas como Mary Daryl²¹, em seu livro *Beyond God the Father* rompe radicalmente com o universo simbólico de Maria, “como a mãe que cai de joelhos em adoração diante de seu filho recém-nascido”, sendo que essa autora representa um feminismo que se separou da Igreja. Para a feminista Christa Mulack, Maria é uma “deusa secreta do cristianismo”, cujo símbolo cristianizado faz parte do mito feminino ancestral. Já para Maria Kassel essa condição de deusa de Maria não passa de uma manipulação externa, em que a díade virgem-mãe coloca em questão a polaridade sexual do ser humano em que enaltece o filho, polo masculino como o divino, e despreza o feminino como simplesmente humano (GÖSSMANN, 1996, p. 278)²².

2.2 SAMARITANA NO EVANGELHO DE JO (4,1-42)

Os Samaritanos eram habitantes da Palestina central, do antigo ‘reino do norte’, que após a morte de Salomão se separou de Judá (1 Rs,12), provavelmente após a destruição do templo Garizim dos samaritanos em 128 a.C. pelo rei judeu

²¹ As informações desse parágrafo foram extraídas de Gössmann (1996, p. 278).

²² Para Gössmann (1996, p. 179), é preciso uma séria autovisão da mulher, de um renovado sentido de fé para as mulheres e homens, deixando os estereótipos da mulher, e por isto, aquilo que foi criado de Maria e promover ação político-social pela justiça e pela paz e reconstruir um melhor relacionamento entre Deus e os homens.

João Hircano (Jo 4,19) intensificou a rivalidade entre judeus e samaritanos, mas mesmo assim há muito o que os une são filhos de Israel, acreditavam que o 'Cristo' viria ao mundo (Jo 4,25), em que eles próprios fizeram sua diáspora possuindo uma tradução própria da *Torá* em grego e já acreditavam na união dos judeus com os samaritanos com a vinda do 'Messias' (Jo 10,16;11,52) (KONINGS, 2000, p. 50). Corrobora Leite (2015, p. 42-43) que através deste diálogo de Jesus com a Samaritana acontece o verdadeiro nascimento da comunidade joanina, pois aqui percebe-se a diferença da raça, culto e cultura, em que há diferenças marcantes. Os samaritanos eram vistos como pagãos e marginalizados pelos judeus fariseus (Jo 8,48), estes o consideravam hereges por questões culturais. Visto que, após este encontro a Samaritana torna-se discípula e missionária de Jesus. Conforme o autor fora numa das viagens missionárias de Jesus pregando o 'Reino de Deus', fugindo da perseguição dos "grandes" de Jerusalém e voltando para a Galiléia que passou por Samaria onde encontrara com a Samaritana.

Este processo histórico e cultural que o Evangelho de João oferece, segundo Konings (2000, p. 53) "é vazada em *termos simbólicos, acessíveis a qualquer pessoa que tenha sensibilidade*", e acrescenta que seus textos possui uma familiaridade com grandes temas da Escritura (judaicas) e também por símbolos que são sensíveis as pessoas mais simples, ou seja, a humanidade (luz e trevas, verdade e mentira, vida e morte...).

Ainda, de acordo com Konings (2000) o Evangelho de João não possui diálogo com outras religiões, mas concentra na 'religião do Espírito e da verdade' (Jo 4,23), o que prevalece é a religião da comunidade cristã que não é mundial e também não-institucional, nem obstante contém um pluralismo religioso. O que o Evangelho frisa é que Jesus o 'Cristo' nos prepara para o diálogo com as religiões e mundividências de hoje, pois busca o essencial.

O autor ainda acrescenta que os escribas e fariseus davam valor ao conhecimento, o empenho de 'perscrutar as Escrituras', mas desprezavam os simples dizendo que 'não conhecem a lei' (Jo 7,49). No entanto, o Jesus joanino diz que nada serve o conhecimento das lideranças se não acreditam nele (Jo 3,10;5,39 etc.), mas que em compensação os cristãos conhecem 'Deus em Jesus'. O autor finaliza dizendo que podemos perceber isto hoje como quem na busca do saber religioso transforma seu conhecimento em posse, para se sentir superior aos outros, e assim, as pessoas dizem que conhecem o evangelho por inteiro, mas na verdade

não veem nele a ação transformadora do amor fraterno. Veremos mais sobre isto nos demais evangelhos, no próximo subitem.

Por fim, de acordo com Konings (2000, p. 55) vemos no Quarto Evangelho mediante esta passagem da Samaritana, cujo período seria em meados do século I propriamente em Jâmnia, um distanciamento do Império Romano de cultura helenista, que deixa um conflito aberto com o judaísmo dominante, mas que tanto os discípulos de Jesus, ou seja, que já faziam parte da comunidade joanina, quanto os que ainda não o eram como a Samaritana e os outros samaritanos que através do anúncio daquela 'mulher' passaram também a fazer parte da comunidade joanina, e assim, a comunidade joanina crescia em número e também cada vez mais na fé em Jesus o Cristo.

2.2.1 A Samaritana em outros textos do Novo Testamento

Os samaritanos aparecem bem pouco nos outros evangelhos como em: Lc 10,30-37; parábola do samaritano misericordioso; Lc 17,11-19; o samaritano leproso que agradece Jesus a cura, e por último, em Mt 10,5 parte que Jesus adverte seus discípulos não passem pela Samaria, por causa da forte tensão das comunidades mateanas que eram propriamente judaicas, para assim, evitarem conflitos com os samaritanos (LEITE, 2015, p. 43). Conforme Konings (2000, p. 43) nos relata que a Samaritana era considerada uma marginalizada, como alguém que morava a margem da sociedade (Jo 4,9). Diante disso, podemos trazer a contribuição da Samaritana para os outros evangelhos como: Mt 11,25-27 e Lc 10,21-22, onde os mistérios do Pai são revelados aos simples, excluídos e marginalizados, porque estes acreditaram em Jesus e tornaram suas testemunhas, enquanto que os entendidos considerados os mestres da lei, os fariseus e os sumos sacerdotes não acreditavam em Jesus, e portanto, não eram considerados suas testemunhas (KONINGS, 2000, p. 55).

Ademais, nos textos do Novo Testamento havia outras mulheres que também passaram a seguir Jesus, não propriamente da Samaria, mas que haviam sido batizadas lá, ao lado de homens por Filipe (At 8,12), como a Tabita/Dorcas, de Jope²³, considerada uma discípula exemplar, pois praticava atos de caridade como

²³ Ainda sobre Tabita (At 9,39) ela fazia vestimentas para outras viúvas de Jope e abastecia com seu trabalho a comunidade cristã recém-formada, seu trabalho é considerado análogo ao de Paulo (At

doações de esmolas e também por realizar boas obras (At 9,36ss), viúva, não era rica, mas vivia acima do nível necessário para sua existência, confeccionava roupas para fins beneficentes, em relação a sua casa não indica uma posse certa. Outro exemplo é Safira mulher de Ananias, que ficara viúva, mas que logo morreu por conta da existência do patriarcado que desde o século I d.C vigorava também entre as pessoas casadas, mas irei tratar deste assunto no seu item próprio. Ademais, ela também não possuía um extrato superior, mas vivia em condições acima do necessário. Havia também Maria, mãe de João Marcos, provavelmente viúva, possuía uma casa e uma escrava e não pertencia a um extrato superior, mas vivia também acima do necessário (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 431-432). Essas mulheres eram consideradas libertas, mesmo sendo viúvas, pois foram batizadas como relata o autor no início deste parágrafo, e assim, faziam parte do grupo de seguidoras de Jesus e possuía suas próprias economias sem depender de homem algum.

2.2.2 Interpretação Feminista da Samaritana

No texto podemos perceber que a mulher a qual Jesus dialoga (Jo 4,1-42) aparece sem nome, designada com o nome da região de Samaria, uma mulher Samaritana, que representou naquele momento o seu povo (FEHRIBACH, 2001, p. 127), cujo não tinha nome e nem voz, eram marginalizados, hereges e impuros, características estas julgadas pelos judeus fariseus (KONINGS, 2000, p. 55) que não reconheceram Jesus como o 'Cristo', diferente dos samaritanos que acreditaram nele.

Antes disso, Jesus acolhe primeiro esta mulher, poderia ter sido um homem, porém o nome de uma mulher não lhe dava direito próprio, ainda mais por ser uma samaritana que iria contra as leis judaicas. Provavelmente por conta do patriarcado muito forte lhe tirava este direito próprio, mas conforme Fehribach (2001, p. 127) Jesus quis mostrar a importância dessa mulher, pelo fato de ela ser mulher, mas também por ser samaritana. Contudo, Jesus quebra mais uma vez com a cultura

20,34) (SCHOTTROFF, 1995, p. 11). Com isto, ela correspondia ao amor de Deus por meio da organização de um grupo de mulheres viúvas, com as quais convive e trabalha, isto é, não lhe estão subordinadas nem dela simplesmente recebem assistência social, mas estão irmanadas na fé e pelas boas obras das mãos (tecidos e roupas) que realizavam conjuntamente (RICHTER REIMER, 2013, p. 76).

androcêntrica e patriarcal da época, e provoca espanto nos discípulos (Jo 4,27), pois a partir do anúncio de uma 'mulher' (Jo 4,29) que muitas vezes rejeitadas nos cultos sinagogais dos chefes do templo dos judeus fariseus e sacerdotes que os samaritanos reconheceram Jesus, como o 'Cristo'. E a partir dali ela e o seu povo começa a seguir Jesus como seus discípulos e missionários, juntamente com os/as discípulos/as de Jesus.

Por fim, o texto menospreza mais uma vez a mulher, quando os próprios samaritanos dizem que acreditaram em Jesus não porque a Samaritana os disse, mas porque eles próprios o viram (Jo 4,42). Segundo Fehribach (2001, p. 128) o povo samaritano apresenta ao seu testemunho junto a Jesus um valor limitado do que realmente aconteceu, visto que, Jesus propunha quebrar esta limitação a favor das mulheres. E assim, termino este item citando Tezza (2005, p. 1398) é preciso adentrar nas memórias dos textos bíblicos porque é lá que há resistência de mulheres, pois é nas suas ocultações que se transformam em revelações, e ao mesmo tempo na construção histórica, social, política e econômica que faz rever o foco do nosso olhar. Com isto, concluímos que já não basta mais ler o texto sem rever o seu contexto, como já dizia na obra '*A Teoria da Interpretação e a Hermenêutica Bíblica de Paul Ricoeur*' (PAULA, 2012, p. 244).

2.3 MARIA E MARTA NO EVANGELHO DE JO (11,1-46)

No texto de Maria e Marta (Jo 11,1-46) vamos adentrar um pouco de seu contexto no Evangelho de João que nos falará do protagonismo Maria e Marta, ambas de Betânia, irmãs de Lázaro e amigas de Jesus. Elas choravam a morte de seu irmão Lázaro que se encontrava morto há quatro dias (Jo 11,17). Logo em seguida, Marta ao saber que Jesus havia chegado à região corre até ele, Maria continua em casa, aquela que ungira Jesus com bálsamo e enxugara com seus cabelos (Jo 11,2), cena esta que tratarei no próximo item.

Assim, Marta ao encontrar Jesus lhe diz que se ele estivesse lá seu irmão não teria morrido, mas acrescentou que tudo que Jesus pedisse ao Pai este o concederia (Jo 11,20-21). Então, Jesus lhes responde que Lázaro iria ressuscitar (Jo 11,23), e Marta responde saber que ele iria ressuscitar no último dia, portanto, ela falava da ressurreição dos mortos (Jo 11,24), ao passo que Jesus falava da ressurreição da vida (Jo 11,25-26).

No entanto, Marta acredita (Jo 11,27) e chama sua irmã Maria (Jo 11,28), que chegando perto de Jesus lhe prostra aos seus pés e diz a Jesus que se estivesse lá seu irmão não teria morrido (Jo 11,32). Jesus vendo-a chorar e também os judeus que a acompanhavam se comoveu e perguntou onde o colocaram (Jo 11,33-34) e chorou (Jo 11,35), os judeus perceberam que ele amava Lázaro (Jo 11,36) seu amigo, mas ao mesmo tempo questionavam Jesus dizendo que curou a tantos e por que não pode ter evitado a morte de Lázaro (Jo 11,37). Com isto, Jesus novamente se comove e pede para que retirassem a pedra do Sepulcro (Jo 11,38-39), Marta reclama que já cheirava mal, pois haviam passados quatro dias (Jo 11,39b) e Jesus diz: “Não te disse que, se creres, verás a glória de Deus?” (Jo 11,40). E assim foi feito, retiraram a pedra (Jo 11,41), e Jesus olha para o céu e diz: “Pai, dou-te graças porque me ouviste. Eu sabia que sempre me ouves; mas digo isso por causa da multidão que me rodeia, para que creiam que me enviaste” (Jo 11,42).

Após dizer isto, Jesus grita em voz alta: “Lázaro, vem para fora!” (Jo 11,43), neste momento Jesus ressuscita Lázaro (Jo 11,44a), e pede que o desatem e o deixe ir (Jo 11,44b). Diante disto, vamos relatar a importante participação dessas duas mulheres Maria e Marta de Betânia na ressurreição de seu irmão Lázaro, amigo de Jesus, e logo em seguida, veremos se elas aparecem também em outros evangelhos, ou em demais textos do Novo Testamento. E, por fim, relatar através da hermenêutica feminista a participação dessas mulheres no discipulado de Jesus.

No Evangelho de João fica claro o símbolo do amor, Jesus amava Lázaro, mas o amor morreu, e Marta diz: “se estivesses aqui, meu irmão não teria morrido” (Jo 11,21). O símbolo nos aproxima do transcendente e se o arrancarmos seríamos comparados aos animais que não precisam de símbolos para viver, mas nós seres humanos precisamos dos símbolos, pois se morre o símbolo, morre também o amor (FARIA, 2015, p. 78). Porém, Jesus disse: “Eu sou a ressurreição. Quem crê em mim, ainda que morra, viverá. E quem vive e crê em mim jamais morrerá. Crês nisso?” (Jo 11,25-26), esta pergunta feita a Marta pode ser feita a todos/as nós, cristãos, se realmente cremos na vida aderindo a Jesus? (JAUBERT, 1985, p. 81).

Diante disso, Faria (2015, p. 78) vai mais fundo ao dizer que quando morre o mistério, morre também o amor, portanto, quando Marta diz se Jesus estivesse tido com seu irmão Lázaro, este não teria morrido, o mistério do amor não teria acabado. O autor menciona o mistério como a eternidade que não acaba, o mistério também é

aquilo que quanto mais conhecemos mais queremos conhecer, porque nos atrai, e queremos cada vez mais conhecer. E ainda acrescenta, que nos relacionamentos é preciso haver transparência, pois nela se encontra a verdade, quando não há transparência se refere ao que Marta disse “Já cheira mal” (Jo 11,39), pois já não existe mais o amor, este já morreu há alguns dias, não houve transparência (FARIA, 2015, p. 79).

No entanto, Jaubert (1985, p. 81) nos relata que pela boca de Marta, a comunidade confessa sua fé: “Sim, Senhor, eu creio que tu és o Cristo, o Filho de Deus que vem ao mundo” (Jo 11,27), nisto, o morto vive por Cristo, naquele que devolveu-lhe a vida, o amor.

Mas, Jesus ressuscita o amor, a transparência e a transcendência que está no acreditar no mistério, que fica claro na fala de Jesus a Marta: “Se creres verás a glória de Deus” (Jo 11,40). E, por isto, o amor renasceu, quando Jesus disse “Lázaro, vem para fora” (Jo 11,43), “saia amor morto”. Assim, as irmãs de Lázaro encontram Jesus para trazer de volta o amor morto, o amor que fez Lázaro ressuscitar, mas não fisicamente ou biologicamente, e sim ressurgir seu amor em Deus (FARIA, 2015, p. 79), “o amor só é capaz de *ser* quando somos capazes de *ser* na vida do outro” (FARIA, 2015, p. 81). Com isto, podemos dizer conforme Jaubert (1985, p. 82) que Jesus ao conturbar-se (Jo 11,33) ele havia ficado irritado com alguém ou alguma coisa, que pode ser interpretada de duas maneiras: primeiro ficara indignado contra a condição do ser humano submetida ao mal, morte espiritual, mas também contra a incredulidade daqueles que choram e se desesperam por causa da morte física, nenhuma dessas indignações exclui a outra.

Contudo, Jesus chorou (Jo 11,35) por causa da condição humana, e não pela morte em si, da carne, ele simplesmente expressou sua amargura naquele momento, pelo ser humano, e foi até o túmulo para enfrentar e vencer a morte (JAUBERT, 1985, p. 82), túmulo este da sua condição humana, o qual venceu para assim ser manifestada a glória de Deus naqueles que nele creram, como Marta e Maria de Betânia, duas mulheres que souberam acreditar no amor de Deus e vivenciar a sua glória manifestadas em si, mas também no seu irmão Lázaro que também passou a acreditar em Jesus.

Por fim, conforme Pagola (2013, p. 167), o Evangelho de João não tem por objetivo somente narrar a ressurreição de Lázaro, como algo que acontecerá com

todos nós no fim do mundo, mas que desde agora Deus está colocando vida naqueles que nós enterramos.

2.3.1 Maria e Marta de Betânia em outros textos do Novo Testamento

Vemos também conforme Jaubert (1985, p. 82) que podemos fazer menção da parte que Jesus se sente indignado neste evangelho (Jo 11,33;38), com os demais evangelhos (Mc 1,43) e (Mt 9,30) advertindo os curados para ficarem em silêncio, diante das curas que realizava. Contudo, a autora menciona essa indignação de Jesus contra a condição humana que se deixava levar pelo mal, a morte; mas também à incredulidade daqueles que choram e desesperam. E por isto, Jesus pede o silêncio demonstrado nos demais evangelhos, silêncio este de não se deixar levar pela morte, o que se traduz na falta de fé nele mesmo.

2.3.2 Interpretação Feminista de Maria e Marta de Betânia

A participação de Maria e de Marta de Betânia é significativa e traz o protagonismo de mulheres no discipulado de Jesus, começemos então a falar da participação de Marta que conforme Fehribach (2001, p. 172) demonstra ser mais ativa, uma mulher independente e de domínio de si, que expressa sua fé em Jesus mesmo ele não podendo estar lá quando seu irmão Lázaro ainda estava doente, pois era o único parente vivo que ela e sua irmã Maria tinham. Segundo Jaubert (1985, p. 81) a confissão de fé de Marta é a mesma da comunidade que depois vai aderir a Cristo (Jo 11,27).

Conforme Fiorenza (*apud* TONINI, 2000, p. 32) o autor/a desta comunidade, conhecida pela comunidade do/a discípulo/a amado/a fora Marta, a qual foi responsável pela profissão de fé da comunidade. Ao passo que, Fehribach (2001, p. 173) descreve Maria menos ativa, com suas emoções a flor da pele que gera uma grande conturbação da comunidade de fé em Cristo, diante de sua fragilidade em meio à morte de seu irmão Lázaro, logo é chamada por Jesus através de sua irmã Marta, e em seguida, vai rapidamente acompanhada pelos judeus ao encontro de Jesus e cai aos seus pés e chora (Jo 11,32). Contudo, Marta mesmo acreditando na ressurreição do último dia, Jesus a provoca ainda mais dizendo: “Não te disse que, se creres verás a glória de Deus?” (Jo 11,40). Por fim, concluo com Pagola (2013, p.

167) para dizer que Jesus teve as mesmas fragilidades de Marta e Maria, Jesus chorou, mas também confiou em Deus, a diferença é que ele acreditou que Deus poderia dar vida para aquele que já estava morto, não fisicamente ou biologicamente, mas retomar a fé daquele que já não acreditava mais em Deus, ou seja, Deus quer nos dar vida mesmo que mortos (diante de nossas fragilidades ou falta de fé), a exemplo de Marta e Maria fazer com que acreditemos mais nele.

2.4 MARIA DE BETÂNIA NO EVANGELHO DE JO (12,1-12)

Neste texto veremos o protagonismo de Maria de Betânia irmã de Marta e Lázaro amigos de Jesus. O texto remete seis dias antes da Páscoa (Jo 12,1), em que Maria, Marta e Lázaro oferecem um jantar a Jesus, Lázaro estava à mesa com ele, e Marta o servia (Jo 12,2), enquanto que Maria ungia os pés de Jesus com perfume de nardo puro, e enxugava com seus cabelos (Jo 12,5).

No entanto, Judas Iscariotes, o discípulo que entregaria Jesus, questiona o porquê de não ter vendido o perfume, pois seu valor era de trezentos denários e poderia doar o dinheiro aos pobres, mas ele disse isto não porque se preocupava com os pobres, mas porque era ladrão (Jo 12,6) e tendo a bolsa comum roubava o que nela era posto (Jo 12,4-6). Contudo, Jesus o exorta para deixar a ‘mulher’ o ungir, porque aquela unção se referia à unção de seu sepultamento, já que este estava próximo (Jo 12,7). E acrescenta Jesus, dizendo que aos pobres sempre os terás por perto, mas a ele não (Jo 12,8).

Ademais, veremos se Maria de Betânia aparece em outros evangelhos ou em textos do Novo Testamento. E, por último, a leitura feminista de seu comportamento como ‘mulher’ em meio a uma ceia pública, o que rompe com a cultura da época, onde somente homens poderiam se reunir e banquetear em meio aos sacerdotes e mestres da lei.

Logo após a ressurreição de Lázaro, seis dias antes da Páscoa vai até a casa de Maria, Marta e Lázaro, seus amigos, e provavelmente seus discípulos/as (VALÉRIO, 2005, p. 1449) com os quais participa de um jantar (Jo 12,2), este texto é uma antecipação simbólica, a qual dará início a paixão, morte e ressurreição de Jesus. Embora o texto seja um jantar em homenagem a Jesus, o simbolismo nele presente, faz dele um quase velório de Jesus (VALÉRIO, 2005, p. 1447).

Contudo, a importância do jantar visava comemorar a ressurreição de Lázaro, que se encontrava entre os convivas, os sumos sacerdotes que já haviam decidido matar Jesus (Jo 11,53) por ter havido ressuscitado Lázaro, mas também a Lázaro que o qual Jesus havia ressuscitado dos mortos, nem se pensava na Páscoa que estava por perto (VALÉRIO, 2005, p. 1450). Afinal, o jantar é oferecido em honra a Jesus que havia ressuscitado Lázaro, que fora servido por Marta e ungido por Maria, que dentre pouco tempo já não mais estará entre eles, o qual a multidão viera ver, mas que estavam curiosos para ver a Lázaro, que por causa de Jesus o devolveu a vida, e que agora os judeus o decidiram matar, e também a Lázaro, já que por causa deste um grande número de judeus os deixava e passavam a acreditar em Jesus (Jo 12, 11) (VALÉRIO, 2005, p. 1450).

No entanto, o gesto mais observado neste texto é a atitude de Maria ungir os pés de Jesus e de enxugá-los com seu cabelo, narrado em câmera lenta. Diante desse fato, Maria já observava seu sepultamento (Jo 12,7), diferente dos demais gestos narrados de forma não enfática como Marta que servia a mesa (Jo 12,2b), e Lázaro o ressuscitado (texto mencionado anteriormente), que estava à mesa junto com Jesus (Jo 12,2b) (VALÉRIO, 2005, p. 1450). Ao contrário do gesto de Maria, encontra-se a provocação de Judas Iscariotes (Jo 12,5), o qual o texto dedica num versículo todo para explicar sua intenção (Jo 12,6), portanto, esse contraste entre Maria e Judas nos mostra o valor que cada um dava ao discipulado de Jesus.

Por fim, conforme Valério (2005, p. 1451) Jesus defende o gesto de uma mulher (Jo 12,7), que ungira Jesus preparando ele para o seu sepultamento, mediante um perfume de nardo, cujo valor era altíssimo, enquanto que Judas Iscariotes preparava para entregar Jesus (Jo 12,4), por algumas moedas de prata nas mãos dos sumos sacerdotes e chefes da lei. Assim, mais uma vez uma mulher se torna exemplo do verdadeiro discipulado de Jesus.

2.4.1 Maria de Betânia em outros textos do Novo Testamento

Pode-se perceber a importância deste texto (Jo 12,1-12) nos demais evangelhos (com algumas variações) (VALÉRIO, 2005, p. 1447), é a mesma situação descrita em Mc 14,3-9, em que aparece a casa e o dono como os mesmos, mas a mulher sem nome, visto que, os que se incomodam com seu gesto não são identificados, estes que não são identificados ainda avaliam o preço do 'desperdício'

do perfume usado na unção de Jesus pela mulher (Mc 14,4) (VALÉRIO, 2005, p. 1451).

Em Mt 26,6-13 é um pouco diferente a narrativa, diz-se que Jesus se encontra em Betânia, porém na casa de um leproso, a mulher novamente é sem nome, o perfume é derramado na cabeça de Jesus (Mt 26,7), os discípulos novamente acham um desperdício o perfume usado na unção de Jesus pela mulher, e ainda diz que poderia ser vendido. Mas Jesus faz uma explicação mais longa, dizendo que a ação da mulher é boa e que ela o fez por causa de seu sepultamento, e ainda faz uma promessa àquela mulher dizendo que seu gesto será narrado onde for proclamado o evangelho, e por último, segue a traição de Judas Iscariotes (VALÉRIO, 2005, p. 1451).

E em Lc 7, 36-38, a narrativa é um pouco diferente, não se sabe ao certo onde Jesus se encontra, a casa mencionada é de um 'fariseu', que se identifica Simão quando Jesus o interpela (Lc 7,40), a mulher outra vez é sem nome e qualificada como pecadora, o perfume antes de ungir os pés de Jesus e cobri-los de beijos é banhado de lágrimas pela mulher e enxuto com seus cabelos (VALÉRIO, 2005, p. 1451-1452). Nesta narrativa diferente da provocação de Judas sobre o valor do perfume que a mulher usou em Jo (12,5), aqui 'o fariseu' se escandaliza por Jesus ser deixado tocar por uma 'mulher' daquela espécie (pecadora), assim, revela-se a mesquinhez do interlocutor e a grandeza do gesto daquela mulher (VALÉRIO, 2005, p.1452). Há também que se frisar neste evangelho a questão social, através do gesto do 'fariseu' relativo ao seu status e que fora convidado, versus, ao status e os gestos da mulher que não havia sido convidada (VALÉRIO, 2005, p. 1452).

E, por fim, conforme Valério (2005, p. 1452) Jesus com fina ironia, compara a falta de cortesia do 'judeu' com o excesso de gentileza da mulher que eles ditam como 'desqualificada', enquanto que, outros autores traduções como uma prostituta, que não devia estar no meio dos homens e muito menos numa ceia pública (CORLEY *apud* STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 428). Diferente de João em que os gestos da mulher e visto de forma especial, e contrasta a ausência de tais gestos por parte do 'fariseu' (VALÉRIO, 2005, p. 1452).

2.4.2 Maria de Betânia e sua Interpretação Feminista

Maria de Betânia reporta o exemplo de discipulado da comunidade joanina na prática (TONINI, 2000, p. 34), cujo ofício estabelecido era a diaconia. Segundo Stegemann; Stegemann (2004, p. 423), a palavra *diakoneîn* designa de forma reduzida a tarefa de servir referindo-se somente à mesa, visto que, este papel era designado às mulheres, mas que pode ser abrangente e referir-se também aos cuidados para com às pessoas. E, por isto, as mulheres estariam aptas a servir não somente à mesa, mas também às pessoas, e isto, foi feito por Maria quando ungiu os pés de Jesus, e denominada a discípula fiel, que contrasta com Judas, o traidor, discípulo infiel que desacreditou com toda sua objeção masculina (TONINI, 2000, p. 34), se colocando contra o discipulado de Jesus. Assim, Jesus o exorta para deixar Maria o ungiu (Jo 12,7), ela como uma discípula exemplar de Jesus, que acreditou e estava fazendo o que era proposto por Jesus, conseqüentemente para a comunidade joanina. Com isto, não se deve procurar servir/dominar a exemplo de hierarquias convencionais, mas que o servir/dominar deve ser exercido como um serviço a todos²⁴ indistintamente (homem, mulher, escravos e escravas, crianças, jovens, etc) (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 423-424), isto é, o que o movimento de Jesus propunha diante da comunidade joanina conhecida pela comunidade do/a discípulo/a amado/a.

Para Corley (*apud* STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 424) a inversão hierárquica de Jesus é excludente quando os/as discípulos/as servem Jesus, e isto submete a mulher continuar servindo à mesa, representado por Marta (Jo 12,2), e não adentrar no processo de *diakonoí* que vai além do servir à mesa. Schüssler Fiorenza (*apud* STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 447) menciona a *Ekklesía*, cujo nome se refere à igreja doméstica, que havia uma grande participação de mulheres, que também pode ser percebida nas cartas de Paulo, após o ano 70 na época do Protocristianismo, a autora é a primeira a interpretar na história de um contexto de conflito de papéis de liderança na *Ekklesía*, a função de lideranças de mulheres em comunidades ou igrejas domésticas, em analogia a At 6,1ss, em que a história menospreza o papel de Marta e ressalta o papel de Maria. No entanto, “o

²⁴ De acordo com Schussler Fiorenza (*apud* STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 424) “mulheres despontam como as verdadeiras autoridades e testemunhas cristãs”. “Elas são as verdadeiras seguidoras (*akolouthēîn*) de Jesus, porque entenderam que o seu ministério não consiste em domínio e honras reais, mas em *diakonía*, ‘serviço’ (Mc 15,41)”.

‘Sitz im Leben’ na história de Marta e Maria estava na participação de mulheres no ensino ou nas conversas didáticas da Ekklesia”, mas Marta continuava a servir à mesa, e Maria permanecia calada junto à mesa, somente ouvindo o que Jesus falava, a exemplo das cartas de Paulo (1Co 14,33bss). A autora também contribui bastante em seu livro *Discipulado De Iguais: uma Ekklesia-logia feminista crítica da libertação*, sobre o discipulado de Jesus.

Por fim, Schottroff (*apud* STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 424) designa o servir numa visão de seguimento pela participação de mulheres no movimento de Jesus e estabelece início de uma nova forma de servir/*diakonoí*, onde todos/as podem servir tanto à mesa, quanto às pessoas, independente do gênero-hierárquico de trabalho, rompendo com o suprimento de trabalho realizado somente por mulheres. Diante disso, Jesus promete ser narrado este gesto de Maria onde se proclamar o evangelho (Mt 26,6-13) (VALÉRIO, 2005, p. 1451).

2.5 MARIA MADALENA NO EVANGELHO DE JO (20,1-18)

O texto do Evangelho de João narra o primeiro dia da semana em que Maria Madalena vai ao sepulcro de madrugada e vê que a pedra fora retirada (Jo 20,1), ela vai correndo até Simão Pedro e ao outro discípulo, a quem Jesus amava, e lhes diz que havia retirado o Senhor do sepulcro e não sabia onde o teria colocado (Jo 20,2). Diante disto, Pedro e o outro discípulo foram até o sepulcro, os dois corriam juntos, mas o outro discípulo correu mais rápido e chegou primeiro, e viu as faixas de linha caída por terra, mas não entrou (Jo 20,3-5). Logo em seguida, Simão Pedro entra no sepulcro e vê também as faixas de linha caídas por terra, e o sudário enrolados num lugar a parte, o outro discípulo que chegou primeiro ao sepulcro viu e acreditou, mas ainda não tinham compreendido que, conforme a Escritura, Jesus devia ter ressuscitado dos mortos, e voltaram para casa (Jo 20, 6-10). Contudo, Maria Madalena chorava fora do sepulcro (Jo 20,11), na narrativa havia dois anjos no sepulcro e a perguntaram o porquê de estar chorando, e ela responde que haviam levado o seu Senhor e não sabia onde o havia colocado (Jo 20, 12-13). Jesus de pé aparece a ela e pergunta o que ela estava procurando, o porquê estava chorando. No entanto, ela não sabia que era Jesus a quem perguntava (Jo 20,14), pensando ser o homem a quem conversava o jardineiro, exclama a ele se teria sido ele quem havia levado o seu Senhor, e logo após, ela pede pra dizer onde o havia colocado e

afirma que iria buscá-lo (Jo 20,15). Por fim, Jesus se manifesta a ela chamando-a pelo nome 'Maria', e ela imediatamente o reconhece e diz 'Rabbuni' que significava 'Mestre' (Jo 20,16), mas Jesus a adverte para não tocá-lo porque ainda não havia subido ao Pai, e pede para ela ir contar aos discípulos que ele iria ao Pai, que também era vosso Pai, Deus de Jesus e Deus de Maria Madalena, e assim foi feito, ela anunciou aos discípulos: 'Vi o Senhor', e também as coisas que ele lhes havia dito (Jo, 20,17-18).

Veremos a participação de Maria Madalena no Evangelho de João, mas também se ela é mencionada nos demais evangelhos, e em outros textos do Novo Testamento como também nos apócrifos. Ademais, apresentarei uma leitura feminista da repercussão de Maria Madalena no Evangelho de João, e conseqüentemente nos demais evangelhos do Novo Testamento em que ela aparece como 'mulher' e discípula, aquela que foi a primeira a anunciar aos demais discípulos/as que Jesus havia ressuscitado dos mortos (Jo, 20,18), e que também estava presente aos pés da cruz de Jesus (Jo 19,25).

No Evangelho de João, Maria Madalena recebe destaque tanto na morte de Jesus, aos pés da cruz (Jo 19,25) junto com Maria mãe de Jesus e mais duas outras mulheres, Maria de Cleopas e aquele/a conhecido/a pelo/a discípulo/a amado/a, quanto na ressurreição de Jesus onde ele aparece para ela e a pede para anunciar aos discípulos que ele subirá ao Pai (Jo 20,16), que também é o Pai dos/as discípulos/as. Segundo Jaubert (1985, p. 98), "os discípulos já não são mais chamados de 'servos'(Jo 15,15), mas de 'irmãos'", pois o Pai de Jesus é também o Pai deles/as, o Deus de Jesus passa a ser o Deus dos discípulos também, e que a presença de Jesus agora se dará de outra forma, em Espírito Santo (At 1,8). Para Peixoto (2015, p. 110), Maria Madalena é a testemunha da ressurreição de Jesus, a portadora da 'boa notícia' que comunica a nova comunidade humana, reunida através da cruz, mas também através do jardim da vida, através de uma 'mulher' que testifica o nome de Jesus que gera vida eterna, sendo assim, ela além de testemunha é a comunicadora da nova humanidade que não será destruída, mas que viverá eternamente. Além disso, em Maria Madalena há sinal de esperança, porque ela viu, acolheu e testemunhou o ressurreto, e assim, nela se encontra os outros grupos de mulheres relatados pelos outros evangelistas que foram acolhidas como discípulas por Jesus (PAGOLA, 2013, p. 238). E, assim, se abriram as portas do testemunho que nos traz vida eterna, é no anúncio de Maria Madalena na qual a

comunidade joanina se vê e se representa, e se encontram com Deus e tornam-se filhos (PEIXOTO, 2015, p. 111), para Konings (2019, p. 86) os discípulos já não são chamados de servos, nem de amigos, mas de irmãos.

2.5.1 Maria Madalena em outros textos do Novo Testamento e nos apócrifos (comentaristas e autores de livros que falam sobre ela)

Além do Evangelho de João mencionado no item anterior, Maria Madalena aparece em Mc 14,40-16,11; Mt 27,55-61;28,1-11; Lc 24,10, e também, no seguimento de Jesus em Lc 8,1-3, porém ela não aparece de forma homogênea já que se tratam vários contextos diferentes entre si. Também aparece nos evangelhos gnósticos (séc II-VIII), no Evangelho de Tomé; Evangelho de Maria Madalena, Tratado Pistis Sophia, Evangelho de Felipe, Perguntas de Maria, Evangelho de Nicodemos, O livro da ressurreição de Cristo do apóstolo Bartolomeu (SOUZA; RICHTER REIMER, 2018, p. 262). De acordo com Jaubert (1985, p. 98) a presença de Maria Madalena em Marcos e Mateus é mencionada ao primeiro grupo de mulheres que foram ao túmulo após o sábado, e dela afasta o olhar do sepulcro (Mc 16,6; Mt 28,6), ainda em Marcos, é mencionada a primeira mulher para quem Jesus apareceu, e da qual Jesus havia expulsado sete demônios (Mc 16,9). Em Lc 8,2 ela é citada em primeiro lugar por Jesus diante de outras mulheres que o seguiam, ainda aqui é mencionada como aquela que havia saído sete demônios, e também questionada de procurar aquele que vive entre os mortos (Lc 24,5). Em João, diferente de Marcos e Mateus é destacada somente a presença de Maria Madalena presente ao túmulo, aqui também, se dá a manifestação de Jesus quando este a chama pelo nome (Jo 10,3.4.27). Ainda em João, Jesus não a chama de ‘mulher’ tirando, portanto, seu nome do anonimato quando ele diz: *‘Mariame’*²⁵ (Jo 10,3). Ademais, a ressurreição de Jesus faz compreender algumas Escrituras (Jo 2,21;7,39;12,16; cf. Lc 24,44-47)(KONINGS, 2019, p. 86).

²⁵ Maria em aramaico (KONINGS, 2019), e acrescenta que Jesus chama suas ovelhas pelo nome (Jo 10,3).

2.5.2 Maria Madalena e sua Repercussão Mediante a Hermenêutica Feminista no Evangelho de João e nos demais textos do Novo Testamento e nos apócrifos.

Maria Madalena aparece em três testemunhos múltiplos, mediante três fontes diferentes, como: Marcos, João e Lucas, isto comprova a sua participação distinta no cristianismo primitivo. Porém estas participações não foram registradas na fonte Q²⁶ (SOUZA; RICHTER REIMER, 2018, p. 262). Enquanto isso, nas narrativas da Igreja-Instituição, relata Maria Madalena como testemunha da cruz, do sepultamento e da ressurreição, cujo testemunho de uma 'mulher' dificilmente era aceito (VASQUÉZ-LOZANO; RIVERS, 2017 *apud* SOUZA; RICHTER REIMER, 2018, p. 263). Contudo, segundo Berger (*apud* SOUZA; RICHTER REIMER, 2018, p. 263) em perícopes canônicas as mulheres são nomeadas como em listas, que tem por função registrar seus nomes como testemunhas e adentrar no âmbito cristão, identificando seu grupo, como se relacionavam, e quais eram suas atividades. E também, se encontrar com pessoas das demais comunidades do cristianismo primitivo o que tornava a pessoa líder do seu grupo, reconhecida por exercer uma autoridade. Segundo Schottroff (*apud* SOUZA; RICHTER REIMER, 2018, p. 264) não havia disputa entre mulheres por lideranças de comunidades, o fato de Maria Madalena ser mencionada em meio a outras mulheres supõe que ela exercia autoridade sobre as mesmas dentro das comunidades.

No entanto, ela não era identificada com relação a homem nenhum, cujo pertencimento familiar é atípico, e foi reconhecida como Maria, a de Magdala. Região esta localizada a oeste do Mar da Galiléia, em que Jesus realizava seu ministério (SOUZA; RICHTER REIMER, 2018, p. 265-266). Conforme, Souza; Richter Reimer (2018, p. 268) a construção da figura de Maria Madalena como prostituta se deu entre os séculos IV-VI, pelos Pais da Igreja, Ambrósio e Gregório Magno, em que a Igreja possuía poder mediante o Império Romano. Segundo eles, Maria Madalena suspeitava ser aquela pecadora que ungira os pés de Jesus, da qual ele havia expulsado sete demônios, no entanto, estes não se referiam ao diabo, mas se referiam a doenças que não poderiam ser explicadas, poderiam ser físicas,

²⁶“É quase universalmente aceito que Mateus e Lucas usaram uma segunda fonte. Este material foi chamado "Q". Deve-se ter em mente, contudo, que o "Q" é uma hipótese, e não pode ser estabelecido com certeza. Há muito desacordo acerca de seu conteúdo, contudo a realidade é que a concepção da existência desta fonte ajuda na explicação da existência de material comum a Mateus e Lucas, mas que não pertence a Marcos” (HALE, 1983, p. 47).

mentais ou psicossomáticas (SOUZA; RICHTER REIMER, 2018, p. 265). E também, a Maria, a ‘mulher’ que ungiu os pés de Jesus considerada prostituta, e por isso, Maria Madalena pelos Pais da Igreja aparece também em diversos textos do Novo Testamento, por exemplo, em Lc 7,36-50, dita como a pecadora que ungiu os pés de Jesus, secou com os cabelos e depois beijou; em Mc 14,3-9 não é vista como pecadora; em Jo 12,1-8, é vista como Maria, irmã de Marta e Lázaro que unge os pés de Jesus e os seca com seus cabelos, aqui mais uma vez não é considerada pecadora. Portanto, fizeram uma unção dessas passagens e relataram que Maria Madalena, fosse uma prostituta, e passou a ensinar na Igreja, o que transferiu construir um modelo ideal de ‘mulher’ dentro da Igreja (SOUZA; RICHTER REIMER, 2018, p. 271). Com isto, conforme as autoras diminuiu-se o poder de Maria Madalena no mistério e discipulado de Jesus, transferindo-a para um modelo patriarcal ligado a política eclesial da Igreja, em virtude disso, diminuiu-se o empoderamento de mulheres tanto em nível social, quanto eclesiológico. Porém, é preciso libertar das distorções que foram criadas das imagens de Maria Madalena e resgatar a ‘apóstola dos apóstolos’ como havia dito Bernardo de Claraval (*apud* SCHÜSSLER FIORENZA, 1995, p. 90), mas também recuperar esse título da tradição Ocidental (SOUZA; RICHTER REIMER, 2018, p. 268).

Adiante, segundo o relato ensinado nas Igrejas sobre Maria Madalena ser uma prostituta não se passava de um equívoco da tradição, visto que, recentemente no dia 22 de julho de 2016, o arcebispo Arthur Roche, representante da Igreja Católica coassinou o decreto da Festa de Santa Maria Madalena (TORNIELLI, *apud* SOUZA; RICHTER REIMER, 2018, p. 268).

Por fim, diante disso, a festa de Maria Madalena configurará nas mulheres que estariam ou poderiam estar sofrendo algum tipo de violência, buscar sua dignidade negada muitas vezes, mas também, reforçará cada vez mais estudos metodológico-exegéticos que poderão ser realizados sobre esta mulher (SOUZA; RICHTER REIMER, 2018, p. 272). E assim, poder ressignificar ela como a testemunha viva da ressurreição de Jesus, na pessoa de várias mulheres que buscam vivenciar seu discipulado, e portanto, essa autoridade que conchama mulheres para frente da Igreja, para continuar o legado que Jesus conferiu a elas, a exemplo de Maria Madalena. Contudo, “faz-se necessário ‘ouvir’ as mulheres” (SOUZA; RICHTER REIMER, 2018, p. 274), que diferente de Pedro, através de autores patrísticos colocam-no contra a autoridade de Maria Madalena, o que fez

textos canônicos refletir o patriarcado e distanciar mulheres da liderança eclesial (SCHÜSSLER FIORENZA, 1992, p. 81). Conforme Fehribach (2001, p. 250) Maria Madalena foi aquela que transmitiu a mensagem da ressurreição de Jesus aos discípulos entre os quais, Pedro, como também diz Schüssler Fiorenza (1995, p. 90), Maria Madalena foi enviada para proclamar o Kerigma da Páscoa, inclusive a Pedro. Com isso, “não basta somente ouvir as mulheres, mas também dialogar de forma respeitosa” (SOUZA; RICHTER REIMER, 2018, p. 274), para assim irmos reconstruindo a exemplo da comunidade joanina, uma conscientização de gênero, mediante as mulheres e o papel que poderão desempenhar para a fé e comunidade cristãs (SCHÜSSLER FIORENZA, 1995, p. 90), e se estender também para fora da Igreja-Instituição.

2.6 O PROTAGONISMO DE MULHERES NA IGREJA PRIMITIVA A PARTIR DA COMUNIDADE JOANINA

Visto o protagonismo de algumas mulheres nos evangelhos e também em outros textos do Novo Testamento, mulheres estas solteiras, casadas e viúvas, o seu papel na igreja através do processo histórico-crítico, mas também da leitura feminista de libertação. Assim, desconstruímos para uma reconstrução bíblica de seu papel no passado, trazendo para o presente e o futuro o que ainda precisa ser mudado. Visto que, a exemplo de mulheres e homens que fizeram parte da comunidade joanina do século I d.C, somos chamadas/os hoje à Igreja/casa do Cristianismo Primitivo, onde houve mulheres protagonistas junto de homens que teve como objetivo levar o ‘vinho novo’ das núpcias de Caná para os relacionamentos, e fazer destes um lugar mais saudável de se viver, mais compreensível, fraternal e solidário também dentro do casamento, mas também dentro da Igreja, na política e na economia.

No entanto, através do evangelho de João, Jesus acolhe as mulheres e as incentiva adquirir seu espaço, já que eram muito rejeitadas nos espaços sociais (Jo 2,1-11; Jo 4, 4-42; Jo 11,17-36; Jo 12, 1-8; Jo 20, 1-18), mas são elas mesmas quem constroem sua identidade pessoal para serem reconhecidas socialmente (FEHRIBACH, 2001, p. 24-25).

Com a colaboração de alguns escritos de autoras feministas, essa reconstrução social entre o homem e a mulher pode ser feita. Abaixo lê-se um trecho

do livro *Grava-me como selo sobre teu coração: teologia bíblica feminista*, que retrata o que a hermenêutica feminista propõe.

Dentro de estruturas de sistemas patriarcais de subordinação, nas quais as instituições e os meios de comunicação atuam como fator substancial [... Elas são] culturalmente construídas e se expressam e reproduzem nas múltiplas relações sociais entre mulheres e homens, mulheres e mulheres, homens e homens. E em tais relações a questão e a dinâmica de poder e mudança são fundamentais (RICHTER REIMER, 2005, p. 26-7).

Por fim, a mulher necessita estar em luta constante pela reconstrução do seu papel na sociedade, a exemplo de Maria Madalena juntamente com outras mulheres, mas também junto com os homens, como Pedro, de forma que o discipulado de Jesus aconteça, este que foi proposto nos primórdios do cristianismo, pela comunidade joanina desde Caná da Galiléia.

Tendo visto, estudado e observado o discipulado de Jesus, como já dizia Schüssler Fiorenza em seu livro “Discipulado de Iguais” que além de propor a igualdade entre o discipulado, também critica e denuncia esse sistema patriarcal visto entre os textos canônicos, e visa a opção de Jesus por mulheres e homens, como também Paulo em suas cartas continuou com a mesma proposta de Jesus, mas que também fora submerso pelo ensino canônico de forma forjada e equívoca diante de textos patriarcais. Vejamos um trecho de Tonini (2000, p. 34), que nos fará pensar o que precisa ser transformado nos relacionamentos entre o homem e a mulher ainda hoje:

A casa de ontem e a casa de hoje: fazendo sopa e tomando chimarrão
 Queremos re-tomar e re-tornar à casa;
 Queremos re-construir a casa e re-criar relações;
 Queremos entrar na casa sem bater à porta;
 Queremos nos sentir bem à vontade, como na casa do Pai e da Mãe, na bet'ab e na bet'em...
 Queremos uma casa onde não prevaleçam os laços de sangue, mas a decisão de fazer a vontade do amor;
 Queremos re-criar relações de justiça, de partilha, de inclusão de uma casa onde todos e todas tenham vez, voz;
 Queremos a casa de Jesus, no discipulado de iguais, como proposta de vida plena para toda a humanidade (TONINI, 2000, p. 34).

Retornar a casa é rever mediante textos bíblicos significados reinterpretados através da hermenêutica feminista, mulheres como Maria, mãe de Jesus (Jo 2,1-11); a Samaritana (Jo 4,1-42); Maria e Marta de Betânia (Jo 11, 1-46); Maria de Betânia

(Jo 12,1-12) e Maria Madalena (Jo 20, 1-18) que contribuíram na construção do cristianismo, mas que ainda não são reconhecidas, como devia, é preciso dar voz e vez a tantas mulheres esquecidas na antiguidade, mas também na atualidade. “Resgatar o papel da casa nas primeiras comunidades cristãs é fundamental para resgatar o papel das mulheres na história das origens cristãs” (STRÖHER, 2000, p. 36).

No entanto, faz-se necessário saber que “A antiga doutrina greco-romana do Estado, a *oikos* (casa) servia como célula base da organização do Estado entendido como autoritário e hierárquico” (CRÜSEMANN MARLENE; RICHTER REIMER, 2016, p. 6). Visto que, esta organização colocava o homem superior à mulher, e esta submissa aquele dentro da própria casa, portanto, essa organização ficou conhecida como poder patriarcal exercido pelo homem, o sexo masculino sobre o feminino, a mulher.

Porém, na perspectiva do Evangelho de João (Jo 2,1-11; Jo 4, 4-42; Jo 11,17-36; Jo 12, 1-8; Jo 20, 1-18), Jesus as acolhia e incentiva a viver plenamente (TONINI, 2000, p. 30), para que elas mesmas reconstruíssem sua identidade pessoal e passassem a ser reconhecidas socialmente (SCHÜSSLER FIORENZA *apud* FEHRIBACH, 1998, p. 22).

Nas sinagogas²⁷ da diáspora após 70d.C, as mulheres se viam assumindo funções nas sinagogas, o que contradiz que mulheres não podem assumir cargos, que poderiam perpetuar hereditariamente, e conforme estudos arqueológicos das sinagogas homens e mulheres participavam juntos ‘não-separados’ das reuniões sinagogais (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 295-296).

Outro princípio despatriarcalizante, além das comunidades joaninas, encontra-se na história da Criação do Antigo Testamento (Gn 1,2), onde o homem e a mulher são criados somente por Deus e ambos sua imagem e semelhança (RICHTER REIMER, 2005, p. 47). Contudo, Crüsemann Marlene e Richter Reimer (2016, p. 6) dizem que:

²⁷ Em documentos mais antigos das sinagogas da diáspora não se utiliza o termo *sinagogé* (embora utilizado na região da Palestina), mas o conceito *proseuché*, que significa local de oração, prédio sinagoga, mas também casas particulares ou determinados recintos em casas particulares (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 293).

Nas igrejas domésticas cristãs, não só a vida litúrgico-celebrativa, mas também a vida familiar cotidiana se distanciava dos ideais do direito do Estado romano de mat(r)iz patriquiarcal. Mulheres, por exemplo, não só quando viúvas, assumiam a função de lideranças da administração doméstica, trabalhavam autonomamente ou junto com companheiros(as) como líderes de comércios, oficinas de trabalhos artesanais e na agricultura.

No entanto, perceber o rosto e a história de personagens e sujeitos históricos não é apenas um desafio, mas uma necessidade, porque lemos nos textos bíblicos a partir da nossa vida, de nossos clamores e anseios por tempos de graça e paz mediante a justiça (RICHTER REIMER, 2005, p. 31). Nesta reflexão, Gebara (1992) procurou acentuar mais um lado da moeda para fazer ressaltar a necessidade de uma postura mais livre e respeitosa da realidade da mulher, quando ela procura fazer isto, ela não somente reintegra ou integra a mulher num discurso de reconhecimento formal de seus direitos, mas torna esse reconhecimento acontecimento.

Por fim, rever ou retomar para nós mulheres, perceber a originalidade da presença do divino em cada ser humano irrompe na beleza e na feiura, na limpeza e na sujeira, nas flores e no esterco constitutivo de todo ser humano. É hora de ousar viver Deus como mulher, de dizer sua experiência diferente talvez, mas se faz necessária para a manifestação da multiforme energia divina presente na humanidade (GEBARA, 1992, p. 47-49). E assim, relacionando com os textos da comunidade joanina, vejo que a mudança pode começar fazendo memória ao processo histórico dessas mulheres, e reconhecer o que está oculto, como diz a autora, através da hermenêutica feminista de libertação. Enfim, valorizar o processo histórico da mulher, através de suas vivências, conquistas e derrotas, e naturalmente ir denunciando o patriarcado ainda vigente no contexto religioso, político e social em pleno século XXI, veremos isto um pouco mais aprofundado no próximo capítulo.

3 O CASAMENTO ILUMINADO PELA AÇÃO DE MARIA E JESUS: DESAFIOS HOJE NO SÉCULO XXI

Neste capítulo vamos questionar os altos índices de violência contra a mulher dentro dos casamentos, e quais os desafios para da lei Maria da Penha nas perspectivas socioculturais e legais, visto que, esse número cresceu nos últimos tempos, mediante o cenário histórico que estamos vivenciando da pandemia do COVID 19, o que continua fazendo da mulher vítima desse sistema de violência. Veremos ainda o que alguns(as) autores(as) de gênero diz sobre o papel da mulher e do homem na sociedade, e conseqüentemente, dentro do casamento. E, por último, veremos a contribuição das Ciências da Religião, baseada em autores (as) filósofos (as) sociólogos (as) e teólogos (as) feministas, haja vista, o histórico de violências contra mulheres, o que a ação de Jesus e Maria pode contribuir nos casamentos ainda hoje.

3.1 A DENÚNCIA DO PAPEL DO HOMEM E DA MULHER COMO MEIO DE RESSIGNIFICAR E RESSOCIALIZAR HOMENS AGRESSORES E MULHERES VÍTIMAS DE VIOLÊNCIA

Diante do cenário atual de pandemia do COVID 19 que estamos vivenciando, desde março de 2020, a violência contra a mulher aumentou 9%, segundo pesquisa²⁸, não incluso os casos que em virtude do isolamento social prejudica mulheres que não tem acesso às redes sociais para que haja denúncia. Visto também, no Fantástico programa Brasileiro de TV, no último domingo 31 de maio de 2020, conforme dados mais recentes coletados pela pesquisa²⁹ do Fórum Brasileiro de Segurança Pública, o número de feminicídio cresceu 22,2% entre os meses de março e abril em 12 Estados, em relação ao mesmo período de 2019. Isto

²⁸Disponível em: <<https://g1.globo.com/mg/minas-gerais/noticia/2020/06/03/betim-casos-de-violencia-contr-a-mulher-aumentam-em-relacao-a-2019-mesmo-com-subnotificacao.ghtml>>. Acesso em: 3.jun.2020.14:00:55.

²⁹Disponível em: <<https://g1.globo.com/fantastico/noticia/2020/05/31/exclusivo-numero-de-feminicidios-cresce-durante-pandemia-do-coronavirus-no-brasil.ghtml>>. Acesso em: 3.jun.2020.14:51:56.

significa que, com o isolamento social em vista do COVID 19 tem atingido famílias, em grande parte as mulheres que obrigadas a se manterem em casa, estão sendo acometidas pela violência doméstica, a qual inclui casos de lesões corporais, sexuais, psicológicos e até mortes (feminicídio), visto que, os agressores são seus parceiros, maridos, namorados, etc. Apesar de tudo, a lei Maria da Penha vem de encontro aos direitos humanos das mulheres, inclusive no âmbito da violência doméstica e familiar contra a mulher, tanto na sua ação quanto na sua omissão que tem por base o gênero³⁰ (PAES, 2019, p. 91), assunto do próximo item. Segundo Paes (2019, p. 91) temos que comemorar os treze anos da existência da lei, mas falta muito a ser melhorado no âmbito da legislação.

Diante dos fatos que vem ocorrendo ultimamente, faz-se necessária a discussão de reforço às penalidades na aplicação da lei Maria da Penha em casos de violência doméstica, a qual abrange vários aspectos (psicológicos, sexuais, patrimoniais, etc), previstos na lei.

Contudo, segundo Paes (2019, p. 91) “a questão, muito além dos aspectos jurídicos normativos, diz respeito a aspectos socioculturais de uma sociedade patriarcal e machista”. A autora apresenta outra pesquisa feita entre 2003 e 2013 através da OMS (Organização Mundial da Saúde) em que as mulheres foram agredidas fisicamente pelos parceiros numa variação de 10% a 52% em dez países diferentes. Assim, podemos perceber que o problema existe faz um tempo, mas mesmo assim, existe uma pesquisa feita pelo IPEA em 2014, cujos dados ofereceram 63% de uma *Tolerância Social à Violência contra as Mulheres*, que sofrem casos de violência doméstica e que este tipo de caso deve ser tratado no âmbito familiar e não no âmbito público, aqui se estabeleceu um ditado popular “em briga de marido e mulher não se mete a colher”, que é proveniente de uma sociedade patriarcal. Esta sociedade se consolida na forma em que as mulheres dão poder aos homens e se tornam obedientes (SAFIOTTI *apud* LEMOS; ECCO; NIEVES, 2018, p. 248).

Contudo, para Safiotti (*apud* PAES, 2019, p. 94) o patriarcado existe entre 5.203-4 anos a 2.603-4, segundo a autora é um ‘recém-nascido’ mediante a idade da humanidade entre 250.000 e 300.000 anos, ela frisa que os fundamentos do patriarcado ainda não foram destruídos. Ele está pautado onde são configurados

³⁰ Conjunto de propriedades atribuídas social e culturalmente em relação ao sexo do indivíduo. Disponível em: < <https://dicionario.priberam.org/genero> > Acesso em: 25-11-2018.11:00:01.

direitos aos homens sobre as mulheres, tais como o direito do homem em relação à sexualidade da mulher; estabelecendo assim uma hierarquia de poder sobre a mulher; fortalecendo uma base material e corporal, e por fim, representado numa “estrutura de poder baseada na ideologia e na violência” (PAES, 2019, p. 95). E acrescenta que um dos grandes problemas da sociedade patriarcal é o crescente número de violência de gênero, ‘a mulher se torna vítima pelo simples fato de ser mulher’³¹. E com isso, a autora chama a atenção do número crescente de mulheres vítimas de feminicídio no Brasil, entre os anos de 2003 a 2013 com crescimento de 54% de mulheres assassinadas em função da sua condição de gênero, conforme informado pela Câmara dos Deputados do Brasil. Segundo este estudo autoral tais violências, ao invés de diminuir, têm aumentado, o que demonstra o patriarcado não ter sido destruído.

Com isso, podemos perceber que a mulher se torna vítima do *ethos*³² representado pelo sistema patriarcal, e que não existe ainda um direito legal que garanta ao agressor uma forma de ressocializar e buscar enxergar o seu papel, visto que, a violência tem aumentado e o poder de coerção tem falhado na busca da mulher por seu direito (HANAH ARENDT *apud* SAADI TOSI, 2017, p. 63). Para Arendt (*apud* SAADI TOSI, 2017, p. 60-61):

Poder como a banalidade humana não apenas para agir, mas também para agir em concerto. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e permanece em existência apenas enquanto grupo se conserva unido. Quando podemos dizer que alguém está ‘no poder’ na realidade nos referimos ao fato que ele foi empossado por um certo número de pessoas para agir em seu nome [...] Sem um povo ou grupo não há poder.

Ademais, explica Patricia Copello (*apud* PAES, 2019, p. 96) “(...) a causa definitiva da violência contra as mulheres não deve ser procurada na natureza dos laços familiares, mas na discriminação estrutural sofrida pelas mulheres como consequência da desigualdade ancestral na distribuição de papéis sociais”, portanto, a subordinação das mulheres não vem de características familiares, mas de uma estruturação da sociedade patriarcal (PAES, 2019, p. 96). Por isto, a importância de rever relações e seus papéis como uma forma de categoria de ‘gênero’ e ‘categoria de gênero’ (tema do próximo item), e assim, falar das diferenças que se culmina nas

³¹ Ver mais em Paes (2019).

³² Ver mais em Geertz (2008).

desigualdades, culturais, institucionais que irá refletir na forma ver e viver no mundo (MUSSKOPF, 2019, p. 26). Uma delas é a violência doméstica que para Cavalcanti (*apud* FERRAZ; COUTINHO, 2014, p. 176) é descrita como:

[...] ação ou omissão que ocorre no espaço de convívio permanente de pessoas, com ou sem vínculo familiar, inclusive as esporadicamente agregadas. É aquela praticada por membros de uma mesma família, aqui entendida como a comunidade formada por indivíduos que são ou se consideram aparentados, unidos por laços naturais, por afinidade ou por vontade expressa.

Assim, a lei Maria da Penha se faz necessária, como diz Silvia Pimentel (*apud* PAES, 2019, p. 96):

Na perspectiva de gênero, em relação aos direitos das mulheres, significativos são os avanços com a revogação de diversas disposições normativas discriminatórias e a adoção de leis e outras normativas igualitárias em vários campos, que aproximaram as mulheres da igualdade em termos formais (...). Marco exemplar de avanço é a Lei 11.340, de 2016, que cria mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher, conhecida como 'Lei Maria da Penha' (...).

Mesmo assim, segundo Alice Bianchini (*apud* PAES, 2019, p. 97) a *tolerância social* ainda existe em relação à violência contra a mulher, com isto, a Lei Maria da Penha se torna resistente o que faz a autora denunciar ser comum:

Familiares, amigos, vizinhos, companheiros de trabalho, conhecidos, ou seja, aqueles que estão ao entorno dos envolvidos com a violência contra a mulher (autor e vítima), normalmente fazem 'vistas grossas'. Esse clima de tolerância, dentre tantas outras consequências, faz com que o agressor não se sinta desestimulado a prosseguir com sua conduta.

No entanto, há vistas grossas por parte de juristas para tornar a lei Maria da Penha com institutos despenalizadores, sedimentada até pelo STF, para que nela haja tal alteração, sem a consulta de homens e mulheres que construíram a lei, até mesmo pela sociedade e pelo Ministério Público (PAES 2019, p. 97), isto é, o que constitui ainda a sobrevivência de uma sociedade patriarcal.

Portanto, além da lei Maria da Penha 11.340 de 2016, existe a Constituição Federal de 1988 que lembra o princípio da igualdade, fazendo valer o direito da vida sobre a violência, conforme seu artigo 1º que dispõe sobre a dignidade da pessoa humana e o artigo 3º, inciso IV- "o bem de todos sem distinção de raça, sexo, cor,

idade, e quais quer outras formas de discriminação”, e assim, também faz jus a proibição da violência doméstica (PAES, 2019, p. 99). Também houve a importância das Delegacias especializadas em casos de violências contra as mulheres, o que tira o foco de das delegacias de polícias como lugares criminais e não de apoio às vítimas (SANTOS; PASINATO *apud* FERRAZ, COUTINHO, 2014, p. 182). Antes mesmo da CF/88, em 1995 o Brasil já havia ratificado a Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher (Convenção Belém do Pará). Também outro instrumento internacional legal importante da ONU, é a Declaração sobre a Eliminação da Violência contra as Mulheres, diz o artigo 1º “violência contra as mulheres como ato de violência de gênero do qual resulte, ou possa resultar, dano ou sofrimento físico, sexual ou psicológico para as mulheres, incluindo as ameaças de tais atos, a coação ou a privação arbitrária da liberdade, que ocorra seja na vida pública, seja na vida privada”, visto que, as mulheres tem sofrido mais violência no âmbito privado, enquanto que os homens no âmbito público (PAES, 2019, p. 99-100). Segundo Azevedo (*apud* FERRAZ, COUTINHO, 2014, p. 181) ele menciona a judicialização da violência doméstica como um meio que deve ser tratado além da extensão democrática da individualidade, no que tange ao espaço individual e privado de cada pessoa:

[...] o mundo privado estaria, nesse caso, se arremessando sobre a esfera pública... Em vez do simples controle dos excessos, dos afetos, dos desvios e diferenças, o movimento contra a violência estaria transferindo para o domínio público as turbulências, perplexidades e incertezas vividas na privacidade. Estaria desestabilizando e redefinindo o foco das percepções sobre dominação, controle e poder. Por romper as velhas estruturas do patriarcalismo e desnaturalizar os dispositivos que asseguram o livre exercício da violência familiar, estaria, pragmaticamente, produzindo condições de ampliação da democracia, a despeito de seus efeitos colaterais.

Contudo, fica a pergunta: O que fazer para que homens e mulheres descubram seus papéis, e assim, a violência possa diminuir? Para que a mulher não seja mais vítima e, por isto, o homem também não seja mais agressor³³.

³³ Os filósofos Bert Hellinger e Hövel (2010) contribui com sua nova abordagem fenomenológica sistemática, a qual foi desenvolvida para melhor estabelecer as relações humanas, que também poderá contribuir entre o homem e a mulher, na diminuição da violência contra a mulher existente ainda hoje em pleno século XXI.

3.2 O PAPEL DO HOMEM E DA MULHER DENTRO DO CASAMENTO BASEADO NA HERMENÊUTICA FEMINISTA DE LIBERTAÇÃO

Partindo do pressuposto do conceito de gênero, iremos observar a partir do ‘Sagrado’ como um ser masculino e superior, tem atribuído aos papéis de homens e de mulheres, e se essa atribuição trouxe algo positivo ou negativo para os relacionamentos.

O conceito de gênero já vem sendo discutido por movimentos de mulheres já algum tempo, e se estabelece num conjunto de arranjos ou ideologias “na tentativa de transformar a sexualidade biológica em produtos da atividade humana” (LEMOS; ECCO; NIEVES, 2018, p. 247). Significa então dizer que utilizar a categoria de gênero é não deixar que o sexo ou a sexualidade determine as relações sociais (SCOTT, *apud* LEMOS; ECCO; NIEVES, 2018, p. 247-8). Conforme Muszkopf (2019, p, 29), “gênero é usado, então, como uma categoria de análise para estudar as relações entre homens e mulheres, entre homens e homens, entre mulheres e mulheres”. Ribeiro (*apud* SILVA, 2019, p. 10) traz um pouco da sexualidade biológica diante das relações sociais:

Entre as próprias crianças, portanto, ser homem e ser mulher está relacionado não somente com o aparato anatômico-fisiológico, mas com concepções sociais, muitas aprendidas na família e no sistema das relações em que vivem. A categoria de homem e mulher, neste caso, menino e menina, envolve atributos sociais e simbólicos, como poder fazer certas coisas, exercer com legitimidade a sexualidade, assumir comportamentos dentro de uma determinada ordem.

Sem usar a palavra gênero, o autor fez uma análise segundo esta mediação, e demonstra uma cultura que prevê papéis sociais do feminino e do masculino. Ele demonstra a divisão dos papéis o biológico culturalizado como fonte de preconceitos e de injustiça (GEBARA, 2000, p. 107). Também Bourdieu (*apud* BARREIRA, 1999, p. 178) menciona as relações de dominação de fácil perpetuação porque já é vista num contexto social, e também dele há também outras formas de dominação. E acrescenta que a dominação masculina ultrapassa as relações de gênero o que constitui uma sociedade androcêntrica, e também que o poder simbólico faz reprodução no mundo social, tanto nas palavras, quanto nos gestos, e na divisão dos sexos. Bourdieu (*apud* BARREIRA, 1999, p. 178) diz que “a construção da

diferença entre o masculino e o feminino está, portanto, circunscrita a um trabalho de classificação, separação e, sobretudo, ocultação dos mecanismos básicos de diferenciação”. Contudo, se a dominação masculina se adéqua ao mundo social nas relações sociais haverá uma submissão paradoxal, determinada de ‘violência simbólica’, que se torna invisível na medida em que as vítimas aderem a tal dominação (BOURDIEU *apud* BARREIRA, 1999, p. 178).

Ao adentrar o conceito de ‘Sagrado’, segundo Otto (1985, p. 30) observa-se como “... é um *mysterium*, é o qualitativamente diferente, aquilo que nos é estranho e nos surpreende, o que está fora do domínio das coisas habituais, compreensíveis, bem conhecidas, e portanto, familiares...”, Lemos; Ecco; Nieves (2018, p. 249) acrescentam que o ‘sagrado’ é algo fora do nosso alcance e que possui um poder como um *majestas*³⁴, que diante daquele que se vê sente-se o pó e cinzas perante este mistério, que é percebido pelo sentimento religioso, e por isto, não pela razão, pois desperta sentimentos e emoções que ultrapassam a razão, base para um conceito de justiça divina, um mistério, em que atrai amor, misericórdia e piedade. Porém, percebemos que o ‘Sagrado’ na tradição judaico-cristã Ocidental se dá através da figura masculina (LEMOS; ECCO; NIEVES, 2018, p. 249). Temos como exemplo da divindade, conhecida como ‘Pai Eterno’, na figura de um velhinho sábio (LEMOS; ECCO; NIEVES, 2018, p. 249), na figura de uma imagem conhecida por ‘Divino Pai Eterno’ e também pela romaria popular na direção à Trindade, uma cidade do estado de Goiás que atrai milhares de pessoas. Ao passo que, a figura de ‘Eva pecadora’ (mulher) narrada no livro de Gênesis, a qual deu o fruto proibido a Adão e o fez pecar, fazendo de Eva uma irresponsável que não merece a confiança de Deus, além do mais narra o fato de Adão ter sido criado primeiro (LEMOS; ECCO; NIEVES, 2018, p. 249). Diante dos textos sagrados contemplamos a manifestação de Deus numa descendência masculina como: Abraão, Isaac, Jacó, José, Moisés, Davi, Salomão, Josué... pelo fato destes terem feito uma experiência ou presenciado Deus em suas vidas através da *hierofania*³⁵, que culmina enfim, em Jesus, também homem, e as mulheres onde estão? (LEMOS; ECCO; NIEVES, 2018, p. 249-250).

³⁴ Segundo Otto (1985, p. 23) “é o superpoder absoluto do *numinoso* (o não-racional) que se relaciona o sentimento de ser criatura”.

³⁵ Ver mais em (ELIADE, 1992).

Visto que, o sagrado tem grande importância para as pessoas, e se sentir especial para o sagrado trouxe grande peso positivo na formação de uma identidade. No entanto, também trouxe consequências para as identidades masculinas e femininas, que diante dos sistemas simbólicos entre homem e mulher percebemos uma relação de violência, como o papel da religião em seu tratamento com as identidades de gênero, o que contribui cada vez mais na força deste papel, e faz com que a violência de gênero se perpetue (LEMOS; ECCO; NIEVES, 2018, p. 250).

Com isto, percebemos apenas 10% de denúncias de mulheres nas delegacias, mulheres que são vítimas de violência, o que traduz o medo e o silêncio mediante a sociedade patriarcal, que cumpre sua função e impede a superação de mulheres que continuam aderindo a esta sociedade e alimentando o *status quo* de violência de gênero. Contudo, a maioria dessas mulheres que sofre violência e reage contra a própria violência causada, pedindo muitas vezes para arquivarem seus processos na justiça, atitude que muitas vezes atribuem a elas próprias a causa das violências sofridas (LEMOS; ECCO; NIEVES, 2018, p. 252-3). Como entender a reação de tais mulheres vítimas de violência? A influência religiosa é muito forte no Ocidente, a qual reforça uma identidade de gênero feminino fragilizada, o que tira muitas vezes a reação das mulheres, ao pensar que estariam pecando, e por isto, estariam contrariando a Deus se agissem denunciando tais violências.

E assim, como 'Eva pecadora' deve estar sobre o domínio de Adão, se agir em contrário estaria desobedecendo não somente uma realização humana, mas divina, e atraindo mais para si a condição de pecadora e uma irresponsabilidade para toda a humanidade (BICALHO *apud* LEMOS; ECCO; NIEVES, 2018, p. 253). Contudo, segundo Lemos (*apud* LEMOS; ECCO, NIEVES, 2018, p. 253) a cultura patriarcal que nos rodeia não se baseia em servir de modo impessoal e objetivo às normas abstratas, mas ao contrário, na submissão da mulher a uma devoção pessoal da superioridade do homem como energia física e espiritual. Isto é, há uma dificuldade de discernir 'o bem do mal' e traz à mulher estar submissa também ao seu próprio corpo cumprindo seu papel biológico mesmo que indesejável o que faz a mulher negar sua identidade feminina com o sagrado e cumprir uma identidade imposta a ela, e assim, continuar cumprindo suas obrigações domésticas, numa mentalidade construída pela da cultura ocidental vista como o melhor meio de

recuperar o papel de Eva, a pecadora, a seduzida pelo demônio, e estabelecer isto para sua vida feminina (BICALHO, *apud* LEMOS; ECCO; NIEVES, 2018, p. 253).

Por fim, as concepções de gênero são construídas através de imagens, experiências e práticas religiosas, neste âmbito pode se buscar alterações nos relacionamentos entre homens e mulheres, o demonstra as mulheres serem submissa a essa cultura patriarcal que as exclui e oprime, e mesmo a partir de novas práticas e experiências de mulheres, elas ainda continuam aderindo a cultura existente, o que atrapalha que as mudanças em relação à concepção de gênero aconteçam, haja vista, que ainda se encontram muitas resistências em admitir essas mudanças (LEMOS; ECCO, NIEVES, 2018, p. 255).

As mulheres têm se submetido a violências domésticas, em simplesmente realizar o seu papel na vida doméstica, mas também de mulher, esposa e mãe, se colocando naquela concepção misógina em que foi castigada porque não cumpriu com suas obrigações de mulher. Portanto, mesmo diante da sociedade patriarcal em que vivemos, a aproximação do sagrado é fundamental para as relações entre o feminino e o masculino se manterem saudáveis, e para que isto aconteça, é importante destacar a teologia e a hermenêutica bíblica feminista (tema do último item) já que elas poderão contribuir com uma conscientização melhor do papel que homens e mulheres, mas principalmente com o 'sagrado', o que trará uma nova concepção de sagrado (LEMOS; ECCO; NIEVES, 2018, p. 256). E assim, acredito que esta será uma melhor forma de se relacionar, sem violências, visto que, a tradição religiosa contribui 50% para que ocorram violências, realidade de injustiça social que precisa ser mudada (LEMOS; ECCO; NIEVES, 2018, p. 257).

Numa entrevista realizada por Elsa Tamez, ela pergunta sobre o artigo que Ivone Gebara fez sobre "cómo la mujer hace teología?" E ela responde resumidamente que a mulher deve tomar uma postura e interferir na produção de valores culturais entre o feminino e o masculino, pois há outras maneiras de relacionamento humano e outras maneiras de pensar, e não é a biologia que dita regras (TAMEZ, 1986, p. 120-1). Como diz Simone Beauvoir (*apud* SILVA, 2019, p. 10) "*Não se nasce mulher, se torna mulher*", frase também que pode ser transferida ao homem, "*Não se nasce homem, se torna homem*". A partir desta frase é que constitui a contribuição da feminilidade e da masculinidade, o que leva a reflexões sobre o papel do homem e da mulher na perspectiva da análise de gênero (GEBARA, 2000, p. 103).

A análise de gênero surge no feminismo nos anos 1980 com o intuito de observar a diferença dos sexos e denunciar o papel que cada um exerce, levando este papel assumir ou não uma forma de poder (GEBARA, 2000, p. 104). Assim, o gênero se tornou um conceito particular de análise para as ciências humanas, mas também um instrumento de autoconstrução feminina, buscando a igualdade e o respeito às diferenças (GEBARA, 2000, p. 105).

Assim, conforme a autora o estudo da noção de gênero nos revela uma chave para a compreensão de alguns aspectos da relação humana, mas esta chave não é absoluta, o que nos fará sair do discurso masculino do mal e entrar nos aspectos da diferença.

Visto que Schüssler Fiorenza (1995, p.281-282) já começa a fazer isto, no momento em que denuncia o sistema patriarcal familiar, afirmando que este sistema fundamenta no pressuposto do 'pai ideal' que sustenta a família, em que a mulher deve ser submissa e não obter sua própria economia, a não ser para reforçar este sistema, com trabalhos temporários no período de arranjar trocadilhos quando elas vão se casar ou ficar grávidas. Acrescenta a autora, que a violência contra as mulheres está aumentando, e em meio a tempos difíceis elas lutam para reivindicarem seus direitos humanos plenos, de dignidade plena concedida por vez, ao sexo masculino. Por último, a autora faz afirmações necessárias como: igualdades na cultura ocidental, democrática e cristã, e critica, visto que, a mulher ainda está subordinada a estruturas de culturas patriarcais. "A categoria de gênero também nos convida a sair de um simplismo da ciência teológica para colocar-nos de modo crítico na construção de uma teoria mais inclusiva da fé cristã" (GEBARA, 2000, p. 104).

Em relação às condições de vida das mulheres, também enquanto casadas, é possível reconstruir sua existência com base em pesquisas de teólogas feministas, que apontam para a questão das necessárias e possíveis transformações socioculturais nas relações que se estabelecem a partir de estruturas de sistemas patriarcais de dominação, nas quais instituições e ideologias são fundamentais:

[Estas relações são] culturalmente construídas e se expressam e reproduzem nas múltiplas relações sociais entre mulheres e homens, mulheres e mulheres, homens e homens. E em tais relações, a questão e a dinâmica de poder e mudança são fundamentais (RICHTER REIMER, 2005, p. 26-7).

As feministas são unânimes em afirmar que as análises a partir do gênero nos ajudam a evitar dois grandes perigos: o primeiro é considerar o masculino como normativo para a humanidade (androcentrismo) e o segundo é crer no assexualismo da atividade científica (GEBARA, 2000, p.104). Schüssler Fiorenza (1995, p. 67-68) através do movimento de libertação de mulheres descobre estruturas e mitos sexistas presente na nossa cultura, e compara ao racismo que define pessoas por causa de sua etnia, o mesmo acontece com o sexo que se torna estereótipo que define as pessoas pelo sexo, e assim, conforme a autora as mulheres vem sendo culturalmente oprimidas. Paulo Freire (*apud* SCHÜSSLER FIORENZA, p. 68) define um pouco desta opressão:

Qualquer situação em que 'A' explora objetivamente 'B' ou o impede de se auto-afirmar como pessoa responsável, é uma situação de opressão. Uma tal situação, em si, constitui violência, ainda quando adoçada pela falsa generosidade, porque ela interfere na vocação ontológica e histórica do homem (sic) de tornar-se mais plenamente humano.

Neste âmbito de uma sociedade sexista o papel da mulher se baseia em satisfazer o interesse psicológico e sexual do homem dando-lhe filhos e, cozinhando e trabalhando para ele. Com isto, a mulher faz do seu lugar num ambiente privado, cumprindo o 'dever de casa', enquanto que o homem faz do seu lugar num ambiente público, cumprindo seu dever administrando o Estado, as escolas e as igrejas (SCHÜSSLER FIORENZA, 1995, p. 68). Segundo a ironia de G.K.Chesterton (*apud* SCHÜSSLER FIORENZA, 1995, p. 68) resume as lutas das mulheres no resultado pelo sufrágio numa frase: "Milhões de mulheres levantaram-se e clamaram: 'Nunca mais alguém nos dará ordem alguma' – e tornaram-se datilógrafas".

Contudo, conforme a autora, ainda não houve oportunidades de lideranças ou igualdades no poder público ou social, ao invés disso o sistema econômico coloca a mulher submissa a uma cultura sexista que se limita aos seus propósitos. Por fim, Schüssler Fiorenza (1995, p. 76-77) critica a teologia cristã por se constituir masculina, sexista e patriarcal, e acrescenta que esta teologia pertence ao domínio dos acadêmicos e clérigos brancos, e neste ponto determina seu '*Sitz im Leben*', o que exclui vários contextos teológicos no interior das comunidades cristãs. E acrescenta que o movimento feminista de libertação tem como fundamento reestruturar as instituições societais, e também redefinir os papéis das mulheres e

homens, e a partir daí as mulheres conseguem ser libertadas e se posicionarem na igualdade política, econômica e religiosa (SCHÜSSLER FIORENZA, 1995, p. 69). Ademais, a história feminista é cheia de obstáculos, pois é a luta de mulheres para garantir sua liberdade, em contrapartida, a ordem eclesiástica vem suprimindo seu clamor com uma afirmação apologética teológica de que as mulheres não podem ser libertas por causa da posição cultural de inferioridade que elas têm ocupado desde a antiguidade. Mas a autora considera que a emancipação das mulheres teve um ganho considerável no mundo greco-romano (SCHÜSSLER FIORENZA, 1995, p. 81-82).

Continua Fiorenza (1995, p. 400) ao mencionar o Concílio Vaticano II, realizado pelo Papa João XXIII como um marco social e cultural em que se rompeu com o sistema feudal e usa o termo 'adiantou-se', porém em termos de liberdade democrática o patriarcado continua vigente. Com isso, me reporto à atualidade com Papa Francisco que realizou em março de 2018 o Sínodo da Amazônia, e colocou em sua pauta dois fatos que causou grande polêmica: 1) a permissão para que homens casados sejam sacerdotes, e 2) para que mulheres possam comandar cerimônias³⁶. Numa entrevista feita a Dom Erwin³⁷, bispo emérito do Xingu que vive há 13 anos sobre proteção policial, ele responde sobre a pauta do Sínodo da Amazônia sobre 1) a permissão sobre homens casados serem sacerdotes e 2) a permissão das mulheres comandarem as cerimônias, ao mesmo tempo desta maneira:

Pessoalmente, defendo que pode porque os argumentos contrários não me convencem. Especialmente com a experiência que temos aqui, com as mulheres dirigindo tantas comunidades. Eu conheço comunidades dirigidas por mulheres que são uma joia. Agora você tende a caçar um homem celibatário, para colocar a mulher de escanteio? É o *nonsense*.

³⁶ Folha de São Paulo. 7.out.2019 às 2h00. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/10/entenda-o-que-e-o-sinodo-da-amazonia-liderado-pelo-papa-francisco.shtml>> Acesso em: 9.jun.2020.23:32:05.

³⁷ Folha de São Paulo. 7.out.2019 às 2h00. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/10/excluir-mulheres-da-igreja-e-nonsense-diz-assessor-do-papa-para-a-amazonia.shtml?utm_source=folha&utm_medium=site&utm_campaign=topicos?cmpid=topicos> Acesso em: 9.jun.2020.23:32:05.

E diante de tal polêmica que o sínodo tem causado no clero e nos fiéis, o Papa pediu uma pesquisa sobre o diaconato das mulheres na igreja primitiva³⁸. Contudo, Schüssler Fiorenza (1995, p. 341) diz:

a Direita política e religiosa redireciona o medo e o rancor das mulheres ao delinear grupos como os negros, os socialistas, os terroristas, os judeus, os homossexuais, ou as feministas, como responsáveis pela violência, pela insegurança econômica, pela pobreza, pela trivialização e pela insignificância das vidas das mulheres.

Com isso, a teologia feminista tão criticada pela instituição, nota-se sem dúvida que essa crítica faz parte de uma ideologia político-religiosa que foi sendo construída, e que ganhou força nas últimas eleições no Brasil. Afirma Musskopf (2019, p. 29) que esta ‘ideologia de gênero’ usada na política foi uma forma de deturpar a sua forma verdadeira conhecida pelos estudiosos por ‘categoria de gênero’, que tem o objetivo de questionar a injustiça, violência e outros acontecimentos decorrentes do relacionamento entre o homem e a mulher, e assim, poderem construir suas identidades e se relacionarem.

Em resumo, Schüssler Fiorenza (1995, p. 345) fala do movimento de mulheres em adquirir seu direito de exercer poderes eclesiais como um movimento que “busca reivindicar os poderes eclesiais das mulheres e os estudos femininos da religião e tentam redescobrir a herança teológica das mulheres e suas vozes intelectuais...” E com isto, acrescenta Fiorenza (1995, p. 355) que a *ekkllesia* de mulheres busca uma visão comum entre homens e mulheres para que possam vivenciar a práxis de Jesus a exemplo da comunidade, e substituir a tendência androcêntrica que fomos socializados (as). Jessica Benjamin (*apud* SCHÜSSLER FIORENZA, 1995, p. 375) escreve sobre a teoria intersubjetiva que coloca a identidade de gênero como a relação entre eu e o outro “assim, uma pessoa poderia alternativamente experimentar a si própria como ‘eu mulher’ ‘eu sujeito sem gênero’, ‘eu semelhante a homem’. (...) Mas também em termos de raça, classe, cultura e religião”.

³⁸ Folha de São Paulo. 7.out.2019 às 2h00. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/10/excluir-mulheres-da-igreja-e-nonsense-diz-assessor-do-papa-para-a-amazonia.shtml?utm_source=folha&utm_medium=site&utm_campaign=topicos?cmpid=topicos>. Acesso em: 9.jun.2020.23:32:05.

O Papa João XXIII (*apud* SCHÜSSLER FIORENZA, 1995, p. 265) em sua encíclica *Pacem in Terris* já lembrava que havia de chegar os sinais tempo que nomeou: “progresso econômico e social das classes trabalhadoras, a igualdade dos povos e raças coloniais e a participação das mulheres na vida pública”. Porém, precisa-se continuar a luta de mulheres para que não ocorra semelhante ação da SCRIS que propunha que congregações religiosas não participassem como sócias, mas como meros instrumentos da instituição mencionada por Fiorenza (1995, p. 268), ela relata que o Vaticano entrou contra as irmãs de Caridade, sob a liderança de Theresa Kane, ou contra as irmãs da Escola de São Francisco, em Milwaukee, e em um artigo pela *National Catholic Reporter*, antes da ação da SCRIS, a ‘superiora’ da congregação compara sua situação e de sua congregação como a de ‘mulheres violentadas’:

Um fato importante desconhecido de muitas pessoas, dentro da Igreja, é que as superiores de ordens religiosas, nos EUA, são, em muitos casos, mulheres violentadas na Igreja. A forma de violência não é tão espalhafatosa quanto em alguns casamentos, mas a angústia física e mental é notavelmente parecida. As semelhanças com a violência doméstica são inequívocas; as razões do silêncio, idênticas. É preciso, porém, romper o silêncio para que todos na Igreja possam participar do ministério da justiça, reconciliação e conversão.

E assim, Richter Reimer (2011, p. 25) define a violência psicológica que é mencionada no livro *Nem tão doce lar* (2009, p. 7):

[...] qualquer conduta que cause dano emocional e diminuição da autoestima ou que lhe [à mulher] prejudique e perturbe o pleno desenvolvimento ou que vise degradar ou controlar suas ações, comportamentos, crenças e decisões, mediante ameaça, constrangimento, humilhação, manipulação, isolamento, vigilância, perseguição, insulto, chantagem, ridicularização, exploração e limitação do direito de ir e vir ou qualquer outro meio que lhe causa prejuízo à saúde psicológica e à autodeterminação.

Para Bourdieu (*apud* SCHÜSSLER FIORENZA, 1995, p. 287) a interiorização do ‘status inferior’ da mulher é uma violência simbólica. A teologia misoginista eclesial tem excluído as mulheres de exercer o sacramento da ordenação para estar sobre a autoridade patriarcal, além de não poderem ensinar e nem exercer o magistério e até pouco tempo de serem teólogas (SCHÜSSLER FIORENZA, 1995, p. 272).

Conforme Elisabeth Cady Stanton (*apud* RICHTER REIMER, 2006, p. 40) a bíblia não é neutra, mas uma arma política ideológica contra a igualdade de homens e mulheres, pois foi escrita por homens, em que relata eles terem visto ou falado com Deus, e assim, se estabelece poder ao sexo ‘masculino’ versus o ‘feminino’ para legitimar o patriarcado social e eclesiástico. Portanto, a historiografia histórico-social, ou seja, a interpretação bíblica tem o objetivo de colaborar na libertação de mulheres vítimas de opressões, e também de violências simbólicas dentro e fora da Igreja, haja vista, que são questões teológicas que precisam ser dada maior atenção e cuidado, o que caberá a teologia feminista este papel (SCHOTTROFF, 1995, p. 15-16).

Enfim, Gebara (2010, p. 213) nos convida a retomarmos a tradição bíblica cristã e repensar os livros como sagrados não por si só, mas na perspectiva da vida humana, e com isto, vamos denunciar o imperialismo de dominação existentes nos textos e continuar mostrando as contradições existentes neles para nosso contexto atual e também para nossa vida. Visto que, a religião em grande parte tem sido construída através de religiões monoteístas o que fundamentou o poder na mão masculina, mas hoje há pequenas organizações de mulheres que decidiram buscar uma vida mais digna, segundo a autora, na liberdade de não aderir ao pensamento alheio, mas em ter um pensamento crítico através da ação.

3.3 O CASAMENTO COM CRESCENTE NÚMERO DE VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER, O QUE A LEITURA FEMINISTA DE JESUS E MARIA CONTRIBUI

No contexto temático e à luz do evangelho de João, vimos que não somente homens, mas também mulheres eram responsáveis pela casa, e inclusive assumiam liderança pela comunidade religiosa, especificamente nas igrejas (*ekklesia*) que se reuniam nas casas. Isso é corroborado por Ströher (2000, p. 37):

Ekklesia estava especialmente ligada às pequenas comunidades que se reuniam nas casas. Uma comunidade doméstica não era apenas uma parte do corpo maior da igreja, mas era compreendida como uma *ekklesia*-igreja integral, que está na casa.

Assim, quando uma pessoa adería à comunidade ela pretendia viver o que ali era proposto, o Reino de Deus. E este reino se dava na partilha dos bens, regra que fazia parte da vida comunitária, o que diferenciava do contexto em que o evangelho fora escrito aproximadamente meados do século I d.C (RICHTER REIMER, 2011, p. 52). Podemos dizer que a partilha era o propósito da comunidade do/a discípulo/a amado/a, em que era visto no estreitar das relações de igualdade entre o homem e a mulher.

Ademais, um modelo de igreja era se reunir nas casas, nela se vivia comunhão material e espiritual (At 2,42-47; 4,32-35). A partilha é mencionada nessas passagens bíblicas, onde tudo era dividido na comunidade, a fração do pão e as orações. Os valores das vendas de terrenos eram partilhados entre os apóstolos/as, e assim, davam testemunho de fé e vida nova em Jesus (RICHTER REIMER, 2013, p. 75).

Para além da comunidade joanina, mas oriundo do mesmo período, outro exemplo, no caso negativo, desde então percebemos tal violência contra a mulher vinculada ao casamento, que pode ser buscado em Atos 5,1-11. Ananias e Safira pertenciam a uma comunidade no início da igreja em Jerusalém, na qual se partilhava tudo o que se tinha. Ananias age de forma errada, fraudando a comunidade, retendo para si uma boa quantia da parte da venda realizada em benefício da comunidade, e Safira, sendo sabedora do que ele fizera, calou-se, acobertando o erro do marido (RICHTER REIMER, 2011, p. 46). A conivência e o silêncio das mulheres em relação à prática fraudulenta de maridos muitas vezes estão ligados à concepção matrimonial em que a submissão é tida como 'natural' e 'divinamente' requerida. Transformando-se esta mentalidade, nos passos de Jesus e Maria dentro da comunidade joanina, isto pode trazer implicações para o cotidiano de homens e mulheres, ensinando-os e corrigindo-os para que vivam esta igualdade da partilha e do amor.

Com isto, a hermenêutica feminista tem contribuído no esclarecimento do discipulado e diaconia de Jesus desde a comunidade joanina, mas também nas cartas de Paulo, não eram excludentes, pois motivava as pessoas, tanto homens quanto mulheres a crescer na fé e viver uma vida nova no seguimento de Jesus (REIMER RICHTER, 2013, p. 75).

Em Romanos 6,4 as mulheres e homens de todas as idades, classes e etnias que vivenciavam a libertação em Jesus aceitavam os desafios e as

dificuldades no seguimento do seu discipulado e abandonavam seu antigo modo de vida para viver como novas criaturas. Assim foram construindo relações de igualdade tanto entre homens quanto entre mulheres, porém hoje se faz necessário rever e refazer novas relações, a exemplo do discipulado de Jesus, cuja prática desafiadora é trazer para os casamentos hoje no século XXI, que será preciso cada vez mais desconstruir o que foi construído e relativizado no papel do homem e da mulher, cujo exemplo de violências ocasionadas contra as mulheres. Portanto, se faz necessário construir relações através de textos que incluem homens e mulheres para juntos construírem o amor, a fraternidade e a solidariedade. Exemplo disso foi Tecla, bem como Pedro e o próprio Paulo, apóstolos (RICHTER REIMER, 2013, p. 75).

A autora considera ainda Rm 16,1-16 parte integrante da carta entregue para Febe, a quem supostamente conforme o texto, Paulo confiou para que sua carta fosse entregue à comunidade judaico-cristã em Roma, assim, enfatizando essa passagem bíblica esse texto que fez história, interferiu, interveio e foi silenciado na vida de milhares de pessoas, especificamente de mulheres³⁹ (RICHTER REIMER, 2013, p. 84-85). E mais ainda, o texto não é conhecido e também não é ensinado nas catequeses nem anunciado publicamente nas igrejas e não serve para referenciar doutrinas e diretrizes acerca de ministérios femininos. Assim, relativiza o papel da mulher mais uma vez no discipulado de Jesus, e silencia-se uma herança magnífica de nossa tradição judaico-cristã (RICHTER REIMER, 2013, p. 83).

Diante disto, segundo Schüssler Fiorenza (1995, p. 81) também em outros textos do Novo Testamento como Gl 3,27 “não há judeu nem grego, nem escravo nem livre, nem homem e nem mulher”, que exerce o papel do ‘feminismo cristão’⁴⁰, no intuito de manter seu posicionamento na igualdade, integridade e liberdade independente de classe, gênero e cor. Com isso, podemos perceber em textos bíblicos os símbolos que expressam a história pessoal, social e comunitária em que

³⁹ A autora menciona em nota, sua percepção de exclusão do mesmo texto também por parte de Lutero, e acrescenta, o que deve ter contribuído na forma(ta)ção da política eclesiástica também de igrejas protestantes até o século XIX, o que ocasionou mulheres adentrarem também em espaços universitários de estudos de Teologia e passarem a reivindicar a ordenação de mulheres para o ministério pastoral (RICHTER REIMER, 2013).

⁴⁰ “...que afirma a vida como valor absoluto, assim como a igualdade entre mulheres e homens e ao mesmo tempo o respeito às diferenças a partir das pessoas mais sofridas, exploradas, marginalizadas; afirma também a importância da subjetividade e da interdependência de todos os elementos da criação” (RICHTER REIMER, 2005, p. 14).

se vive, e através deles, descobrir o que está por detrás do texto e conhecer as relações de poder e a organização sociocultural (RICHTER REIMER, 2005, p. 28).

Nesta análise do texto descobre-se a necessidade da reconstrução do texto, para entender que as características dadas a mulheres e homens são parte de uma construção sociocultural, e por isto, a necessidade de reconstrução dos seus papéis, sendo que primeiro é preciso desconstruir para depois reconstruir (RICHTER REIMER, 2005, p. 29). Por último, a leitura bíblica feminista de libertação utiliza da categoria de gênero para esta reconstrução de relações seja entre mulheres e homens, mulheres e mulheres, homens e homens, observando no texto as experiências não só de gênero, mas de classe e etnia, e conseqüentemente suas histórias e conflitos (RICHTER REIMER, 2005, p. 31). Contudo, construiu-se uma epistemologia androcêntrico-patriarcal que marcou a história, mas que ainda continua presente, o que gerou uma opressão e violação dos direitos das mulheres pela forte dominação de homens sobre mulheres. Vemos isto dentro da própria instituição religiosa, em que a hermenêutica feminista tem criticado. Algumas delas são: a) 'o essencialismo': em que a essência humana está ligada à queda de Adão e Eva; b) 'o monoteísmo': em que baseia na existência de um Deus centralizador e patriarcal; c) 'androcentrismo': em que visa à superioridade do masculino, ao par que visa à invisibilidade da mulher; d) 'verdades eternas': em que aquilo que se diz vale para sempre e para tudo; e) 'dualista': em que existe o bem e o mal; homem e mulher; boa sexualidade e má sexualidade; sagrado e profano (RICHTER REIMER, 2005, p. 32).

E assim, ler textos numa perspectiva feminista é questionar textos androcêntricos que perpassaram a história de mulheres e também de homens e suas experiências e interpretações, mas também diante da teologia feminista que faz uma crítica de textos canônicos que tenta invisibilizar as mulheres e sua participação juntamente com os homens descrito nos textos originários, e ainda colocar como dogmas para simplesmente angariar interesses sociais, políticos e eclesiais, trazendo ao invés de acolhida e igualdade entre mulheres e homens, histórias forjadas cheias de opressão e movimentos de resistência de libertação (RICHTER REIMER, 2005, p. 34).

Diferente da comunidade joanina que buscava a libertação dos oprimidos/as e excluídos/as e fazia que se sentissem amados/as e felizes por Deus, numa autoridade da Igreja intitulada pelos discípulos de Jesus, mas também pelas

discípulas (Jo 2,1-11; Jo 4,1-46; Jo 11,1-42; Jo 20,1-18). Papa Francisco (2016, p. 94) diz que o mesmo deve acontecer no casamento, em que o homem e da mulher sejam submissos uns aos outros (Ef 5,21), para que sirvam um ao outro como no discipulado de Jesus, e não apenas as mulheres sejam submissas aos maridos (Ef 5,22), e com isso, a humanidade de ambos os cônjuges serão respeitada e valorizada (PAPA FRANCISCO, 2016, p. 96).

3.4 RESUMINDO

A violência contra a mulher tende a diminuir a partir do momento que a hermenêutica feminista de libertação for vista por bons olhos tanto por homens quanto por mulheres, pois segundo Richter Reimer (2005) ela não está baseada somente na luta pelo reconhecimento de mulheres, mas pela igualdade de gênero que foi manifestada no discipulado de Jesus e Maria, desde a comunidade joanina, e que Schüssler Fiorenza (1995) transporta para seu livro *'Discipulado De Iguais'*, através da teologia feminista crítica de libertação em conexão com a teoria crítica de Jürgen Habermas que questiona a história e o papel das mulheres, na luta das mesmas pelo seu reconhecimento social seja na política, na universidade, na igreja ao lado de homens, e assim, pela reconstrução de gênero, mas também ao respeito às diferenças seja de classe e etnia. Visto que, Konings (2019) afirma também que caminhar com Jesus, e aqui acrescento Maria, não é somente na qualidade de filhos (as) de Deus sendo servos (as) e amigos (as), mas também de irmãos (as), visto que, o discipulado de Jesus só tem 'poder' quando é exercido a favor dos irmãos(as) e não sobre os irmãos(as). Papa Francisco (2016) afirma que o discipulado de Jesus deve ser vivido também dentro do casamento, em que os cônjuges devem ser submissos uns aos outros, isto é, respeitar e valorizar a humanidade de cada um, tanto do homem quanto da mulher.

CONCLUSÃO

A partir do estudo da perícopre de Jo (2,1-11) constata-se que o casamento realizado nas bodas de Caná é simbólico, ou seja, que pode ser levado para outros patamares, como para as relações entre o homem e a mulher dentro do casamento no século XXI. Com isto, o sinal realizado por Jesus compreende-se metaforicamente, logo, percebe-se que com este sinal de Jesus para o casamento é algo novo, assim como ele fez diante das mulheres para incentivar ser protagonistas levando também o 'vinho novo', para suas formas de relações com os homens daquele período. As mulheres viviam a margem e necessitavam serem vistas e ajudadas, pois eram excluídas da sociedade, mas pesquisando o protagonismo de Maria, mãe de Jesus, da Samaritana; de Marta e Maria de Betânia e, de Maria Madalena, os textos bíblicos canônicos, tentam tirar este empoderamento delas, não deixando com que elas sejam vistas e ouvidas, com isto não deixando também que fossem vistas por elas mesmas, pelo fato de serem mulheres. Isto consistia em uma cultura androcêntrica e patriarcal, que era a cultura judaica majoritária, onde as mulheres eram marginalizadas e descriminalizadas, e até excluídas, como por exemplo, não participando das mesmas reuniões como os homens, ou seja, do culto religioso, de não serem chamadas pelo nome, e por isto, sendo identificadas por cidades em que viviam ou até pelos próprios homens, como se fez respectivamente com a Samaritana e a Mãe de Jesus.

Diante deste cenário, traz-se o protagonismo de mulheres no Evangelho de João e outros textos do Novo Testamento, através da hermenêutica feminista de libertação que reconstrói o papel que a elas foram dados, estes que muitas vezes limitados a servir a comida, e que não podiam servir as pessoas em meio aos homens. Este exemplo fica claro quando Maria de Betânia prefere ficar com Jesus que servir a mesa juntamente com sua irmã Marta. No entanto, Jesus desde as Núpcias (Bodas) de Caná as chama para fazer parte de seu discipulado, servindo não somente a mesa, mas pessoas junto com os homens e também a estes poderem servir a mesa juntamente com as mulheres.

Na pesquisa conclui-se que desde aquela época o casamento era visto de forma patriarcal, em que o homem tinha mais direito em relação à mulher, e sobre a mulher, nisto percebe-se muito forte na cultura patriarcal diante da história, mas

também do casamento. Em que homens e mulheres eram encarregados de seus papéis, portanto, o estudo de gênero se faz presente para permitir reconstruir o papel do feminino e do masculino, visto que, esses papéis fazem parte de uma construção social, o que nos permite afirmar que textos androcêntricos e patriarcais foram construídos para limitar o papel das mulheres junto aos homens.

Contudo, tendo estudado todo processo histórico-crítico se faz através da hermenêutica crítica feminista, se faz necessário desconstruir textos androcêntricos e patriarcais, muitas vezes impregnados em textos bíblicos canônicos. Assim, implica dizer que reconstruir os papéis tanto de homens quanto de mulheres, no âmbito feminista de libertação, faz rever o importante papel da mulher dentro da Igreja, ao lado de homens e de outras mulheres. Para assim, poder ensinar a importância de ambos os papéis tanto de homens quanto de mulheres na Igreja hoje, a exemplo do discipulado de Jesus como visto neste estudo desde a Igreja Primitiva, que teve início na formação dos primeiros discípulos diante das núpcias (bodas) de Caná. E por fim, poder trazer a partir deste estudo, para que os relacionamentos entre homens e mulheres que queiram vivenciar o 'vinho novo', ou seja, essa novidade da igualdade proposta por Jesus desde a comunidade joanina, vivendo, respeitando e valorizando a humanidade do feminino e do masculino juntos (as).

Diante disto, o que tenho visto nos últimos tempos tem me preocupado, no que consiste no aumento do número de Violências Contra a Mulher, isto significa que o homem não está utilizando seu poder de forma que frisa o discipulado de Jesus, na base da igualdade de gênero, mas pelo contrário está cada vez mais alimentando o patriarcalismo histórico, que vai contra o discipulado proposto por Jesus em seu discipulado, por isto, a hermenêutica feminista tem cumprido um papel muito importante de denunciar textos históricos culturais que coloca o homem superior a mulher, e poder através da reconstrução de textos sagrados ressignificar o 'Sagrado', e a partir daí os relacionamentos entre o homem e mulher. Visto que, Deus criou o homem e a mulher a sua imagem e semelhança (Gn 1, 27) e que nenhum deve estar submisso ao outro, mas que ambos usam da submissão uns para com os outros, ou seja, servindo um ao outro com respeito e amor valorizando sua humanidade, e por isto, o divino que existe em cada um.

REFERÊNCIAS

ALVES, Cláudia. *Violência Doméstica*. (Trabalho Acadêmico) – Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2005.

BARREIRA, Irllys Alencar Firmo. *Revista de Ciências Sociais*. v. 30, n. 1/2. 1999. p. 178-181.

BÍBLIA DE JERUSALÉM: Nova edição, revista e ampliada. Tradução do texto em língua portuguesa diretamente dos originais. 11. reimpressão. São Paulo: Paulus, 2016.

BORNKAMM, Günther. *Bíblia Novo Testamento*: Introdução aos seus escritos no quadro da história do cristianismo primitivo. 3. ed. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Teológica, 2003.

BORTOLINI, José. *Como Ler o Evangelho de João: O Caminho da vida*. 7. ed. São Paulo: Paulus, 2005.

BROWN, R. E. *A Comunidade do Discípulo Amado*. Tradução: Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulus, 1999.

COSTA, Julieta Amaral da. O Epílogo: Mais um acréscimo do Redator Final (Jo 21,1-25). In: Marysa M. Saboya (Org.). *Amar Sem Limites Nas Trilhas das Comunidades do Discípulo Amado: Uma leitura do Evangelho de João feita pelo CEBI-MG*. São Leopoldo: CEBI, 2015. p. 129-135.

COTHENET, E; DUSSAUT, L; LE FORT, P; *et al.* Tradução: M. Cecília de M. Duprat. *Os Escritos de São João e a Epístola aos Hebreus*. São Paulo: Paulinas, 1988.

CROATTO, José Severino. *As Linguagens da Experiência Religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. Tradução: Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. 3 ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

CRÜSSEMANN, Marlene; RICHTER REIMER, Ivoni. Igrejas Domésticas: Lugar de Acolhida, Partilha e Celebração na casa de Mulheres. *Caminhos*, Goiânia, v. 14, n. 1, p.179-190, jan./jun. 2016.

DUARTE, Samuel de Jesus. O Cumprimento da Justiça a Partir da Perspectiva do “Divórcio” no Aspecto do Relacionamento Homem-Mulher em Mt 19, 1-9. In: ECCO, Clóvis. et al. (Orgs.). *JUSTIÇAS: IX Congresso Internacional em Ciências da Religião*. Goiânia: Espaço Acadêmico, 2018. p. 292-314.

DURÃES, Ricardo Silva dos Santos. A Concepção de Família no Mundo Antigo e Mudanças Contemporâneas. *Revista Teológica Discente da Metodista*. São Paulo, v. 3, n. 3, p. 53-74, jan/dez. 2017.

EICHER, Peter. *Dicionário De Conceitos Fundamentais De Teologia*. São Paulo: Paulus, 1993.

Eliade, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. Tradução: Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 13-57.

FARIA, Fr Jacir de Freitas. *Nos Símbolos da Luz e do Amor a vida ressuscita! (Jo 9,1-11,57): Últimos Sinais: Cura do cego de nascença e ressurreição de Lázaro*. In: Saboya, M. Marysa (Org.). *Amar sem Limites: Nas Trilhas do Discípulo Amado*. São Leopoldo: CEBI-MG, 2015, p. 66-81.

FEHRIBACH, Adeline. *En Clave de Mujeres... Las Mujeres en la Vida del Novio: Um analisis histórico-literário feminista de los personagens femininos en el cuarto evangelio*. Traducción: María del Carmen Blanco Moreno y Ramón Afonso Díez Aragón. Bilbao: Desclée de Brouwer, S.A, 2001.

FERRAZ, Cristiane Leal de Moraes e Silva; COUTINHO, Rúbian Corrêa. Mulheres em Situação de Violência: Significados e Percepções Sobre Violência Doméstica e Familiar. In: FERRAZ, Cristiane Leal de Moraes e Silva (Orgs.). *As Políticas Públicas em Goiás na Efetivação da Lei Maria da Penha*. Goiânia: Ed da PUC Goiás, 2014. p. 173-207.

FERRAZ, Cristiane Leal de Moraes e Silva. Mulheres em Situação de Violência Doméstica: Quem São? In: FERRAZ, Cristiane Leal de Moraes e Silva (Orgs.). *As Políticas Públicas em Goiás na Efetivação da Lei Maria da Penha*. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2014. p. 93-100.

FERREIRA, Joel Antônio. Cap V: Os Sinais do Evangelho de João. In: ROSSI, Luiz Alexandre Solano; SILVA, Valmor da (orgs.). *Milagres na Bíblia*. São Paulo: Paulus, 2017. p. 111-134.

GEBARA, Ivone. Capítulo II. Compreender o mal pela mediação hermenêutica do GÊNERO. in: GEBARA, Ivone. *Rompendo o Silêncio: Uma fenomenologia feminista do mal*. Tradução: Lúcia Mathilde Endlich Orth. Rio de Janeiro: Vozes, 2000. p. 103-144.

_____. *Vulnerabilidade, Justiça e Feminismos: Antologia de Textos*. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2010.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LCT, 2008.

GONDIM, Luiz Carlos Lisboa; GONDIM, Lucas Mancilha . O Casamento Judeu: rituais, crenças e significados. *Revista Hermenêutica*, Cachoeira-BA, vol. 12, n. 2, p. 71-84, 2012.

GÖSSMANN, Elisabeth. *Dicionário de Teologia feminista*. Tradução: Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 1996.

GUERRA, Danilo Dourado. *Heróis em Cena: A Construção Paradigmática Contracultural da Mesocristologia Joanina*. Goiânia: Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2018.

HALE, Broadus David. *Introdução ao Novo Testamento*. Rio de Janeiro: JUERP, 1993.

HELLINGER, Bert; HÖVEL, Gabriele ten. *Constelações Familiares: O Reconhecimento das Ordens do Amor*. Tradução: Eloisa Giancoli Tironi e Tsuyuko Jinno- Spelter. 13 ed. São Paulo: Cultrix, 2010.

JAUBERT, Annie. *Leitura do Evangelho Segundo João*. Tradução de Pe José Raimundo Vidigal, CSsR. São Paulo: Paulinas, 1985.

JEREMIAS, Joaquim. *Jerusalém no Tempo de Jesus: Pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário*. Tradução: M. Cecília de M. Duprat. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1983.

KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento: história e literatura do cristianismo primitivo*. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005.

KONINGS, Johan. *Evangelho Segundo João: Amor e Fidelidade*. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

KONINGS, Johan. *João O Evangelho do amor de Deus: Comentário-paráfrase*. Rio de Janeiro: Loyola, 2019.

KÜMMEL, Werner Georg. *Introdução ao Novo Testamento*. 17 ed. Tradução de Paulo Feine e Johannes Behm (*et al.*). São Paulo: Paulinas, 1982.

LEITE, Iêda Santos. Início do Livro dos Sinais (Jo 1,19-4,54): Origem da comunidade do Discípulo Amado, primeiros discípulos e primeiros sinais. In: SABOYA, Marysa M. (Orgs.). *Amar Sem Limites: Nas Trilhas das Comunidades do Discípulo Amado*. São Leopoldo: CEBI, 2015. p. 25-49.

LEMOS, Carolina Teles; ECCO, Clóvis; NIEVES, Katiuska Florencia Serafin. Religião, Gênero e Justiça Social: O Caso de Violência Contra Mulheres. In: COSTA, Celma Laurinda Freitas (Orgs.). *Justiça e Santidade entre o Ideal Humano e o Divino*. IX Congresso Internacional em Ciências da Religião PUC Goiás. Goiânia: Espaço Acadêmico, 2018. p. 245-258.

MARTYN, J. Louis. *History & Theology in the Fourth Gospel*. Nashville: Abingdon, 1979.

MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *O Evangelho de São João: Análise linguística e comentário exegético*. 2. ed. Tradução de Alberto Costa. São Paulo: Paulus, 1989.

MOREIRA, Gilvander, Luís. Entre sinais e conflitos, se requer opção de fé (Jo 5,1-8,5). In: SABOYA, M. Marysa. (Org.). *Amar sem Limites nas Trilhas das Comunidades do Discípulo Amado: uma leitura do Evangelho de João feita pelo CEBI-MG*. São Leopoldo: CEBI, 2015. p. 50-65.

MUSSKOPF, André S. Gênero e Masculinidades. In: MUSSKOPF, André. S (Orgs.). *As Masculinidades e Seus Caminhos*. São Leopoldo: CEBI, 2019. p. 26-40.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado: Um estudo do elemento não-racional na idéia do divino e a sua relação com o racional*. Tradutor: Prócopo Velasques Filho. São Paulo: Imprensa Metodista, 1985.

PAES, Fabiana Dal'Mas Rocha. Violência Doméstica: A Lei Maria da Penha nas Perspectiva Socioculturais e Legais. In: SILVA, Laudelina Inácio da (Orgs.). *Os Avanços e Desafios dos Direitos Humanos das Mulheres no Brasil: As Contribuições da ABMCJ*. Goiânia: Kelps, 2019. p. 91-102.

PAGOLA, José Antônio. *O Caminho Aberto por Jesus: João*. Tradução: Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2013.

PAPA FRANCISCO. *Exortação Apostólica Pós- Sinodal AMORIS LAETITIA*. São Paulo: Paulus, 2016.

PAULA, Adna Candido de. *A Teoria da Interpretação e a Hermenêutica Bíblica de Paul Ricoeur*. Revista Teoliterária. v. 2, n. 4, 2012. p. 241-252.

PEIXOTO, Western Clay. Amar sem Limites: Entrega e Morte-Ressurreição (Jo 18,1-20,31). In: Saboya, M. Marysa (Org.). *Amar sem Limites: Nas Trilhas do Discípulo Amado*. São Leopoldo: CEBI-MG, 2015, p. 98-113.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Ananias e Safira nas Origens do Cristianismo e sua Interpretações: reler e reconstruir Atos 5,1-11*. São Leopoldo: Oikos, 2011.

_____. Aspectos da cidadania no movimento de Jesus e nas primeiras comunidades apostólicas. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, Vozes/Petrópolis*, n.32, p. 101-115,1999/1.

_____. Bíblia e hermenêuticas de classe, gênero e etnia. *In: REIMER (Orgs.). Hermenêuticas Bíblicas: Contribuições ao I Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG, 2006, p. 33-48.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Economia de Deus e diaconia – Estratégias de esperança para o mundo (Mateus 25,31-46)*. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, Petrópolis*, n. 39, p.123-138,2001/2.

_____. *Grava-me como selo sobre teu coração: teologia bíblica feminista*. São Paulo: Paulinas, 2005. (Coleção Teologias Bíblicas, v.8).

_____. *Imaginários da Divindade: textos e interpretações*. Goiânia: UCG, São Leopoldo: Oikos, 2008

_____. *Maria, Jesus e Paulo com as Mulheres: textos, interpretações e história*. São Paulo: Paulus, 2013.

_____. *Parábolas no Novo Testamento: Reflexões sobre Metodologia e Economia*. *In: Caminhos: Revista do Mestrado em Ciências da Religião Universidade Católica de Goiás*. v. 2, n. 2, jul./dez. Goiânia, 2004, p. 283-290.

_____. *Semeando Esperanças*. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, Vozes/Petrópolis*, n. 39, p. 123-138, 2001/2.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Trabalhos Acadêmicos: Modelos, Normas e Conteúdos*. Trabalho de Conclusão de Curso de Religião, História e Cultura – Universidade Latina Livre (ULL). Goiânia: Oikos, 2014.

SAADI TOSI, Lamia Jorge. *A Banalização da Violência e o Pensamento de Hannah Arendt: Um debate ou um combate?* *Revista do Laboratório de Estudos da Violência da UNESP*. Marília. 19. mai.2017. p. 1-29.

SANTISO, Maria Teresa Porcile. *A Mulher, Espaço de Salvação*. Tradução: I. F.L. Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1993.

SCHOTTROFF, Luise. *Mulheres no Novo Testamento: Exegese numa perspectiva feminista*. São Paulo: Paulinas, 1995.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *As Origens Cristãs A Partir Da Mulher*. Tradução: João Rezende Costa. São Paulo: Paulinas, 1992.

_____. *Discipulado de Iguais: uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação*. *in: SHÜSSLER FIORENZA*. Cap 5: Teologia Feminista como teologia crítica da libertação. Rio de Janeiro: Vozes, 1995. p. 65-92.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elizabeth. *Discipulado de Iguais: uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação*. in: SHÜSSLER FIORENZA. Cap. 18: A Maioria Silenciosa Começa a Falar. Rio de Janeiro: Vozes, 1995. p. 275-298.

SILVA, José Joselito da. Gênero e masculinidades, uma construção: não se nasce homem, torna-se homem. In: MUSSKOPF, André. S (Orgs.). *As Masculinidades e Seus Caminhos*. São Leopoldo: CEBI, 2019. p. 7-15.

SILVA, Antônio de Sousa Brandão. *O Casamento em Caná da Galiléia (Jo 2,1-11): da Antiga à Nova Aliança*. Trabalho de Conclusão em Teologia – Centro Universitário La Salle - UNILASALLE. Canoas, 2011.

SILVA, Luís Henrique Eloy .“*Por volta da hora sexta*” (Jo 19,14): Os seis sinais e a hora de Jesus no Quarto Evangelho. *Ateo*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 63, p. 587-605, set./dez. 2019.

SOUZA; Carolina Bezerra; RICHTER REIMER, Ivoni. *Maria de Magdala: das Redes Evangélicas para a Festa?*. In: ECCO, Clóvis (Orgs.). *Justiças: IX Congresso Internacional em Ciências da Religião PUC Goiás*. Goiânia: Espaço Acadêmico, 2018. p. 260-277.

SOUZA, Carolina Bezerra. *Marcos: O Evangelho das Mulheres*. Goiânia: Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2017.

STEGEMANN, Ekkhard W; STEGEMANN, Wolfgang. *História social do protocristianismo: os primórdios do judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

STRÖHER, Marga Janete. Entre a afirmação da Igualdade e o dever da submissão: Relações de igualdade e poder patriarcais em conflito nas primeiras comunidades cristãs. in: DIRCKSEN, Nilva. *et al.* (Orgs.). *Estudos Bíblicos: relações re-criadas na bíblia*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 36-44.

TAMEZ, Elsa; BOFF, Leonardo (*et al.*). *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer*. San José: DEI, 1986. p. 117-125.

TEZZA, Maristela. Memória da Ocultação e Revelação: Sobre Mulheres em Textos Bíblicos. *Fragments de Cultura*, Goiânia, v.15, n. 9, p. 1385-1399, set. 2005.

TONINI, Hermes. Re-criando a casa de Jesus e seu discipulado de iguais: o movimento de Jesus na tradição do/a discípulo/a amado/a. in: DIRCKSEN, Nilva. *et al.* (Orgs.). *Estudos Bíblicos: relações re-criadas na bíblia*. Petrópolis: Vozes, 2000. p.17-35.

WEGNER, U. Aspectos da cidadania no movimento de Jesus e nas primeiras comunidades apostólicas. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n. 32, p. 101-115,1999/1.

WEGNER, U. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. 2ª.ed. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2001.

VALÉRIO, Paulo Ferreira. A Unção de Betânia: Antecipação Simbólica da Morte e Ressurreição de Jesus (Jo 12,1-12). *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v.15, n. 9, p. 1447-1465, set. 2005.

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

VINE, E.W; UNGER, Merrill F; WHITE JR, William. *Dicionário Vine*. 3. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2003.