

**UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**  
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

VALTER LUIZ LARA

Orientador: Prof. Dr. Paulo Roberto Garcia

**TRANSFORMAÇÃO SOCIAL SERVIDA À MESA**  
Interpretação cultural e sociorreligiosa  
do lava-pés em Jo 13,1-17

São Bernardo do Campo

2014

**UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**  
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

VALTER LUIZ LARA

Orientador: Prof. Dr. Paulo Roberto Garcia

**TRANSFORMAÇÃO SOCIAL SERVIDA À MESA**  
Interpretação cultural e sociorreligiosa  
do lava-pés em Jo 13,1-17

Tese de doutorado apresentada em cumprimento parcial  
às exigências do Programa de Pós Graduação em  
Ciências da Religião da Universidade Metodista de São  
Paulo (UMESP).

São Bernardo do Campo

2014

Lara, Valter Luiz

Transformação social servida à mesa : interpretação cultural e  
socioreligiosa do lava-pé em Jo 13,1-17 / Valter Luiz Lara -- São Bernardo  
do Campo, 2014.

269fl.

Tese (Doutorado em Ciências da Religião) -- Faculdade de  
Humanidades e Direito, Programa de Pós-Graduação Ciências da  
Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do  
Campo

Bibliografia

Orientação de: Paulo Roberto Garcia

1. Bíblia – N.T. – João – Crítica e interpretação I. Título

**CDD 226.5**

A tese de doutorado sob o título “**TRANSFORMAÇÃO SOCIAL SERVIDA À MESA. Interpretação cultural e sociorreligiosa do lava-pés em Jo 13,1-17**”, elaborada Valter Luiz Lara foi defendida e aprovada em 29 de setembro de 2014, perante banca examinadora composta por **Paulo Roberto Garcia** (Presidente/UMESP), **Paulo Augusto de Souza Nogueira** (Titular/UMESP), **José Ademar Kaefer** (Titular UESP), **João Cesário Leonel Ferreira** (Titular/Mackenzie) e **Valtair Afonso Miranda** (Titular/UFRJ).

---

**Prof. Dr. Paulo Roberto Garcia**

**Orientador e Presidente da Banca Examinadora**

---

**Prof. Dr. Helmut Renders**

**Coordenador/Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião**

Programa: **Pós-Graduação em Ciências da Religião**

Área de Concentração: **Linguagens da Religião**

Linha de Pesquisa: **Literatura e Religião do Mundo Bíblico**

.

*Dedico este trabalho a minha mãe Ondina e tia Olinda, duas mulheres que vi durante longos anos lavarem não só os pés, mas todo o corpo de minha avó querida, Amabile Marchiori e a meu pai, Leonides Lara, que me ensinou a ter orgulho em ganhar a vida com o suor do próprio trabalho.*

LARA, Valter Luiz. *Transformação social servida à mesa*. Interpretação cultural e sociorreligiosa do lava-pés em Jo 13,1-17. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2014. Tese de Doutorado em Ciências da Religião. 269 p.

## RESUMO

O lava-pés em Jo 13,1-17 é objeto dessa tese que tem por objetivo apresentar sua significação cultural e sociorreligiosa. Em meio à complexidade do caráter polissêmico do relato joanino o foco da análise volta-se para o contexto das características do costume cultural implicados no lava-pés em ambiente de refeição no mundo mediterrâneo do primeiro século da EC. Com base na análise da história da redação o relato joanino é apresentado como fruto de um processo de recuperação da memória tradicional para ressignificar o valor e dignidade do lava-pés e dos sujeitos aos quais essa tarefa era atribuída: mulheres, escravos e crianças. No contexto da comunidade joanina o lava-pés transforma-se em proposta não apenas de renúncia ou inversão de status, mas de reciprocidade de papéis assumida por todos como gesto concreto e, ao mesmo tempo, simbólico, de abolição de qualquer discriminação ou desigualdade que possa existir entre as pessoas. O lava-pés, nos dois estratos que descrevem as primeiras interpretações predominantes na comunidade (Jo 13, 12-17 e Jo 13,6-10), não é, pois, ritual religioso de purificação de pecado, nem apenas o testemunho de um serviço humilde de quem renuncia provisoriamente ao seu status, mas sim a expressão da identidade de um discipulado que pretende viver um igualitarismo radical no cotidiano do exercício de poder e da divisão de suas tarefas.

Palavras-chave: lava-pés, evangelho de João, interpretação sociorreligiosa, cultura, religião, exegese.

LARA, Valter Luiz. *Transformação social servida à mesa*. Interpretação cultural e sociorreligiosa do lava-pés em Jo 13,1-17. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2014. Tese de Doutorado em Ciências da Religião. 269 p.

## ABSTRACT

The footwashing in Jo 13,1-17 which is the subject of this thesis aims to present their cultural and socio-religious significance. On the complex variety of meanings of the Johannine narrative focus of the analysis turns to the context of the characteristics of the cultural custom implicated in footwashing in the context of meal in the Mediterranean world of the first century of the CE. Based on the analysis of the history of the Johannine narrative essay is presented as the result of a process of recovery of traditional memory to change the value and dignity of footwashing and those to whom this task was assigned: women, slaves and children. In the context of the Johannine community the footwashing becomes not only renunciation or reversal of status, but reciprocity of roles assumed by all as a concrete gesture and symbol of the abolition of any discrimination or inequality that may exist between people. The footwashing in the two levels that describe the first interpretations prevalent in the community (Jn 13: 12-17 and John 13.6-10) is therefore not religious ritual cleansing of sin, nor only the testimony of a humble service of those who occasionally renounce their status, but the expression of the identity of a discipleship that aims to live a radical equality in the daily exercise of power and the division of tasks.

Key words: footwashing, John Gospel, socio-religious interpretation, culture, religion, exegesis.

## AGRADECIMENTOS

A Deus pela força, saúde e graça abundantes que tem sido em minha vida.

Aos meus filhos, Yasmin Agape, Kairos Luis e Dínamis Luã, motivação maior de tudo o que fazemos. Agradeço a paciência que tiveram ao suportar minhas ausências e queixas diante das dificuldades.

A minha amada Maria Aguiar, mulher da minha vida, além de compartilhar comigo a leitura de quase toda a tese, teve o cuidado de fazer a revisão de alguns capítulos.

A Minha irmã Vilma e meu cunhado Paulo, pelo apoio e confiança.

Ao meu orientador Paulo Roberto Garcia, agradeço a confiança e o aprendizado, a disciplina e o rigor, a crítica e o diálogo, a liberdade e autonomia que conduziram o nosso trabalho.

Aos meus colegas da Universidade Metodista, dos cursos de graduação e técnico da Unisal, da Universidade São Francisco, da Faculdade de Teologia Pio XI, da Escola de Teologia da Diocese de Limeira, Aos alunos do curso de Teologia da Unisal de Americana, do Liceu de Campinas, da Faculdade Católica de Pouso Alegre, da Escola de Teologia de Bragança Paulista, ao Pe. Paulo Dictoro de Francisco Morato, ao Frei Márcio e irmãos agostinianos.

Aos amigos do Gefitesp (Grupo Ecumênico de Estudos Filosóficos e Teológicos de São Paulo: Pe. Geraldo, Rene, Natal, Vanessa, Maria de Lurdes, Daniel, suas famílias e os companheiros que não deixam morrer em nós a utopia do Reino.

Às alunas e alunos queridos do curso de Teologia Cristã do Pluralismo Religioso de Bragança Paulista.

Aos compadres, Milton e Márcia, Rita e Laerte, Ocimar e Michelle, Fábio e Gilvani com quem partilho minha vida, família e o coração.

Aos sobrinhos e afilhados, Felipe e Fernanda, Heloísa e Vinícius, Rafael e Sara, Violeta, Iara, Luiza e Paula.

Aos companheiros do Partido, irmãos da Cáritas Diocesana de Bragança e Regional São Paulo, Sandro, Vitor, Maone (*in memoriam*), Dom Sérgio Colombo e padres da diocese de Bragança.

Ao amigo Flávio Azzi, que vi renascer e a quem devo o apoio para superar o primeiro obstáculo na origem desse trabalho.

Aos queridos de Brasília, Teresinha, Francisca e Luis Maurício, Daniel, Ricarda e Peter, Luciana, Reginaldo, vô Domingos e os da Alemanha, Luiz Aguiar e Elena.

Aos amigos da Diretoria de Ensino de Itaquera em São Paulo.

Aos amigos do futebol, Operários, Itatiba, São João, Morungaba, San Francisco, Ponte Preta, Rosita, Japão, Vasquinho, Morro Azul, Bandeirantes, Buenópolis e Ibiz.

Às comunidades católicas de Itatiba, amigos, jovens e catequistas. Ao Pe Nei da Paróquia de Santa Cruz.

Aos professores da Universidade Metodista, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião e aos novos colegas professores da Unisal Campinas.

Aos professores e amigos biblistas que tanto tem motivado e inspirado minha paixão pelos estudos, Pedro Lima, Rafael Rodrigues, Elisa Rodrigues, Domingos Zamangna, Ana Flora, Frei Gorgulho (*in memorian*), Milton Schwantes (*in memorian*), Archibaud (*in memorian*) e tantos outros que marcaram minha vida acadêmica.

À Capes pelo apoio financeiro dado a essa pesquisa.

A Eliane Quintella e Regiane Vitalino meus agradecimentos em nome de todos os funcionários da Universidade Metodista, da secretaria, da biblioteca e demais setores que nos serviram com muito carinho e disposição.

“Vós sois meus amigos [...]

Já não vos chamo de escravos [...]

Mas vos chamo amigos”

(Jo 15,14.15)

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	14
-----------------	----

### CAPÍTULO I

<b>APROXIMAÇÕES TEÓRICAS E METODOLÓGICAS AO EVANGELHO JOANINO.....</b>	<b>20</b>
--	-----------

1.1. MEDIAÇÕES TEÓRICAS E METODOLÓGICAS .....	20
1.1.1. A abordagem alegórica e apologética do EJ na Patrística.....	22
1.1.2. Abordagens histórico-críticas.....	24
1.1.3. A busca pelas fontes e origens do EJ .....	26
1.1.4. Metodologia e uso das mediações.....	32
1.2. TEORIA LITERÁRIA PARA O EJ .....	34
1.2.1. Diacronia e sincronia.....	35
1.2.2. Tradições e dependências no EJ.....	35
1.2.3. Crítica literária narratológica .....	36
1.2.4. Crítica retórica sociorreligiosa .....	37
1.2.5. Relações do EJ com imaginários religiosos de seu tempo.....	38
1.2.6. A estrutura literária .....	39
1.2.7. Crítica da redação e a história da comunidade joanina .....	40
1.2.7.1. Fontes e tradições reinterpretadas com liberdade pelo redator .....	41
1.2.7.2. Escola de redatores na base do testemunho do discípulo amado .....	42
1.2.7.3. Principais fases da redação.....	43
1.2.7.4. Locais de composição redacional.....	45
1.3. PERSPECTIVAS DE INTERPRETAÇÃO DE JO 13,1-17 .....	46
CONCLUSÃO.....	48

### CAPÍTULO II

<b>EXEGESE DE JO 13,1-17 .....</b>	<b>51</b>
------------------------------------	-----------

2.1. DELIMITAÇÃO DA NARRATIVA .....	52
2.1.1. Por que não 13,1-38?.....	52
2.1.2. É possível 13,1-20? .....	53
2.1.3. Por que não 13,1-30?.....	54
2.1.4. Razões para delimitar o lava-pés no trecho 13,1-17 .....	55
2.2. O TEXTO E SUA TRADUÇÃO .....	56
2.3. CRÍTICA TEXTUAL.....	59
2.4. ESTRUTURA LITERÁRIA DE JO 13,1-17 .....	67

2.4.1. Jo 13,1-17 no contexto imediato de Jo 13-14 .....	67
2.4.2. A função de Jo 13,1-17 no contexto mais amplo do EJ .....	70
2.4.3. As relações de Jo 13,1-17 com o conjunto maior de 13-17 .....	71
2.5. GÊNEROS LITERÁRIOS EM JO 13 .....	74
2.6. CRÍTICA DA REDAÇÃO .....	76
2.7. NO PRIMEIRO VERSO, O EVANGELHO INTEIRO: 13,1 .....	84
2.8. O ESTRATO BÁSICO DA TRADIÇÃO: 13,2a.4-5 .....	95
2.8.1. O lava-pés como <i>creia</i> na base de 13,2a.4-5 .....	95
2.8.2. O enredo do lava-pés em oito orações: 13,2a.4-5 .....	98
2.9. A INTERPRETAÇÃO MAIS PRIMITIVA DO LAVA-PÉS: JO 13,12-17 .....	106
2.9.1. Visão estrutural do discurso .....	107
2.9.2. A palavra do narrador: 13,12abcd .....	109
2.9.3. O significado do lava-pés no discurso de Jesus: 13,12e-17 .....	110
2.9.4. Jo 13,16-17 sob a ótica da intertextualidade sinótica .....	118
2.9.5. Palavras finais a respeito da interpretação primitiva do lava-pés .....	123
2.10. A INTERPRETAÇÃO SIMBÓLICA DO REDATOR: 13,6-10 .....	124
2.10.1. O lava-pés como enigma na estrutura do diálogo de revelação .....	126
2.10.2. A resistência de Pedro ao lava-pés: 13,6-8 .....	128
2.10.3. O lava-pés não é originalmente rito de purificação: 13,9-10 .....	131

#### CONCLUSÃO:

REVELAÇÃO SIMBÓLICA COMO REAFIRMAÇÃO ÉTICA E SOCIOCOMUNITÁRIA DO LAVA-PÉS .....	134
--	-----

### CAPÍTULO III

#### ANÁLISE CULTURAL E SOCIOLÓGICA DO LAVA-PÉS ..... 139

3.1. ANÁLISE SOCIOCULTURAL COMO CONDIÇÃO DA INTERPRETAÇÃO SOCIORRELIGIOSA .....	140
3.2. O LAVA-PÉS COMO FENÔMENO CULTURAL .....	143
3.2.1. O lava-pés como gesto de higiene e hospitalidade no AT .....	143
3.2.2. O lava-pés na cultura greco-romana e intertestamentária .....	147
3.2.3. O lava-pés como higiene corporal .....	150
3.2.4. O lava-pés em refeições comuns .....	152
3.3. ANÁLISE SOCIOLÓGICA: LAVA-PÉS E ESTRATIFICAÇÃO SOCIAL... 156	
3.3.1. A estratificação social do mundo mediterrâneo no 1º séc. da E.C. ....	157
3.3.1.1. Status e papéis sociais .....	160
3.3.1.2. A pirâmide da estratificação social .....	163
3.4. O PERFIL SOCIAL DA COMUNIDADE JOANINA .....	165
3.4.1. Mulheres, escravos e pobres como protagonistas da comunidade joanina .....	168
3.5. CLIENTELISMO E SISTEMA CULTURAL DE HONRA-VERGONHA .....	172
3.6. O LAVA-PÉS NO CONTEXTO DE BANQUETE .....	176
3.6.1. O <i>triclínio</i> em banquetes da casa patriarcal greco-romana .....	177
3.6.2. O <i>triclínio</i> como reprodução das relações sociais assimétricas .....	179
3.7. O LAVA-PÉS COMO CRÍTICA AO COSTUME SOCIOCULTURAL .....	182

CONCLUSÃO.....	178
<b>CAPÍTULO IV</b>	
<b>ANÁLISE SOCIORRELIGIOSA .....</b>	<b>186</b>
4.1. O LAVA-PÉS COMO RITUAL RELIGIOSO NA SOCIEDADE.....	191
MEDITERRÂNEA.....	191
4.1.1. O significado social do sistema de pureza religiosa.....	191
4.1.2. O lava-pés como rito de purificação no judaísmo.....	193
4.1.2.1. Lavagem dos pés em ritos de purificação no Antigo Testamento.....	193
4.1.2.2. Lavagem dos pés em ritos de purificação	
no judaísmo do 1º séc. da E.C. ....	195
4.1.3. Rituais judaicos de purificação e suas implicações no lava-pés joanino	198
4.1.4. O lava-pés nas religiões greco-romanas do mundo mediterrâneo.....	201
4.2. MITO E RITO NA CONSTITUIÇÃO DO ETOS JOANINO.....	203
4.2.1. O mito na “re-significação” da prática cotidiana do lava-pés e a	
constituição do etos joanino .....	203
4.2.2. O lava-pés como etos, rito e símbolo da identidade do	
discipulado joanino .....	207
4.2.3. O lava-pés como rito na interpretação mais recente	
feita pelo redator (13,6-10) .....	210
4.3. THOMAS E O LAVA-PÉS COMO RITUAL DE PURIFICAÇÃO DOS	
PECADOS PÓS-BATISMAIS.....	211
4.4. DESTRO & PESCE E O LAVA-PÉS COMO RITUAL DE INICIAÇÃO AO	
DISCIPULADO .....	214
4.5. NEYREY E O LAVA-PÉS COMO RITO E CERIMÔNIA .....	217
4.6. THEISSEN E O LAVA-PÉS COMO RENÚNCIA DE STATUS .....	219
4.7. A POLISSEMIA DO LAVA-PÉS NA HISTÓRIA DA COMUNIDADE	
JOANINA.....	221
4.8. AS FASES DO PROCESSO DE MITIFICAÇÃO E RITUALIZAÇÃO DO	
LAVA-PÉS NA HISTÓRIA DE SUA REDAÇÃO.....	221
4.9. O LAVA-PÉS NA EVOLUÇÃO DOS CONFLITOS	
ENFRENTADOS PELA COMUNIDADE JOANINA.....	227
4.9.1. O lava-pés na passagem da 1ª para a 2ª fase .....	227
4.9.2. O lava-pés na passagem da 3ª para a 4ª fase .....	229
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>234</b>
<b>ANEXOS.....</b>	<b>237</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>247</b>

## INTRODUÇÃO

O Evangelho Joanino<sup>1</sup> se constitui um desafio exigente e complexo para o estudioso do Novo Testamento. O conhecimento das origens cristãs exige um olhar abrangente e requer a releitura de uma variedade de documentos que testemunham esse período mais primitivo das primeiras comunidades. Os escritos joaninos são fontes imprescindíveis para compreensão dessa história. De uma forma geral, eles não só comportam aspectos distintos no conjunto da literatura neotestamentária, mas fazem alusão a conflitos fundamentais vividos por comunidades que buscavam afirmar identidades próprias com matizes diferentes dentro do movimento mais amplo daqueles que se consideravam discípulos do homem de Nazaré. ´

A noção de conflito<sup>2</sup> é dramática no EJ. Os adversários estão em toda parte, dentro e fora da comunidade (7-8;13,21-30;). As disputas atingem o nível não só das diferenças religiosas e de suas implicações discriminatórias (4,8;6,42;7,40-52; 8,41.48;9,1-2.34); mas chegam ao ponto que ameaçam a própria vida das pessoas (16,2). O nível de confronto é tão profundo e abrangente que a comunidade joanina usa o termo “mundo” para identificar seus adversários (14,22.27.30; 17,14). Pois então, a partir dessa perspectiva que leva em conta a marca dos conflitos e de uma convivência tensa e intensa de disputas dentro do texto como expressão evidentemente do que acontece também fora do texto, nos aproximamos de Jo 13,1-17.

---

<sup>1</sup> “Evangelho Joanino”, (daqui em diante “EJ”), refere-se ao documento que também é conhecido como “Evangelho de João” ou “Quarto Evangelho”.

<sup>2</sup> A noção de conflito neste trabalho reflete influências teóricas diversas no campo principalmente das categorias sociológicas marxianas e weberianas (Cf. SZTOMPKA, 1988, p. 292-295;397-407), mas a aplicação direta de “conflito” em relação aos estudos da comunidade joanina tem influência mais imediata das abordagens de MALINA & ROHRBAUCH (1998), pois inclui as categorias da antropologia cultural que consideramos mais apropriadas para dar conta dos conflitos joaninos não só do ponto de vista interno, mas dos conflitos com o mundo exterior. Como será esclarecido mais a frente, o conflito de classes da análise de Marx talvez não seja sozinho o mais apropriado para explicar o mundo mediterrâneo do primeiro século. Por isso, pressupomos também como pano de fundo de nossa análise, os conceitos weberianos, pois retratam as relações de poder e prestígio, papel e status de forma a ampliar os critérios que explicam as desigualdades sociais, fenômeno fundamental para a compreensão do EJ e de modo especial do lava-pés. Ver também TUMIN, 1970, obra que descreve várias possibilidades teóricas para análise das desigualdades e conflitos segundo o quadro da estratificação social.

A interpretação habitual de Jo 13,1-17 vivida na liturgia do lava-pés sempre nos incomodou, pois tudo se resume, na maioria das vezes, na afirmação da humildade de Jesus ritualizada num gesto que se repete ano após ano sem de fato exprimir, indicar ou sugerir qualquer alteração das relações entre as posições e os papéis assumidos pelas pessoas que protagonizam o rito, sequer dentro do rito. Afinal, é o sacerdote que sempre lava os pés dos outros, representando a figura de Jesus é claro. Porém, o dito sobre a reciprocidade da lavagem dos pés acaba não acontecendo (13,14-15).

Essa experiência de suspeição ainda persiste e sem dúvida transformou-se em fonte de motivação e inspiração para a investigação de Jo 13,1-17 sob nova ótica.

O lava-pés é objeto de análise como relato em Jo 13,1-17 que se busca interpretar sob a perspectiva de sua significação cultural e sociorreligiosa. O objetivo é demonstrá-lo como modelo ético e sociorreligioso de comportamento fundado em atitude do próprio “mestre e senhor” (Jo 13,14-15) com a intenção de alterar de fato o significado que tem o lava-pés no cotidiano da cultura, e assim, transformar as próprias relações socioculturais vigentes na comunidade. Por isso, o lava-pés em Jo 13,1-17 pode ser apresentado como mito fundador da identidade marginal, alternativa do cristianismo joanino frente ao *modus vivendi* que prevalecia no mundo exterior ao da comunidade<sup>3</sup>, inclusive a outros modelos de organização sociocomunitária cristãs representadas por outras comunidades<sup>4</sup>.

O relato joanino do lava-pés é, nessa ótica, proposta de vivência religiosa alternativa para os membros da comunidade. Alternativa porque visa romper com comportamento sociorreligioso predominante fora da comunidade e também no interior dela, uma vez que não se elimina automaticamente no nível microsocial a tendência de reprodução dos costumes e estruturas das relações macrosociais. Transformar os relacionamentos socioculturais vigentes de assimetria social invertendo práticas, imaginários sobre os diferentes status e as tarefas que lhes correspondem estão presentes no relato joanino. As palavras do próprio Jesus sobre o

---

<sup>3</sup> MALINA e ROHRBAUCH (1998) apresentam uma interpretação do EJ marcada pela análise sociocultural. Eles mostram como a linguagem joanina tem uma pertinência simbólica social no ambiente cultural específico de comunidades vivendo sob o sistema dominante do império romano no mundo mediterrâneo do primeiro século. A linguagem joanina é concebida como antilinguagem; ela produz uma identidade social que é afirmação de uma antisociedade. O conceito de marginalidade está associado a essa realidade de exclusão social produzida desde a exclusão dos cristãos joaninos da sinagoga, situação que deixa os membros da comunidade a mercê de toda sorte de discriminação, marginalização e violência (Jo 16,1-2).

<sup>4</sup> Para uma abordagem dos conflitos da comunidade joanina com outras comunidades cristãs ver BROWN, 1985, principalmente quando Brown analisa as figuras do discípulo amado e de Pedro como representantes de comunidades cristãs joaninas e petrinhas respectivamente.

gesto do lava-pés cumprem a função de fundar um novo paradigma de relacionamento religioso com implicações nas esferas das relações sociais, políticas e culturais.

Por isso, o lava-pés em Jo 13,1-17 é relato cuja análise aqui produzida impôs o uso de mediações sociorreligiosas e culturais, pois a compreensão de seu significado passa pela recuperação de todo o simbolismo cultural e sociorreligioso nele implicados.

Dessa forma, o problema fundamental na base dessa investigação precisa ser abordado a partir de dois aspectos. O primeiro é exclusivamente exegetico-literário e o outro cultural e sociorreligioso. Embora um esteja ligado ao outro, é preciso separá-los para fins de análise e reuni-los ao final.

O aspecto exegetico-literário do problema conduziu a análise para esclarecer o lugar que ocupa a narrativa do lava-pés na obra do EJ como um todo e de modo particular na unidade que vai do capítulo 13 a 17. Que significado o narrador quis imprimir com suas estratégias narrativas ao gesto do lava-pés colocado como evento central do capítulo 13 no cenário da última ceia de Jesus com seus discípulos?

A pergunta mais específica e derivada da questão maior sobre o significado do lava-pés consiste em saber se Jo 13,1-17 é a apresentação de um novo ritual religioso para a comunidade joanina. Se de fato é um rito, não ignoramos essa possibilidade, de que forma devemos compreender suas implicações, ou melhor, seu significado mais original na história da comunidade segundo as intenções do (s) redator (s)?

A primeira questão exegetico-literária da centralidade do lava-pés e seu significado em relação ao conjunto da obra joanina apontaram o mundo dos significados a partir do qual o texto foi produzido e para o qual ele é dirigido. Isso levanta o segundo aspecto do problema: a que mundo, práticas e contextos imediatos o gesto do lava-pés está se referindo? A quais os modelos, costumes, práticas sociais e comunitárias o gesto do lava-pés se refere? Com que práticas o gesto está dialogando? O que de fato se pretende afirmar e, por conseguinte, negar com o gesto do lava-pés? Que significado sociorreligioso tem o lava-pés no contexto imediato da comunidade joanina? Quem são os protagonistas dessa prática na comunidade? De que forma tal gesto pode instituir identidade exclusiva frente a outros grupos sociais e religiosos no ambiente mais próximo dos conflitos vividos pela comunidade

joanina? Tudo isso foi gradativamente sendo respondido ao longo de cada um dos capítulos

O capítulo I, **Aproximações teóricas e metodológicas ao Evangelho Joanino**, apresenta o universo das perspectivas que têm dominado os estudos do EJ como um todo. A complexidade do texto, de sua linguagem própria em relação aos demais evangelhos, a necessidade de uma teoria literária que dê conta das dificuldades diante das rupturas redacionais e a ordem da narrativa foram temas abordados como base das opções teóricas e metodológicas pressupostas como condição para análise exegetica.

O repertório mais recente das pesquisas sobre o EJ que dão condições para aliar crítica literária e narratológica com os modelos teóricos de recuperação da história da comunidade joanina estão presente no capítulo I. Esses pressupostos teóricos legados pela história da interpretação do EJ condicionam o modo como a tese sobre o lava-pés foi tecida não só na exegese do Capítulo II como nos capítulos subsequentes.

O capítulo II, **Exegese de Jo 13,1-17**, concentra a fundamentação da tese. O fio condutor é o método histórico-crítico, mas o destaque foi dado à análise diacrônica do texto feita com base na crítica da redação. A peculiaridade de nossa análise está delineada pela apresentação dos estratos redacionais que compõem a perícopes do lava-pés. Assumir a diacronia do texto faz toda a diferença quando se quer destacar os conflitos culturais e sociorreligiosos presentes no texto. Pois o que se quis determinar no significado do lava-pés exigiu uma análise histórica de sua composição redacional.

Na medida em que a delimitação da narrativa no contexto mais amplo do EJ e do discurso de despedida em particular (13-17) é dada, a função central e o significado de capital importância que o lava-pés tem no conjunto da estrutura literária da obra joanina são constituídos. A crítica textual serve como suporte não apenas para certificação do texto mais original, mas como critério de avaliação dos conflitos em torno da interpretação do texto desde as recepções mais primitivas.

O resultado da análise no capítulo II é revelador: dois textos de gêneros distintos se completam e se comunicam. Não são meras interpolações sobrepostas, mas reafirmação e discussão do significado do lava-pés proporcionado pelos conflitos que sua prática gerava na consciência dos membros da comunidade. O diálogo de revelação (13,6-10) e o discurso de Jesus com características literárias de

testamento e simpósio (13,12-17) podem ser lidos numa perspectiva sincrônica, mas só depois de reconhecidos os diferentes significados que cada um de seus estratos redacionais pretendeu comunicar à sua audiência implícita. Diacronia e sincronia não foram colocadas de modo excludente, assim como a crítica da redação, embora tenham relevância na exegese tal como aqui foi desenvolvida, não excluiu o uso de alguns instrumentos da narratologia.

O capítulo III, **Análise cultural e sociológica do lava-pés**, desenvolve a análise do lava-pés como fenômeno sociocultural. O gesto é tomado como costume em refeições comunitárias do mundo mediterrâneo e dele são extraídas as implicações sociais na ordem da reprodução da estratificação social. O texto, a partir dessa abordagem ganha novos contornos e, segundo a estratégia do narrador, a significação sociocultural implícita transforma-se em objeto de polêmica entre Jesus e Pedro (e indiretamente entre Jesus e Judas) para afirmar a identidade comportamental do discipulado da comunidade joanina.

Nesse capítulo prevalece a descrição do significado do lava-pés sob o olhar sociocultural pressuposto na vida e imaginário do mundo mediterrâneo daquela época. O resultado é que a lavagem dos pés em sua significação mais elementar reproduz relações de dominação questionadas pela forma como o relato o propõe. Há, na proposta de Jo 13,1-17, o que denominamos inversão radical dos valores da cultura dominante. O papel que não é devido a Jesus, na ordem da estratificação de status e papéis vigentes é apresentado como exemplo a ser seguido por todos os discípulos.

O capítulo IV, **Análise sociorreligiosa**, apresenta de modo conclusivo o significado do lava-pés unindo as implicações socioculturais aos motivos e razões religiosas do lava-pés. Sua perspectiva é sociorreligiosa porque mostra o relato do lava-pés como exigência de caráter religioso que só se compreende bem quando integrada às suas consequências socioculturais apontadas no capítulo III.

O último capítulo retoma o resultado da exegese (cap. II) e da análise sociocultural (cap.III) e propõe na verdade, uma tese sobre a história do lava-pés joanino segundo a percepção de conflitos enfrentados pela comunidade. O resultado é a constatação da prática do lava-pés sendo afirmada como tarefa não mais sujeita a expressão da inferioridade de status de quem a executa como era o caso de mulheres e escrava (o)s. Trata-se de um processo de valorização mítica e ressignificação do

ritual doméstico do lava-pés na vida comunitária desenvolvido e preservado pela escola de redatores joaninos.

A conclusão, em forma de síntese reafirma o caráter polissêmico do lava-pés com tudo o que foi apresentado nos capítulos anteriores destacando duas teses fundamentais e uma perspectiva que se abre para posteriores abordagens nos estudos dos escritos joaninos. **Primeira:** a variedade de significados do lava-pés deve ser admitida na condição de se considerar o seu sentido sociocultural antes de qualquer que seja a interpretação teológica, litúrgica ou sacramental que se queira dar ao texto. **Segunda:** o lava-pés como gesto de humildade de Jesus precisa ser reinterpretado. Não é atitude de subserviência de gente “humilde” que aceita passivamente sua condição subalterna, nem de gente poderosa fazendo concessão performática ou ideológica de renúncia temporária de seu prestígio e poder. **Uma nova perspectiva** de abordagem do lava-pés tendo as mulheres e escrava (o)s como protagonistas vem confirmar a importância singular da presença feminina e dos pobres no EJ. Essa perspectiva exige que o cristianismo das origens seja revisitado sem preconceitos e dicotomias, com olhos bem abertos para acolher ou criticar, reafirmar ou romper tradições e contradições vividas pelas primeiras comunidades.

Portanto, o lava-pés no relato joanino, como será demonstrado ao longo desse trabalho, é protagonismo de pessoas e grupos na comunidade que reinterpretaram suas práticas cotidianas como a lavagem dos pés segundo a memória do testemunho de Jesus que transformou o significado sociocultural do lava-pés. Segundo essa memória joanina, o lava-pés é, portanto, proposta de etos igualitário e anti-hierárquico no exercício do serviço e do poder. O relato de Jo 13,1-17, neste sentido, é sem dúvida, transformação social servida à mesa. Afinal, à mesa se partilha não só o pão, mas a vida daqueles com quem se come...

## CAPÍTULO I

### APROXIMAÇÕES TEÓRICAS E METODOLÓGICAS AO EVANGELHO JOANINO

#### 1.1. MEDIAÇÕES TEÓRICAS E METODOLÓGICAS

Textos e realidades do mundo antigo supõem distâncias no tempo nem sempre tomadas com a devida precaução. Por mais cuidados que tenhamos para evitar anacronismos nas análises de textos antigos, sempre estamos sujeitos ao risco da projeção de nossas categorias e modelos atuais ao interpretarmos situações pretéritas, sobretudo quando elas evocam além das temporais, outras distâncias, as sociais, econômicas, políticas, religiosas e, numa palavra, as culturais.

Levantar as mediações que têm predominado na leitura do Evangelho Joanino é pressuposto necessário, do ponto de vista exegético, para iniciarmos uma busca pelos significados daquilo que o texto, segundo o narrador<sup>5</sup>, através da narrativa, pretendeu comunicar aos seus leitores imediatos.

---

<sup>5</sup> Embora reconheçamos a existência de um “autor real”, esse trabalho assume a ótica da narratologia segundo a qual importa distinguir o “autor real” e histórico do “autor implícito”; o primeiro, nem sempre conhecemos e mesmo que tenhamos acesso a ele não sabemos em que grau isso pode

A história da leitura do EJ pode ser dividida em diversos momentos. Entretanto, é o critério escolhido como foco para a leitura que definirá quais serão esses momentos. John Ashton (1991, p. 4-6), por exemplo, vê em Bultmann<sup>6</sup> um “divisor de águas” na história da exegese do EJ. Mas antes definiu com clareza os critérios que ele chama de “questões” que pairam sobre o EJ e que ao longo do tempo foi permitindo o desenvolvimento da pesquisa. 1) O que de fato contém o EJ? 2) Quem é o autor? 3) Que tipo de leitores o redator tem em mente ao escrever? 4) Que tipo de obra é o EJ? A partir dessas questões ele compõe uma trajetória histórica dos estudos sobre o EJ. De modo diferente, sem ignorar o valor dessas questões, queremos realçar o foco da mediação metodológica para demonstrar como questões antigas, bem como respostas e novas questões foram surgindo à medida que diferentes e novos métodos de investigação foram sendo usados para compreender o EJ.

Se o autor é ou não apóstolo, se ele é ou não testemunha ocular dos fatos narrados são questões que desencadeiam mediações e interpretações já consagradas por leitores distantes e distintos do público leitor imediato. Superar as dificuldades que essa distância impõe ao leitor atual será sempre um desafio para a exegese. Evocar quais mediações foram usadas para interpretar o EJ é de certa forma recuperar não só como foram dadas diversas respostas aos problemas levantados pelos estudiosos do EJ, mas perceber o caráter dos limites e valores dos métodos já empregados, de forma que possamos ter um olhar retrospectivo crítico e aberto para as novas propostas metodológicas de abordagem do EJ.

---

realmente interferir pontualmente na interpretação do texto que ele escreveu. Por isso, o “autor implícito” é aquele que nos dá a conhecer pelo que escreve, compõe e nos informa através de sua obra. “Narrador” é, nessa ótica, quem o “autor implícito” usa para dar unidade narrativa ao conjunto dos eventos e discursos numa linha de coerência comunicativa (MARGUERAT & BOURQUIN, 2009, p. 21-19). Com base nesses pressupostos conceituais nos referimos a esse sujeito que nos dá a conhecer apenas pelo texto que escreve como “autor implícito” ou apenas “narrador”. Embora se possa considerar a hipótese de um trabalho de composição de fontes e tradições ou diferentes fases redacionais, o que faremos no momento oportuno da análise, apontando diferentes “autores implícitos” como produto da crítica da redação, não é preciso descartar a sincronia do texto à luz de um redator final preocupado em comunicar mensagem significativa à sua audiência sem ignorar o que havia recebido.

<sup>6</sup> A recuperação histórica da pesquisa sobre o EJ em Ashton segue o itinerário proeminente da exegese de Rudolf Bultmann e por isso divide a história dessa análise em dois grandes momentos: “antes” e “depois” de Bultmann (ASHTON, 1991, p. 9- 111).

### 1.1.1. A abordagem alegórica e apologética do EJ na Patrística

As primeiras aproximações ao EJ logo na virada do primeiro para o início do segundo século ocorreram em torno de conflitos de interpretação que levaram a rupturas e separação de grupos que disputavam o mesmo espaço de identidade religiosa: aqueles que saíram de nós (1Jo 2,19). O testemunho das cartas joaninas atesta o conflito de interpretação no interior da própria comunidade e, de certa forma, afirma o que, na ótica dessas cartas, deve ser a leitura correta conforme a verdade do Evangelho (1Jo 1,1-4; 2,18s; 2Jo 1.7; 3Jo 9-11).

Mais tarde o uso do EJ por grupos identificados com os discípulos de Valentino e Cerinto e da gnose do segundo século acabaram levantando suspeitas por parte de alguns que preferiam não admiti-lo entre os outros evangelhos. São os trabalhos apologéticos de autores como Inácio de Antioquia e Irineu, seguidos por comentários de grandes nomes da patrística como Orígenes (185-254), Agostinho (354-430), João Crisóstomo (354-407), Cirilo Alexandrino (412-444) e Teodoro de Mopsuéstia (-428)<sup>7</sup> que garantiram um lugar no cânon para um texto que, na aceção de certos círculos cristãos, continuava a levantar suspeitas de heresia<sup>8</sup>.

Nesse contexto a interpretação corrente é de caráter apologético e de metodologia predominantemente alegórica (GILBERT, 1995, p. 75-114). O objetivo é defender principalmente as confissões de fé que vão se afirmando como dominantes nos grupos cristãos. O foco principal da abordagem é a teologia centrada na caracterização e desenvolvimento da cristologia. Esse olhar cristológico servirá como pano de fundo para as disputas nos grandes concílios de Nicéia e Calcedônia, os quais chegaram a instituir dogmaticamente as principais fórmulas da fé no âmbito da cristologia<sup>9</sup>.

Esse processo alegórico de leitura cristológica do EJ historicamente nos legou a fé da maioria das igrejas cristãs, mas de certa forma continua a condicionar a investigação do EJ segundo uma abordagem exclusiva da cristologia numa linha de disputa apologética com outras confissões de fé que interpretam cada qual, a seu

---

<sup>7</sup> Para uma visão panorâmica das obras desses autores sugerimos: MORESCHINI & NORELLI, 1996 e GOMES, 1979.

<sup>8</sup> Sobre o processo complexo de defesa, suspeita e garantia de um lugar no Cânon ao EJ indicamos o artigo de VASCONCELLOS, 2002, p. 121-144.

<sup>9</sup> Cf. HANSON, 1988, p. 318-381, *Apud* HAIGHT, 2003, p. 315.

modo, as afirmações sobre o Cristo no EJ. Não será essa a nossa linha de abordagem, pois não se trata de interpretar o EJ para fundamentar esse ou aquele modo de acreditar em Jesus, mas de compreender os possíveis significados sociorreligiosos implicados no imaginário da fé pressuposta e comunicada no texto aos seus leitores.

Nessa linha apologética que foi o tom da época patrística e de certa forma do período medieval como um todo, acabou prevalecendo o método alegórico na mediação de leitura dos textos. No período medieval continuou a predominar as interpretações de caráter teológico com foco na cristologia. A interpretação alegórica favorecia os interesses de preservação da tradição e do credo cristológico enunciado nos concílios e conseqüentemente o poder que se estabeleceu a partir deles. Problemas de ordem textual ainda apareciam sobrepujados por esses interesses de ordem dogmática e confessional.

Os questionamentos mais críticos em torno da redação do texto e a busca por suas fontes, tradições e autoria de fato, só apareceriam mais tarde no bojo das novas liberdades, de um lado propostas pelos movimentos de reforma, e de outro, desencadeadas por movimentos de transformação cultural e política da sociedade moderna como o iluminismo racionalista de caráter anticlerical e de certo modo agnóstico em suas proposições fundamentais.

De todo modo, na antiguidade, graças aos comentários dos pais da Igreja, prevaleceu o discurso que domesticou a narrativa do EJ naquilo que ele poderia implicar de contestação e alternativas eclesiológicas, rituais ou sacramentais, em relação aos sinóticos e aos textos paulinos. Na história da igreja, através de seus concílios e de seus teólogos, embora estes tenham sido confrontados por movimentos alternativos como o movimento gnóstico,<sup>10</sup> as revelações de caráter cristológico mais ousadas do EJ acabaram por ser aceitas pela ortodoxia e se tornaram referência fundamental para o estabelecimento da dogmática defendida pelas autoridades cristãs estabelecidas.

O caráter visionário mais próximo da abordagem mística e apocalíptica (Jo 3,3-8; 4,23; 14,20.23) parece ter ficado ausente ou pelo menos foi secundarizado pela abordagem eminentemente teológica? A pergunta pelo conteúdo do Evangelho volta a ser pertinente se consideramos que o foco não deva ser apenas a verdade dogmática do ponto de vista das teologias ou cristologias que a leitura patrística e medieval legaram às nossas igrejas.

---

<sup>10</sup> O gnosticismo como movimento religioso que fez frente às correntes cristãs que acabaram predominando como ortodoxia a partir do século segundo é tese, por exemplo, de PAGELS (1995).

Da antiguidade até a era moderna, a maior parte dos autores acabou dominada pelo enfoque alegórico que tomou o texto como pretexto exclusivo da reflexão teológica e especialmente cristológica como acabamos de ver. Essa abordagem teológica e apologética ao EJ com metodologia alegórica de caráter dogmático persiste ainda hoje e continua produzindo seus frutos. Afinal não há como negar que o EJ apresenta uma riqueza de conteúdo exuberante em sua capacidade de produzir identidades profundas, convictas e ciosas de sua exclusividade em relação a sua confissão de fé em Jesus. Porém, a investigação histórico-crítica vai mudar essa tendência.

### 1.1.2. Abordagens histórico-críticas

A investigação histórico-crítica<sup>11</sup> iniciou um movimento de fundamental importância para a exegese moderna e contemporânea. Nasceu da inspiração crítica absorvida pela modernidade iluminista. Os textos sagrados foram tomados como objeto de rigorosa e abrangente análise crítica, tanto histórica quanto literária: crítica das fontes, da tradição, crítica da redação e crítica das variantes textuais deram o tom das condições de interpretação. Esse trabalho foi marcado fortemente pelos teóricos da chamada crítica das formas (*Formgeschichte*<sup>12</sup>), pois foram eles que produziram a ideia de que os textos devem ser compreendidos a partir de seus ambientes vitais (*Sitz im leben*) segundo a expressão de suas formas literárias<sup>13</sup>.

Dibelius<sup>14</sup> e Gunkel<sup>15</sup> fundaram esse método da crítica das formas. A forma literária como indicadora da situação vital em que nasceu o texto. Esse tipo de abordagem tomou o evangelho, enquanto gênero, muito mais como narrativa de fé e catequese para as comunidades dos primeiros cristãos do que como evento histórico sobre Jesus de Nazaré.

---

<sup>11</sup> Ver síntese sobre as origens e autores que iniciaram a análise histórico-crítica em VOLKMANN, 1992. Relacionamos algumas obras de metodologia exegética que levam em conta os princípios histórico-críticos: EGGER, 1994; SCHOLZ, 2006; WEGNER, 1998; ZIMMERMANN, 1969.

<sup>12</sup> “*Formgeschichte*” é palavra alemã habitualmente traduzida como *história das formas*.

<sup>13</sup> Klaus BERGER (1998) oferece um repertório exaustivo de formas literárias para a interpretação do Novo Testamento.

<sup>14</sup> Martin DIBELIUS (1883-1947), autor da publicação de 1919 da famosa obra *Die Formgeschichte des Evangeliums*, traduzida para o espanhol como *La historia de las formas evangélicas* (1984).

<sup>15</sup> Hermann GUNKEL (1862-1932) em obras de análise do Antigo Testamento desenvolveu e aplicou o método da história das formas literárias como o fez em *The Legends of Genesis: the Biblical Saga and History* (1964).

Os autores modernos sob o influxo do questionamento histórico procurou tratar o texto sem a subserviência teológica e desse modo abriu caminho para outros métodos de investigação literária. Bultmann<sup>16</sup>, por exemplo, propôs, à luz da teoria das formas, que o texto é a expressão não da história que relata, mas das crenças de uma comunidade de fé por detrás do texto professando suas convicções religiosas à luz de seu *sitz em leben*<sup>17</sup>. O EJ seria então, para Bultmann, a expressão da evolução da fé de um grupo cristão helenizado enfrentando a perseguição de um judaísmo que foi se fechando cada vez mais às crenças desse novo grupo.

Assim o EJ será tratado, não como retrato histórico dos eventos que narra e isso não significa negar tal possibilidade, até porque há autores que consideram o EJ como testemunho independente, de grande valor na recuperação do Jesus histórico<sup>18</sup>. O fato é que vamos considerar o EJ como testemunho de redatores (Jo 21,24b) interpretando os eventos que selecionam (Jo 20,30-31) para contar o que julgam ser significativo da vida de Jesus para o seu público leitor. São redatores que representam uma comunidade religiosa enfrentando questões específicas de seu tempo no confronto com grupos ora semelhantes e próximos, ora adversários e externos à comunidade.

Na aplicação da teoria das formas, Bultmann é desses autores que levaram às últimas consequências a investigação histórico-crítica, a ponto de afirmar ser impossível acessar o Jesus histórico a partir dos evangelhos, uma vez que eles refletiam a história das comunidades de fé dos cristãos primitivos e não propriamente a história de Jesus.

Em relação ao EJ, Bultmann postulou uma complexa teoria para explicar o que chama de rupturas redacionais e a ordenação atual do texto feita sob as mãos da composição de um último redator incluindo novos temas e novas óticas teológicas na redação final do EJ. Sua contribuição é enorme para investigação da crítica redacional. Ele se preocupa com certa diacronia na composição do texto, mas gera muita polêmica na forma como propõe explicar as quebras, inserções e glosas, o que acaba por fragmentar o todo que pode muito bem ser interpretado em seu conjunto.

---

<sup>16</sup> Rudolf Bultmann (1884-1976), teólogo e exegeta alemão, famoso por seu projeto de desmitologização da linguagem do Novo Testamento e da leitura existencialista da fé cristã. Cf. BULTMANN (2004).

<sup>17</sup> Expressão alemã típica para designar *ambiente vital*, conceito importante do método que se convencionou chamar *teoria das formas*. As formas literárias são expressão direta dos contextos (*sitz em leben*) em que nascem e são produzidas.

<sup>18</sup> John Dominic Crossan em sua hipótese para a estratificação cronológica dos documentos do Novo Testamento considera grande parte dos textos do EJ como testemunho independente dos sinóticos. Cf. CROSSAN, 1994, p. 468-470.

Adotaremos nesse sentido uma ótica que não exclui essa possibilidade bultmaniana de fragmentar o texto para compreender diferentes etapas da redação. Afinal, essa proposta de compreender o EJ diacronicamente foi mais tarde explorada por autores como Brown, Boismard, Martyn e Vidal<sup>19</sup> e rendeu bons frutos para se compreender a história da comunidade joanina.

Entretanto, para Jo 13,1-17, parece-nos mais plausível uma consideração sincrônica do texto, contanto que se respeite o lugar que essa unidade representa na história da comunidade joanina. Entretanto, esse procedimento metodológico será detalhado apenas em capítulo ulterior.

### 1.1.3. A busca pelas fontes e origens do EJ

As questões que retomam as origens do EJ à luz de uma abordagem da crítica moderna passaram numa primeira etapa pelo inventário das fontes e tradições que estariam na base de sua redação. Isso se deu como produto das indagações concebidas sob o impulso do método histórico-crítico. Apresentar uma teoria sobre as fontes de modo coerente com o conjunto do EJ é mais importante que definir quem foi o autor, pois o problema da autoria deve estar associado a uma tese que constitua a identidade entre história da comunidade joanina e a literatura produzida por ela no conjunto do EJ mais as três Cartas que consensualmente representam a mesma comunidade. O problema da autoria trabalhado isoladamente nos levaria a uma discussão interminável sobre quem seria o mencionado “discípulo amado” que está na base do testemunho do redator. Além disso, nos levaria de novo a perguntar se quem escreveu é testemunha ocular ou se é apenas herdeiro de uma tradição. Isso tudo será discutido no bojo de uma teoria histórica e literária que supomos ser a mais viável para explicar o EJ de modo a corresponder a sua complexidade redacional. Assim pensamos superar o reducionismo que propõe um só autor ou redator para o Evangelho e desconsidera a identidade plural declarada do redator final em Jo 21, 24.

Interessa-nos assumir os resultados da crítica que nos fizeram compreender o EJ como produto da história de uma comunidade religiosa enfrentando as vicissitudes de seu tempo no desenvolvimento de suas crenças, práticas e ritos junto

---

<sup>19</sup> São alguns dos autores cujos trabalhos propuseram hipóteses que conciliam redação do EJ e a história da comunidade que ele representa. No item específico sobre esse tema voltaremos a mencioná-los com mais detalhes.

às necessidades de reforçar sobrevivência, identidade e autoridade frente a grupos religiosos ou não, internos e externos, próximos ou distantes. Sobre essa abordagem diacrônica precisaremos nos posicionar frente aqueles autores tais como Brown (1985, p. 172-173) e Vidal (1997, p. 13-34), os quais propuseram hipóteses diferentes sobre as fases da construção e dissolução da comunidade joanina e levantaram na verdade uma teoria também para a composição literária do EJ. Esse posicionamento que alia história e literatura na compreensão do EJ ficará para o próximo tópico desse primeiro capítulo. Mostremos primeiramente os esforços da crítica das fontes aplicada ao EJ.

A busca pelas origens do EJ e a preocupação com as tradições e fontes que permitiram sua composição fazem parte de uma etapa que antecede, ultrapassa o trabalho de Bultmann e permanece em estudos mais recentes de autores como Crossan e Vidal, por exemplo. O debate em torno da relação com as fontes sinóticas, tradições orais ou textuais independentes sejam elas judaicas ou helênicas marcaram muitos estudiosos do EJ (CARSON, 2007, p. 38). Esses autores podem ser classificados em duas fortes tendências: aqueles que priorizaram a influência grega com ênfase na tendência de aproximação da linguagem do EJ em textos da gnose que acabou gerando o movimento religioso dos séculos subsequentes e aqueles que priorizaram a influência judaica mesmo que seja marcada por um judaísmo também helenizado. Ambas perderam muito a sua atualidade depois da descoberta dos Manuscritos do Mar Morto em 1947 e dos textos gnósticos de *Nag Hammadi* em 1948, pois abriram caminhos para novas abordagens.

Hoje se admite o EJ como uma das fontes, ou ao menos, razão importante para reforçar ou até mesmo desencadear o que mais tarde se configurou como gnose cristã. Não é por acaso que algumas autoridades eclesiásticas, de um lado o tornaram alvo de suspeita e, por isso mesmo, outras o fizeram digno de apologia<sup>20</sup>.

Não é difícil encontrar paralelos de João nos textos de *Hag Hammadi* como o de Tomé, de Maria Madalena e de Filipe. Aliás, não só paralelos textuais como em Jo 11,26//Tomé 1 (*Quem crê em mim jamais provará a morte*), mas os próprios nomes dos autores - ainda que sejam autoria atribuída, pseudonômica - encontram no EJ uma representação importante entre seus personagens.

Bultmann (1971) e Dodd (2013) estão no grupo de estudiosos anteriores a essas descobertas, embora os dois já houvessem deduzido a partir, principalmente do

---

<sup>20</sup> O artigo de Vasconcellos (2002) mostra os conflitos que marcaram a recepção e interpretação do EJ a partir do segundo século.

dualismo presente na linguagem joanina, a proximidade do EJ com o movimento gnóstico.

Na verdade os estudos recentes da apocalíptica judaica e do visionarismo religioso do período intertestamentário apontam para um avanço no estudo das fontes e tradições do EJ. À luz desses estudos<sup>21</sup> há uma variedade de influências presentes na história do cristianismo primitivo bem como do EJ e por isso achamos melhor indicar a confluência de fontes e tradições culturais e sociorreligiosas que de modo complexo reúnem experiências judaico-cristãs helenizadas em situações históricas específicas que serão apontadas mais adiante ao tratarmos da história da comunidade joanina. Essas influências, senão permitem antecipar o movimento gnóstico para o primeiro século, ao menos sugere que elementos ou expressões da gnose fundada ou não em líderes como Valentino, Basíledes ou nos Mandeus<sup>22</sup> - como pensaram autores que não conheceram os textos de Nag Hammadi - já estavam presentes em práticas e visões de grupos religiosos judaicos e cristãos do período intertestamentário e anterior ao movimento multiforme que só tardiamente foi denominado como gnose.

Essa noção de influência adotada aqui não significa declaração de fontes escritas diretas. Reconhecer sociorreligiosamente a influência de tradições presentes no texto não exige que ela venha por fontes textuais. A noção de “circularidade cultural”, tomada por empréstimo de Bakhtin<sup>23</sup>, permite compreender que certo repertório de práticas e imaginário religiosos pode ser compartilhado por diferentes grupos que se comunicam e se relacionam, gerando intercâmbio de influências mútuas via tradições legadas seja pela oralidade, seja pela apropriação textual. Desse modo, entendemos, por exemplo, que, a linguagem dualista presente no EJ não precisa estar provada pelo uso exclusivo de fontes textuais qunrâmicas, mas pode muito bem sofrer influências do mesmo imaginário religioso proveniente da oralidade compartilhada segundo essa compreensão bakhtiniana de circularidade cultural.

---

<sup>21</sup> Trabalhos nessa linha atestam essa variedade de influências: SCHOLEM, 1972; COLLINS, 1989; DE CONICK, 2001.

<sup>22</sup> Uma tentativa de classificação criteriosa dos escritos gnósticos da Biblioteca de *Nag Hammadi* e mais informações sobre personagens da tradição gnóstica encontram-se na obra de LAYTON (2002). Sugerimos também a obra de ROBINSON (2006).

<sup>23</sup> Mikhail BAKHTIN (1993) desenvolveu e aplicou o conceito de “circularidade cultural” apresentando a cultura popular em sua relação de constante intercâmbio com a cultura hegemônica. A partir desse conceito não há mais como admitir a polarização entre diferentes setores da cultura, pois o que existe de fato é uma troca e influência contínua entre manifestações culturais de diferentes grupos numa dada sociedade convivendo num mesmo período histórico.

John Ashton é representante dessa tendência em conceber o EJ como expressão de tradições visionárias e pneumáticas de escatologia realizada.

Na conclusão do capítulo vimos que o divino Logos com o qual Jesus é identificado na primeira página do Evangelho é mais que uma Palavra. Jesus, como o quarto evangelista o vê, é o plano de Deus, seu grande projeto para a humanidade (o mundo) feito carne e sua glória manifesta. Esta é a verdadeira essência da apocalíptica (ASHTON, 1991, p. 405-406) <sup>24</sup>.

O trabalho de Ashton mostra o encontro do gênero evangelho com a literatura apocalíptica no EJ. Dois capítulos inteiros versam sobre essa compatibilidade literária e religiosa: a parte III cujo título é “Revelação” é inteira sobre os aspectos apocalípticos com dois capítulos exclusivos para aproximar a ambos: “Comunicações de Apocalíptica” e “O Gênero Evangelho” (ASHTON, 1991).

O EJ é concebido, como já fora antes por Bultmann, como a representação das crenças de uma comunidade que professa a fé em Jesus ao mesmo tempo como revelador e conteúdo da revelação, pois se trata ele mesmo do “caminho, verdade e vida” (Jo 14,6), e, revelador do conhecimento que recebeu direto do pai: “A matéria do Evangelho, seu conteúdo verdadeiro, é indistinguível de sua forma: o meio é a mensagem” (ASHTON, 1991. P. 553).

Esse encontro entre Evangelho e literatura apocalíptica ajuda a compreender muitos dos conflitos vividos pela comunidade joanina e que podem ser derivados de grupos considerados “pré-gnósticos” <sup>25</sup> os quais encontram expressão em várias passagens do Evangelho e servirão para esclarecer os termos da situação conflituosa mais específica pressuposta na narrativa do lava-pés.

É preciso considerar a linguagem conflituosa e dualista do EJ presente desde o início: [...] *e o logos se fez carne [...] e vimos a sua glória* (Jo 1,14). Num só versículo temos a polarização de duas tendências que vem dominando a história da interpretação do EJ. A primeira prioriza o caminho terreno e descendente de um evangelho cuja cristologia enfatiza o Jesus feito carne e sua vida como homem de Nazaré. O livro dos sinais, por exemplo, pode ser lido na ótica da prioridade da

<sup>24</sup> “*In the concluding chapter we shall that the divine Logos with whom Jesus is identified on the first Page of the Gospel is more than Just a Word. Jesus, as the fourth evangelist sees him, is the plan of God, his grand project for humanity (the world) made flesh and his glory made manifest. This is the very essence of apocalyptic*” (A tradução é nossa).

<sup>25</sup> Para evitar anacronismos, chamaremos de “pré-gnósticos” grupos cujo imaginário religioso está na base do que parece ter originado o que só mais tarde foi concebido e identificado como gnosticismo.

manifestação desse ministério terreno de Jesus (Jo 2-12). A segunda prioriza o caminho de volta ao Pai e assume uma cristologia do Jesus glorioso como *Logos* preexistente. O discurso de despedida, inversamente, priorizou o caminho de volta (Jo 13-17).

Klaus Wengst (1988) apresentou de modo condensado essa tensão na interpretação do EJ e viu no debate entre Bultmann e Kasemann<sup>26</sup> a origem desse paradoxo interpretativo. Bultmann, segundo Wengst, priorizou a primeira parte do verso 14 (*e o verbo se fez carne*); enquanto Kasemann, a segunda parte (*e nós vimos a sua glória*). Bultmann deu prioridade à encarnação, Kasemann à glorificação. Wengst propôs uma solução para o paradoxo rompendo tanto com a abstração existencialista de Bultmann quanto com o foco na divinização do Cristo de Kasemann. Sua tese abre novas possibilidades interpretativas à medida que se apoia não mais numa oposição meramente teológica e sem fundo histórico concreto, mas compreende a cristologia gloriosa joanina como resposta de fé aos desafios profundos colocados pelas experiências de uma comunidade perseguida historicamente. Segundo sua interpretação, o evangelista não “[...] realiza jogos mitológicos nem propõe especulações metafísicas, senão que expõe uma dogmática de urgência empregando os meios expressivos que encontra a mão” (WENGST, 1988, p.112).

No entanto, mesmo para Wengst, falta especificar a partir de que práticas e de qual imaginário religioso a comunidade joanina construiu esse repertório integrador entre o Jesus visto historicamente pelos discípulos como o logos feito carne (Jo 1,14a) e o mesmo Jesus como manifestação da glória (Jo 1, 14b) que também está presente na confissão de Tomé: “Meu Senhor e meu Deus” (Jo 20,28). A perspectiva cultural e sociorreligiosa do EJ talvez possa preencher essa lacuna e recuperar a articulação entre história e teologia, ou mais precisamente, entre história e cristologia na comunidade joanina. E isso nos remete de volta ao tema das fontes e origens do EJ.

Senén Vidal (1997, p. 112) tem para a questão das fontes e tradições do EJ um esquema que reúne o esforço de grande parte dos estudiosos. Além disso, deixa aberto um espaço para o que ainda desconhecemos, sobretudo quando se trata de

---

<sup>26</sup> Klaus WENGST apresenta de forma mais detalhada o clássico debate entre Bultmann e Kasemann sobre o assunto e comenta suas referências nas notas de rodapé nº 4,10 e 11 (WENGST, 1988, p. 11-30).

tradições cuja base de transmissão não se reduz a textos escritos, mas a uma circularidade cultural mais abrangente e, provavelmente, condicionada à oralidade. Tudo isso justifica a adoção dessa proposta para a discussão do presente trabalho.

O EJ, segundo Vidal (1997, p. 14-21), pressupõe em seu conjunto em primeiro lugar o que chama de “tradições básicas” (TB) que por sua vez contem “tradições soltas” (T), a “coleção de milagres” (CM) e o “relato da paixão” (RP). Com base nessas tradições que incluem por vezes fontes escritas como claramente se percebe na coleção escrita de milagres e no relato da paixão cujas semelhanças com os evangelhos sinóticos são objeto de polêmicas em relação à dependência ou não do relato joanino, pois as diferenças importantes que comportam chegam a apontar possibilidades de apropriação independente. Em todo caso, a tese de Vidal sobre as fontes provenientes das tradições básicas só explicam a primeira redação do Evangelho, mas não o seu desenvolvimento posterior nas outras fases da redação. Por essa razão, achamos mais coerente a dependência do EJ como propõe Crossan:

[...] em relação aos evangelhos sinóticos para as suas estruturas narrativas iniciais sobre João Batista e para as estruturas terminais sobre a paixão e ressurreição de Jesus. Tem também uma tradição independente de sentenças e milagres, nas quais os milagres transformaram-se em sinais de realidades espirituais (CROSSAN, 2004, p. 161).

De qualquer modo, declaração de dependência ou independência em relação ao uso das fontes e tradições por parte do EJ ainda não podem ser apresentadas de forma absoluta e definitiva. Primeiro porque o uso de fontes escritas precisa de prova definitiva com base na comparação aos textos e isso se torna difícil em relação às narrativas joaninas mesmo quando elas se aproximam dos sinóticos. Teorias que visam mostrar fontes comuns anteriores aos textos atuais parecem mais convincentes. É o que nos propõe Crossan (1994, p. 423-424) quando reconhece a existência de um *Evangelho da Cruz* que teria antecedido os relatos da paixão nos quatro evangelhos inclusive no *Evangelho de Pedro* que ele considera de fato testemunho independente dos sinóticos. A fonte do relato da paixão segundo Marcos e depois dos outros evangelhos dependentes deste poderia ter sido esse tal *Evangelho da Cruz*, provavelmente desconhecido por Mateus e Lucas. Mas isso tudo também não dá conta de explicar a lógica e linguagem das redações posteriores do EJ em que diálogos e discursos ampliam e mesclam as narrativas supostamente mais primitivas e tradicionais. Os paralelos de evangelhos não canônicos como o de *Tomé, Diálogos*

do Salvador, *Odes de Salomão* e outros da biblioteca de *Nag Hammadi* se não são fontes, ao menos apresentam um repertório linguístico do ponto de vista do conteúdo e da forma que podem nos amparar na reconstituição do ambiente sociorreligioso em que se baseia boa parte da redação do EJ.

#### 1.1.4. Metodologia e uso das mediações

As escolhas com relação ao uso das mediações e ferramentas de análise são fundamentais na exegese. Elas estabelecem uma relação quase que determinante no encaminhamento da pesquisa. Todavia, para explorar a riqueza de um texto, muitas vezes, é necessário recorrer a diferentes ferramentas de análise. Sendo assim, utilizaremos alguns elementos da metodologia histórico-crítica; certos conceitos da narratologia, utilizados para a abordagem dos textos narrativos e discursivos com objetivo de compor uma teoria que explique o conjunto da redação joanina. A mediação sociológica será usada numa ótica mais abrangente da perspectiva de Vernon Robbins (1996a)<sup>27</sup> que reúne literatura e visão sociorreligiosa, integrando a crítica literária focada na retórica do texto com um olhar para características específicas de grupos cuja linguagem simbólica é tipicamente religiosa.

Além da perspectiva sociorreligiosa, empregaremos a mediação cultural da antropologia social. Com ela pretendemos superar o reducionismo teológico do qual são reféns muitas análises de textos bíblicos. As metodologias mais tradicionais sempre usaram os pressupostos teológicos na análise do EJ e com isso impuseram e projetaram quase que automaticamente mais os conceitos teológicos de seus intérpretes do que os do próprio texto. Na opinião de Destro e Pesce,

Dedicar-se a um estudo antropológico do cristianismo significa substituir essa herança conceitual teológica tradicional pelas ciências sociais. Isso implica um delicado processo de confronto, ao qual, às vezes, os cultores das disciplinas teológicas opõem uma resistência quase que instintiva (DESTRO & PESCE, 2002, p. 15).

---

<sup>27</sup> Cf. Pedro Cabello MORALES (2011, p. 61), V. K. Robbins é professor da Universidade Metodista de Emory (Atlanta) e foi quem introduziu no campo dos estudos bíblicos o termo sócio-retórico e assim vem realizando nos últimos anos uma verdadeira sistematização metodológica. Sua primeira aplicação prática da análise sócio-retórica apareceu no livro *Jesus the Teacher. A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark* (1984).

Sendo assim, adotamos a mediação antropológica porque ela retrata o texto de caráter religioso numa perspectiva que considera a religião como fenômeno humano marcado pela cultura. Entendemos, como Destro & Pesce, que tais textos precisam ser considerados nessa ótica para evitar o risco do anacronismo de posicionamentos teológicos tradicionais ou de uso exclusivo que cada confissão religiosa acaba projetando nos textos.

As teologias tradicionais, contudo, usam, se bem que nem sempre, para cada fenômeno da própria religião, um termo que só pode ser utilizado no quadro referencial próprio dela, e por isso tendem a considerar o fenômeno relativo como um fato único. Por exemplo, a teologia cristã usa o termo eucaristia, e não refeição sagrada ou ceia comunitária para definir o rito que, de acordo com os Evangelhos sinóticos e a Primeira carta aos Coríntios, Jesus realizou na última ceia (DESTRO & PESCE, 2002, p. 15).

Na perspectiva cultural e sociorreligiosa pode-se ver o conjunto do EJ como relato prioritariamente de afirmação de identidade religiosa. Destro e Pesci, assim o veem, pois, ao confrontarem formas religiosas de associação ao contexto dos Evangelhos, propõem o modelo associativo do discipulado como parâmetro para compreender o EJ. Dessa forma, eles o consideram como afirmação e formação da identidade sociorreligiosa da comunidade distinguindo-a inclusive do discipulado proposto por Jesus:

O que diferencia substancialmente o discipulado do Evangelho de João dos discípulos de Jesus são dois fatores fundamentais. Primeiramente, no discipulado joanino estão completamente ausentes as exigências radicais, típicas dos evangelhos sinóticos, que Jesus impunha a seus discípulos itinerantes (abandonar a casa, a família, o trabalho e a posse de bens). Se tivesse restado como única fonte para se conhecer Jesus o Evangelho de João e aqueles que se tornaram seus admiradores, não saberíamos absolutamente nada sobre a radicalidade de vida que parece ter sido abraçada pelo grupo de Jesus. O discípulo de Jesus no Evangelho de João caracteriza-se primeiramente pela necessidade da adesão ao mestre e pela fidelidade a sua palavra. Trata-se, porém, de uma palavra que não exige o abandono da família, do trabalho e das posses, como acontece principalmente no Evangelho de Lucas e no de Mateus. Em segundo lugar, já fazendo então tempo que Jesus havia se ausentado, o relacionamento histórico com o mestre foi substituído por um relacionamento sobrenatural. Agora Jesus é concebido como um ser que está na casa divina (por sobre os céus que estão sobre a terra), com o qual se comunica mediante o espírito. Esses dois aspectos fazem o discipulado joanino próximo a formas religiosas comuns às religiões de mistério e a seus variados aspectos iniciáticos (DESTRO & PESCE, 2002, p. p. 42-46).

Assim como fazem esses autores, há uma tendência nos estudos neotestamentários e de modo especial nas investigações do EJ, de pressupor o uso de mediações emprestadas das ciências sociais, mais precisamente dos modelos da antropologia cultural. Algumas vezes são mediações associadas a outras ciências como a história, arqueologia, sociologia e literatura. Modelos desenvolvidos por essas ciências nos servirão para compreender costumes e imaginários implícitos ou explícitos em Jo 13,1-17.

Alguns dos modelos da antropologia social e seus métodos de abordagem serão adotados como fio condutor de nossa investigação, pois privilegiam de um lado a abordagem histórica sem desconsiderar a distinção entre o tempo do redator e seus problemas históricos específicos e o tempo do conteúdo relatado (o Jesus histórico). O conteúdo dos conflitos históricos vividos por Jesus aparece como relato interpretado na ótica do segundo tempo, o do redator e de seu ambiente histórico imediato. Por isso mesmo, de outro lado, essa forma de tratar o EJ, tal como demonstraram Destro e Pesci no texto acima, abre caminho para outras abordagens, inclusive para aquelas que usam a metodologia narratológica de caráter mais literário; e tudo isso sem perder o horizonte da identidade cultural e sociorreligiosa de textos como esse cuja linguagem religiosa transparece no primeiro plano de sua intencionalidade.

Entretanto, faremos uso de elementos de metodologias literárias como a narratológica sem a negação de instrumentos do método histórico-crítico, pois é preciso considerar mediações sociorreligiosas centradas na dimensão da linguagem bem como a realidade cultural pressuposta pelo texto. Isso exige no caso do EJ uma teoria literária de fundo sobre o conjunto do documento que possa ser coerente com a história da comunidade que lhe está subentendida como interlocutora privilegiada.

## 1.2. TEORIA LITERÁRIA PARA O EJ

Formular uma hipótese teórica sobre o texto joanino não é tarefa fácil. Muito trabalho já demandou dos pesquisadores sem nenhum consenso definitivo até agora. Sabemos, no entanto, que estamos diante de um texto que figurou como pertencendo ao gênero evangelho. Assim o considerou a tradição apostólica (Inácio,

Irineu, Clemente de Alexandria e o chamado Cânon de Muratori, além de Pápias e Eusébio de Cesaréia), embora nos primeiros séculos houvesse quem levantasse suspeitas sobre sua autenticidade em termos de ortodoxia ou de autoridade apostólica (Marcião, Gaio e aqueles que Epifânio denominou de “álogos” negadores do Logos e de seu evangelho – o EJ, pois o atribuíam ao gnóstico Cerinto).

### 1.2.1. Diacronia e sincronia

Em primeiro lugar importa compreender o conjunto do EJ de modo a não ignorar a crítica textual e igualmente a crítica da redação. Descontinuidades ou rupturas redacionais perceptíveis como em 14,31, possivelmente retomado apenas em 18,1 ou em 7,53, lugar onde se tem em sequência a perícopes da mulher adúltera (8,1-11) e outras possíveis inserções que expressam expectativa apocalíptica futura (5,28-29; 6,39-40.44) ou nova conclusão (cap. 21) precisam ser tratadas de modo sincrônico, pois assim estão no texto e assim são lidas pela maioria dos leitores atuais. Recortes no texto ao modo de Bultmann podem ser admitidos contanto que se queira compreender melhor a diacronia de um texto e não para rechaçar o acréscimo mais recente. Essa tensão entre abordagem sincrônica e diacrônica pode ser superada principalmente quando o foco de análise é a existência de duas subunidades narrativas presente numa única unidade de composição como temos em Jo 13,1-17 (13, 6-11 e 13, 12-17)<sup>28</sup>. Neste caso, ambas as abordagens serão necessárias. A diacrônica para compreender a gênese do processo sociorreligioso que permite perceber distintas dimensões da expressão religiosa em curso segundo Jo 13,1-17 - a saber, mito, rito e ética - e a sincrônica, que por sua vez, possibilita ver como tais dimensões foram entrelaçadas para compor uma nova mensagem unindo as duas anteriores.

### 1.2.2. Tradições e dependências no EJ

Como já expusemos acima, adotamos a hipótese abrangente de Senén Vidal para explicar a base original da composição literária do EJ. As tradições soltas,

---

<sup>28</sup> Assim propuseram, por exemplo, BULTMANN (1971) e SCHNACKENBURG (1980, p. 216) entre outros autores, os quais dividiram o episódio em duas interpretações: uma em 13,4-11 e a outra em 13, 12-20.

coleção de milagres e relato da paixão compondo o que ele chama de tradições básicas (TB) explicam parte do que pode ter sido a composição de uma primeira etapa da redação do EJ. Tais tradições não significam necessariamente a existência de fontes escritas, mas também não as excluem. É muito provável que algumas dessas tradições já fossem transmitidas por fontes escritas e o EJ se apoie em algumas delas para o relato de alguns de seus sinais como em Jo 6 que segue a mesma sequência de Mc 6. Evidentemente isso não prova que Mc tenha sido a fonte do EJ, mas não exclui essa possibilidade, como também não exclui a alternativa de fonte comum anterior a ambos. Preferimos a hipótese das tradições orais tomadas criativa e livremente e fontes escritas que podem existir e, se de fato existem, são tomadas com a mesma liberdade. No caso do menino curado à distância (Jo 4,46-54), por exemplo, não há como provar dependência de fonte escrita em relação aos sinóticos (Lc 7,1-10 e Mt 8, 5-13), embora semelhanças e diferenças possam ser explicadas segundo a memória legada pela oralidade.

### 1.2.3. Crítica literária narratológica

O EJ é testemunho de forma literária que mescla narrativas seguidas de longos discursos marcados por diálogos pontuais que mais parecem confrontos e disputas recheadas por perguntas e ironias cuja função é estabelecer estratégia retórica para que os leitores imediatos identifiquem com clareza as fronteiras existentes entre as diferentes posições religiosas em conflito. O conjunto de capítulos 3-4, 5-8 e 14-17 apresentam trechos repletos desses discursos. Por isso, Lindars, segundo Carson, concebe as origens literárias do EJ “em uma série de homilias que foram coletadas, publicadas, editadas e agregadas durante um período de tempo” (CARSON, 2007, p. 46). Nessa ótica propõe Carson:

Muito do que foi incluído, ou excluído, no EJ torna-se mais plausível quando se compreende o evangelista como um pregador cristão, desde que se possa reconstruí-lo a partir de evidências internas e externas. Se o evangelista incluiu tudo o que teve acesso, ou está tentando corrigir algum outro evangelho, ou simplesmente ignora algum fato vital preservado em algum lugar, as hipóteses de reconstrução do Evangelho se multiplicam. A ausência de parábolas narrativas, principalmente parábolas sobre o Reino, sugere que a audiência desse pregador não está familiarizada com o texto apocalíptico nem é linguisticamente semita (CARSON, 2007, p. 47-48).

A noção do texto discursivo como forma de homilia ou pregação favorece nossa hipótese de circularidade cultural e intercâmbio de ideias recuperadas do ambiente religioso com criatividade e liberdade sem a necessidade de dependência direta de fontes textuais. Com relação à Jo 13,1-17 essa perspectiva de cruzamento entre narrativa, discurso e diálogo compreendidos no bojo de um contexto de pregação quando tomados à luz da narratologia abre caminho para o campo mais atual de pesquisas ligadas ao criticismo retórico.

A crítica retórica aplicada ao EJ por R. Alan Culpepper em sua *Anatomy of the Fourth Gospel* (1983), propôs a interpretação do texto independentemente de suas fontes e origens, usando categorias que hoje encontramos bem desenvolvidas na narratologia: narrador e seu ponto de vista, tempo narrativo, enredo, personagens, comentários implícitos, leitor subentendido, autor real, autor implícito. Essas categorias já desenvolvidas por Culpepper são muito úteis para superar problemas clássicos em torno da autoria do EJ.

O narrador do quarto evangelho, conforme argumenta Culpepper, adota a onisciência como seu ponto de vista psicológico. Na crítica literária isso não significa que o narrador seja literalmente onisciente, como Deus, mas que ele adota uma postura ou posição que hoje permite acesso a informações e imagens relativas ao que os personagens pensam, sentem, pretendem, acreditam e assim por diante. Culpepper encontra evidências para isso em passagens como 6,61; 13,28; 19,8.

[...] Culpepper, com base nessa análise, examina relacionamentos entre o narrador e Jesus (e.g. ele considera ambos oniscientes, e observa como o narrador determina a linguagem e o idioma que os dois utilizam com exatamente a mesma voz), e entre o narrador e o autor implícito. Aqui, Culpepper embarca em um estudo importante de 21,24 para demonstrar que o evangelista (autor real) escolhe identificar o autor implícito como o discípulo amado. “Quando, nos versículos finais do evangelho, o narrador dramaticamente abre as cortinas que encobriam o autor implícito, o leitor reconhece que o discípulo amado se encaixa na imagem que o evangelho projeta desse autor implícito como alguém que conhecia Jesus intimamente” (CARSON, 2007, p. 41).

#### 1.2.4. Crítica retórica socioreligiosa

Embora admitamos a importância da narratologia para compreensão de estratégias retóricas implícitas no EJ e, sobretudo, para superarmos noções demasiadamente fragmentadas de etapas redacionais em que vigoram diferentes

autores, redatores, evangelista, testemunha ocular ou escola joanina (e aqui a variedade terminológica mais confunde do que ajuda na compreensão do texto final), sozinha ela não dá conta de explicar o contexto maior e diretamente implicado dessa linguagem simbólica e religiosa usada pelo narrador como estratégia de comunicação. Aqui vamos lançar mão da **crítica da tradição retórica**. Trata-se de uma crítica cujo objetivo é reconstruir a ideologia modificada das tradições religiosas dos povos envolvidos. Segundo De Conick (2001), Camaron Afzal (1997) toma de Vernon K. Robbins (1996a) as quatro principais questões do que ela chama de **crítica retórica sociorreligiosa**:

1. Qual é a situação que tem provocado o desenvolvimento de uma ideologia particular em um texto? Em outras palavras, quem é ou o que é o autor para responder a criação de sua postura? **Podemos reconstituir as vozes enterradas no texto?**
2. Quais são as **tradições religiosas** que o autor usa para construir sua ideologia? O que ele tira do ambiente religioso do judaísmo e em maior escala do mundo antigo em geral? O que ele retira do ambiente religioso de seus adversários? O que ele retira do ambiente religioso de sua própria comunidade?
3. De que forma o autor **modificou estas tradições religiosas** a fim de proporcionar um **novo significado** dentro de uma estrutura tradicional, uma estrutura que permanece compreensível para seu público?
4. Qual é a mais provável reconstrução da ideologia do autor e seu significado numa reconstrução que faz sentido, tomando-se por base o discurso e as tradições dos povos envolvidos? (DE CONICK, 2001, p. 16)

Se nos concentrarmos na terceira questão, uma vez identificadas as tradições fundamentais que estão em foco (questões 1 e 2), poderemos extrair o significado que o texto tem para o seu público leitor imediato (questão 4). Mas esse esforço de análise precisa ser corroborado pela análise proporcionada pela mediação social ou mais propriamente pela mediação socioantropológica.

#### 1.2.5. Relações do EJ com imaginários religiosos de seu tempo

O EJ pressupõe também uma relação bem complexa com Antigo Testamento, os Evangelhos sinóticos e outros escritos extracanônicos e de modo especial com as festas judaicas e grandes personagens da história veterotestamentária. Textos da biblioteca de *Nag Hammadi*, manuscritos do Mar Morto e outros que testemunham linguagem de caráter gnóstica ou apocalíptica são encontrados em documentos como *Diálogos do Salvador*, *Evangelho da Verdade* e

*Odes de Salomão*<sup>29</sup> ou aqueles ligados à tradição Henoquita, podem ajudar a compreender a semântica dualista e escatológica do julgamento (luz e trevas, vida e morte, verdade e mentira, em cima e embaixo) e outras nomenclaturas aparentadas com a linguagem visionária como vemos em Jo 1,51.

Esse parentesco religioso bastante forte na linguagem joanina também não precisa ser explicado como tendo base em fontes escritas. Acharmos melhor a idéia bakhtiniana da circularidade cultural em que o discurso do outro é componente fundamental na formação da identidade como já explicamos. Carlo Ginzburg também favorece essa possibilidade à medida que propõe olhar semelhanças e influências não apenas a partir de dependências literárias, mas de um universo mais fluído de intercâmbio cultural em que oralidade e letramento se confundem tal como bem aplicou para compreender as influências do protagonista de sua obra *O Queijo e os vermes* (GINZBURG, 2006, p. 18-24).

#### 1.2.6. A estrutura literária

A estrutura literária tecida em duas grandes partes, o livreto dos sinais (2-12) e o discurso que precede o relato da paixão (13-17) formam duas partes envolvidas por uma moldura redacional (cap. 1: prólogo e o cap. 21: conclusão do redator final) que dá unidade ao conjunto, mas não precisa ser concebida como justificativa para explicar em detalhe diferentes etapas da história da comunidade joanina que vai de uma etapa mais primitiva – a do livro dos sinais – até uma mais desenvolvida – a do redator final. Aceitamos a vigência dessa estrutura presente no texto, mas isso não significa que os relatos dos sinais só expressem a etapa primitiva da redação ou que o discurso de despedida não contenha confissões de fé características do que se vivia no tempo da primeira. Com isso pretendemos sair de uma visão que nos torna refém de um retalhamento do texto e compromete a sua unidade final.

---

<sup>29</sup> Os documentos da Biblioteca de Nad Hammadi com análise crítica e tradução podem ser lidos em ROBINSON (2006) e LAYTON (2002); os textos mais importantes de Qumran (Manuscritos do Mar Morto) em MARTÍNEZ (1994); outros documentos extrabíblicos para a compreensão de movimentos e grupos religiosos do período neotestamentário em CHARLESWORTH (1983) e PROENÇA & PROENÇA (2004).

### 1.2.7. Crítica da redação e a história da comunidade joanina

O maior desafio da interpretação do EJ está no modo como entendemos a história de sua redação e como esta, por sua vez, fundamenta-se na história da comunidade que a gerou. Teorias diversas foram elaboradas para explicar a complexidade e originalidade do EJ em relação aos sinóticos e o lugar específico que ele ocupa nas origens plurais da religião cristã no primeiro século de nossa Era<sup>30</sup>. Embora se possa concordar com as influências mútuas que os diferentes cristianismos processaram ao longo do primeiro século (RIBLA 22 e 23), concordamos com Bultmann (1971, p. 5-7) ao reconhecer certa independência e particularidade do EJ em relação às outras tradições como aquelas identificadas com os evangelhos sinóticos, a escola paulina ou mesmo com o cristianismo de vertente apocalíptica judaico-helenística.

As dificuldades para encontrar uma teoria convincente sobre a unidade de composição do EJ passa pela capacidade que tem os autores de adequar crítica das fontes a uma crítica da redação que ao final dê conta de explicar um processo histórico redacional com possibilidades de fundamentar a própria história da comunidade joanina. O modo como se concebe as origens e fontes, orais e/ou independentes e as relacionamos com a história da comunidade e dos redatores que escreveram o EJ marcam as diferenças entre os autores (Bultmann, 1971; Boismard, 1977; Vidal, 1997; Konings, 2005; Dodd, 2003; Brown, 1966-70, entre outros) quando se propõem a organizar uma teoria literária que possa servir como base para a história da comunidade joanina.

Raymond Brown em seu livro *A comunidade do discípulo amado* (1985) parece ter sido o autor que melhor atingiu esse objetivo de conciliar teoria literária com crítica redacional que de fato possa espelhar uma história da comunidade joanina. Mesmo que em detalhe possamos discordar de Brown<sup>31</sup>, o fato é que a história da comunidade proposta por ele tem uma forte sintonia com a crítica

---

<sup>30</sup> A tese de doutorado de Carlos Josué Costa Nascimento traz em seu primeiro capítulo um panorama dessas teorias (NASCIMENTO, 2010, p. 25).

<sup>31</sup> Como exemplo de discordância: pode-se compreender a passagem de uma etapa a outra sem recorrer, como faz Brown, à entrada de novo grupo na comunidade; o reconhecimento da predominância de algumas ideias e práticas sobre outras que vão se impondo de acordo com as exigências de circunstâncias novas e desafiadoras explicam o processo de alteração e desenvolvimento do imaginário religioso e particularmente cristológico da comunidade.

literária, tanto das fontes quanto da redação, tomando como base não só o EJ, mas as cartas joaninas.

#### 1.2.7.1. Fontes e tradições reinterpretadas com liberdade pelo redator

Em relação às fontes, já discutimos acima (1.1.3) e apresentamos um modelo mais eclético e aberto em que as teses de Vidal e Crossan nos ajudam a compreender em parte a base a partir da qual foram escritas certas unidades literárias presentes no EJ. O relato dos sinais, diálogos e discursos de Jesus e a narrativa da paixão deixam vislumbrar fontes escritas e influências de distintas correntes religiosas cristãs, mas isso não comprova dependência direta especialmente porque vemos com frequência a intencionalidade do redator. Na unidade de Jo 13-17 os diálogos e discursos de Jesus apresentam semelhanças e paralelos em textos da biblioteca de *Nag Hammadi* como *O Diálogo do Salvador*. Mas isso não prova que ele seja necessariamente fonte.

Preferimos aderir à hipótese de “circularidade hermenêutica” aludida por Carlo Ginzburg (2006) para explicar influências do pensamento que não precisam encontrar citações textuais diretas de fontes escritas, pois semelhanças de gênero e de conteúdo quando não idênticas afirmam afinidade de ideias que circulam em ambientes culturais próximos e são aproveitadas pelos autores de acordo com os seus próprios interesses. Nesse sentido, acreditamos que há influências de fontes e tradições e não só orais - embora estas também estejam presentes - elas podem ter sido usadas sim, mas com certeza foram trabalhadas pelos redatores ao longo da história da composição redacional do EJ. Exemplo forte dessa hipótese vemos em Jo 13,16a (*Em verdade em verdade eu vos digo: um escravo não é maior que o seu senhor*). O dito de Jesus é utilizado em novo contexto e muito provavelmente é recuperado por tradição que vem da memória oral, pois não há evidências de dependência de fontes escritas já fixadas em Mt 10,24 ou Lc 6,40. O que parece mais provável nesse caso é o uso de um dito de Jesus com potencial de grande circulação entre diferentes grupos de cristãos. O redator joanino o inseriu no episódio do lava-pés para atingir seus propósitos narrativos, análise que faremos em capítulo subsequente.

Sendo assim, o EJ supõe um processo de composição redacional que reúne fontes e tradições distintas, mas as interpreta segundo diferentes momentos da

história da comunidade joanina. Segundo Brown essa história perpassa toda a segunda metade do primeiro século, começa com a formação da comunidade (por volta dos anos 50 em torno de tradições orais) e chega ao início do segundo século com o testemunho das cartas joaninas consolidando a divisão da comunidade (1Jo 2,19). Uma parte da comunidade foi integrada à tradição apostólica (1Jo 1, 1-4) enquanto a outra tendeu a uma aproximação ao que mais tarde se convencionou chamar de grupos gnósticos<sup>32</sup> Essa noção do uso indireto, ou melhor, de reinterpretação livre das fontes e tradições que se tem no universo cultural mais próximo é de fundamental importância para compreendermos a perícopa do lava-pés, pois ali há memórias da última ceia sendo apropriadas e reinterpretadas segundo um claro desenvolvimento redacional para fundamentar propósitos distintos daqueles encontrados em outras tradições.

#### 1.2.7.2. Escola de redatores na base do testemunho do discípulo amado

Essa hipótese de processo de composição redacional ao longo da segunda metade do primeiro século pressupõe diversos autores do texto joanino unidos por um testemunho ocular com base no incógnito “discípulo amado”. A tradição apostólica do segundo século em diante, apoiada na poderosa apologia de Irineu (*Adversus Haeresis*) e no Cânon de Muratori, por razões de conveniência e atestado de autenticidade eclesial, identificou João, o filho de Zebedeu como sendo o discípulo amado, autor do EJ (VASCONCELOS, 2002, p. 139-140), embora a obra mesma sempre faça questão de opor e distinguir o “discípulo amado” dos “Doze” (Jo 6,67.71;20,24) e dos nomes a eles vinculados como o de Pedro (Jo 13,23-24;19,26;20,2.8;21,7.20).

Desse modo temos para a redação do EJ um conjunto de autores redatores que vão se sucedendo ao longo da história da comunidade, acrescentando aos textos anteriores novos complementos segundo aquilo que parece ser importante no momento em que cada um deles retoma a redação anterior.

Podemos assim pressupor, ao menos três processos autorais reconhecidos pelo redator final: 1) o primeiro ainda é pré textual, pois consiste no testemunho ocular de uma personagem apresentada como tal (Jo 19,35 – *aquele que viu deu testemunho...*); 2) o segundo é aquele, que com base no testemunho deste primeiro,

---

<sup>32</sup> Detalhes sobre essa história da interpretação e recepção do EJ a partir do século segundo encontramos em Vasconcellos (2002).

escreve o evangelho (Jo 21,24a – *e este discípulo que testemunha essas coisas e as escreveu...*); 3) e um terceiro processo é aquele em que se reconhece a presença de um grupo de redatores, os quais atestam a autenticidade do que já se escreveu (Jo 21,24b – *e nós sabemos que seu testemunho é verdadeiro...*). No primeiro processo identificamos o discípulo amado; no segundo, o autor evangelista da primeira etapa da redação de quem se pode presumir a iniciativa da primeira conclusão (Jo 20,30-31); os demais redatores das outras etapas estão supostos na redação do editor final da segunda conclusão (Jo 21,24b): *e nós sabemos...*

### 1.2.7.3. Principais fases da redação

J. L. Martyn (1987, p. 149-175), Senén Vidal (1997), Boismard e Lamouille (1977) apresentaram teorias bem elaboradas acerca das etapas da redação do EJ e todos concordaram com a intervenção de pelos menos três redatores. Eles se distanciam na forma como justificam e provam suas teses estilística e literariamente, variando na escolha deste ou daquele texto para identificar esta ou aquela etapa. Entretanto, é possível verificar traços comuns entre eles apontando para uma primeira etapa da escrita em que o evangelho recebe sua redação inaugural e cuja base é o livro dos sinais (2-12) e a narrativa da paixão (1º redator). A segunda etapa é identificada com o aparecimento dos discursos mais longos de Jesus completando as narrativas anteriores onde se vê de maneira bem acirrada o conflito e a ruptura com a sinagoga (2º redator). Na terceira etapa nota-se o aparecimento das divisões internas da comunidade e a necessidade do fortalecimento da coesão interna, fazendo eco no testemunho das cartas joaninas e na redação do capítulo 21 (3º Redator).

Mas é sem dúvida, Raymond Brown (1985) o autor que mais aproximou teoria redacional a uma hipótese consequente da história da comunidade joanina. Há em sua versão sobre o que ele chama de fases da redação, uma coerência entre texto e contexto e mais precisamente, para o que nos interessa na análise de Jo 13,1-17, uma interação entre texto e o ambiente cultural e sociorreligioso que se pode inferir das diferentes camadas redacionais pressupostas a partir da história redacional do EJ. Os conflitos de ordem sociorreligiosa e cultural são o fio condutor da história redacional do EJ. Ora são conflitos com grupos externos, ora com grupos próximos e por vezes identificados com os próprios discípulos. No caso de Jo 13,1-17 estamos na fase redacional cujo momento expressa conflito de ordem mais interna do que

externa, embora a identidade ali proposta aponte também para grupos exteriores à comunidade e de certa forma, para toda a sociedade.

Em sua proposta para a história da redação Brown distingue, sem negar a possibilidade de três redatores, mas um processo marcado por quatro fases.

Primeira fase, a era pré-evangélica inclusive as origens da comunidade, e sua relação com o judaísmo da metade do século primeiro. No tempo em que o evangelho foi escrito os cristãos joaninos tinham sido expulsos das sinagogas (Jo 9,22;16,2) porque eles reconheciam Jesus como Cristo. Tal expulsão reflete a situação no último quartel do século primeiro [...]. Embora o evangelho tenha sido escrito depois dessa expulsão, a história pré-evangélica certamente incluía as controvérsias entre cristãos joaninos e os chefes da sinagoga [...]. E assim podemos ter razão quando datamos a primeira fase, o período pré-evangélico da história joanina consciente, num período de várias décadas, desde a metade dos 50 até o fim dos 80.

A Segunda fase envolvia a situação da vida da comunidade joanina no tempo em que o evangelho foi escrito. “Escrito” é um termo ambíguo, pressupondo-se a atividade tanto de um evangelista como de um redator, mas o período de aproximadamente 90 d.C dataria a principal redação do evangelho. A expulsão das sinagogas então já passou, mas a perseguição (Jo16,2-3) continua, e há profundas cicatrizes na alma joanina em relação aos “judeus”. A insistência numa alta cristologia, tornada cada vez mais intensa pelas lutas com “os judeus” afeta as relações da comunidade com os outros grupos cristãos, cuja avaliação de Jesus é inadequada segundo os padrões joaninos. As tentativas de proclamar a luz de Jesus aos gentios podem também ter encontrado dificuldades, e “o mundo” tornou-se um termo geral para todos aqueles que preferem as trevas à luz. Esta fase nos fornece informações detalhadas sobre o local da comunidade joanina num mundo pluralístico de crentes e não crentes, no final do século.

A Terceira fase envolvia a situação de vida nas comunidades joaninas agora divididas, no tempo em que foram escritas as epístolas, provavelmente por volta do ano 100 d.C. [...] Argumentarei com a hipótese de que a luta acontece entre dois grupos dos discípulos de João, que estão interpretando o evangelho de maneira opostas, no que se refere à cristologia, à ética, à escatologia e à pneumatologia. Os temores e o pessimismo do autor das epístolas sugerem que os separatistas estão tendo maior sucesso numérico (1Jo 4,5) e o autor está tentando defender seus adeptos contra posteriores incursões de falsos mestres (1Jo 2,27; 2Jo10,11). O autor sente que é a “última hora” (1 Jo2,18).

A Quarta fase viu a dissolução dos dois grupos joaninos depois que as epístolas foram escritas. Os separatistas, não mais em comunhão com a ala mais conservadora da comunidade joanina, provavelmente tenderam mais rapidamente no século segundo para o docetismo, o gnosticismo, cerintianismo e montanismo. Isto explica porque o quarto evangelho, que eles levaram consigo, é citado mais cedo e mais frequentemente por escritores heterodoxos do que por escritores ortodoxos. Os adeptos do autor de 1Jo no começo do século segundo parece terem gradualmente se incorporado no que Inácio de Antioquia chama “a Igreja católica”, como se demonstra pela aceitação crescente da cristologia joanina da pré-existência do Verbo. Entretanto, esta incorporação deve ter custado o preço da aceitação joanina da estrutura autoritária do ensino da Igreja, provavelmente porque seu próprio princípio do Paráclito como o Mestre

não ofereceu defesa suficiente contra os separatistas (BROWN, 1985, p.20-23).

Essa teoria das fases de Raymond Brown alia teoria literária e história mostrando os principais conflitos vividos pela comunidade segundo os diferentes momentos de sua história. Texto, conflito e história. São três elementos em constante interação, ora um esconde o outro, ora eles se revelam e se completam. As fases demarcam no tempo os conflitos inscritos na história que o texto pode ter em parte registrado, afinal nunca se escreve tudo. Cabe agora, a partir do que temos nos textos, buscar a reconstituição desses conflitos. Mas isso será objeto de análise dos capítulos três e quatro. Neste capítulo é suficiente deixar claro então que Jo 13,1-17 é expressão de conflitos e problemas que estão entre a terceira e a quarta fase, pois manifestam o fortalecimento de identidade socioreligiosa a ser construída mediante a indicação clara daqueles que traem a comunidade e saem dela (Judas Iscariotes), tanto quanto daqueles que ficam ou estão próximos (Pedro), mas ainda não assumem por completo as implicações dessa pertença.

#### 1.2.7.4. Locais de composição redacional

Se o pano de fundo do processo de autoria redacional é coletivo e tem por base uma história de décadas, então não há provavelmente um só ambiente e uma só localização geográfica para a redação. Achamos que os conflitos, perseguição e ruptura terríveis com a sinagoga podem ter levado a migração da comunidade para locais distintos de suas origens. Éfeso ou Antioquia podem ter sido possibilidades de refúgio viáveis junto a outras comunidades. Concordamos com as razões dadas por Klaus Wengst para localizar as origens da comunidade joanina na região sírio-palestinese dominada pelo reino de Agripa II, nas terras de Gaulanítide, Batanea e Traconítide, pois temos nessa região todas as condições que explicam o contexto sofrido relatado no EJ de polêmica, perseguição, expulsão e violência (16,2-3):

Os pontos para a localização da comunidade do evangelho de João podem resumir-se assim: a linguagem da comunidade é o grego; a comunidade é composta de uma maioria judaico-cristã; vive em um ambiente misto, mas dominado por judeus; o judaísmo aparece inclusive investido de poder autoritário; a comunidade está exposta às medidas repressivas de um judaísmo que se consolidou depois dos anos 70 sob a direção farisaica, excluindo a todas as outras correntes e exercendo sua influência

desde o novo centro de Yabné sobre a Palestina e as regiões próximas. Estes pontos se dão em uma única região, bastante limitada: as zonas meridionais do reino de Agripa II. Josefo as descreve nestes termos: “os territórios de Gamala e de Gaulanítide, Batanea e Traconítide, formam parte do reino de Agripa [...]. Neste país habitam judeus e sírios conjuntamente”. Aqui, pois ao norte da Jordânia se situa, provavelmente, a comunidade do evangelho de João. Neste território, sob o reinado de Agripa II, pode alcançar o judaísmo, depois dos anos 70, uma posição de poder tal como se reflete no evangelho de João (WENGEST, 1988, p. 87-89).

### 1.3. PERSPECTIVAS DE INTERPRETAÇÃO DE JO 13,1-17

A perspectiva da antropologia social e cultural de Malina e Rohrbaugh (1998) é, além de fonte inspiradora, ponto de partida para o que pretendemos demonstrar como significado sociorreligioso do lava-pés. Eles consideram Jo 13 narrativa que propõe ao leitor uma inversão dos comportamentos e dos status vigentes naquela sociedade. O EJ é para eles expressão de uma comunidade que afirma sua identidade de grupo marginalizado pela sociedade e, por isso, evoca uma linguagem simbólica e cultural que eles denominam de *antilinguagem*. A antilinguagem é linguagem de gente que se compreende fazendo parte de uma *antisociedade*.

A identidade da comunidade joanina em Jo 13,1-17 tem tudo a ver com essa perspectiva de elaboração de nova linguagem. Só não concordamos com Malina e Rohrbaugh (1998) quando tomam o lava-pés num sentido simbólico focado exclusivamente para o tema do perdão. Sentido semelhante atribui ao episódio Joham Konings (2005). Também não concordamos com Carson (2007) que traduz o lava-pés como realidade simbólica última do sacrifício de serviço ou morte de Jesus. Entendemos que esses significados acabam sobrepondo interpretações redutiva e exclusivamente teológicas ao sentido originário mais fortemente sociorreligioso e cultural que o relato do lava-pés supõe quando consideramos o auditório mais imediato da comunidade joanina num contexto mais complexo de desenvolvimento da redação de Jo 13. Desconsiderar esse contexto é perder o horizonte dos conflitos vividos pela comunidade como base para a compreensão do lava-pés<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> Assim confirmam as teorias de Brown (1985) e Vidal (1997) sobre a história da comunidade joanina com base inclusive no testemunho da primeira carta de João faz referência explícita a esses conflitos internos que causaram a ruptura definitiva de certos grupos com a comunidade (1 Jo 2,19).

Novas possibilidades de interpretação de Jo 13, 1-17 são motivadas pelos estudos de Adriana Destro e Mauro Pesce (2002), uma vez que eles também recuperam a dimensão cultural e sociológica do relato joanino e o inserem no significado que o texto tem para aquele contexto de uma comunidade que precisa construir uma nova identidade, ainda que fluída, mas própria, diante de outras identidades sociorreligiosas de seu tempo. Para isso esses autores entendem o EJ como processo de construção dessa identidade exclusiva em constante confronto com outras externas e internas ao grupo.

Destro e Pesce pensam o EJ à luz de um processo de instituição de novas ações rituais para afirmar e constituir a identidade do novo grupo religioso. Com base nesse processo de oposição e desconstrução dos ritos e significados rituais (Jo 2; 3;6; 9; 13), frente a outros grupos mais próximos e com os quais a comunidade joanina rivaliza, ela vai construindo sua própria identidade. Trata-se de um processo doloroso de profunda marginalização sociorreligiosa (Jo 16,2). Desse modo, Jo 13 é visto como instituição de uma retórica de desconstrução e inversão ritual a partir da reconstituição de uma cena em banquete noturno em que gestos e palavras oferecem a identidade exclusiva dos discípulos de Jesus para os seus leitores. Os padrões do comportamento comum em situações como aquela são usados de maneira a inverter posições e status sociais alicerçados no comportamento cotidiano e no universo do imaginário sócio-cultural.

Pretendemos acompanhar essa ótica sociorreligiosa de instituição e reversão ritualística de Destro e Pesce. Entretanto, queremos especificar que tipo de inversão está sendo proposta em Jo 13, 1-17. A narrativa joanina é expressão de ruptura e apresentação de relacionamento social alternativo a uma comunidade que busca se auto-compreender como comunidade seguidora de Jesus. Destro e Pesce, ao se concentrarem numa ótica exclusivamente ritual acabaram entendendo o lava-pés como nova proposta, mas ainda como ritual para a comunidade, o que não é exatamente o caso, ou pelo menos se o rito caracteriza o lava-pés, é preciso explicar melhor de que forma ritual se trata.

Outra boa contribuição, agora mais metodológica do que de conteúdo, à análise do lava-pés encontramos na obra de Rafael Aguirre (1994). Ao analisar as refeições comunitárias, sobretudo a partir dos textos do Evangelho de Lucas, ele nos traz informação e aplicação metodológica de usos e costumes do mundo mediterrâneo do primeiro século em literatura paralela e de fundamental importância

para a compreensão de textos como o de Jo 13. Ele aplica o método das ciências sociais de maneira a destacar a antropologia cultural em sintonia com a sociologia e a história na abordagem dos textos. Sua intenção deixa de lado aquela pretensão historicista de trazer a realidade; o que ele pretende é evocar o imaginário pressuposto no próprio texto. Autor e leitores implícitos compartilham um imaginário social comum que é necessário para validar a comunicação entre eles. Nessa comunicação está implícito o imaginário social compartilhado tanto pela comunidade leitora quanto pelo narrador. Na interação de ambos encontra-se o significado da narrativa.

O foco antropológico tem prioridade da análise de Aguirre. A comida é tomada como expressão singularíssima da cultura e do modo como se dão as relações sociais. Seu pressuposto fundamental é encontrar nas formas de organização do “comer” a indicação dos valores de todo ordenamento social. Ele se baseia em literatura preciosa sobre comidas, gestos e rituais de mesa tanto de hoje como na da cultura mediterrânea do primeiro século. Os dados que Aguirre apresenta servem como fundamento para compreensão dos cenários, palavras, expressões e discursos que se não estão explícitos, formam o contexto implícito dos textos daquela época, inclusive de Jo 13,1-17 como demonstraremos principalmente nos capítulos III e IV.

A grande contribuição do trabalho de Aguirre está na maneira exemplar como aplica o instrumento da antropologia cultural para compreender conflitos e desigualdades sociais e como tudo isso serve para perceber os textos de Lucas provocando inversões de práticas e valores a partir de seus gestos e palavras em torno da mesa. É isso que usaremos para compreender Jo 13, 1-17. Os conceitos-chaves de oposição pureza ritual (puro-impuro), honra e vergonha e patrão-cliente estão na base do imaginário social pressupostos nestes textos e achamos que estão também no EJ.

Mediante o uso dessas preciosas contribuições será preciso investigar a relação entre mito e rito na constituição mesma da narrativa joanina para assim extrair significados socioreligiosos subentendidos e pressupostos a partir das estratégias que o redator pretendeu produzir em seus leitores imediatos. Nesse sentido, esse trabalho vai estabelecer um diálogo necessário com John Christopher Thomas (1990) que procurou, em sua pesquisa, defender o lava-pés como rito de perdão dos pecados pós-batismais na comunidade joanina. Evidentemente, não é o que encontramos como mensagem fundamental do lava-pés joanino. Mas os detalhes

da fundamentação e informações levantadas por Thomas não devem ser ignoradas e algumas delas serão de grande valor para apontar justamente o que consideramos não ter sido digno de nota por ele: o significado sociorreligioso do lava-pés e não apenas o seu significado sacramental.

## CONCLUSÃO

A análise do EJ exige do intérprete uma abordagem crítica na escolha dos pressupostos teóricos e metodológicos. Esse primeiro capítulo procurou levantar o que julgamos mais relevante, consensual e oportuno para o trabalho de análise do lava-pés.

Em primeiro lugar os instrumentos teóricos e metodológicos se desenvolvem e deixam marcas na interpretação do EJ. A exegese alegórica predominantemente doutrinal, apologética e sacramental dominou a maior parte da história da interpretação dos textos joaninos.

O método histórico crítico, na história relativamente recente da pesquisa do EJ, tem gerado o uso de mediações científicas diversas e levado os estudiosos a novos enfoques. Métodos da história, sociologia e antropologia tornaram-se fundamentais na análise do contexto, linguagem e sentido cultural dos símbolos joaninos. O significado cultural e sociorreligioso do lava-pés aqui perseguido depende e está diretamente condicionado pelo uso dessas novas perspectivas de abordagem teórica e metodológica.

O outro tópico importante desse primeiro capítulo está na apresentação de uma proposta para a história da comunidade joanina que esteja fundamentada nos elementos literários e de crítica redacional sobre o texto. Da história do texto se deduz a história da comunidade; esta, por sua vez, aponta para novos significados do texto. Essa relação entre texto e história da comunidade tem impacto significativo no modo como entendemos o lava-pés como veremos na exegese e no último capítulo.

Finalmente, o capítulo I, como que estabelecendo uma ponte com os demais capítulos, abre algumas das novas perspectivas de interpretação do lava-pés. O uso da antropologia social de Malina & Rohrbaugh, da antropologia cultural de Destro & Pesce e de Aguirre mostra como a mediação cultural permite compreender mais

adequadamente fenômenos como lava-pés numa ótica de percepção cultural dos conflitos e desigualdades sociais nele implicados.

Há, portanto, para fins da análise do lava-pés, uma convergência no rumo das novas abordagens que levam em conta as relações sociais desde a cultura com seus costumes, instituições e valores sem que se perca o eixo da identidade religiosa de documentos como o EJ. A Crítica retórica sociorreligiosa é, neste sentido, instrumento teórico metodológico de fundamental importância para a interpretação do lava-pés joanino.

## CAPÍTULO II

### EXEGESE DE JO 13,1-17

A exegese de Jo 13,1-17 impõe desde o início que se justifique por que a análise restringe a perícopes a esse recorte textual que vai do v. 1 ao 17 e não se estende aos demais versos. Por que não tomar 13,1-20, 13,1-30, 13,1-33, 13,1-35 ou ainda 13,1-38? A delimitação do texto exige a tarefa de estruturação do contexto literário no qual o relato do lava-pés está inserido. Por isso é preciso demonstrar a estrutura literária a partir da qual se enquadra Jo 13,1-17 no conjunto da narrativa maior de Jo 13-17. Unidades menores fazem parte dela e de certa forma se comunicam com o lava-pés.

A delimitação precede e, de certa forma, dá início a análise exegética, pois é condição para os demais tópicos dessa etapa da análise crítica. Em seguida apresentaremos nossa tradução tendo como base o texto de Nestle-Aland (2006). Daremos preferência a uma forma mais literal procurando favorecer as considerações exegéticas da etapa seguinte. Desse modo, o presente capítulo organiza-se nessa sequência:

- delimitação da narrativa;
- tradução;
- crítica textual;
- estrutura literária;
- gênero;
- crítica da redação;
- exegese das subunidades;
- conclusões sob ótica sincrônica.

O objetivo da divisão proposta é oferecer as bases críticas da exegese (Capítulo II) como condição para a demonstração da tese no capítulo IV. A interpretação do lava-pés em sua significação especificamente cultural e socioreligiosa será assunto dos Capítulos III e IV.

## 2.1. DELIMITAÇÃO DA NARRATIVA

A grande unidade narrativa (Cap. 13-17) e também a menor (13,1-17) têm início com a proposição pelo narrador de um novo tempo e um novo espaço narrativos: “antes da Páscoa” (13,1) e “durante (uma) ceia” (13,2). O limite mais claro se encontra em 14,31: “Levantai-vos! Partamos daqui”. Nesse momento há uma indicação de mudança do cenário interrompendo abruptamente o discurso de Jesus. A maior dificuldade da delimitação, portanto, não está em mostrar onde se dá o início da narrativa do lava-pés, mas em definir onde ela se conclui. Várias propostas são possíveis<sup>34</sup>. A seguir apresentamos quatro delas e porque optamos pela última.

### 2.1.1. Por que não 13,1-38?

As opções que delimitam a narrativa do lava-pés, tomando todo o capítulo 13 ou parte dele agregando o que está além do v. 17, justificam-se na alegação de

---

<sup>34</sup> VIDAL (1997) prefere distinguir os estratos, mas entende o relato do lava-pés, do ponto de vista do redator final, o conjunto inteiro de 13,1-38. KONINGS (2005), VANCELLS (1983), FABRIS (1992), SCHNACKENBURG (1980b), CARSON (2007) e BARRET (1967), entre outros, consideram o v. 30 como conclusão da unidade (13,1-30). BULTMANN (1971), VASCONCELLOS (1999), NEYREY (2007), BROWN (1985) E PADILHA (1995) optam por delimitar o lava-pés dentro de 13,1-20. MALINA & ROHRBAUCH (1998), MESTERS (2002), LEON-DUFOUR (1996) e BUSSCHE (1967) adotam a mesma perspectiva de delimitação que defendemos (13,1-17).

que os temas da traição de Judas (13,2; 13,10b-11. 18-19; 13,21-30) e a previsão da negação de Pedro (13,36-38) fazem parte do lava-pés. São relatos típicos de incompreensão dos discípulos ao cenário das palavras e gestos de Jesus na última refeição. Nessa hipótese, a unidade, considerando todo o capítulo 13, cumpriria o papel de introdução ao conjunto maior do discurso de despedida que se prolonga nos capítulos seguintes (14-17) em que se misturam os gêneros do “diálogo de revelação” e do “testamento”. Propor 13,1-38 como unidade segue essa lógica. Porém, do ponto de vista do gênero e da sequência interna do texto, não há razão para separar 14,1 de 13,36-38, pois a resposta de Jesus em tom de consolo em 14,1 responde à pergunta aflitiva de Pedro (13,37) e por isso não é preciso concluir a perícope em 13,38.

Do mesmo modo, a pergunta de Pedro pelo lugar onde Jesus estará tem sintonia e se completa com a de Tomé em 14,5. Por isso, achamos que não se pode separar o diálogo que se segue a partir das perguntas de Filipe (14,8) e Judas (14,22) do diálogo precedente de Pedro, pois ambas as partes pertencem à mesma unidade. O diálogo com os discípulos não começa no capítulo 14 e sim no 13,36 ou mais provavelmente em 13,31.

### 2.1.2. É possível 13,1-20?

Os autores que propõem esse recorte estão amparados no seguinte argumento: o verso 21 começa com o enfático “*tendo dito isso*”, o que significa estar de certa forma encerrado o dito imediatamente anterior e conseqüentemente está posto um novo momento da narrativa. Além disso, há o solene “*amém, amém*” abrindo a declaração conclusiva de Jesus que antecede o v. 21.

A objeção a essa possibilidade tem fundamento numa constatação cujo reconhecimento se vê inclusive por parte daqueles que a propõem. Trata-se da dificuldade em se aceitar 13,18-20 como parte do texto original. O v. 18 tem mais sentido se vier logo em seguida ao v.10b: *vós também estais puros*; pois afirmar “*Não falo de todos vós*” (13,18) explica melhor a sentença anterior. Além disso, o v. 20 também não se encaixa bem com as sentenças que lhe precedem (17-19); talvez tenha mais sentido se o colocarmos em correspondência com o 16b, embora a relação “senhor/escravo” de 16a tratada num paralelo com a do “enviado/quem o enviou”

não seja mais retomada em 20, o que remete o conteúdo deste último verso a uma temática diferente daquela.

A citação do salmo 41,10 em 13,18b antecipa e, de certa forma, remete o leitor a 13,26-27, fazendo essa passagem combinar melhor com o relato seguinte (13,21-30). Aliás, 13,21-30 é uma unidade de sentido. Aqui os termos iniciais (*Tendo dito isso* – v. 21) e finais (*Era noite* – v. 30) abrem e fecham a unidade sem deixar dúvidas. O contexto se interrompe claramente na marcação inequívoca da saída do traidor (13,31), tornando a unidade um episódio de revelação e previsão da traição de Judas Iscariotes. A partir daí um novo discurso de Jesus se inicia (*Quando ele saiu, disse Jesus*: 13,31) e só será interrompido quando for concluída a seção de diálogos e discursos (*Levantai-vos, saiamos daqui*: 14,31) iniciados com a pergunta de Pedro (13,36).

### 2.1.3. Por que não 13,1-30?

Esse recorte justifica-se na alegação de que não se pode tomar a análise do lava-pés sem a narrativa da traição. A manutenção do mesmo cenário (a última ceia), a citação da traição na introdução (v. 2) e a convergência de temas (lava-pés e traição) estariam indicando que os dois não devem ser compreendidos separadamente. O exemplo de Jesus deve ser visto na oposição do contra exemplo de Judas Iscariotes. Do ponto de vista do tema o argumento é correto, mas isso não elimina o fato de estarmos diante de dois relatos distintos e não de um só, até porque o argumento textual de que existe uma unidade autônoma entre os v. 21 e 30 não pode ser ignorado como já foi demonstrado acima. Quanto ao fato do v. 2 aludir ao relato da traição isso não significa necessariamente que a narrativa em 21-30 deva, originalmente, pertencer ao lava-pés. A construção complexa e cheia de orações que se sucedem uma após a outra abre a possibilidade para essa hipótese. Por isso, optamos pelo argumento que toma as sentenças longas e bastante complexas (13,1 e 13,2-4) como introdução não apenas ao capítulo 13, mas a todo bloco narrativo de 13-17 e como prólogo à narrativa da paixão (18-20).

#### 2.1.4. Razões para delimitar o lava-pés no trecho 13,1-17

Três razões justificam a opção por esse recorte. A primeira diz respeito ao fato interno do texto em que a sentença do v. 17 é a última a fazer referência direta ao gesto do lava-pés. O que se segue no verso 18 já é indicação do tema da traição. Não que o tema da traição deva ser ignorado no relato do lava-pés, mas de qualquer forma, ele será tratado com maior atenção na perícopes seguinte (13,20-31) e como sua antítese.

A segunda razão tem por base a função conclusiva do *maka,rioi, evste* no EJ. A Sentença do verso 17 (*felizes sois*) é encontrada no EJ só aqui e em 20,29. Em 20,29 é igualmente conclusiva do episódio da aparição de Jesus a Tomé e antecede imediatamente a primeira conclusão de todo o Evangelho (20,30-31). Desse modo, seguindo a lógica do mesmo uso narrativo em 20,29, pode-se afirmar que o *maka,rioi, evste* de 13,17 também se apresenta como conclusão do evento ao qual faz referência e o antecede (13,1-16).

A terceira razão que nos faz recortar o texto até o v. 17 é o fato de entendermos o conjunto 13,18-20 como comentário suplementar que visa explicar e fundamentar com a citação das escrituras o processo de traição que será tratado em seguida (13,21-30), numa cena que deveria expressar a comunhão de mesa, mas ao contrário, revela a traição (13,25-27). O v. 20 é alusivo ao 16b e, de certa forma, quer afirmar senão o oposto, ao menos evitar que se interprete “*apóstolo*” de maneira negativa. No v. 20 o *enviado*, ainda que a palavra *apóstolo* não reapareça, é identificado de maneira bastante positiva: acolhê-lo significa *acolher ao próprio Jesus e quem o envia*. O tema é diferente ao do v. 16b, mas reforça a ideia de positividade em relação à hospitalidade; embora o paralelo de 13,16b com 13,16a aponte para outra questão: o *apóstolo não é maior que Jesus*, tal como o *escravo não é maior que o seu senhor*.

Por tudo isso, afirmamos ser 13,18-20 acréscimo do redator que funciona como transição do lava-pés ao episódio da traição de Judas (13,21-30) e está ligado a inserções que vinham ocorrendo desde o v. 2 (depois 10cd e 11). A expressão “*não falo de todos vocês*” (13,18) inicia-se um novo tema, embora o redator já houvesse indicado a mesma exceção (13,10d: *mas não todos*). Evidentemente que numa análise sincrônica, não se pode perder de vista o trabalho redacional de ligação de

uma narrativa à outra. Mas isso será considerado só depois da crítica redacional de 13,1-17.

## 2.2. O TEXTO E SUA TRADUÇÃO

Os versículos foram divididos em unidades menores para facilitar a análise e a precisão da citação ao longo do trabalho, priorizando uma tradução mais literal, o que às vezes tende a prejudicar a sintaxe e concordância em língua portuguesa<sup>35</sup>.

### Jo 13:1-17

v. 1a: Pro. de. th/j e`orth/j tou/ pa,sca

Antes da festa da páscoa

v. 1b: eivdw.j o` VIhsou/j o[ti h=lqen auvtou/ h`  
w[ra i[na metabh/| evk tou/ ko,smou

tou,tou pro.j to.n pate,ra(

sabendo Jesus que viera a sua hora a fim de passar deste mundo  
para o pai,

v. 1c: avgaph,saj tou.j ivdi,ouj tou.j evn tw/|  
ko,smw| eivj te,loj hvga,phsen auvtou,j

tendo amado aos seus (que estão) no mundo, plenamente os amou.

v. 2a: kai. dei,pnou ginome,nou(

e ceia acontecendo,

v. 2b: tou/ diabo,lou h;dh beblhko,toj eivj th.n  
kardi,an i[na paradoi/ auvto.n

VIou,daj Si,mwnoj VIskariw,tou(

o diabo já tendo lançado no coração de Judas, filho de Simão  
Iscariotes, o propósito de entregá-lo

v. 3a: eivdw.j o[ti pa,nta e;dwken auvtw/| o` path.r  
eivj ta.j cei/raj

Sabendo que tudo concedeu o Pai nas mãos dele

v. 3b: kai. o[ti avpo. qeou/ evxh/lqen

---

<sup>35</sup> O texto grego de referência para a tradução é o de NESTLE-ALAND (2006).

e que de Deus saiu

v. 3c: kai. pro.j to.n qeo.n u`pa,gei(  
e para Deus retorna,

v. 4a: evgei,retai evk tou/ dei,pnou  
levanta-se da ceia

v. 4b: kai. ti,qhsin ta. i`ma,tia  
e tira as vestes (os mantos)

v. 4c: kai. labw.n le,ntion die,zwsen e`auto,n\  
e tomando uma toalha amarrou-a em volta dele.

v. 5a: ei=ta ba,llei u[dwr eivj to.n niph/ra  
então pega água para a bacia

v. 5b: kai. h;rxato ni,ptein tou.j po,daj tw/n  
maqhtw/n

e começou a lavar os pés dos discípulos

v. 5c: kai. evkma,ssein tw/| lenti,w| w-| h=n  
diezwsme,nojÅ

e a enxugar com a toalha com a qual estava amarrada em torno de si.

v. 6a: e;rcetai ou=n pro.j Si,mwna Pe,tron\  
le,gei  
aútw/|\

Vem então para junto de Simão Pedro: (que) lhe diz:

v. 6b: ku,rie( su, mou ni,pteij tou.j po,dajÈ  
Senhor, tu lavas os meus pés?

v. 7a: avpekri,qh VIhsou/j kai. ei=pen aútw/|\  
Respondeu Jesus e lhe disse:

v. 7b: o] evgw. poiw/ su. ouv k oi=daj a;rti(  
O que faço agora tu não compreendeste,

v. 7c: gnw,sh| de. meta. tau/taÅ  
conhecerás, porém, depois dessas coisas.

v. 8a: le,gei aútw/| Pe,troj\  
Pedro lhe diz:

v. 8b: ouv mh. ni,yh|j mou tou.j po,daj eivj to.n  
aivw/naÅ

Não, de modo algum, lavais os meus pés jamais.

v. 8c: avpekri,qh VIhsou/j aútw/|\

Respondeu-lhe Jesus:

v. 8d: eva.n mh. ni,yw se( ouvk e;ceij me,roj metV  
evmou/Å

Se não te lavo, não tens parte comigo.

v. 9a: le,gei auvtw/| Si,mwn Pe,troj\

Diz-lhe Simão Pedro:

v. 9b: ku,rie( mh. tou.j po,daj mou mo,non avlla.  
kai. ta.j cei/raj kai. th.n

kefalh,nÅ

Senhor, não os meus pés somente, mas e as mãos e a cabeça.

v. 10a: le,gei auvtw/| o` VIhsou/j\

Jesus lhe diz:

v. 10b: o` leloume,noj ouvk e;cei crei,an (eiv mh.  
tou.j po,daj) ni,yasqai(

aquele que está banhado não tem necessidade (a não ser os pés)  
de lavar,

v. 10c: avllV e;stin kaqaro.j o[loj\

de fato, está todo limpo

v. 10d: kai. u`mei/j kaqaroi, evste( avllV ouvci.  
pa,ntejÅ

e vós estais limpos, mas não todos.

v. 11a: h;|dei ga.r to.n paradido,nta auvtou,n\

Sabia ele do traidor

v. 11b: dia. tou/to ei=pen o[ti

por causa disso disse que

v. 11c: ouvci. pa,ntej kaqaroi, evsteÅ

nem todos estão limpos.

v. 12a: {Ote ou=n e;nien tou.j po,daj auvtw/n

Depois de lavar os pés deles

v. 12b: Îkai.Đ e;laben ta. i`ma,tia auvtou/

e tomar suas vestes

v. 12c: kai. avne,pesen pa,lin( ei=pen auvtou/j\

e reclinou-se à mesa novamente, disse a eles:

v. 12d: ginw,skete ti, pepoi,hka u`mi/nÈ

conheceis isto que fiz a vós?

v. 13a: u`mei/j fwnei/te, me\ o` dida,skaloj( kai,\ o`  
ku,rioj(

vós me chamais o mestre e o senhor,

v. 13b: kai. kalw/j le,gete\ eivmi. ga,rÅ  
e dizeis bem, pois sou.

v. 14a: eiv ou=n evgw. e;niya u`mw/n tou.j po,daj o`  
ku,rioj kai. o` dida,skaloj(

Se então eu o senhor e o mestre lavei vossos pés,

v. 14b: kai. u`mei/j ovfei,lete avllh,lwn ni,ptein  
tou.j po,daj\

também vós deveis uns aos outros lavar os pés

v. 15a: u`po,deigma ga.r e;dwka u`mi/n i[na kaqw.j  
evgw. evpoi,hsa u`mi/n kai. u`mei/j

poi h/teÅ

(um) exemplo, pois, dei a vós para que como eu fiz também vós façais

v. 16a: avmh.n avmh.n le,gw u`mi/n(

Na verdade vos digo,

v. 16a: ouv k e;stin dou/loj mei,zwn tou/ kuri,ou  
aevtou/

não é o escravo maior (que) o seu senhor

v. 16b: ouvde. avpo,stoloj mei,zwn tou/ pe,myantoj  
aavto,nÅ

nem (um) *apóstolo* (é) maior de quem o tem enviado.

v. 17: eiv tau/ta oi;date( maka,rioi, evste eva.n  
poi h/te avta,Å

Se essas coisas sabeis, felizes sois se as fazeis.

### 2.3. CRÍTICA TEXTUAL

Serão destacados a seguir apenas os versos em que as variações, de fato apontam para alterações significativas no conteúdo e são relevantes para a análise que será desenvolvida adiante. Nos demais, acompanhamos as opções críticas bem fundamentadas de Nestle-Aland. O v. 10b, por exemplo, contém variação bastante

instigante e provavelmente a mais importante, não apenas para dirimir a disputa em torno de qual é o texto mais original, mas, sobretudo, para se discutir o significado controvertido que desde muito cedo foi sendo atribuído ao lava-pés.

**Verso 1a:** Pro. de. th/j e`orth/j tou/ pa,sca

Essa primeira oração não apresenta nenhuma variante nos manuscritos antigos, mas sugere uma dificuldade na determinação mais precisa da ocasião em que o evento a ser narrado se dará, afinal “Pro.” com genitivo assinala uma noção temporal de antecedência. Pode ser traduzido como “antes” do que vem a seguir: a “festa da páscoa”. Mas essa forma ainda não esclarece o momento exato do acontecimento que será narrado. A conjunção de coordenação “de” pode ser omitida em alguns casos, inclusive aqui, embora neste contexto pareça mais oportuno traduzi-la como conjunção adversativa (“porém” ou “mas”)<sup>36</sup>. Voltaremos a esse detalhe importante mais adiante após a crítica textual, pois a festa da páscoa é uma indicação fundamental para a compreensão do sentido que o narrador quer dar aos eventos subsequentes.

**Verso 1b:** eivdw.j o` VIhsou/j o[ti h=lqen auvtou/ h` w[ra  
i[na metabh/| evk tou/  
ko,smou tou,tou pro.j to.n pate,ra(

A substituição simples do verbo h=lqen por elhluqen em alguns manuscritos à primeira vista parece não significar muita coisa, apenas que a substituição do aoristo h=lqen pelo perfeito elhluqen tem apoio no Texto Majoritário representado pelos manuscritos que pertencem ao tipo *koiné* ou *bizantino*. O fato é que o aoristo do verbo ev,rcomai é frequente em Jo e aparece 18 vezes, enquanto que a forma do perfeito (elhluqen) indica apenas uma opção, talvez mais adequada ao copista e não ao evangelista que, nestes momentos de narração com significado explicitamente teológico, prefere o aoristo. No lugar do mesmo verbo ev,rcomai encontra-se ainda variantes com o verbo pare,rcomai e h]kw. A primeira na forma do imperfeito (parhn) que nesse

---

<sup>36</sup> Cf. GINGRICK (1986, p.50).

contexto pode ser traduzido como “chegava” ou mais livremente “havia chegado” e que tem apoio principalmente no texto Ocidental D e outros manuscritos. A segunda na forma do perfeito (h]kei ) que no infinitivo traduz-se de modo semelhante a ev,rcomai por “ter vindo” ou “estar presente”. Além disso, há uma inversão na expressão “tou/ ko,smou tou,tou” no Papiro 66 transpondo tou,tou para o início. As variantes até aqui mostram de significativo apenas a substituição do verbo ev,rcomai, verbo mais usado em Jo, por sinônimos mais preferidos pelos copistas, talvez pelo simples motivo de evitar o uso frequente do mesmo verbo.

**Verso 2a:** kai. dei,pnou ginome,nou(

Temos aqui um caso em que apenas uma letra, um iota (i) trocado por um épsilon (e) altera o sentido do texto, pois transpõe o verbo gi,nomai no tempo presente participial (ginome,nou) para o perfeito (genome,nou). A variante genome,nou tem menor aceitação, pois o contexto, principalmente o v. 12 sugere ser a primeira forma a mais original<sup>37</sup>.

**Verso 2b:** tou/ diabo,lou h;dh beblhko,toj eivj th.n  
kardi,an i[na paradoi/

auvto.n VIou,daj Si,mwnoj VIskariw,tou(

A frase insere Judas na narrativa e sua construção é de difícil tradução literal e além do mais as variantes são abundantes, o que nos permite concluir que muito cedo o texto foi recebido com dificuldades de entendimento pelos copistas. Entretanto, as variantes supõem apenas correções ou formas de expressão que procuram adequar e deixar mais claro o papel do “diabo,lou” na ação e decisão de entregar Jesus e, de certa forma, é um “primeiro nível de posseção de Judas pelo diabo em relação ao v. 27” (LAGRANGE, 1936, p. 350)<sup>38</sup>.

Entre VIou,daj e Iouda percebe-se a correção para adequar o genitivo ao conjunto da frase e não o nominativo que é a forma mais difícil, mas nem por isso

<sup>37</sup> O texto *GNT* (ALAND, 2009) classifica a escolha do verbo no tempo presente com a letra B (quase certo) e o comentário crítico de Metzger (2006, p. 203) também afirma a mesma decisão considerando os testemunhos presentes no que ele chama de *manuscritos superiores* (⚡\* B L W X Y al).

<sup>38</sup> “C’est comme un premier degré de la prise de possession de Judas par le diable au v. 27” (A tradução é nossa).

necessariamente a mais original. De qualquer forma, o nominativo, e não o genitivo, como se esperaria, neste caso, afirmar a autonomia da vontade de Judas em aceitar a influência do diabo que lançou em seu coração o desejo de entregá-lo (paradoi). A variante paradw é apenas forma que substitui uma helenística por outra mais clássica do grego.

Em relação ao VIskariw,tou as variantes parecem também propor formas de esclarecer ou corrigir a quem esse adjetivo mais exatamente se aplica, se ao pai Simão ou ao filho Judas (VIou,đaj Si,mwnoj). Se considerarmos o uso em Jo 6,71 e 13,26 a forma genitiva reforça “VIskariw,tou” aplicado ao pai, Simão.

**Verso 3a:** eivdw.j o[ti pa,nta e;dwken auvtw/| o` path.r  
eivj ta.j cei/raj

A variante em 3a acrescentando o` VIhsou/j depois de eivdw.j aparece em alguns manuscritos, mas não representa mais do que uma necessidade dos copistas em acrescentar o nome de Jesus como sujeito do verbo eivdw.j, talvez para deixar bem evidente a quem ele se refere, uma vez que o seu nome foi mencionado apenas no início dessa longa construção de orações coordenadas e subordinadas.

**Verso. 5a:** ei=ta ba,llei u[dwr eivj to.n niphth/ra

Encontramos nesse versículo variação que substitui niphth/ra por podoniphth/ra, mas significa apenas a tentativa do copista de precisar melhor um tipo de vasilha exclusiva para se lavar os pés.

**Verso. 6a:** e;rcetai ou=n pro.j Si,mwna Pe,tron\ le,gei  
auvtw/|

As variações que apresentam o acréscimo simples de palavras como kai e ekeinoj querem apenas precisar a linguagem apontando que é Pedro o sujeito do verbo le,gei.

**Verso. 6b:** ku,rie( su, mou ni,pteij tou.j po,dajÈ

O acréscimo simples de kai utilizada aqui como conjunção adversativa antes de ku,rie em testemunhos importantes como Ξ A W Q Y atesta a necessidade de reforçar o oposição de Pedro em relação ao gesto de Jesus.

**Verso. 10b:** o` leloume,noj ouvκ e;cei crei,an eiv mh.  
tou.j po,daj ni,yasqai(

Chegamos finalmente ao maior problema de crítica textual que encontraremos nessa perícope. Devemos incluir ou omitir a expressão eiv mh. tou.j po,daj do texto mais original e, mais do que escolher o texto original, que significado tem isso para a interpretação da narrativa do lava-pés? Temos a convicção de que não se trata apenas de decidir se há que omitir ou incluir a expressão, mas compreender o porquê dessa variação pendular que, às vezes, a omite e outras, a inclui.

O artigo de John Christopher Thomas (1987, p. 46) soube sintetizar e responder às diferentes formas de conceber esse problema e escolheu com base em certos argumentos o texto maior que inclui eiv mh. tou.j po,daj como a forma mais original. Embora nos inclinemos para alternativa distinta de Thomas, vale a pena considerar seus argumentos e relevar o que ele aponta como as sete variantes do v. 10 segundo o que identificou, de acordo com esse autor, a *United Bible Societies Greek do Novo Testamento*:

1. ouvκ e;cei crei,an eiv mh. tou.j po,daj  
ni,yasqai  
B C\* W Y arm Origen Augustin
2. ouv crei,an e;cei eiv mh. tou.j po,daj  
ni,yasqai (K h; mh,)  
L II f13 892 1071 1079 1216 1230 1546 1646 1<sup>547</sup> syr<sup>h pal</sup>
3. ouvκ e;cei crei,an ( ou ouv crei,an e;cei) eiv  
mh. tou.j po,daj ni,yasqai  
it<sup>a, b, e, f, ff2, l, q, z</sup> vg<sup>cl</sup> cop<sup>sa,bo,ach2</sup>

4. **ouv crei,an e;cei h; mh. tou.j po,daj ni,yasqai**  
 C3 E\* D× (A 1241 e;cei crei,an) P 28 700 1009 1010 1195 (1241\*  
 omite h; ) 1242<sup>c</sup> 1344 1365 2148 2174 Byz Lect Cyril
5. **ouv crei,an e;cei eiv mh. tou.j po,daj mo,non  
 ni,yasqai**  
 (p<sup>66</sup> ouvk e;cei crei,an) Q syr<sup>s, p</sup> cop<sup>bo MS</sup> geo (Chrisostom)
6. **ouvk e;cei crei,an ni,yasqai**  
 ∓ it<sup>aut c</sup> vg<sup>ww</sup> Tertullian Origen
7. **ouv crei,an e;cei thn kefalhn ni,yasqai eiv mh.  
 tou.j po,daj mo,non**  
 (veja 13,9) D it<sup>d</sup>

Entre essas sete principais variações o que realmente pode alterar o significado do texto é a inclusão ou omissão de **eiv mh. tou.j po,daj**. As demais variantes não passam de correções que interpretam o texto segundo conveniências de concordância ou sintaxe mais adequadas aos olhos dos copistas.

A primeira impressão, seguindo regras básicas da crítica textual<sup>39</sup> é que a omissão seja a melhor opção para o texto original. Afinal, pode-se compreender que o texto mais longo é acréscimo, com diversas intenções, tanto de precisão da mensagem quanto de evitar qualquer interpretação que possa excluir a necessidade de que os discípulos lavem os pés uns dos outros. Por outro lado, o testemunho abundante externo pode favorecer a aceitação da expressão mais longa como sendo a mais original. Como há argumentos razoáveis tanto para uma como para a outra opção, entendemos que para este caso as evidências internas para a expressão mais curta seja a mais antiga, pois ela provavelmente originou imediatamente a necessidade de corrigir e acrescentar em cópias subsequentes o **eiv mh. tou.j po,daj** para que não se deixassem dúvidas quanto à absoluta necessidade de que os discípulos deveriam cumprir a ordem de Jesus: lavar os pés uns dos outros ainda que eles já tivessem tomado banho<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> Cf. ALAND & ALAND (2013) e WEGNER (2009, p. 47-48).

<sup>40</sup> Segundo Thomas (1987, p.47), autores como Bultmann, Barret, Brown, Dunn, Hoskyns e Davey, Lindars, Marsh e Tasker optam também pela alternativa mais curta como a mais original.

Além disso, se os verbos *lou,w* e *ni,ptw* são usados como sinônimos<sup>41</sup> temos um problema, pois tornaria a necessidade de um banho adicional (*ni,yasqai*) um tanto quanto sem sentido ou no mínimo supérfluo depois de um banho (*leloume,noj*) prévio. “Essa hipótese não passa de um palpite e vai contra a evidência filológica” (THOMAS, 1987, p. 51). A escolha de duas palavras distintas não é por acaso, e, por isso, remete-nos, segundo nossa compreensão, a duas situações distintas<sup>42</sup>: um banho completo (*lou,w*) e uma lavagem parcial do corpo (*ni,ptw*).

Por outro lado, o argumento que propõe a omissão de *eiv mh. tou.j po,daj* como posterior, além da evidência externa, sustenta-se no fato de ter a intenção de adequar o texto à afirmação subsequente: aquele que já passou pelo banho está todo limpo (*avllv e:stin kaqaro.j o[loj*). Esse argumento, também de ordem interna, embora seja plausível, não consegue excluir definitivamente a outra possibilidade. De qualquer forma, tudo isso nos mostra ser a discussão sobre a natureza e o propósito ritual do lava-pés os temas mais importantes em questão nesse bloco narrativo (13,6-10). Afinal, estamos diante de um ritual de purificação ou de uma prática simples de serviço comunitário?

Por isso, o que importa para essa análise não é só decidir qual é o texto mais original. Interessa perceber que no v. 10 encontra-se o maior problema desde muito cedo para aqueles que receberam o texto nas comunidades. Mesmo que Thomas tenha se decidido contra a nossa opção e identifique o banho prévio (*leloume,noj*) como símbolo do batismo, o que para nós ainda deva ser colocado sob suspeição, consideramos de muito valor sua observação conclusiva ao inferir da crítica textual a prática do lava-pés como gesto não só de Jesus, mas como dever para toda a comunidade:

A implicação mais óbvia para esse texto nos termos da decisão de crítica textual para o presente estudo que opta pela permanência de *eiv mh. tou.j po,daj* é reconsiderar o lugar do lava-pés na comunidade joanina. Os discípulos (e através deles a comunidade), desde que tenham se banhado, - não precisam lavar exceto os pés, o que implica que o banho deles (batismo) precisa ser complementado pela lavagem dos pés (lava-pés). Tal visão é muito mais coerente com as instruções, encontradas no discurso (vv 12-17), para continuar a prática. Consequentemente, se a interpretação maior é aceita, as orientações de Jesus para o lava-pés devem ser dadas em consideração a eles mesmos.

<sup>41</sup> Assim pensam autores como Barret (1967, p.368) e Lindars (1981, p. 451)

<sup>42</sup> Assim também entende Gerhard KITTEL (1970, IV, p. 947).

Tal interpretação abre a possibilidade que não somente a comunidade joanina acredita que Jesus lavou os pés dos discípulos, mas que eles também lavem os pés uns dos outros <sup>43</sup>. (O grifo é nosso). (THOMAS,1987, p. 52).

Segue, portanto, que o centro da discussão nesse ponto importantíssimo da crítica textual é a relevância da prática do lava-pés entre os discípulos - segundo o redator que representa a comunidade joanina - e o modo como leitores próximos e outras comunidades de então interpretaram e continuam interpretando esse gesto ao mesmo tempo tão significativo, contundente e desafiador na vida dos cristãos tanto de ontem como de hoje. Se optarmos pela ausência de *eiv mh. tou.j po,daj* a conclusão é outra: o lava-pés não é rito de purificação, pois o banho (*lou,w*) já foi tomado e todos estão puros e não por causa da lavagem (*ni ,ptw*) dos pés.

**v. 11b:** *dia. tou/to ei=pen o[ti*

**v. 11c:** *ouvci. pa,ntej kaqaroi, evste*Å

A omissão longa atestada por Nestle-Aland (2006) de “*dia. tou/to ei=pen o[ti ouvci. pa,ntej kaqaroi, evste*” em alguns manuscritos antigos, pode sugerir que temos, nesse verso, um problema de ordem redacional que interessa ao tipo de abordagem que vamos discutir em torno do tema da pureza (*kaqaroi,* ) no ato de lavar os pés. Tudo indica que pode ter havido um acréscimo posterior do v.11bc para explicar desde o verso 10d (*kai. u`mei/j kaqaroi, evste*) a expressão que negava o caráter de *kaqaro, j* ao conjunto dos discípulos (*avllv ouvci. pa,ntej*), apontando que Jesus já sabia da condição de impureza do traidor. O fato relevante nesse ponto é justamente o tema da pureza e impureza relacionada com Judas, o traidor. A presença de sujeitos interlocutores aos quais interessam o tema da pureza na relação com o lava-pés exige

---

<sup>43</sup> “The most obvious implication of this text critical decision for the present study is that by retaining *eiv mh. tou.j po,daj* the place of footwashing in the Johannine community must be reconsidered. The disciples (and in them the community) are told that since they have bathed, they have no need to wash except the feet, wich implies that their bath (baptism)needs to be supplemented by footwashing. Such a view coheres much better with the instructions, found in the discourse (v. 12-17), to continue the practice. Consequently, if the longer reading is accepted, the commands of Jesus about footwashing must be given consideration in and of themselves. Such a reading opens up the possibility that not only did the Johannine community believe the Jesus washed the feet of the disciples, but that they too are to wash one anothers’ feet” (A tradução é nossa).

explicações adicionais que o texto mais original talvez não oferecesse, uma vez que o foco não era exatamente a limpeza, mas o serviço.

**Verso. 14b:** kai. u`mei/j ovfei,lete avllh,lwn ni,ptein tou.j po,da j\

A inserção de *posw mallon* em D Q *it sy*<sup>s</sup> antes do v. 14b não significa mais do que certo exagero do copista. Assim sendo, depois do v.11 até o v.17 não encontramos, em termos de crítica textual, variações relevantes que alterem significativamente o texto.

Como conclusão à crítica textual é preciso destacar a importância da variação do verso 10b para os propósitos de nossa análise do lava-pés. Além dos argumentos exclusivamente exegéticos, a escolha do texto que omite *eiv mh. tou.j po,da j* como o mais primitivo se justifica também quando consideramos o conjunto da perícopa no sentido mais objetivamente sociocultural como veremos mais adiante no capítulo III. Não obstante, a escolha pelo texto mais curto ou mais longo neste caso específico da crítica textual não altera o teor da interpretação que se queira dar ao lava-pés, mas certamente, como foi apontado desde o início, denuncia qual é o ponto do texto que resultou em dificuldade e objeto de conflito para os leitores, copistas e interpretes da perícopa: a necessidade de se manter o lava-pés como prática da comunidade mesmo que não se lhe atribua efeitos de purificação.

## 2.4. ESTRUTURA LITERÁRIA DE JO 13,1-17

### 2.4.1. Jo 13,1-17 no contexto imediato de Jo 13-14

Defendemos a proposição de uma estrutura narrativa em que aparecem duas unidades independentes (13,4-17 e 13,21-30)<sup>44</sup> reunidas num conjunto maior pela redação de 13,2.10b-11.18-20<sup>45</sup>. Na segunda unidade, o tema da traição não se dá narrativamente dependente do lava-pés, mas no contexto da partilha do pão (13,26-

<sup>44</sup> Assim também propõem autores como Bultmann (1971, p. 462), Schnackenburg (1980, p.34-39) e Carson (2007, p.458-459).

<sup>45</sup> No próximo tópico (n. 6) voltaremos a justificar essa proposta que tem sua base na crítica da redação.

27), pois Jesus toma o pão umedecido no molho e o dá a Judas como identificação do traidor (13,26). Nesse momento, a narrativa reúne “pão” e “traição” indicando que a traição procede daquele que vive e come com a comunidade, mas, não assume verdadeiramente as práticas tão elementares para a identidade comunitária.

Portanto, a opção de limitar a perícopa até o verso 17<sup>46</sup>, como foi demonstrado no primeiro tópico desse capítulo, não significa ignorar o conjunto maior do capítulo 13-14 como um todo entrelaçado cujo centro é a identidade da comunidade (cap. 13) e a revelação plena de Jesus aos seus discípulos (cap. 14) sendo apresentadas de maneira a tipificar comportamentos opostos: de um lado, o comportamento modelo (Jesus no lava-pés) e de outro, os antimodelos (Judas e Pedro) e os demais discípulos que manifestam muita dificuldade para compreender a Jesus que retorna ao Pai (Tomé, Filipe e Judas, não o Iscariotes).

Todo o capítulo é antecipado em forma de sumário nos versos 1-3 ao apresentar os temas fundamentais da identidade da comunidade joanina: o “amor até o fim”, o “retorno ao Pai” (13,1) e a traição a esse amor na atitude de Judas Iscariotes (13,2). Como faces opostas de uma mesma moeda, os dois temas já estão anunciados como correlatos na trama do capítulo. Mas, a cena do lava-pés é única, central e propositiva na configuração do significado prático, imediato e cotidiano do “amor até o fim”. É modelo a ser seguido pela comunidade. Serve como ilustração exemplar e condição prévia para a instituição do novo mandamento: *o amor mútuo* (13,31-35). No contexto dessa narrativa, Judas Iscariotes e Simão Pedro são apresentados como tipos distintos da negação do *amor mútuo*. Assim entende Francisco Rubeaux ao considerar a divisão do capítulo 13, 1-30 a partir de dois blocos narrativos divididos pela *bem-aventurança* do v. 17. O primeiro, centrado na cena do lava-pés (13,1-17) e o segundo, na cena da traição (13,18-30): “Nosso primeiro bloco (Jo 13,1-17) termina com uma bem-aventurança: ‘se compreenderdes isto e o praticardes, felizes sereis’ (Jo 13,17)” (RUBEAUX, 1994, p.46).

E como proposta para o segundo bloco (Jo 13,18-30), o mesmo autor propõe o tema do pão vinculado ao da traição:

Nessa segunda parte do capítulo, o vocabulário se concentra na palavra “pão”. O projeto de vida proposto por Jesus é simbolizado pela partilha do pão. Partir o pão; eis a prática fundamental do projeto, é esse sinal da partilha que ficará de geração em geração como a marca registrada da

<sup>46</sup> Como fazem, por exemplo, Carson (2007, p. 458), Rubeaux (1994, p.46), Léon-Dufour (1996, p.13-30) e outros.

comunidade cristã. Mas na mesa de Jesus há alguém que escolheu um outro projeto: Judas Iscariotes. Ele escolheu o projeto do diabo, pois seu coração (centro da decisão e da vontade de executá-la) está tomado pelo projeto de entregar Jesus aos que temem o projeto de partilha (Jo 13,2 e Jo 11,45-54) (RUBEAUX, 1994, p.46).

O tema da traição tem um tratamento todo especial no EJ e de fato está relacionado com o lava-pés. Temos ciência de que a intenção do narrador é alertar o leitor para o fato de que o lava-pés supõe, de um lado, a incompreensão de Pedro e de outro, a traição de Judas. As duas situações estão, de certo modo, entrelaçadas. Entretanto, têm significados diferentes, pois aparecem em momentos narrativos distintos, com características igualmente distintas, reunidas e mantidas pelo redator final.

Preferimos então manter as duas situações (a de Pedro e a de Judas), embora próximas, como distintas para nos concentrarmos na cena central do lava-pés e não em seus desdobramentos. É preciso perceber o que cada personagem representa na ótica dos diferentes estratos narrativos, para depois integrá-los ao conjunto da narrativa. Ou seja, primeiro a diacronia, depois a sincronia. Afinal, o lava-pés se conclui, enquanto enredo narrativo, na bem-aventurança (13,17).

Desse modo, temos 13,1-17 como unidade menor dentro do bloco narrativo 13-14 que por sua vez abarca outras unidades no conjunto maior dos cap. 13 a 17. Sendo assim, apresentamos a seguinte estrutura literária para a primeira parte do discurso de despedida (13-14):

- 1ª) 13,1-17: O lava-pés;
- 2ª) 13, 18-20: Enxerto explicativo e introdutório ao relato seguinte;
- 3ª) 13, 21-30: Traição da comunhão de mesa;
- 4ª) 13,31-35: Glorificação de Jesus e o Mandamento Novo;
- 5ª) 13,36-14,31: Diálogos de Revelação com os discípulos;
  - 13,36-38: 1º. Diálogo com Pedro
  - 14,1-7: 2º. Diálogo com Tomé
  - 14,8-21: 3º. Diálogo com Filipe
  - 14,22-31: 4º. Diálogo com Judas, não o Iscariotes

#### 2.4.2. A função de Jo 13,1-17 no contexto mais amplo do EJ

Jo 13,1-17 é texto central no EJ. É uma espécie de dobradiça narrativa e discursiva que une as três grandes partes do Evangelho (2-12; 13-17 e 18-20) aludindo, pela afirmação de que “chegara a sua hora” e da manifestação do “amor até o fim” (13,1), o começo (2,4) e o fim da obra (19,30: está consumado). Assim, o v. 1 faz a narrativa do capítulo 13,1-17 ser absolutamente essencial e chave para a compreensão de todo o evangelho.

A função de 13,1 é abrir solenemente a unidade intermediária do evangelho que vai do capítulo 13 ao 17, apontando para o que o narrador chama de “hora” da glorificação de Jesus (13,1.31;16,32,17,1).

Como texto central, Jo 13,1-17 aponta para o momento culminante da obra joanina: o momento da “hora” (13,1) anunciado desde o primeiro sinal (2,4), preparado ao longo dos discursos de despedida dos cap. 13-17 (13,1 e 17,1) e consumado na cruz (19,30). Os termos “hora” (w[ra), “amor” (avga,ph) e “até o fim” (,te,loõ) do v. 1 estão presentes nas três partes do evangelho, no livro dos sinais, no discurso de despedida e no relato da paixão e ressurreição:

1a) 3,16, “o amor” do Pai encontra-se na mesma forma e tempo verbal que em 13,1, no indicativo aoristo, terceira pessoa do singular (hvga,phsen). O amor do Pai e o amor do Filho identificam-se na mútua entrega de um pelo outro;

2ª) a “hora” (w[ra) como ainda não chegada em 2,4, anunciada em 12,23 é consumada em 19,30;

3ª) 19,30 quando Jesus diz que “tudo está consumado”, a palavra usada (tete,lestai) é o perfeito passivo do verbo tele,w (chegar ao fim) cuja raiz é a mesma do substantivo de 13,1(,te,loõ).

O primeiro verso de Jo 13 ao lançar os temas centrais de todo o Evangelho, a hora, o retorno ao pai, os seus, o mundo e o amor, de modo especial torna-se introdução aos temas de Jo 13-17 e de modo particular à primeira cena de sua despedida: o lava-pés.

Em primeiro lugar o tema da vinda/descida e o retorno/subida de Jesus ao Pai é uma espécie de moldura que abre (1,1-11; 3,13) e fecha (20,17) todo o EJ.

Depois, o *avgapa,ph* : amor aos seus e amor até o fim, o amor de Deus e o mandamento do amor recíproco é tema recorrente (3,16; 5,42; 10,17; 13,34-35; 14,21.23; 15,9;17,23 -24.26; 21,15-17) e estará presente de maneira insistente não só no EJ, mas na tradição joanina representada em 1Jo, inclusive como condição do conhecimento de Deus e até como definição de seu próprio ser (1Jo 4, 7-8).

O tema do mundo evocado também no primeiro versículo (13,1) será retomado na grande narrativa da despedida de 13-17. O “mundo” aparece nesse contexto como se fosse a grande questão a ser respondida no último discurso de Jesus (17,5.6.9.11.13.14.15.16.18.21.23.24.25): quem somos, qual é o nosso lugar no mundo, como devemos nos relacionar e nos comportar diante do mundo, como e quando o venceremos e para onde iremos? Questões que aparecerão de maneira prioritária nos capítulos subsequentes (14-17). São questões que visam responder às necessidades de afirmação da identidade da comunidade joanina e neste sentido Jo 13,1-17 apresenta-se como cena exemplar para todo o restante da narrativa e dos discursos que se sucedem.

Se o tema do mundo é tratado como necessidade de responder questões sobre a identidade da comunidade joanina, a cena do lava-pés é narrativa fonte, sobre a qual se desdobram todas as características que identificam os membros dessa comunidade, inclusive o amor mútuo (13,34-35) que está num paralelo inequívoco com o verso 14:

*avgapa/te avllh,louj* (Jo 13,34) e

*avllh,lwn ni,ptein tou.j po,daj\* (Jo 13,14);

As orações “ameis *uns aos outros*” e “lavar os pés *uns dos outros*” se correspondem e traçam a característica essencial da identidade joanina.

#### 2.4.3. As relações de Jo 13,1-17 com o conjunto maior de 13-17

O grande discurso de despedida em Jo 13-17 é um episódio que não apresenta apenas diálogo ou discurso: *o lava-pés* dispõe de um longo trecho narrativo (13,1-6a). Por isso, Jo 13,1-17 é unidade literária com função narrativo-discursiva de introdução exemplar, isto é, como modelo para o restante do bloco literário que virá a seguir que é, por sua vez, de caráter exclusivamente discursivo. Sendo assim, pode

ser sugerida a seguinte possibilidade de estruturação para todo o conjunto dos capítulos 13-17:

### **1ª PARTE: A CENA DO LAVA-PÉS**

Modelo a ser seguido: a prática que identifica a comunidade

**13,1:** introdução geral e específica ao lava-pés:

à 2ª parte do Evangelho: ao livro da comunidade e à despedida de Jesus; e ao livro da glória, incluindo a narrativa da paixão e ressurreição de Jesus.

..... introdução específica para o capítulo 13 e mais particularmente para a cena do lava-pés, integrando-a ao grande sentido do *agape* no Evangelho como um todo

**13,2:** alusão à ocasião (durante a ceia) e ao anti-modelo (Judas Iscariotes)

**13,3:** ligação com o tema da descida/subida; vinda/retorno ao Pai

**13,4-17:** o lava-pés:

Modelo para os discursos de despedidas que configuram as instruções e palavras de anúncio profético, realismo, conforto, esperança e da identidade da comunidade.

**13,6-11:** a **interpretação simbólica** do lava-pés através de diálogo de revelação

**13,12-17:** **interpretação ética e sociocomunitária** do lava-pés

**13,18-20:** discurso de Jesus (de difícil compreensão); ligação com a perícopes seguinte; explicação de Jesus sobre a exceção (Judas, o traidor) a levada em consideração – o texto quer antecipar a cena da partilha do pão (13,18) na qual a identidade do traidor é enigmaticamente apresentada (13,21-30) numa alusão ao cumprimento da Escritura (Sl 41,10)

**13,21-30:** cena com o foco no traidor

Explicação interpretativa do narrador onisciente sobre a traição de quem come na mesma mesa e do mesmo pão; confirmação da citação do salmo em verso anterior (13,18//Sl 41,10)

**13,31-35:** novo mandamento do amor recíproco - entre os discípulos – depois da saída do traidor – é um paralelo às palavras do lava-pés:

“...como eu vos fiz também vós façais uns aos outros” (13,14-15)  
 “...como eu vos amei, amai-vos também uns aos outros” (13,34)

## **2ª PARTE: DIÁLOGOS DO SIMPÓSIO**

Perguntas dos discípulos e Revelações de Jesus

**13,36-38 – 14,31** (levantai-vos! Partamos daqui)

13,36(Pedro); 14,5 (Tomé); 14,8 (Felipe); 14,22 (Judas, não o Iscariotes).

## **3ª PARTE: CARACTERÍSTICAS DA COMUNIDADE JOANINA (CAP. 15 - 16)**

Discursos de identificação da comunidade e de seu fortalecimento: em relação aos de fora (mundo); em relação aos de dentro e finalmente a compreensão dos discípulos (16,29-33).

## **4ª PARTE: ORAÇÃO DE JESUS PARA A COMUNIDADE (CAP. 17)**

Oração de Jesus para a unidade e preservação da comunidade.

É interessante observar como o discurso de Jesus sobre o mandamento novo do amor recíproco (13,31-35) está entre os dois blocos que o contrariam: o da previsão da traição de Judas junto com sua saída do grupo (13, 21-30) e o do anúncio da tríplice negação de Pedro (13,36-38). Contudo, achamos melhor encerrar a unidade intermediária que vem logo após a perícopa (13,1-17) em 13,35 exatamente por estar mais próxima da intenção do autor em apresentar o mandamento do amor recíproco somente depois que Judas sai, pois se trata de uma característica de reconhecimento da identidade da comunidade, dos que ficam e permanecem nela (1Jo 2,19). Pois, mesmo que ainda haja incompreensão, como se verificará na continuidade dos diálogos que se seguem no **simpósio**, não é isso que caracteriza o motivo de exclusão da comunidade. Incompreensão se tolera e faz parte daqueles que

permanecem (6,67-68), mas a traição acaba gerando a saída da comunidade (13,30). O relato quer identificar aqueles que saem (1Jo 2,19) como aqueles que traem a comunidade.

Há que se notar também o esquema típico desses diálogos de revelação, a forma tripartida sempre presente<sup>47</sup>:

- 1º) num primeiro momento há uma revelação enigmática;
- 2º) em seguida uma manifestação humana de incompreensão;
- 3º) e finalmente uma revelação que dissipa a incompreensão.

O lava-pés tem a função de ser, a partir dessa estrutura literária, gesto inusitado configurando-se assim como ação profética de caráter simbólico e enigmático (1); é relato de ação geradora de incompreensão dos discípulos, especialmente de Pedro (2); pressuposto para fala de Jesus que aos poucos vai esclarecendo, isto é, revelando aos seus, o significado mais profundo de seu próprio gesto (3).

## 2.5. GÊNEROS LITERÁRIOS EM JO 13

A unidade 13-17 tem por característica os longos discursos. Vez ou outra, eles são interrompidos por perguntas dos discípulos. Concordamos com Klaus Berger (1998, p. 230-233) ao identificar essa unidade maior como *diálogos de revelação* semelhantes aos que são encontrados em textos de Nag Hammadi como o *Diálogo do Salvador* e *Sophia Jesu Christi*<sup>48</sup>.

O lava-pés é, pois, narrativa que se caracteriza como diálogo de revelação, sobretudo, nos v. 4-11 e como tal, pretende ser - através de ação simbólica - sinal profético enigmático, oculto e incompreensível aos discípulos (13,7: *o que faço agora não compreendeste, mas conhecerás depois...*), de forma a exigir explicação, ou melhor, revelação de algo que está para além do imediatamente percebido e que será revelado, pelo próprio Jesus no bloco seguinte (13,12-17) ou pela dinâmica das implicações do compromisso assumido pelo gesto de serviço comunitário levado à

<sup>47</sup> Cf. a caracterização do gênero feita por Klaus BERGER (1998, p. 230s).

<sup>48</sup> Ambos os textos estão editados e traduzidos na obra de James M. ROBINSON (2006).

últimas consequências como entrega e amor até o fim (13,1) na vida de quem segue o mesmo caminho do mestre (13,36; 21,18-19).

Além do gênero “diálogos de revelação” é preciso considerar também o cenário onde se desenvolve a sequência dos diálogos com os discípulos (13,36-14,31): durante e depois da refeição. Esse composto de diálogo e banquete lembra a estrutura literária dos “simpósios” que retratam conversas à mesa.

Aos simpósios sempre pertenceram os temas “amor” (talvez Jo 1 e 14; certamente Lc 7,42.47) e “mulheres” (Lc 7,36—50; Mc 14,3-9). Em Lc 7,36-50 encontra-se não apenas os requisitos formais do simpósio (7,40.43.44-46), mas pode-se perceber também a característica típica dos vários “pratos” de assuntos. Ao tema “mulheres” é acrescentado, em seguida, o trecho Lc 8,1-3 (cf. o simpósio de Platão e, no judaísmo, 3Esd 4,13-40) (BERGER, 1998, p. 234).

Os discursos de despedida em 13-17 podem ser identificados também com o gênero “testamento” (BERGER, 1998, p. 71-76). Eles são encontrados na literatura judaica veterotestamentária. Os mais conhecidos são Gn 49, o testamento de Jacó para seus filhos e Dt 33 que retrata o testamento de Moisés em forma de bênçãos. Na literatura helenista o gênero testamento aparece nos textos chamados de *ultima verba*<sup>49</sup>. No Novo Testamento os discursos desse gênero estão representados em textos como o de At 20,17-38, o testamento de Paulo e em Lc 22,7-38 que retrata a última ceia de Jesus, embora neste relato o *testamento* esteja combinado com *simpósio*.

O anúncio da morte iminente (13,31s) e últimas palavras, caracterizadas geralmente como sendo de consolação (14,1s; 16,5s), de exortação à observância de mandamentos (13,32-34) e de atitudes a serem tomadas (13,14-17) fazem parte do corpo desses textos testamentários que misturam diálogos de revelação (13,36-14,31), simpósio, previsões sobre o futuro (15,18-16,4) e bênçãos (17,1-26). Não há como determinar a predominância de um só gênero, mas sim a combinação de vários deles colocados a serviço da estratégia de comunicação adotada pelo narrador preocupado em destacar o legado espiritual deixado por Jesus em sua despedida junto a seus discípulos.

Os discursos de despedida do EJ combinam gêneros afins, diálogos de revelação, simpósio, testamento e creia. Oportunamente, ao ser desenvolvida a crítica

<sup>49</sup> Autores como Plutarco (*Oto 16; Licurgo 29*), Diógenes Laércio (*Vida dos filósofos X 16*), escreveram nesse gênero quando retrataram respectivamente as últimas palavras de personalidades como o imperador Oto, Licurgo e Epicuro em suas obras. (BERGER, 1998, p. 73).

da tradição, voltaremos a explicitar em que medida Jo 13,1-17 pode ser tipificado como creia.

## 2.6. CRÍTICA DA REDAÇÃO

A análise da redação é momento para examinar o modo complexo como foi sendo tecido Jo 13. Como já foi dito no primeiro capítulo, não vamos perder a sincronia do texto tal como o encontramos hoje. Ao final, será preciso retomar o conjunto. Porém, para a finalidade de nossa proposta de investigação sociorreligiosa (tarefa do capítulo IV), faz-se necessário um olhar diacrônico capaz de compreender o texto à luz de sua história. Imaginamos assim poder responder, senão de maneira definitiva, ao menos o mais adequadamente possível, o problema das duas interpretações do lava-pés (13,6-11 e 13,12-17), cujo enigma tem motivado o surgimento de várias hipóteses na exegese dos especialistas.

Jo 13 é fruto de uma composição redacional. O longo v.1 com suas trinta e quatro palavras encadeadas numa série complexa de orações, repetindo palavras e temas que se prolongam até o v. 4 é indicativo dessa composição feita pelo redator. Todo trabalho do v. 1 sintetiza o esforço de quem procura introduzir não só o lava-pés, mas toda a unidade formada pelos discursos de despedida (cap. 13-17) e os relatos finais do Evangelho (cap. 18-20).

O fio condutor da unidade nessa introdução, que é específica ao lava-pés, mas se tornou, por acréscimo do redator, o princípio de toda a segunda metade do EJ, concentra-se no uso de participios (ειϋδω. j; avgaph, sa j;) e no anúncio de temas tipicamente joaninos: a hora da glória (w[ra); retorno/passagem ao Pai (metabh/ | / |); mundo (tou/ ko, smou); amor (hvga, phsen) e amor até o fim (te, loj hvga, phsen auvtou, j). Entretanto, o texto difícil de 2b (tou/ diabo, lou h;dh beblhko, toj eivj th.n kardi, an i[na paradoi/ auvto.n VIou, daj Si, mwnoj VIskariw, tou()) é fundamental para configurar a composição redacional, uma vez que foi inserido em contexto que não precisaria dele. Exceto se o redator quisesse incluir nessa mesma longa introdução, o tema da traição, cujo tratamento ocupa o centro da atenção apenas em 13,21-30.

A introdução específica ao lava-pés iniciada no v.2a (kai. dei, pnou ginome, nou) pode fazer sentido sem o v.3. Ela continua em perfeita sintonia com

os v.4-5 (evgei ,retai evk tou/ dei ,pnou), talvez não precisasse repetir o “dei ,pnou” se ele não tivesse ficado tão distante do primeiro, depois de acrescido o v.3. (...); Por isso propomos os v.2a.4-5 (*e ceia acontecendo, levanta-se...*) como texto fonte recebido da tradição pelo evangelista, uma vez que a função do v.3 é oferecer um contrapeso cristológico ao v.2 e demonstrar Jesus como enviado do Pai, aquele que veio e retornou ao Pai (1,6;3,31;6,38;8,23;14,3;16,5;17,11) e que tudo continua conforme a vontade do Pai, tudo entregou em suas mãos.

Embora a traição não deva pertencer originalmente à cena do lava-pés, seu relato foi desde cedo associado ao episódio da última ceia, conforme testemunha toda a tradição sinótica (Mc 14,18-21; Mt 26,21-25; Lc 22,21-23). Entendemos que as figuras de “Judas Iscariotes”, do “diabo” (13,2) e a expressão “mas não todos” (13,10d) são devidas a acréscimo redacional para adequar-se à tradição recuperada sobre o traidor pelo evangelista (13,21-30). Lava-pés e traição são tradições não necessariamente ligadas em sua origem. Ambas foram associadas ao episódio da *predição da negação de Pedro* quando tomadas pelo evangelista para narrar os eventos que lhe são significativos e melhor descrevem modelos contrários e divergentes de seguimento e discipulado<sup>50</sup>. A revelação da negação de Pedro (13,36-38) também é atestada pela tradição sinótica (Mc 14,29-31; Mt 26,33-35; Lc 22,31-34). O EJ parece situar-se mais próximo da tradição recuperada por Lucas, pois ele coloca a predição da negação de Pedro ainda no recinto da última ceia. Enquanto Mc e Mt a colocam logo depois, quando já estão no monte das Oliveiras (Lc 22,31-34; Mc 14,29-31; Mt 26,33-35).

O cenário, tendo como centro o lava-pés, aproxima os três episódios: traição de Judas, lava-pés e predição da negação de Pedro. Eles dividem o mesmo cenário da última ceia e ao mesmo tempo estão ligados ao enredo que antecede a paixão de Jesus. O trabalho de entrelaçamento antecipatório que prevê a traição não aparece só no capítulo 13. Em 6,70-71 e 12,4 é notória a intervenção redacional, pois, nestes dois casos, o tema do traidor é inserido abruptamente como inserção em que o narrador interrompe o relato para identificar o traidor e deixar claro ao leitor de quem se está falando.

No contexto do capítulo 13, a intervenção do narrador tem um sentido particular de servir ao propósito do drama narrativo: os personagens representam

---

<sup>50</sup> Destro e Pesce (2002, p. 71) entendem Jo 13-17, já mencionado no Cap. I, como estrutura narrativa construída para apresentar um processo de iniciação dos discípulos.

modelos de comportamento: de identificação (Jesus e o discípulo amado), de crítica (Pedro) e de rejeição (Diabo e Judas Iscariotes). Na verdade, é o modelo de discipulado joanino que está em jogo no enredo dramático. Judas e o discípulo amado são personagens em radical oposição: um fica e o outro sai; um está ao lado e tem o papel de mediador entre Jesus e os demais discípulos; o outro invade o espaço da noite (13,30), sugerindo o mergulho nas trevas como emblema daqueles que “não creem” e não caminham na luz (1,4-5; 8,12; 12,35-36).

Contudo, o fato mais importante, do ponto de vista de uma análise da crítica redacional, para o nosso trabalho, é a constatação de que Jo 13,1-17 é produto de um processo redacional em que podem ser deduzidos, no mínimo, três estratos literários representativos de diferentes autores-redatores. Embora nem todos concordem exatamente com os detalhes de nossa proposição a esse respeito, pois há variações interpretativas, o fato é que, a maioria, de um jeito ou de outro, admite, por razões internas ao texto, a existência de pelo menos três unidades fundamentais em Jo 13. Moloney (2005, p. 385), por exemplo, como que sintetizando diferentes opiniões a respeito, sem precisar recorrer ao exame da crítica redacional, como estamos propondo, e preferindo um olhar mais sincrônico, reconhece, a seu modo, três unidades distintas e entrelaçadas formando uma unidade maior: o lava-pés (13,1-17); dar a conhecer a Deus (13,18-20); o dom do bocado (13,21-38). De nossa parte, achamos que não são apenas três unidades, quando consideramos o capítulo inteiro, pois o conjunto 13,31-38 contem mais três unidades distintas: revelação da glória (13,31-32); o mandamento novo (13,34-35) e a previsão da negação de Pedro no contexto do anúncio da partida de Jesus que se dá nos diálogos de revelação sobre o mesmo tema (13,33.36-14,1-31). Todas foram unidas para formar a unidade maior dos diálogos e discursos de despedida (cap. 13-17) e estão associadas às tradições em primeiro plano do lava-pés e depois à traição e à ignorância pressuposta pela negação de Pedro como pontos de partida para o que se segue.

Os três estratos reconhecidos por nós representam, portanto, diferentes momentos da história da comunidade joanina<sup>51</sup>. A adequação entre história e redação na verdade será objeto de análise mais adiante, pois os motivos ou intenções redacionais ficarão mais claros depois que se esclarecer o potencial polissêmico tanto

---

<sup>51</sup> Além das evidências internas, autores como Brown (1985) e Vidal (1997) no modo de conceber fontes e tradições pressupostas no EJ e ao mesmo tempo, principalmente o primeiro, no modo de fundamentar e ligar as diferentes camadas redacionais a diferentes etapas da história da comunidade joanina, confirmam nossa proposição dos três estratos em Jo 13,1-17 como expressão desses momentos distintos de sua história.

do ponto de vista sociocultural (Capítulo III) quanto religioso do lava-pés (Capítulo IV).

**O primeiro estrato** é a base da narrativa. É o texto ou tradição fonte a partir da qual se recupera ou se constrói a memória do lava-pés transformando-a em narrativa escrita. Não é possível afirmar se havia uma fonte escrita. E, na verdade, embora seja uma questão importante, a historicidade do lava-pés como evento do Jesus histórico não é objeto da presente análise. O que vamos examinar é o significado da narrativa em si mesma com suas estratégias comunicativas em interlocução com sua audiência mais imediata. Essa tradição é anterior ao texto de Jo 13,1-17 e pode ser representada por outro texto fonte ou não. Pode vir de tradição exclusivamente oral ou de tradições escritas e orais que circulavam nas comunidades e eram recriadas. Isto é, reinterpretadas conforme as necessidades de retransmissão e atualização da mensagem. O fato aceito por todos é que, o lava-pés tem origem numa tradição independente e desconhecida por nós, que foi recolhida pelo evangelista e deixou suas marcas na narrativa. Bultmann a reconhece: “Ele (Evangelista) usou uma fonte da qual recebeu uma descrição do lava-pés como base para a sua narrativa”<sup>52</sup> (BULTMANN, 1971, p. 462).

A visualização do que pode ter sido esse primeiro estrato proveniente da tradição foi demonstrado com base na ideia de que a interpretação ética (13,12-17) pertenceria ao redator. Primeiro por causa do uso singular e único de  $\upsilon\`{\rho}\omicron$ ,  $\delta\epsilon\iota\gamma\mu\alpha$  (13,15)<sup>53</sup>, depois porque o uso de  $\alpha\upsilon\tau\omicron$ ,  $\sigma\tau\omicron\lambda\omicron\upsilon\iota$  (13,16c) é pouco provável que seja do evangelista; e também por causa dos títulos atribuídos a Jesus como  $\omicron\`{\kappa}\upsilon\rho\iota\omicron\upsilon\iota$   $\kappa\alpha\iota$ .  $\omicron\`{\delta}\iota\delta\alpha$ ,  $\sigma\kappa\alpha\lambda\omicron\iota$  (13,14a), os quais não pertencem a uma cristologia com características exclusivamente joaninas. Assim defendeu Schnackenburg (1980, p. 36) contra uma série de autores que atribuíram ao evangelista essa interpretação ética. De modo contrário, interpretamos esses mesmos argumentos na direção oposta. Pois, se essas evidências lexicais provariam que 13,12-17 não são do evangelista, podem igualmente indicar sua fidelidade ao relato que recebeu da tradição. Em todo caso, segue abaixo o que Schnackenburg (1980, p. 38) considera estrato básico:

---

<sup>52</sup> “*He (Evangelist) had used a source which gave an account of the footwashing as the basis for his narrative*” (A tradução é nossa).

<sup>53</sup> Só aparece aqui em Jo e depois apenas em He 4,11; 8,5; 9,23; Tg 5,10; 2Pd 2,6.

v.1, começo do v.2 (kai. dei, pnou ginome, nou)+ v.4 (sem evk tou/ dei, pnou) +  
v.5-10.12a (até ei=pen auvtoi/ j\ ) + 18b-19.21-27.30

Mesmo não concordando com Bultmann, Merx, Wellhausen, W. Bauer e Boismard (BROWN, 1970, p. 46) e outros autores, em relação à primazia da interpretação ética do lava-pés (13,12-17) sobre a interpretação simbólica (13,6-10a), Schnackenburg (1980, p.34), ao propor uma visão mais sincrônica, reconhece a ligação do v.12 com os v.4-5 e admite que o v. 12 “recolhe a exposição do v. 4-5” (SCHNACKENBURG, 1980, p.36). A sintonia com os v.4-5, principalmente através de 12a: {Ote ou=n e;niyen tou.j po,daj auvtw/n, retomando palavras da mesma tradição, não só expressa a continuidade ao evento que acabou de ser relatado nos v.4-5, mas prescinde de 6-11. Essa justificativa interna nos faz optar, com outros autores, pela primazia da segunda interpretação como a mais original e imediatamente reproduzida pelo evangelista ao tomá-la da tradição. Mais tarde, o que nos parece mais plausível, a incompreensão e as diferentes interpretações ocorridas no processo de recepção e leitura pela comunidade do texto ético (13,12-17) gerou novo empreendimento redacional. Frente a novos grupos e situações, outros redatores da escola joanina, produziram a inserção do diálogo com Pedro (13,6-10) na forma do gênero dos diálogos de revelação para reforçar o sentido ético primitivo e esclarecer a comunidade sobre novas questões que foram aparecendo em torno do relato anterior. No capítulo 4 esse ponto será retomado para mostrar qual é o perfil dos grupos e situações que estão pressupostos nessa inserção de 13,6-10 como reação a 13,12-17.

O discurso de Jesus em 13,12-17 como palavra reveladora do significado do gesto concreto e, ao mesmo tempo, simbólico do lava-pés está bem próximo do modo como foi construído a primeira parte do EJ. Assim, o discurso de Jesus em 13,12-17 segue o mesmo esquema literário construído a partir da fonte do Evangelho dos sinais, considerada igualmente obra que o evangelista recolheu da tradição<sup>54</sup>: alternância de narrativas e discursos, gestos e revelação (Caps. 3, 5; 6; 9; 11). O *maka, rioi*, do v. 17 confirma essa proximidade com o Evangelho dos sinais,

<sup>54</sup> Senén Vidal (1997, p. 24), por exemplo, considera 13,1-38 como “la transformación del relato de la última cena de Jesús” e que faz parte do que ele chama de E1, ou seja, primeira redação do Evangelho feita pelo evangelista, recolhendo e inserindo em sua composição, tradições básicas (TB) reconhecidas por sua comunidade.

pois tem um paralelo inequívoco com 20,28 onde a proclamação de Tomé é síntese da fé que antecede a primeira conclusão do EJ, atribuída ao evangelista e que compunha originalmente apenas a conclusão da primeira parte, o evangelho dos sinais.

Além do mais, a hipótese da *teoria das formas*, como propôs Bultmann (1971, p. 462), de que o lava-pés represente o gênero *apotegma*<sup>55</sup> serve para compreender o processo de composição das duas interpretações sobrepostas. Na base de uma tradição que guarda a memória de uma ação típica de Jesus se desenvolveu homilias interpretativas sobrepostas, mas que, de modo algum, constrangeu o redator em adicionar uma nova interpretação, no caso, a de 13,6-10, sobre a anterior (13,12-17).

O que pode ser colocado em dúvida como fazendo parte do estrato básico no esquema proposto por Schnackenburg são os v. 18a-19. Esse bloco dos v. 18-20 parece muito mais inserção do redator para ligar as duas unidades, 13,1-17 a 13,21-30; e ainda que tenha origem numa mesma tradição sobre a última ceia ou tenha sido reunido à perícope só mais tarde, o fato é que são textos diferentes em sua forma e conteúdo para pertencerem às mesmas mãos autorais.

Reconhecer a primazia de 13,12-17 sobre 13,6-10a implica identificar pelo menos quatro estratos redacionais. Além do (1) **estrato básico** e do (2) **estrato original** (1º), há o que faz a inserção do (3) **diálogo de revelação** entre Jesus e Pedro em 13,6-10 (2º), exceto 10b (αβλλν ουβχι. πα,ντεj) e (4) **algumas inserções** redacionais que se tornaram necessárias e significativas para o leitor da comunidade, pois foram ocasionadas não só pelo desconforto da presença do traidor entre os próprios discípulos, como pela presença de gente que o redator considera semelhante a Judas, pois traiu a fé e os princípios mais caros à comunidade. Essa situação tornou-se dramática quando na própria história da comunidade, entre a terceira e quarta fases (BROWN, 1985, p.) os conflitos internos aumentaram e a divisão não pôde mais ser contida. Nesse momento a figura de Judas Iscariotes torna-se importante e representativa de grupos dissidentes (1Jo 2,19).

Sendo assim, apresentamos o esquema final de nossa crítica da redação que nos dará condições para interpretar o lava-pés não só a partir da recepção do texto

---

<sup>55</sup> *Apotegma* é a forma mais curta da *Creia*. Esta, por sua vez, é “uma fala ou ação ocasionada na vida de uma pessoa importante pela situação, mas transcendendo-a. Causa e reação andam sempre juntas [...]” (BERGER, 1998, p. 78). Interpretar o lava-pés como desenvolvimento de creia pode ser sugestivo na compreensão do processo redacional que o configurou tal como hoje o encontramos no EJ.

acabado, tal como nos foi legado em sua última edição, mas antes, a partir da história de sua composição:

**1º) Estrato básico:** recolhido da tradição pelo Evangelista (13,2a.4-5)

v.2a: dei ,pnou ginome ,nou (sem o “kai” e sem o restante do verso) +  
 v.4: evgei ,retai (sem o “evk tou/ dei ,pnou”) + kai. ti ,qhsin  
 ta. i`ma ,tia kai. labw .n le ,ntion die ,zwsen e`auto ,n +  
 v.5: ei=ta ba ,llei u[dwr eivj to .n niph/ra kai. h;rxato  
 ni ,ptein tou .j po ,daj tw/n maqhtw/n kai. evkma ,ssein tw/|  
 lenti ,w| w-| h=n diezwsme ,nojÅ

**2º) Interpretação original** produzida pelo Evangelista (13,1.12-17)

v.1: como introdução a toda segunda parte do evangelho, mas também em particular ao lava-pés.

v.12-17: interpretação ética e sociocomunitária ligada, não necessariamente recolhida da tradição; mas desenvolvida a partir dela e na hipótese de ser *creia* (gênero literário cuja narrativa é construída a partir de uma *ação* ou *palavra* que dá origem a discurso ou ação, caso o evento originário seja um ou outro (BERGER, 1998, p. 78-79).

**3º) Interpretação simbólica:** diálogo de revelação

Etrato inserido pelo redator como reação, complemento e, ao mesmo tempo, “interpretação autorizada” ou “corretiva” à interpretação anterior dada pelo Evangelista.

v.6-10 sem o “avllV ouvci . pa ,ntej”

**4º) Inserções redacionais menores**

Estrato inserido pelo mesmo redator da interpretação simbólica ou outro para dar unidade aos dois episódios - o lava-pés e a traição (13,1-17 e 13,21-30)- ambos como relatos derivados da tradição e que precederam aos discursos de despedida.

v.2: sem as três primeiras palavras (*kai . dei ,pnou ginome ,nou*);

v.3: Para opor o poder e controle de Jesus dado por Deus e assim tornar menor e relativa a influência do diabo em Judas Iscariotes mencionada no v.2;

v.10b-11: estão em paralelo evidente com o bloco de transição v.18-20, pois referem-se ao mesmo tema: o traidor.

v.16b: inserção do redator aproveitando o ensejo para comparar a igualdade entre escravo e senhor ou submissão costumeira e proverbial deste primeiro dístico com a do apóstolo e quem o envia. O foco aqui talvez não seja mais o da igualdade das relações como se vê no estrato original de interpretação ética e sociocomunitária, mas o da submissão do apóstolo ao mandato de Jesus. O que se quer transmitir aqui, pelo contexto, é que o apóstolo também deve se submeter ao mandato do lava-pés como ordem do próprio Jesus que o envia.

Na crítica da redação que acabamos de apresentar está o fundamento para o que achamos ser um caminho novo na análise da dupla interpretação do lava-pés: 13,6-10 e 13,12-17. Até o momento os analistas, embora por diferentes métodos de abordagem (sejam diacrônicos ou sincrônicos), não têm conseguido superar o modelo da **justaposição**, isto é, tratam os dois textos como subunidades independentes, cada qual produzindo a seu modo distintos significados ao lava-pés. Na primeira (13,6-10), o significado é mais simbólico e geralmente ligado aos temas da cristologia e sacramentos; enquanto na segunda (13,12-17), frequentemente se vê o anúncio claro de humildade ético-moral.

Nossa perspectiva é outra. Pretendemos superar a justaposição e apresentar os dois estratos (13,12-17 e 13,6-10) numa linha de continuidade de maneira que, o segundo, afirme de forma nova o que o outro já havia proposto. Por isso, adotamos a crítica redacional como fundamento para a percepção diacrônica do texto. Caso contrário, não há como conceber o conjunto da narrativa como produto de um processo conflituoso que comporta tanto dimensões socioculturais quanto religiosas.

Passemos agora à análise do texto segundo a sequência diacrônica apresentada acima admitindo as duas interpretações de modo a inverter a ordem

narrativa. Primeiro 13,12-17, depois 13,6-10. Começaremos pela introdução geral. Em seguida faremos a análise dos dois estratos narrativos subsequentes de modo que ao final a justaposição seja superada e o segundo estrato, ainda que de modo diferente e na forma de nova linguagem e conteúdo, apareça como continuidade e afirmação do primeiro.

## 2.7. NO PRIMEIRO VERSO, O EVANGELHO INTEIRO: 13,1

Jo 13,1 é introdução narrativa. Parece um novo prólogo<sup>56</sup>. Importa, porém, num primeiro momento, antes de estabelecer esse paralelo que pode ser muito produtivo, enfrentar o problema encontrado na primeira oração: Pro. de. th/j e`orth/j tou/ pa,sca. A menção de tempo e cenário feita de maneira tríplice – através de preposição e dois substantivos, festa e páscoa - indica a importância que essas palavras terão na configuração do significado do que virá nessa nova unidade narrativa.

“Pro. de. th/j e`orth/j tou/ pa,sca”. Esse “Antes” (Pro. de.) cronologicamente impreciso será identificado com maior precisão apenas em 19,31 como o dia anterior à festa da Páscoa em que são sacrificados os cordeiros. Mas não se trata apenas de apontamento cronológico, é referência cristológica reafirmando a proclamação do Batista: “Eis o cordeiro de Deus, aquele que tira o pecado do mundo” (1,29). Porém, não precisamos opor teologia à cronologia? Por que não ambos? Se for apenas indicação cronológica estaremos diante de um problema desafiador, pois o evento joanino da última ceia não acontece no mesmo dia atestado pela tradição sinótica. O relato joanino deslocou a data da última ceia ou foi a tradição sinótica que, seguindo o relato marcano, a transformou em ceia pascal no intento de cristianizar a festa judaica? Tentativas de adequar e harmonizar ambas as tradições talvez não consigam eliminar todas as dificuldades. Afirmar, por exemplo, que o EJ segue o calendário solar da comunidade essênia ou que a

---

<sup>56</sup> Assim propõe Neyrey (2007, p. 225). Essa visão inclui todo o conjunto 13,1-3. A proposta é interessante para uma visão sincrônica, e não a descartamos, mas preferimos atender primeiramente as exigências da diacronia do texto com a qual desde o início nos comprometemos.

diferença não passa de um engano casual devido ao uso de fontes distintas, carecem de plausibilidade textual e até mesmo de evidência histórica<sup>57</sup>.

O fato mais provável, seguindo a lógica do conjunto da narrativa joanina, é a concentração dos eventos e discursos de despedida ocorridos numa única e derradeira ceia (dei, pnou) de Jesus com seus discípulos, mas não numa ceia pascal, a festa dos judeus. O genitivo to. pa, sca tw/n VIoudai, wn ocorre várias vezes (2,13; 6,4; 11,55) referindo-se a uma festa que não é a dos discípulos seguidores de Jesus, isto é, não se trata de uma festa da comunidade leitora do EJ.

Portanto, a intenção do narrador é afirmar que a ceia não acontece como festa da Páscoa. Nesse contexto das intenções do narrador deve-se compreender a cronologia proposta. Há aqui uma singularidade no uso do Pro. de., pois nas outras vezes o evangelista, para falar da ocasião da festa pascal, usa um advérbio (evggu. j) que significa proximidade temporal e pode ser traduzido como “perto”, “junto a”. Assim o vemos empregado três vezes referindo-se igualmente à chegada da Páscoa Judaica em 2,13 (Kai. evggu. j h=n to. pa, sca tw/n VIoudai, wn), 6,4 (h=n de. evggu. j to. pa, sca( h` e` orth. tw/n VIoudai, wn) e 11,55 (+Hn de. evggu. j to. pa, sca tw/n VIoudai, wn). Porém, em Jo 13,1 é a única vez que o termo usado é uma preposição (Pro.). Ela indica precedência e anterioridade, mas que associada a uma conjunção (de.), embora possa ter uso aditivo, aqui pode ser entendido no sentido adversativo. Ora, isso reforça a interpretação da primeira oração no sentido de possuir um valor simbólico e teológico, uma vez que não se trata apenas de cronologia, mas sim de uma anterioridade adversativa, que precede e sobretudo se antepõe à festa judaica, sugerindo assim que o fato a seguir é prioritário em relação àquela.

O sentido do Pro. de. é, pois, colocar-se “diante de” e não “junto” ou “próximo de” (GINGRICH, 1986) como das outras vezes em que a palavra evggu. j assim apontava. A intenção é de uma clara ruptura com o calendário festivo judaico (2,1-12; 4,20-24; 7,2.37; 10,22), com as instituições que essas festas

<sup>57</sup> Para uma discussão mais detalhada consultar o estudo de Annie. JAUBERT (1965) apontando mais do que uma data para a Páscoa no tempo do Novo Testamento. Sua base é o *livro de Jubileus* como testemunho da comunidade de Qumran, que adotava o calendário solar em detrimento do lunar que era seguido por saduceus e fariseus. Neste caso a refeição feita na passagem de 14 para 15 de Nisã concordaria com a narrativa Joanina antecipando a ceia para o dia do abate dos cordeiros, dia em que o próprio Jesus seria sacrificado, interpretando-o na ótica da cristologia de Jo 1,29.34 e 19,31-37 como cordeiro pascal imolado (Ex 12,46; Nm 9,12). Ver também Lindars (1981, p.441-446) e Carson (2007, p. 455-457).

sustentavam, como o templo (2,13-22), o sábado (5,9b-11.16) e as prescrições de pureza ritual tão necessárias para frequentá-las (2,6). Pretende-se negar as festas judaicas, inclusive a Páscoa. O que interessa à comunidade joanina é a obra de amor pleno (te, loj hvga, phsen auvtou, j) de Cristo. Ele é quem, através da morte, em sua hora (w[ra) realiza a passagem (pa, sca) e retorna (metabh/ |) ao Pai. Tudo isso está explícito, dito e brilhantemente concentrado num só versículo e já encaminhado na primeira oração de 13,1.

A próxima palavra εἰσὶν. ἡ requer uma atenção especial, pois representa um verbo de transição da primeira parte da oração (1a) para a indicação do sujeito e protagonista das orações subsequentes. Ela reúne de uma vez só a ocasião da narrativa com o seu longo e sucessivo enredo de informações que estão sob o saber (οἰ=δα) e controle consciente de Jesus. Trata-se de um verbo que abre o sentido de toda a segunda metade do EJ (13-20) e particularmente de 13,1-38, qualificando um modo tipicamente joanino de mostrar a consciência, liberdade e domínio plenos que Jesus tem dos acontecimentos. É interessante notar: οἰ=δα, bastante frequente, mas na forma aqui encontrada, o particípio perfeito ativo εἰσὶν. ἡ só encontramos quatro vezes no EJ; duas exatamente nessa longa introdução (13,1.3), uma em 6,61 e a última em 19,28 que tem igualmente o mesmo sentido de destacar o controle e o domínio de Jesus sobre a situação, inclusive na hora de sua morte.

O verbo οἰ=δα nos remete a outro com efeito semântico semelhante, o verbo γίνω, σκω. Este aparece 55 vezes em suas variadas formas, tempos e modos. Em nossa perícopé encontra-se no v. 7 e 12. Curioso é notar que no v. 7 ele está num contexto em que faz uma espécie de binômio com o verbo οἰ=δα. Na oração quando se espera a repetição do verbo anterior, apresentado antes no indicativo perfeito ativo (οἰ=δα), eis que surpreendentemente lemos γίνω, σκω, usado no indicativo futuro da voz média. Não fosse as conotações que o verbo γίνω, σκω tem na compreensão da fé joanina, sobretudo quando se leva em consideração o seu abundante uso, inclusive se repetindo no documento também joanino de 1Jo (24 vezes), poderíamos achar que essa espécie de duelo do v.7 entre os dois verbos, um no presente e o outro no futuro, fosse casual. Mas não é o caso. Uma análise mais detalhada será levada a cabo mais a frente, pois a constatação de outro paralelo entre os v. 7 (γίνω, σκω) e 12 (γίνω, σκω) a partir da incidência do mesmo verbo o exigirá. Entretanto, já podemos adiantar o fato de termos aqui uma evidência textual forte da relação de continuidade e complementaridade entre as duas interpretações

(13,6-10 e 13,12-17) a confirmar nossa tese de que a interpretação simbólica do diálogo entre Jesus e Pedro não só é posterior à 13,12-17, mas é reação e correção de consequências práticas equivocadas deduzidas da primeira interpretação por parte de alguns membros da comunidade joanina. “Equivocadas”, evidentemente, na ótica do redator de 13,6-10.

Voltando ao contexto particular do v.1, o verbo εἰδῶ. ἰ está cumprindo uma função sintática importante, pois faz a conexão e subordinação de todas as orações subsequentes, colocando-as sob o domínio desse saber consciente do protagonista Jesus<sup>58</sup>. Εἰδῶ. ἰ cumpre também a função semântica de realçar o poder divino de Jesus que tudo sabe porque tudo recebeu do Pai. O seu reaparecimento no v. 3 denuncia a necessidade que o redator teve de atestar o mesmo saber como presente em Jesus, agora como atestado de controle e poder dado pelo próprio Deus em suas mãos, a fim de opor e relativizar o poder e a influência do diabo na predição da ação de Judas, o traidor, provavelmente para encaixar também na introdução o episódio narrado em 13,21-30.

O v. 3b é redundante em relação ao v.1, pois se não fosse a necessidade de contrapor o v.3a ao 2b, o 3b poderia ser descartado, pois já foi evocado em 1b. Abaixo segue então o esquema: a oposição (2b X 3a) trouxe 3b que é semelhante e repete a mesma ideia de 1b (3b=1b).

v. 2b: tou/ diabo, lou h;dh beblhko, toj eivj th.n  
kardi, an i[na paradoi/  
aucto.n VIou, daj Si, mwnoj VIskariw, tou

**X**

v.3a: eivdw. j o[ti pa,nta e;dwken auctw/ | o`  
path.r eivj ta. j cei/raj

Por isso, temos:

---

<sup>58</sup> Neyrey (2007, p. 232) faz um levantamento interessante demonstrando o “saber” e “não saber” ou “conhecer” e “não conhecer” como fio condutor de todo o capítulo 13 (1.3.7.11.12.17.18.19.21.22.24-26.28.29.35.36-38), tornando os dois verbos (ginw, skw ; ora, w) intensamente significativos não só para o conjunto do evangelho, mas particularmente para a compreensão do lava-pés.

v.3b: kai. o[ti avpo. qeou/ evxh/lqen kai.  
 pro.j to.n qeo.n u`pa,gei(  
 v.1b: eivdw.j o` VIhsou/j o[ti h=lqen auvtou/  
 h` w[ra i[na metabh/| evk tou/  
 ko,smou tou,tou pro.j to.n pate,ra(

O v. 1b e c, depois do eivdw.j o` VIhsou/j nos trazem palavras que evocam os temas mais abrangentes e significativos do bloco narrativo-discursivo de despedida de Jesus com seus discípulos (13-17), as quais já vinham sendo anunciadas na primeira parte do EJ. Em 1b: “w[ra”, “h=lqen” e “metabh/|”; “ko,smou” e “pate,ra”; em 1c: “avgaph,saj tou.j ivdi,ouj” e “te,loj hvga,phsen auvtou,j”. Todas essas palavras e expressões resumem a jornada de Jesus na primeira parte e atingem o ápice de seu ministério na segunda parte.

Primeiro temos a “hora” (w[ra) da consumação (te,loj), “até o fim” significando duplamente quantidade e qualidade: até o fim da vida e até o extremo do amor que é capaz de entregar a vida pelos seus (10,15.17-18). O te,loj de 1c será retomado em 19,28 e revelará o saber ou consciência (eivdw.j) de Jesus. Naquele ato (19,28) acontecem, ao mesmo tempo, dois cumprimentos: cumprimento do amor até o fim de sua vida conforme 13,1c e cumprimento da Escritura:

19,28: Meta. tou/to **eivdw.j** o` VIhsou/j o[ti  
 h;dh pa,nta **tete,lestai**( i[na  
**teleiwqh**/| h` grafh.

Na hora de sua entrega total reaparece o verbo eivdw.j. Nada melhor para manifestar a grandiosidade de Jesus que determina, mesmo na hora de sua morte, liberdade e controle da situação, como previu em 10,17-18 e a manifestou do mesmo modo diante de Pilatos (19,10-11).

A palavra *Mundo* aparece na primeira parte 35 vezes. Mas agora recebe um tratamento especial e só em 13-17 contamos 39, das 78 vezes em todo o Evangelho. Trata-se, portanto, de uma palavra muito frequente e característica da teologia joanina. Neste primeiro verso aparece duas vezes, a primeira na forma genitiva (evk tou/ ko,smou) dando sentido e complemento ao verbo que o antecedeu. “Mundo” indica precisamente a localização de Jesus: ele passa e sai deste mundo, ou

melhor, vai “para fora deste mundo”, pois esse é o sentido da preposição *evk*. Na segunda vez, “mundo” aparece na forma dativa (*evn tw/ | ko, smw|*) pois a preposição que o precede (*evn*) assim exige. Dessa vez “no mundo” refere-se aos *tau. j ivdi, ouj*. Há um jogo de oposição entre Jesus que “sai” e os “seus” que “ficam”. Estamos diante do tema que mais tarde vai mobilizar todo o capítulo 17. Essa oposição será retomada para explicar mais detalhadamente que ficar no mundo não significa pertencer a ele (17,6-11.14-16)<sup>59</sup>.

Mas o que significa “mundo” no EJ? Entramos em conceito bastante complexo, tanto na literatura do grego clássico, quanto no conjunto do EJ em que a palavra é de uso abundante e variado em seu sentido, como acabamos de ver. Por isso, é necessário averiguar em cada perícopo e mais especificamente em cada verso o uso e aplicação mais exatos de “mundo”. Mateos & Barreto (1989b, p. 201) fazem um levantamento bastante exaustivo a esse respeito, destacando quatro grandes significados para o uso de *ko, smoj* no EJ:

- 1º) **O mundo físico**, o universo (17,5.24); a terra, lugar onde habita a humanidade (11,9;21,25);
- 2º) **A humanidade que habita o mundo** (1,9.10.29; 3,16.17.19; 4,42; 6,14.33.51; 8,12; 9,5; 10,36; 11,27; 12,46.47; 16,21.28; 17,18.21.23; 18,20.37) conotando com frequência a sua necessidade de salvação (1,29;3,17, etc).
- 3º) **Grupo humano numeroso**: “todo o mundo” (12,19; 14,27)
- 4º) **A humanidade** enquanto estruturada em ordem sociorreligiosa **inimiga de Deus**: “o mundo/esta ordem” (7,4.7; 8,23.26; 9,39; 12,25.31; 13,1 [dupla acepção, local e social]; 14,17.19.22.30.31; 15,18.19; 16,8.11.20.33; 17,6.9.11 [dupla acepção]; 17,13 [dupla acepção]; 14,15.16.25; 18,36).

O uso do termo “mundo” aparece no EJ com nuances específicas conforme o contexto. Em 13,1 o uso pressupõe dupla acepção: a) indica o mundo como local, isto é, terra da humanidade, lugar em oposição ao céu de onde vem Jesus, de junto do Pai e que agora a Ele retorna; b) e o mundo como ordem ou sistema histórico e sociocultural em que a humanidade e particularmente “os seus” (*tau. j ivdi, ouj*) estão vinculados no momento presente.

Há mais duas dimensões a ser consideradas no uso desse termo segundo a linguagem dualista típica do EJ. A primeira encontra uma explicação em Mateos & Barreto como desdobramento do quarto significado (d):

<sup>59</sup>Johan Konings (1994) escreveu um artigo esclarecedor procurando analisar o que significa na linguagem joanina não pertencer ao mundo, quando de fato se está no mundo.

O “chefe do mundo” (14,30) ou “desta ordem” (12,31; 16,11) é personificação do círculo de poder que rege “o mundo”, em que sua acepção da ordem sociopolítica injusta onde se enquadram os homens. Este mundo ou ordem injusta tem duplo aspecto: o primeiro, dinâmico, enquanto sujeito que odeia e persegue (7,15; 15,18s); designa o círculo de poder (os dirigentes judeus), personificados em “o chefe do mundo/desta ordem” (12,31; 14,30; 16,11). O segundo aspecto é estático, e significa o âmbito social submetido ao poder do “mundo”, composto por homens que lhe dão adesão (8,23; 15,19; 17,6.14.16) (Mateos & Barreto, 1989b, p. 201-202).

A segunda dimensão dualista presente no conceito de mundo presente no EJ provem da linguagem dualista própria do mundo religioso do evangelista. Sobre esse aspecto John Ashton declarou:

Algumas vezes ο` κο,σμοj aparece para significar terra em oposição ao céu, embaixo em oposição a em cima. Desse modo Jesus pode dizer de seus discípulos: ‘eles não são do mundo, como eu não sou do mundo’ (17,16) e informar Pilatos que seu Reino ‘não é deste mundo’ (18,36). Nessas duas vezes evk de evk tou/ κο,σμου indica a natureza do que Jesus confronta; (mundo) frequentemente expressa origem como vemos em 3,31: ‘Aquele que é da terra pertence à terra [...]. Aquele que é do céu está acima de todos’<sup>60</sup> (ASHTON, 1991, p. 207).

O dualismo apontado por Ashton apresenta-se, por sua vez, de duas maneiras. A primeira se expressa através do que ele chama de *oposição vertical*: “céu X terra”, em cima X embaixo. A segunda é *oposição horizontal* reflexo na terra e no mundo dos homens do antagonismo cosmológico e metafísico. Trata-se de um dualismo moral ou ético, o que Bultmann chamou de dualismo de decisão (ASHTON, 1991, p. 207). O EJ está repleto dessa linguagem dualista provocadora de discernimento entre luz e trevas, crer e não crer. Desse modo foi concluída a primeira parte, produzindo com clareza a oposição horizontal entre os que creram e os que não creram em Jesus (12,37-42). Agora o Capítulo 13,1 introduz o relato especial para aqueles que creram. É nesse sentido que se faz o uso do pronome possessivo “του. j ivdi, ouj” de modo a destacar a oposição horizontal deles que, embora

<sup>60</sup> “Sometimes ο` κο,σμοj appears to mean earth as opposed to heaven, down below as opposed to up above. Thus Jesus can say of his disciples: “they are not of the world, even as I am not of the world” (17,16) and inform Pilate that his Kingdom is “not of this world” (18,36). In these two instances evk of evk tou/ κο,σμου indicates the nature of what Jesus confronts; often it expresses origin as well: ‘He who is of the earth belongs to the earth [...] he who comes from heaven is above all’” (3,31) (A tradução é nossa).

estejam no mundo, estão em oposição ao mundo:  $\tau\omicron\upsilon.\jmath$   $\iota\nu\delta\iota,\omicron\upsilon\jmath$   $\tau\omicron\upsilon.\jmath$   
 $\epsilon\nu\tau\omega/|$   $\kappa\omicron,\sigma\mu\omega|$ .

“Os seus” que estão no mundo são agora o objeto preferencial do amor de Jesus e nesse momento, ao chegar a “hora” será completo. Com o *amor aos seus* a primeira parte dessa longa introdução geral, não só ao relato do lava-pés (13,17), mas a toda a segunda parte do evangelho (cap. 13-20) e de modo especial aos discursos de despedida (cap. 13-17) chega ao seu termo.

O amor entendido como  $\alpha\nu\gamma\alpha,\rho\eta$  está no centro da mensagem, revelação e legado do EJ. Revela não só o sentido do que Jesus faz, mas revela também a natureza essencial da relação de Jesus com o Pai e, por causa dela, de Jesus com toda a humanidade e de maneira especialíssima com “os seus” próprios discípulos. Aqui se manifesta a importância central do capítulo 13 no conjunto do EJ. O amor enquanto  $\alpha\nu\gamma\alpha,\rho\eta$  em Jesus se revelará no extremo da entrega de si mesmo até a morte (13,1c:  $\epsilon\iota\nu\jmath$   $\tau\epsilon,\lambda\omicron\jmath$   $\eta\nu\gamma\alpha,\rho\eta\sigma\epsilon\iota\tau\omicron\upsilon,\jmath$ ), mas também na entrega de quem serve cotidianamente aos seus.

O  $\alpha\nu\gamma\alpha,\rho\eta$  liga estreitamente o capítulo 13 a todo o evangelho e de modo especial resume o que Jesus revela sobre si mesmo como Senhor e Mestre (13,13-14), sobre sua relação de intimidade profunda com Deus Pai que entrega tudo em suas mãos (13,3), além de expressar o maior legado de Jesus aos seus discípulos em forma de novo mandamento (13,34-35). O lava-pés, nesse sentido, não é episódio acessório, mas na ótica joanina é paradigma, ou, para usar mais precisamente o termo joanino,  $\upsilon\`{\rho}\omicron,\delta\epsilon\iota\gamma\mu\alpha$  (13,15) do que realmente significa entregar a vida por amor, cuja dimensão é tão abrangente e total que abarca dois extremos da vida: o primeiro expressa a entrega da própria vida na cruz (19,30) e o segundo penetra fundo as relações do dia-a-dia transformando a todos em servidores uns dos outros (13,12-15).

A palavra  $\alpha\nu\gamma\alpha,\rho\eta$  foi objeto de análise de uma grande obra de C. Spicq (1959). Escrita em três volumes, o autor conseguiu mostrar a variedade de palavras que no mundo helenístico expressavam diferentes aspectos daquilo que denominamos na língua portuguesa de maneira unívoca como amor. Entretanto,  $\alpha\nu\gamma\alpha,\rho\eta$  foi o termo escolhido pelos evangelistas para traduzir o amor vivido e revelado por Cristo. Ao comentar Jo 13 Spicq deixa claro o valor do  $\alpha\nu\gamma\alpha,\rho\eta$  tanto como fenômeno original para identificar o amor total, transcendente e gratuito de Jesus quanto para instituir a identidade do seu grupo de discípulos (Jo 13,34-35).

No EJ *avga ,ph* chega a ganhar um significado técnico bem preciso que só no jogo distintivo de outras palavras pode ser mais completamente percebido. Comentando o significado do *avga ,ph* em Jo 13, assim o compreende Spicq:

É um amor que se distingue de todos os outros que conhecemos, e que se manifesta sempre naquilo que é novo e insólito no mundo [...]. Pode-se dizer que o *avga ,ph* não é nem uma compulsão (*eroō*), nem uma ternura natural e espontânea (*storge*), nem uma simpatia limitada aos melhores amigos, feita de boas maneiras e bondade (*filia*). O *avga ,ph* é de Deus (1Jo 4,7)<sup>61</sup> (SPICQ, 1959, V. III, p.179).

Como contraponto, apresentando contornos de influências e rupturas, Machado (2011, p. 95-109) traz um quadro bastante elucidativo e igualmente plural da forma como o amor era compreendido no contexto da religião judaica sinagoga. Chega a elencar nove aspectos dinâmicos no modo de conceber o mandado do amor que já era legado da religião de Iahweh<sup>62</sup> de forma a destacar peculiaridades no EJ especialmente quando mostra comparativamente a frequência do uso das formas *avga ,ph* e *avgapan* em Jo 1-12 e 13-17<sup>63</sup>:

	Jo 1-12	Jo 13-17
<i>Agape</i>	1	6
<i>Agapan</i>	5	25
Total	6	31

<sup>61</sup> “C’est un amour qui se distingue tellement de tout autre que tous le reconnaissent, dès qu’il se manifeste, en ce qu’il a de toujours neuf ou d’insolite dans le monde [...]. On peut dire ce qu’il n’est pas, ni une convoitise (*eroō*), ni une tendresse naturelle et spontanée (*storge*), ni une bienveillance limitée à d’excellents amis, faite de mesure et de bonté (*filia*)” (A tradução é nossa).

<sup>62</sup> Cf. Machado (2011, p. 101): **1) o Amor** de Deus para o povo eleito (Sl 89,2-5); **2) Resposta** do povo ao seu Deus (Dt 6,4-5); **3) Identificação** do amor a Deus como prática e conduta que se expressa no amor à Torah (Sl 63,4; 2Mc 7,23); **4) Identificação de amor e temor** a Deus (Eclo 1,10-20; 7,29-31; 25,11) como prática de piedade, respeito e honra; **5) Prática da justiça** através de obras de misericórdia (Tb 4,5-19); **6) amor ao próximo**. Na tradição judaica, havia uma tendência a restringir a prática do mandamento do amor ao âmbito familiar. Esta tendência é superada pela teologia da Aliança que motiva o amor e o compromisso com o compatriota, participante da mesma Aliança de Iahweh. Significa viver a comunhão com os irmãos da comunidade; **7) Binômio amor/ódio**. Ao lado de uma teologia de um Deus que ama e elege um povo, surge uma compreensão de um Deus que não ama os inimigos do seu povo, ao contrário, os odeia (Sl 139,19-21); **8) Amor** como dinâmica comunitária e social que tem como perspectiva os mais pobres (Dt 15,11); **9) Movimento** restritivo da prática do amor. Estreitamento do nível do amor até o nível dos compatriotas. É partícipe do povo de Iahweh quem vive na justiça. Aumenta a oposição classista entre justos e pecadores.

<sup>63</sup> O mesmo levantamento encontra-se no trabalho de C. H. Dood (2003, p. 514).

Quando nos concentramos no caráter sintático construído pela forma participial do verbo *ora, w*, não há como deixar de perceber o tom seguro do encadeamento bem coordenado das orações articuladas, estas por sua vez, pelo único sujeito de todos os verbos: Jesus. Dessa forma, para ficar mais claro o que estamos afirmando e apenas para melhor verificar a estrutura do texto nesse primeiro verso, propomos a alteração da ordem dos termos e das orações. Ao colocá-los numa nova dinâmica sequencial, mais próxima do que estamos acostumados em língua portuguesa - seguindo o padrão sujeito, verbo e predicado - poderemos notar a estrutura comunicativa pretendida pelo narrador, uma vez que a sequência das palavras em língua grega, por ser declinada, não precisa necessariamente seguir a mesma ordem. Assim, teremos o verbo *avgapa, w* como palavra que abre e fecha o anúncio (da revelação) que irá acontecer ao longo dos discursos de despedidas (13-17).

JESUS,  
 tendo **amado** *os seus*  
 que estão no  **mundo**  
*Sabendo que chegara a sua hora*  
 de passar deste  **mundo** para o PAI  
*antes da festa da Páscoa*  
**amou-os** plenamente

Essa alteração permite vislumbrar melhor os pares de palavras que se associam e fazem ecoar os temas mais importantes do evangelho inteiro: “Jesus” e “o Pai” (Jo 1-21); “tendo amado os seus” (1-12), “amou-os até o fim” (13-21); “os seus que estão no mundo” e “a passagem de Jesus deste mundo para o Pai”. Estes dois temas interligados, a partida de Jesus e os discípulos que ficam são os mais freqüentes na inquietação dos discípulos. Eles aparecem nos diálogos (cap. 14) e nos demais discursos de despedida (cap. 15-17); afinal, essa é a matéria fundamental do gênero testamento: quem parte deixa uma palavra a quem fica.

A “hora”, como momento solene esperado, não é meramente cronológica, mas kairológica; é marco culminante da revelação no EJ. É contraponto ao efêmero, temporal e circunstancial “antes da festa da Páscoa”, embora essa indicação vá além

de uma noção presa ao calendário, inclui obviamente uma oposição religiosa como já foi mencionado anteriormente.

Os discípulos aparecem igualmente duas vezes: “του. j ivdi, ouj” e “auvtou, j”, nas duas vezes como objeto do grande e completo amor de Jesus, abrindo e fechando o que de fato será o centro do seguimento narrativo.

O texto soa assim como palavra de um arauto a proclamar o desfecho de um drama que chegará ao seu te, loj como cumprimento exemplar de amor em dupla forma de expressão. Amor vertical que desce de Deus em Jesus e para ele retorna, mas também como amor horizontal incorporando seus discípulos na comunidade do amor do Pai e do Filho.

A comunicação de amor vertical se horizontaliza e assume as condições de quem se “encarna e arma sua tenda entre nós” (1,14). Não é a toa que Neyrey viu em 13,1-3 um segundo prólogo, como paralelo a 1,1-18, retomando em perspectiva de desfecho o que lá foi feito como narrativa de abertura. Abaixo transcrevemos conforme o seu esquema, o que se refere a 13,1 (NEYREY, 2007, p. 225).

### **PRIMEIRO PRÓLOGO (1,1-18)**

**JESUS,**

**UMA FIGURA QUE DESCE:**

“A luz verdadeira,  
que tudo  
ilumina veio ao mundo”

**AUDIÊNCIA VISADA:**

“Ele veio para aqueles  
que eram seus”

### **SEGUNDO PRÓLOGO (13,1-3)**

**JESUS,**

**UMA FIGURA QUE SOBE:**

“Jesus sabendo que havia chegado  
a hora de passar deste mundo e ir  
ao Pai...”

**AUDIÊNCIA VISADA:**

“Tendo amado os seus que estavam no

mundo, amou- os até o fim”

Isso tudo permite concluir a análise da primeira parte da introdução considerando o v.1 como o coração do evangelho, pois oferece o critério de compreensão de tudo o que foi narrado antes e de tudo o que será levado a cabo mais adiante. É texto de transição da primeira para a segunda e sua conclusiva parte. “Amor” e “retorno ao Pai” serão a partir de agora ilustrados através do lava-pés como ação exemplar e de suas palavras finais em forma de diálogos e discursos de revelação. 13,1 é, pois, em miniatura, o evangelho inteiro.

## 2.8. O ESTRATO BÁSICO DA TRADIÇÃO: 13,2a.4-5

O Estrato básico contém o relato da tradição mantido, assumido e depois interpretado pelo evangelista na ótica das concepções e práticas da fé de sua comunidade. Contém os pormenores narrativos que antecedem propriamente as duas interpretações do lava-pés (13,6-10 e 13,12-17). 13,2a.4-5 como demonstramos na crítica redacional é continuação da introdução elaborada pelo evangelista e inserida aqui como introdução imediata ao episódio do lava-pés (13,1). Evento único para a ocasião da última ceia e que só temos no EJ. Portanto, estamos diante de uma tradição independente e exclusivamente joanina. O que requer um retorno ao problema do gênero.

### 2.8.1. O lava-pés como *creia* na base de 13,2a.4-5

Bultmann, referindo-se a essa unidade a propõe como fonte original do lava-pés e a compreende como *apoteagma*, sinônimo ou subgênero da *creia*:

A passagem fonte pertence à categoria dos apotegmas, na qual uma ação ou estrutura descritiva forma os fundamentos do discurso dominical; e aqui estamos lidando com um apoteagma formado em estágio relativamente tardio, é a própria ação de Jesus que dá origem ao discurso (BULTMANN, 1971, p. 462).<sup>64</sup>

<sup>64</sup> “The source passage belongs to the category of apophthegms, in which an action or descriptive framework forms the background to a dominical saying; and here we are dealing with an apophthegm

O vocabulário específico desse bloco narrativo (13,2a.4-5) sugere, senão uma fonte escrita, ao menos uma tradição independente recolhida, ou se levarmos a sério a hipótese de que seja uma *créia* temos no lava-pés provavelmente uma *creia* mista, fruto de um desenvolvimento interpretativo que pode ter ocorrido da **palavra para a ação e/ou da ação para a palavra**, tal como demonstrou Klaus Berger ao definir *créia* como

[...] fala ou ação ocasionada na vida de uma pessoa importante pela situação, mas transcendendo-a. Causa e reação andam sempre juntas (...) O que **resulta da situação** pode ser uma fala; aí usa-se o termo '**créia verbal**'. Na *créia* clássica, a fala ocasionada é breve, muitas vezes apenas uma *gnome* ou uma sentença. A forma mais curta, que obedece ao esquema 'x (nome) foi perguntado sobre y (assunto) e disse z (sentença ou *gnome*)' é chamada *apotegma*. *Apotegma*, portanto, é um subgênero da *créia*; nele costuma haver somente uma pessoa que pergunta e uma que responde. Na *créia*, a ligação à situação e ao caso concreto é mais pronunciada e a resposta pode também ser mais longa. (...) O que é ocasionado pode ser também uma ação, eventualmente acompanhada de palavras, por exemplo, na benção das crianças (Mc 10,13-16 e par.). Fala-se, então, de uma **créia de ação** ou (quando há ação e palavras) de uma **créia mista**" (BERGER, 1998, p. 78-79)

Klaus Berger identifica apenas 10 unidades como *créia* em Jo ( 1,24-27; 2,13-22; 3,25-26; 4,31-34; 6,28-29; 6,30s; 7,1-9; 8,1-11; 11,8-10; 12,1-8) e não considera 13,1-17 como representante desse gênero, preferindo classificá-lo como diálogo de revelação na forma de sinais proféticos mediante ações simbólicas (BERGER, p. 231 e 290). Curioso é perceber que a unção de Jesus, evento com algumas características semelhantes a Jo 13,1-17 (Jo 12,1-8; Mc 14,3-9; Mt 26,6-13), é texto classificado pelo mesmo autor como *créia*, exceto Lc 7,36-50 que ele considera como simpósio (BERGER, p.234).

Defendemos Jo 13,1-17 como *creia*, pois como tal explica melhor o processo de transformação e desenvolvimento de memórias interpretadas em ações e palavras que se misturam e ganham formas concretas em homilias antes de se transformarem em relatos escritos e do ponto de vista interno do texto justifica seu caráter de gênero multiforme: relato de gesto simbólico, diálogo de revelação e discurso testamentário.

---

formed at a relatively late stage, because it is Jesus' own action that gives rise to his saying" (A tradução é nossa).

Compreender Jo 13,1-17 como creia nos ajuda a compreender a tradição joanina não mais de uma forma fixa de modo a contrapor história e interpretação, mas entender história interpretada e interpretação historicizada como dimensões que se completam num processo de recuperação, recepção e transmissão da memória. Assim também entende Crossan ao propor um modelo de compreensão para os relatos de milagres nos evangelhos, mas que serve igualmente ao modo como podemos perceber a narrativa do lava-pés:

Estou interessado em dois processos em operação dentro desse corpus (de relatos de milagres que contém 32 itens), um que passa do evento para o processo, e outro que faz o trajeto oposto, passando do processo para o evento. Entendo por evento a cura histórica de um determinado indivíduo num momento específico. Quanto ao processo, ele se refere a um fenômeno sócio-religioso mais amplo, simbolizado por um acontecimento em particular. No entanto, assim como um evento pode dar origem a um processo, o processo também pode provocar o surgimento de um evento (CROSSAN, 1994, p. 358).

O conceito de processo de Crossan favorece uma visão de superação da clássica dicotomia entre história e interpretação. Mas ainda, ao nosso ver, é mantida por ele quando insiste em distinguir processo de evento. Como afirmamos acima, evento e interpretação estão comprometidos desde o início num complexo em que o processo é fenômeno que abarca indistintamente realidade histórica e interpretação, de modo que não permite mais distinguir uma coisa da outra. Do ponto de vista da narrativa, só através do processo interpretativo é que o evento pode ser manifesto, a não ser que tenhamos possibilidade de confrontar fontes e tradições distintas que tomem o mesmo evento como objeto de processos igualmente distintos. Só neste caso teremos condições de distinguir evento de processo. Quando, porém, estamos diante de narrativa com base em tradição independente e exclusiva, evento e processo se confundem. Retomaremos esse conceito no capítulo seguinte para ilustrarmos o que entendemos por mito e rito. Recepção, recuperação, transmissão e redação de Jo 13,1-17 se dão na forma desse processo cujo termo é a produção narrativa fundada no estrato mais original, mas não menos interpretado do que temos em 13,2a.4-5 como seu evento originário.

Para fins de nossa análise, o evento do lava-pés é concebido tão somente como evento narratológico, mas de forma alguma pretendemos com isso excluir ou negar a sua autenticidade ou valor históricos.

### 2.8.2. O enredo do lava-pés em oito orações: 13,2a.4-5

Retomemos o texto tal como o propusemos à luz da crítica redacional: o v.2a sem o “kai” e sem o restante do verso, mais o v.4 sem o “evk tou/dei, pnou” e finalmente o v.5:

2a: dei, pnou ginome, nou (...)	ceia acontecendo
4: evgei, retai [...]	levanta-se [...]
kai. ti, qhsin ta. i`ma, tia	e tira as vestes
kai. labw.n le, ntion	e tomando toalha
die, zwsen e`auto, n\	amarrou-a em
volta de sua cintura.	
5: ei=ta ba, llei u[dwr eivj to.n niph/ra	então
pega água na vasilha	
kai. h;rxato ni, ptein tou. j po, daj	e
começou a lavar os pés	
tw/n maqhtw/n.....	
dos discípulos	
kai. evkma, ssein tw/  lenti, w	e a
enxugar com a toalha	
w-  h=n diezwsme, nojÅ	
amarrada na cintura.	

Temos um relato descritivo e bastante detalhado. Sem precisar mencionar novamente nome de Jesus (13,1) - pois a longa introdução que teve início no

primeiro verso está em curso - ele mantém-se presente como sujeito protagonista de toda a cena. A maioria dos verbos assim o indicam ao se apresentarem na forma da 3ª pessoa do singular. São dez verbos que marcam abundância na descrição das ações levadas a cabo por Jesus (só um deles aparece duas vezes, o verbo  $\delta\iota\alpha\omega\nu\mu\iota$ ); dois deles são usados ( $\text{h};\text{rxato}$   $\text{ni},\text{ptein}$   $\text{kai}$   $\text{evkma},\text{ssein}$ ;  $\text{h}=\text{n}$   $\text{diezwsme},\text{noj}$ ) de maneira a compor o infinitivo ( $\text{h};\text{rxato}$ ) e o particípio ( $\text{h}=\text{n}$ ) respectivamente de outro verbo. O leitor é informado de modo detalhado sobre os procedimentos e condições necessárias para o cumprimento da tarefa ali implicada e como elas foram de fato assumidas por Jesus tal como se dava em ocasiões como aquela.

Vamos aos detalhes, em primeiro lugar, verbais. Eles aparecem de forma gradativa compondo orações que se sucedem, as quais são marcadas pelo compasso da conjunção “ $\text{kai}$ ”. O conjunto acaba apresentando o inusitado da cena de modo a produzir um enredo narrativo completo, com introdução, meio e fim:

### **Introdução**

1ª oração:  $\text{dei},\text{pnou}$   $\text{ginome},\text{nou}$  [...]

2ª oração:  $\text{evgei},\text{retai}$  [...]

### **Conteúdo: preparação**

3ª oração:  $\text{kai}.$   $\text{ti},\text{qhsin}$   $\text{ta}.$   $\text{i`ma},\text{tia}$

4ª oração:  $\text{kai}.$   $\text{labw}.$   $\text{n}$   $\text{le},\text{ntion}$

5ª oração:  $\text{die},\text{zwsen}$   $\text{e`auto},\text{n}$ \

### **Conclusão: execução**

6ª oração:  $\text{ei}=\text{ta}$   $\text{ba},\text{llei}$   $\text{u}[\text{dwr}$   $\text{eivj}$   $\text{to}.$   $\text{n}$   $\text{niphth}/\text{ra}$

7ª oração:  $\text{kai}.$   $\text{h};\text{rxato}$   $\text{ni},\text{ptein}$   $\text{tou}.$   $\text{j}$   $\text{po},\text{daj}$   
 $\text{tw}/\text{n}$   $\text{maqhtw}/\text{n}$

8ª oração:  $\text{kai}.$   $\text{evkma},\text{ssein}$   $\text{tw}/|$   $\text{lenti},\text{w}|$   $\text{w}-|$   $\text{h}=\text{n}$   
 $\text{diezwsme},\text{noj}$ Å

A **primeira oração** “dei, pnou ginome, nou [...]” cumpre o papel de transição: o longo prólogo teológico dá lugar agora a uma ocasião mais precisa, abrindo a cena do lava-pés. O verbo ginome, nou garante tratar-se não apenas de uma ocasião que antecede a Páscoa (13,1), mas que acontece durante uma ceia e uma ceia que não é pascal. O que também é reafirmado de outra forma: não há artigo para definir que se trate de uma ceia festiva. A ausência de artigo reforça a ideia de que realmente não se trata da ceia pascal, mas de uma ceia qualquer, ainda que seja a última.

Pela crítica textual observamos a dificuldade de compreender o verbo. Alguns documentos testemunham o perfeito (genome, nou) e não o particípio (ginome, nou), demonstrando as dificuldades que devem ter gerado o caráter inusitado da narrativa, sugerindo assim uma primeira dimensão das dificuldades que se criaram em torno da compreensão do lava-pés: os pés eram lavados conforme o costume, antes e não durante a refeição. Evidentemente há outras dimensões do evento que trarão mais dificuldades, essa é apenas a primeira.

A **segunda oração** com um único verbo - evgei, retai [...] - também é significativa. O sentido literal de “levantar-se” parece prevalecer aqui. Mas não se pode descartar a hipótese de fazer soar o sentido de “ressurgir”, uma vez que a mesma palavra é usada como sinônimo de ressurreição dos mortos (2,22: hvge, rqh evk nekrw/n). Embora o evangelista tenha conhecimento e use o termo avna, stasi j (11,25: evgw, eivmi h` avna, stasi j) para referir-se à ressurreição dos mortos, o fato é que os verbos evgei, rw e avnastw aparecem como sinônimos e a comparação entre 2,22 (hvge, rqh evk nekrw/n) e 20,9 (nekrw/n avnasth/na) o demonstra. Esse uso, porém, não parece ser exclusivo do EJ. Paulo também emprega os dois termos para designar o fenômeno da ressurreição. Ambos aparecem do mesmo modo em 1Co 15,42-44, embora prevaleça a expressão avna, stasi j nekrw/n para designar a ressurreição dos mortos (1Co 15,12.13.21.42). Se for essa a intenção do evangelista, teremos a seguir um o relato de gesto simbólico que ultrapassa o Jesus antes de sua morte e aponta para o Cristo glorioso e ressuscitado. Isso significa que Jesus, mesmo

na condição de quem é capaz de *evgei,retai*, assume o serviço do lava-pés, posição semelhante à proclamação do hino aos filipenses (Fl 2,6-11).

A palavra chave dessa abertura é *dei, pnou*. Tudo acontece durante a ceia, em torno da mesa. Banquete, jantar ou principal refeição diária são possibilidades que podem perfeitamente traduzir esse cenário evocado pela palavra *dei, pnou*. (Mc 6,21; 12,39; Mt 23,6; Lc 14,12.16.17.24; 20,46; Jo 12,2; 13,2.4; 21,20; Ap 19,9.17) Não é ceia pascal, mas é o que a memória cristã guardou como última ceia ou ceia de Jesus (*kuriako.n dei/pnon*) com seus discípulos (1Co 11,20). Muitos já analisaram semelhanças e diferenças entre os relatos da última ceia dos sinóticos e Jo (Mc 14, 17-25; Mt 26,20-29; Lc 22,14-23)<sup>65</sup>, incluindo a memória dessa tradição em Paulo (1Co 11,17-34) e na *Didaque* (IX-X) como fez Crossan (2004, p.461-481). Reservaremos o capítulo III para uma descrição sociocultural do *dei, pnou* como banquete ou refeição formal típica do mundo mediterrâneo no contexto do primeiro século. As formalidades habituais num *dei, pnou* revelarão facetas do que estamos chamando de “inusitado” do relato joanino.

A **terceira oração** “*kai. ti, qhsin ta. i`ma, tia*” tem um sentido mais do que literal, pois tem uma ligação direta com 13,12. O verbo *tiqe, w* tem um campo semântico bem abrangente. Pode designar várias possibilidades conforme o contexto. Se nos restringirmos apenas a Jo vamos encontrar os seguintes (GINGRICH,1986): por, colocar (11,34; 19,19.41.42; 20,2.13.15); colocar-se diante de alguém e servir (2,10); dar, entregar (10,11.15.17-18); tirar, remover (13,4); apontar, designar (15,16). O sentido literal indica, nesse contexto, “tirar e remover”, afinal combina mais com as ações subsequentes e principalmente com 13,12 quando se menciona que Jesus tomou as vestes, isto é retomou o que havia tirado: *e ; laben ta. i`ma, tia*

Entretanto, o significado “dar e entregar” também é possível e reforça o caráter da ambiguidade simbólica da linguagem joanina; e não é absurdo, por isso mesmo, pensarmos numa referência a 10,17-18, num contexto em que o centro é justamente esse jogo semântico entre *tiqe, w* e *lamba, nw* cumprindo respectivamente esse sentido de “dar e entregar” a vida para depois “retomá-la”. O

---

<sup>65</sup> Veja Hoskyns (1947, p. 432-433), Lindars (1972, p. 442-444), Bernard (1998, p.457), Fabris (1992, p. 720-722), Carson (2007, p. 455-456) entre outros. Destacamos o trabalho de análise de Brown que teve o cuidado de traçar um quadro comparativo entre Jo e cada um dos sinóticos separadamente (BROWN, 1970, p. 557-558).

mesmo sentido pode estar implícito quanto estabelecemos o paralelo entre 13,4 e 13,12, pois estão presentes os mesmos verbos.

Portanto, há um sentido literal que se mantém aberto para uma conotação mais simbólica. O verbo  $\tau\iota\upsilon\epsilon, w$  é usado nesse sentido de “dar e entregar” outras vezes no EJ: 10,11.15; 13,37-38; 15,13. No episódio da previsão da negação de Pedro (13,37-38) o contraste entre o desejo de dar a vida e negá-la é contundente e não deixa de expressar o contraponto com o exemplo de Jesus que dá a vida por suas ovelhas (10, 11.15.17-18); o mesmo aparece no dito fundamental de 15,13 no qual “dar e entregar” ( $\tau\iota\upsilon\epsilon, w$ ) a vida por seu amigos é elevado ao status de maior ato de amor ( $\alpha\nu\gamma\alpha, \rho\eta$ ) que possa existir.

A palavra “ $i\grave{m}a, \tau\iota\alpha$ ” também proporciona essa conotação simbólica de vida entregue. Obviamente mantém o sentido ambíguo da linguagem joanina trabalhando como no livro dos sinais (2-12) com essa possibilidade de ver além dos gestos e palavras. O caráter alegórico das palavras foi manifesto desde o primeiro sinal de maneira abundante (2,1-12). Aqui não é diferente.

O manto é a veste principal, a que caracteriza socialmente o status do sujeito. Porém,  $i\grave{m}a, \tau\iota\alpha$  é plural; indica que Jesus tirou não só o manto, mas as roupas de cima, trajando-se como um verdadeiro escravo ao retirar suas vestes e seguir cingindo-se (13,5). As vestes de cima são as que agasalham e protegem. Garantem ao sujeito trânsito e a dignidade social que lhe corresponde. Ao que parece, quando levamos a sério o plural, pode ter deposto inclusive a túnica ( $ci\tau w, n$ ), a roupa de baixo. Se for o caso é o que aconteceu após o julgamento, momentos antes da morte. Tiraram de Jesus suas vestes,  $i\grave{m}a, \tau\iota\alpha$  e  $ci\tau w, n$ . Provavelmente nú e de forma vergonhosa foi para a cruz. Hendriksen (2004, p. 606) sugere exatamente isso:

[...] ele se levantou da ceia e pôs de lado suas vestes ( $i\grave{m}a, \tau\iota\alpha$ ). Observe que o evangelista usa o plural “vestes” tanto aqui como no versículo 12. Em 19,2 e 5 (“manto de púrpura”), ele usa o singular. Em 19,23-24 (a distribuição das vestes entre os soldados, em conexão com a crucifixão), ele emprega o plural mais uma vez. Portanto, ao que parece, João faz uma distinção cuidadosa. Daí se a palavra vestes em 13,2-5 tiver o mesmo sentido que em 19,23-24, o que parece provável, Jesus é retratado aqui como se fosse um escravo oriental, usando apenas uma tanga.

Neste sentido, não se pode descartar o gesto de tirar e tomar o manto como alusão à morte de Jesus, uma vez que o verbo (ti, qhsin) e o substantivo (ta. i`ma, tia) ressoam nestes contextos tão densamente joaninos (10,17-18; 15,13 e 19, 2.5.23-24). Dar a vida, revestir Jesus de um manto real (19,2.5) ainda que, na ótica dos soldados, fosse para zombar, e depois retirar dele tanto o manto quanto a túnica, estão já ecoando nessa simples frase em que a cena do lava-pés vai começar.

**Quarta oração:** kai. labw.n le,ntion. Estamos diante de um vocábulo que aparece duas vezes em Jo, apenas aqui e não mais em todo o Novo Testamento. Isso reforça o argumento em favor de um estrato básico proveniente de uma fonte independente, uma vez que le,ntion é palavra transliterada do latim, *linteum*, incorporada pela linguagem grega e judaica daquele tempo e geralmente se traduz, na maioria da vezes, por toalha feita de linho<sup>66</sup>. A oração final (evkma, ssein tw/ | lenti, w) retoma a mesma palavra justamente associada ao verbo enxugar, confirmando se tratar de uma tarefa que Jesus realiza por completo: lava e enxuga os pés dos discípulos (13,5).

**Quinta e oitava orações.** “die, zwsen e`auto, n\” e “kai. evkma, ssein tw/ | lenti, w | w- | h=n diezwsme, nojÅ” encerram a primeira parte e o conteúdo das condições necessárias ao lava-pés e se associa ao final da cena. São as duas orações que recebem um sinal de pontuação final. Enxugar com a toalha cingida em sua cintura parece ser redundante, mas tem exatamente essa intenção de reforçar o caráter ao mesmo tempo completo quanto serviçal da tarefa que se presta habitualmente naquela situação.

**Sexta e sétimas orações.** Estamos no centro do estrato básico e no ápice da cena: “Então (Jesus) pega a água para a bacia (ei=ta ba, llei u[dwr eivj to.n niph/ra) e começou a lavar os pés dos discípulos (kai. h;rxato ni, ptein tou. j po, daj tw/n maqhtw/n)”. O ei=ta só aparece mais duas vezes em Jo (19,27; 20,27) para indicar a fala de Jesus que vem a seguir. Nesse sentido pode ser entendida não só como “então”, mas também como “depois” ou “logo em seguida”. Em 13,5 tem o sentido preciso de concluir a ação. O “então” cabe bem. Podemos compreender desse modo que as duas orações depois de ei=ta ecoam como momento de desfecho: depois de feito essas coisas que acabamos de narrar, ocorre o inesperado gesto que é ponto de chegada de toda a narrativa neste

<sup>66</sup> Cf. LOUW-NIDA (1989); LIDDELL-SCOTT (2007); GINGRICH (1986).

estrato básico e soa mais ou menos assim: é isso mesmo, ele lavou os pés dos discípulos! Podem acreditar!

Há uma aparente incongruência nos tempos verbais de βαλλει e η̄ρηxατο . O primeiro no presente do indicativo e o segundo no aoristo. É aparente, pois isso se dá na tradução para o português, uma vez que o aoristo não precisa ser considerado como verbo temporal, mas apenas com função narrativa, portanto atemporal. “Toma a água e começa a lavar os pés”, também é possível mesmo estando o segundo verbo no aoristo. Isso significa, imediatamente depois de pegar água, Jesus inicia a ação para a qual acabara de se preparar.

A palavra *niphth/ra* é exclusiva de Jo, é um *hapaxlegomena*. Não há mais ocorrência dela no Novo Testamento e fora dele também<sup>67</sup>. Só encontra-se *podoniphth/ra* em Herod II, 172, inclusive o *ἴ*<sup>66</sup> atesta em 13,5 *podoniphth/ra* ao invés de *niphth/ra*. O verbo *νη̄,ptw*, por sua vez, além das oito ocorrências em Jo 13 (5.6.8.10.12.14), só aparece mais cinco vezes no episódio do cego de nascença em Jo 9 (7,11.15). Nos sinóticos, exceto em Lc, o encontramos apenas três vezes referindo-se ao ato de lavar o rosto, mãos e braços, não os pés (Mt 6,17; 15,2; Mc 7,3) e em 1Tm 5,10 como referência ao serviço atribuído às viúvas. Esse fato só reforça a tese de que estamos diante de um estrato proveniente da tradição.

O Novo Testamento faz uma série de alusões aos pés (τοῡ . j πο̄, da j) ou ao pé (ο̄` poū, j). Colocamos em destaque algumas delas.

- a) parábolas (Mt 22,13);
- b) ditos (Mc 9,45; Mt 18,8);
- c) cenas de banquete (Lc 7,38s; Jo 11,2; 12,3; 13,5.6.8.9.10.12.14 );
- d) gente que se prostra aos pés para pedir alguma coisa ou simplesmente em atitude de reconhecimento e honra devida (Mc 5,22; 7,25; Mt 15,30; 28,9; Lc 8,41; 17,16; Jo 11,32);
- e) atitude de discípulo frente ao mestre (Lc 8,35; 10,39);
- f) atitude de desprezo sacudindo a “poeira dos pés” (Mc 6,11; Lc 9,5; Mt 10,14)
- g) citação do Sl 110,1: (Mc 12,36; Mt 22,44; Lc 20,43) em contexto de

<sup>67</sup> Lindars afirma que *niphth/r* não se encontra em lugar algum do grego clássico ou da Koiné, a não ser em Cypriano (Apud LINDARS, 1972, p. 450); Bultmann reconhece a ocorrência de *podoniphth/r* em Herod II, 172 (Apud BULTMANN, 1971, p. 466, nota 4).

humilhar e vencer o inimigo: “por o inimigo debaixo dos seus pés”

### **Alusão aos pés no Novo Testamento – (Quadro comparativo)**

Mc - 6 vezes = 5,22; 6,11; 7,25; 9,45; 12,36

Mt - 10 vezes = 4,6; 5,35; 7,6; 10,14; 15,30; 18,8; 22,13.44; 28,9

Lc - 21 vezes = 1,79; 4,11; 7,38.44.45.46; 8,35; 9,5; 10,11.39; 15,22; 17,16;  
20,43; 24,39.40

Jo - 15 vezes = 11,2.32.44; 12,3; 13,5.6.8.9.10.12.14; 20,12

At - 19 vezes = 2,35; 4,35.37; 5,2.9.10; 7,5.33.49.58; 10,25; 13,25.51;  
14,8.10; 16,24; 21,11; 22,3; 28,16

Ro - 3 vezes = 3,15; 10,15; 16,20

1Co - 4 vezes = 12,15.21; 15,25.27

Ef - 2 vezes = 1,22; 6,15

1Tm - 1 vez = 5,10

He - 4 vezes = 1,13; 2,8; 10,13; 12,13

Ap - 11 vezes = 1,15.17; 2,18; 3,9; 10,1.2; 11,11; 12,1; 13,2; 19,10; 22,8

Algumas vezes não se trata apenas de lavar os pés, mas de ungi-los com perfume como no caso da mulher pecadora em Lc 7,36-50. O episódio do lava-pés em Jo pode estar associado à memória de tradições comuns a Lc. Guardadas as diferenças, e não são poucas, há obviamente semelhanças entre Lc 7,36-50 e Jo 12, 1-8. Mas o relato joanino, por ser em Betânia e se referir explicitamente à morte de Jesus aproxima-se de tradição que remonta ao episódio da mulher mantida incógnita da narrativa marcana (Mc 14,3-9 e seu paralelo em Mt 26,6-13). A unção em Mc é da cabeça e não dos pés e significa o reconhecimento pelo próprio Jesus de representar uma antecipação da morte de Jesus (Mc 14,8), o que também concorda o relato joanino (Jo 12,7). Se os textos são fontes um do outro não sabemos (exceto Mt em relação a Mc), mas as semelhanças entre eles atestam a existência de uma memória tradicional a respeito da unção de Jesus antecipando sua morte e de mulher lavando/ungindo seus pés/cabeça.

O contexto de banquete também é comum. Os pés são lavados ou ungidos (Jo e Lc (no caso de Mc, a cabeça) e Jesus sempre aponta a atitude como exemplo a ser seguido. A diferença que dá o tom do que estamos chamando de inusitado em Jo é que na cena do lava-pés joanino não é Jesus que se deixa lavar, mas é ele mesmo quem lava os pés dos discípulos. Tudo isso reforça a possibilidade da dialética entre processo e evento culminando na atualização significativa de memória que associa elementos disponíveis na tradição: mulheres lavando os pés de Jesus e este, por sua vez, valorizando tanto o gesto quanto as mulheres que o realizam. Neste sentido, lavagem dos pés, mulheres e Jesus formam um conjunto inseparável que não pode ser negligenciado no lava-pés joanino. A análise do lava-pés como fenômeno sociocultural (Cap. III) e sociorreligioso (Cap. IV) deverá confirmar a relevância dessa tripla associação.

Seguindo a proposta da crítica redacional, analisaremos agora o primeiro estrato interpretativo do lava-pés (13,12-17), conhecido como interpretação ética, aquele que para nós, como já foi demonstrado, deve ter acompanhado desde cedo o estrato básico como sua primeira e mais original interpretação.

## 2.9. A INTERPRETAÇÃO MAIS PRIMITIVA DO LAVA-PÉS: JO 13,12-17

A análise desse estrato exige o cuidado de ler o texto primeiramente em sua expressão literal, evitando qualquer *a priori* alegorizante. A linguagem joanina com sua ambiguidade simbólica ocorre, como verificamos, com frequência, mas sempre como exigência apontada pela natureza da narrativa, sobretudo quando se analisa a intertextualidade e a conexão com vocabulário e estilo da linguagem no interior do próprio EJ. A introdução, tal qual analisada anteriormente, apontou para essa intertextualidade e o mecanismo simbólico ali está presente praticamente em cada uma das palavras do v. 1. No entanto, o estrato 13,12-17, mais conhecido como interpretação ética precisa ser analisado em sua estrutura e proposta narrativa independente de qualquer aposta que de antemão se faça sobre sua significação, seja simbólica ou não. A clareza e a natureza do discurso direto, predominante em 13,12-17, exigem da exegese o que consideramos uma de suas principais tarefas: antes de qualquer que seja a interpretação, fidelidade ao texto em sua literalidade. Por isso, propomos em primeiro lugar uma visão panorâmica do texto segundo a estrutura

narrativa da unidade (12.1), separando texto do narrador (12.2) da fala direta de Jesus; em seguida analisaremos os pontos centrais da mensagem tendo como base o que é apresentado como discurso de Jesus (12.3) e, para terminar, um olhar mais amplo para a intertextualidade pressuposta no texto (12.4) que seja capaz de percebê-lo sob a ótica de um horizonte mais largo de influências e possibilidades de interpretação.

### 2.9.1. Visão estrutural do discurso

Como se trata de discurso, vamos separar as frases nas quais aparece a palavra de Jesus sob a forma direta daquelas em que o narrador as introduz retomando a cena imediatamente anterior, ignorando o diálogo com Pedro como bem o demonstramos na crítica da redação. Desse modo teremos a seguinte estrutura:

#### **Narrador**

<sup>12a</sup> {Ote ou=n e;niyen tou.j po,daj auvtw/n	Depois então
de lavar os pés deles	
<sup>b</sup> Îkai.Ð e;laben ta. i`ma,tia auvtou/	Tomou
as suas vestes	
<sup>c</sup> kai. avne,pesen pa,lin(	e reclinou-se
(à mesa) novamente	
<sup>d</sup> ei=pen auvtou/j\	(e) disse-lhes

#### **Discurso direto (fala de Jesus)**

<sup>12e</sup> ginw,skete ti, pepoi,hka u`mi/nÈ	conheceis
isto que fiz a vós?	
<sup>13</sup> u`mei/j fwnei/te, me\	vós me
chamais	
o` dida,skaloj( kai,\ o` ku,rioj(	o
mestre e o senhor,	

- kai. kalw/j le, gete\ eivmi. ga,r e  
dizeis bem, pois sou.
- <sup>14</sup> eiv ou=n evgw. e;niya u`mw/n tou.j po,daj Se  
então eu lavei vossos pés  
o` ku,rioj kai. o` dida,skaloj( o  
senhor e o mestre  
kai. u`mei/j ovfei,lete  
também vós deveis  
avllh,lwn ni,ptein tou.j po,daj\ uns aos  
outros lavar os pés
- <sup>15</sup> u`po,deigma ga.r e;dwka u`mi/n (um)  
exemplo pois dei a vós  
i[na kaqw.j evgw. evpoi,hsa u`mi/n  
para que como eu vos fiz  
kai. u`mei/j poihte  
também vós façais.
- <sup>16</sup> avmh.n avmh.n le,gw u`mi/n( Na  
verdade vos digo,  
ouvk e;stin dou/loj mei,zwn tou/ kuri,ou auvtou/  
não é o escravo maior (que)  
o seu senhor  
ouvde. avpo,stoloj mei,zwn tou/ pe,myantoj auvto,n  
nem (um) *apóstolo* (é) maior  
de quem o tem enviado
- <sup>17</sup> eiv tau/ta oi;date( Se  
essas coisas sabeis  
maka,rioi, evste eva.n poihte auvta,Å  
felizes sois se as fazeis

### 2.9.2. A palavra do narrador: 13,12abcd

A fala de Jesus é contextualizada pelo narrador que se utiliza de uma conjunção subordinada ( $\{\text{Ote}\}$ ) associada à outra de coordenação ( $\text{ou}=\text{n}$ ) para fazer a transição de uma oração à outra, apresentando nova situação. Neste caso as conjunções na base das três orações subsequentes indicam que a cena já descrita em 13,2a.4-5<sup>68</sup> continua como pano de fundo, referência e tema principal do discurso que virá, principalmente quando supõe em 12bc ( $\text{e;laben ta. i`ma,tia aurtou/ kai. avne,pesen pa,lin}$ ) o “ $\text{evgei,retai evk tou/ dei,pnou kai. ti,qhsin ta. i`ma,tia}$ ” de 4ab. Tirar e retomar as vestes são paralelos e estão em relação de dependência narrativa um do outro. O detalhe da retomada das vestes ecoa diante de um silêncio a respeito da toalha amarrada na cintura. Não se menciona que Jesus a retirou. Provavelmente, quer o narrador afirmar que o instrumento do serviço deve ser permanente, independente das vestes que se usa ou que se tem.

O “levantar” ( $\text{evgei,retai}$ ) e “reclinar novamente” ( $\text{avne,pesen pa,lin}$ ) também fazem alusão e, mais do que isso, estão inteiramente ligados ao estrato básico. Nesse sentido, o “novamente” ( $\text{pa,lin}$ ) é pontual, com função bem definida, pois marca na cena o retorno de Jesus ao seu lugar no  $\text{dei,pnou}$ . O “ $\text{avne,pesen}$ ” está em relação ao “ $\text{evgei,retai evk tou/ dei,pnou}$ ” de 2a (levanta-se da ceia) e significa exatamente reclinar, referindo-se ao modo de se colocar em volta de um *triclínio*<sup>69</sup>, espécie de divã ou almofadas dispostas em volta da mesa ou tapete em que se dava de modo típico um “ $\text{dei,pnou}$ ” mais formal, geralmente qualificado como ceia ou banquete.

Todo o trabalho do narrador em 13,12 é introduzir a fala de Jesus no contexto de seu retorno à ceia, dando início ao discurso de revelação e, portanto, do

<sup>68</sup> Como aludimos na crítica da redação, essa retomada está ligada diretamente ao estrato básico e pode prescindir sem nenhum problema de clareza, do diálogo com Pedro (13,6-10).

<sup>69</sup> Abordaremos o cenário do *triclínio* no capítulo III, pois em torno dele se configuram e são reafirmados poderes, status e a estratificação social vigentes, fenômeno importante para a compreensão do significado sociocultural do lava-pés, base inclusive para entender sua significação religiosa em Jo 13.

significado que o próprio Jesus dará ao gesto a pouco demonstrado. Um curto e bem objetivo “*ei=pen auvtoi/j\*” abre o discurso direto.

O narrador, ao destacar que Jesus retoma suas vestes (*ei;laben ta. i`ma,tia auvtou*) oferece a chave, provavelmente a mais importante de compreensão do discurso, que não só o confirma, mas o completa: o serviço realizado (lava-pés), atribuído pelo costume aos escravos ou às pessoas consideradas de status inferior, é feito não por um escravo, mas por quem assume e não abdica de seu status de *mestre e senhor* (13,14-15). Por isso, a questão não parece ser apenas de humildade entendida como “renúncia do status” como sugere Theissen ao expor os valores propostos pelo movimento de Jesus (THEISSEN, 2008, p. 379), mas de relações igualitárias em que os papéis são exercidos de modo intercambiável e, sobretudo, em função da reciprocidade que a comunidade deve assumir no serviço (13,14) e amor uns aos outros (13,34).

### 2.9.3. O significado do lava-pés no discurso de Jesus: 13,12e-17

Que significado tem o lava-pés? A pergunta condutora de toda nossa pesquisa encontra a chave para a sua resposta na simplicidade da fala de Jesus. É simples, no entanto não é uma fala curta. Envolve setenta e três palavras distribuídas ao longo de cinco versículos e meio (12e-17). É fala direta dirigida aos discípulos (*u`mi/n* e *u`mei/j*). A maioria dos verbos encontra-se na segunda pessoa do plural e, do ponto de vista da estratégia do narrador, sugere, para além dos discípulos presentes na cena, uma audiência de leitores identificados com os “*u`mi/n*” do texto.

Não há dúvida, inclusive pelo que se verifica no conjunto, trata-se de fala com caráter de testamento, legado de quem parte e deixa os fundamentos da identidade própria de um grupo seletivo de discípulos reunidos a sua volta.<sup>70</sup> Por outro lado, pertence ao gênero do *simpósio*, momento segundo do *dei ,pnou*, hora de apresentar e discorrer sobre temas e ideias de interesse do anfitrião/mestre e seus convidados/discípulos<sup>71</sup>.

<sup>70</sup> Destro & Pesce (2002) defendem essa tese. Eles propõem o lava-pés como rito de iniciação e identificação da comunidade joanina.

<sup>71</sup> “O *dei ,pnou* era dividido em dois momentos, o da comida propriamente dita e o do *sympósion* (beber juntos), momento reservado para a transmissão de doutrinas ou realização de atos iniciáticos

A pergunta inicial no final do verso 12e abre o tema do discurso; “Ginw,skete ti, pepoi,hka u`mi/nÈ”. “Conheceis o que vos fiz?” é uma pergunta retórica, pois pelo que se segue não abre a palavra para o diálogo. Ao contrário, produz uma breve homilia e pressupõe certo nível de incompreensão ou, pelo menos, de estupefação da platéia. A julgar pela necessidade do discurso explicativo que vem a seguir, o gesto do lava-pés é, pelo menos na situação em que é apresentado pela narrativa, não só para nós leitores atuais, mas também, para a audiência imediata do evangelista, digno de um comentário que revele o seu sentido. O revelador, como sempre no EJ, é o próprio Jesus. Os detalhes descritivos retomados do estrato básico (13,2a.4-5), antes de serem objeto de interpretação alegórica, e sejam tratados num nível simbólico, precisam ser vistos na ótica do interesse que tem o narrador de por os ingredientes da cultura, do costume vigente para assim fazer ecoar, logo em seguida, a contundência das transformações, dos deslocamentos ou inversões implicados no ato de Jesus. Os deslocamentos pressupostos no gesto de Jesus podem ser vislumbrados de imediato, no plano da narrativa, em três níveis interligados, porém distintos: 1) nível temporal; 2) nível espacial, nível sociocultural.

No **nível temporal** tudo procede de maneira a transformar o lava-pés não apenas em ato rotineiro de acolhida ao convidado que chega para o jantar. Não é isso. Pelo menos não é apenas isso. Trata-se do mesmo ato, mas com outra significação, pois o evento está deslocado de seu momento habitual. Não se dá no início da ceia, mas durante: dei ,pnou ginome ,nou.

No **nível espacial** nota-se que o gestual de um lava-pés ordinário, de serviço subalterno, prestado por pessoas de status e papéis subalternos no ambiente doméstico, que, aliás, deveria ocorrer de modo quase imperceptível, desloca-se para o centro do cenário e das atenções. É realmente o centro do enredo. Esse segundo deslocamento ou inversão, em parte, se deve ao primeiro e em parte por ser protagonizado por Jesus.

---

quando se tratava de banquete promovido por uma escola filosófica e seus discípulos reunidos em torno do mestre” (Cf. VON DER MÜHL,1983, p. 27,28; PELLIZER,1983, p.35; LAMPE,1991, p 186-187; *apud* DESTRO & PESCE, 2002, p. 82).

No **nível sociocultural** a inversão é abrupta: Jesus como “o mestre” e “o senhor” assume o que a etiqueta cultural e a ordem social vigente jamais teriam admitido<sup>72</sup>.

O sentido da ação de Jesus é inversão de status ou de papéis? Ou ambos? Ou é outra coisa? A cena significa a instituição de um rito de iniciação? Enquanto narrativa estamos diante de um mito fundador de um novo rito? Para Destro e Pesce não há dúvida, trata-se de um rito iniciático de inversão de status.

Em el lavatorio de los pies, **Juan narra una inversión de roles y posiciones sociales** que eran bien conocidos por los miembros de la cultura em que vivía el redactor. Para rescribir la iniciación, El pone em escena a Jesús, que instruye a los discípulos mediante una gestualidad que se centra em situaciones habituales a las que, sin embargo, se lês da un significado radical nuevo. De hecho, normalmente al status del patrono debe corresponder la función de mandar y de ser honrado y servido. Por el contrario, em el rito descrito por Juan la función de Jesús, maestro y señor, es la de servir, la de cumplir uma función típica de los status sociales inferiores de los esclavos o de las mujeres. El sentido del cambio es claro: si el señor-maestro sirve, entonces se otorga momentáneamente a los discípulos, porque son servidos, uma dignidad similar a la del señor-maestro.

Que se trata de um **auténtico rito lo confirma**, sobre todo, el hecho de que los gestos simbólicos se realizan em uma unidad de tiempo limitada y estructurada em fases, que comienza com el acto de quitarse el manto (...) y termina cuando (...). **La inversión, por tanto, dura mientras** Jesús está vestido y actua como um esclavo, y concluye cuando El se vuelve a vestir normalmente, asume la posición anterior y comienza a enseñar (O grifo é nosso) (DESTRO & PESCE, 2002, p. 91-92).

Com relação à inversão de status, antes de qualquer conclusão é preciso prosseguir na investigação. Se se trata de uma inversão, de que tipo ela é? Qual é o seu alcance? É ritual e simbólica no sentido de produzir novo status religioso sem alterar o status social de fato, ou ao contrário, propõe imprimir um novo caráter às relações de fato?

As relações sociais estão impregnadas de pelo menos três dimensões profundamente entrelaçadas, mas qualitativamente distintas: a) a dimensão cultural ou ideológica que prescreve hábitos e costumes em relação a status e papéis atribuídos tradicionalmente a cada categoria da ordem social vigente; b) a dimensão jurídica que prescreve regras e preceitos estritos, controlando e julgando casos de

<sup>72</sup> Estamos no centro da perspectiva de interpretação mais recentemente assumida para explicar o significado do lava-pés e adotada por autores como Neyrey (2007), Roubeaux (1994), Destro & Perce (2002), Malina & Rohrbaugh (1998), Mateos & Barreto (1989a), Machado (2011) e Christopher Thomas (2004) entre outros.

abusos e violações do costume e das leis vigentes; c) e a dimensão política que determina toda a relação de poder e subordinação entre as diferentes categorias ou classes na pirâmide do ordenamento hierárquico. Precisamos saber se a proposta é de inversão de status e quais desses níveis ela atinge, ou se afeta a todos eles. Faz-se necessário investigar qual é o alcance social do gesto do lava-pés? Ele está restrito apenas ao âmbito das relações internas da comunidade e não tem nada a ver com as relações abrangentes que se dão fora dela, ou a partir do testemunho interno pretende questionar toda a sociedade?

Se a questão da inversão do status merece um tratamento mais detalhado, por outro lado, estamos convencidos de que o gesto do lava-pés diz respeito a um deslocamento incontestado do habitual com profundas implicações socioculturais. Entretanto, exegeticamente, a inversão compreendida como ritual apenas por ser restrita a um tempo limitado em que acontece a ação de Jesus talvez não seja suficiente para concordarmos com Destro e Pesce (2002, p. 92) que veem o lava-pés como rito de iniciação dos discípulos. Nossa sugestão é que esse mesmo limite temporal em que ocorre a ação do lava-pés no intervalo entre os atos de “tirar e retomar as vestes” aponta menos para um rito e mais para aquilo que é o objetivo do gesto: ser exemplo não apenas de inversão de status, mas de comportamento ético que opera e assume papéis diferentes sem discriminação ou alteração de status, isto é, independente do status. O status parece ser mantido, Jesus continua mestre e senhor, mas assume a tarefa do escravo sem maiores problemas. Isso só poderá ser mais completamente demonstrado no capítulo III e IV quando o imaginário cultural e sociorreligioso conflitivo, compartilhado e enfrentado tanto pelo evangelista (13,12-17) quanto pelo redator (13,6-10) em seus respectivos ambientes vitais, for levado em conta.

Contudo, encontramos no momento chave da exegese e que põe as bases para a continuidade da investigação sociorreligiosa. O texto em sua literalidade como estratégia do evangelista narrador não justifica necessária e automaticamente a instituição de um rito, mas ainda que seja proposição de rito, não tem qualquer indicação de ritual de purificação. É, de fato, gesto real e efetivo de amor extremo aplicado ao cotidiano num paralelo inequívoco ao amor devido uns aos outros de 13,34-35. E não justifica igualmente a alteração de status, caso levemos a sério a insistência de Jesus em manter e reafirmar seu status de mestre e senhor reconhecido pela comunidade. Resta saber então como essa proposta pode ter impactado a

comunidade de modo a produzir reações como aquelas que ecoam no diálogo de Jesus com Pedro (13,6-10).

De volta ao final do verso 12e encontramos um binômio característico da teologia e ética joaninas: conhecer e fazer (13,15.17) como pólos indissociáveis e que serão unidos, desde o lava-pés, por uma identificação básica entre amor e prática, ou melhor, amor como prática (13,17). É curioso como 1Jo continuará insistindo nesse binômio de modo a incluir os temas do conhecimento e amor a Deus como realidades subordinadas e condicionadas ao amor aos irmãos (1Jo 3,11.14.16-18; 4,12.20-21). Isto é, como realidades que devem ser manifestas *não por palavras e língua*, mas por ações (1Jo 3,18).

*Conheceis o que vos fiz?* O verbo conhecer exige o fazer e não qualquer fazer, mas um fazer cujo alvo é o que Jesus fez. O primeiro verbo está no presente do indicativo e o segundo no perfeito. O objeto do conhecimento mais importante na cena do lava-pés é o que Jesus fez. O perfeito é usado aqui para indicar uma ação completa, acabada, pontual e precisa: esta que eu acabei de fazer, de mostrar. Quando ela é retomada como objeto de evocação narrativa (13,15) e exemplo (*u`po, deigma*), toma a forma do aoristo (*evpoi, hsa*) e indica um fazer para todos os tempos, assim como o “*avgapaw*” de Jesus (13,1;34;15,12). Não significa que “amou”, ou “lavou os pés” deva ser considerado apenas como feito pretérito. O que ele fez é ação exemplar permanente e deve servir como exemplo para o tempo presente (13,17). Não temos o futuro em 13,17 como algumas traduções em português nos apresentam<sup>73</sup>, o verbo ser está no presente do indicativo: “felizes são” (*maka, rioi, evste*) os que fazem agora a prática do lava-pés. A forma é idêntica a usada pelo verbo “*avgapaw*” (13,1; 34;15,12); temos um novo paralelo, pois o amor é ação que abarca todas as ações e obras de Jesus e tem no lava-pés seu ponto alto como gesto comportamental cotidiano.

A pergunta de 12e dá o tom e o tema do discurso. O verbo *poie, w* é abundante no EJ. Ele aparece cento e doze vezes e quatro só nesse estrato (13,12-17). De fato ele estrutura todo o conjunto como moldura do discurso num jogo de relações paralelas entre o que Jesus fez (***pepoi, hka***), faz (*evgw. evpoi, hsa*) e o que os discípulos devem fazer (*u`mei/ j poih/te*), colocado no modo subjuntivo do tempo presente:

<sup>73</sup> A *Bíblia de Jerusalém*, a *Pastoral*, do *Peregrino* e a *Ave Maria* assim o traduzem. A tradução de João Ferreira de Almeida mantém o presente.

<sup>12</sup> **ginw,skete** ti, **pepoi,hka** u`mi/nÈ

<sup>15</sup> u`po,deigma ga.r e;dwka u`mi/n i[na kaqw.j evgw.  
**evpoi,hsa** u`mi/n

kai. u`mei/j

**poiH/te**Å

<sup>17</sup> eiv tau/ta **oi;date**( maka,rioi, evste eva.n **poiH/te**  
aavta,Å

O verbo “conhecer” emoldura o conjunto e por duas vezes o verbo “fazer” se situa no centro. Dois verbos distintos para “conhecer” são utilizados: **ginwskw** e **oraw**. A primeira impressão que se tem é de não haver qualquer uso mais preciso de “conhecer” no sentido estrito e na direção do que poderia ser entendido como *gnose*. Os dois verbos indistintamente empregados parecem dar a conotação de um conhecer cujo objeto é mais importante: fazer o mesmo que Jesus. Estão presentes duas vezes os verbos “conhecer” e quatro o “fazer”. Por isso 13,15 é o núcleo central que o evangelista quis oferecer como interpretação dada pelo próprio Jesus.

O v.13 também está num evidente paralelo com o v.14. Também tem uma moldura e um núcleo central da mensagem. O jogo entre **u`mei/j** e **evgw** mantém o clima de homilia que persistirá nos versos seguintes como foi acima demonstrado. Isso aponta o foco da mensagem. Ao mesmo tempo em que é dirigida aos discípulos (**u`mei/j** e **u`mw/n**), está em sintonia com aquele que proclama o discurso (**evgw**), transformando o agir e o falar de Jesus em modelo para o auditório leitor.

<sup>13</sup> **u`mei/j** fwnei/te, me\ o` **dida,skaloj**( kai,\ o`  
**ku,rioj**(

kai. kalw/j le,gete\ eivmi. ga,rÅ

<sup>14</sup> eiv ou=n **evgw**. **e;niya** u`mw/n tou.j po,daj

o` **ku,rioj** kai. o` **dida,skaloj**(

kai. **u`mei/j** ovfei,lete avllh,lwn **ni,ptein** tou.j

po,daj\

Não há incompatibilidade entre “lavar os pés” e ao mesmo tempo ser “mestre e senhor”. As duas sentenças separadas estão unidas duas vezes num entrelaçamento em que fica patente a prescrição devida, revelando assim o cerne da mensagem não só desse dístico, mas, através dela, de toda a perícopie:

13 *Vocês me chamam [...] e sou mesmo;*

14 *Se eu lavei os pés de vocês, [...]*

*então*

*vocês devem lavar os pés uns dos outros.*

Os títulos “senhor e mestre” foram deixados ocultos, entre parêntesis, para dar o destaque ao centro ético da mensagem: *lavar os pés uns dos outros*. Trata-se de uma sentença com valor imperativo; equivale a um mandamento. O verbo *ovfei, lw* em Jo só aparece aqui e em 19,7. Com esse sentido de dever só ocorrerá nas cartas joaninas (1Jo 2,6; 3,16; 4,11; 3Jo 8). Aqui é evidente o paralelo a 13,34. A palavra “*avllh, lwn*” ou *avllh, lou* transformam “amar” e “lavar os pés” em atitudes correlatas e intercambiáveis.

13, <sup>14</sup>: kai. mei/j ovfei,lete **avllh,lwn** ni,ptein tou.j po,daj\

13, <sup>34</sup>: kai. u`mei/j avgapa/te **avllh,loujÁ**

“Lavar os pés” e “amar” são atitudes que se correspondem: fazer uma significa ser capaz de fazer a outra. O objeto de ambas as atitudes é a comunidade. O essencial está na reciprocidade: a solidariedade interna em tudo, **no amor** como atitude abrangente e gratuita que em Jesus tem seu modelo de entrega até as últimas

consequências (13,1: *eivj te, loj hvga, phsen*) e **no cotidiano do cuidado e serviço** também de entrega que assume até as últimas consequências uns as tarefas dos outros (*mei/j ovfei, lete avllh, lwn ni, ptein tou. j po, da j*) independentemente dos status que cada um ocupa no horizonte das relações sociais.

Em relação aos títulos atribuídos a Jesus em 13,13-14, o emprego deles nesse contexto não é evocação de algo que ultrapasse a simples noção da dignidade humana atribuída a um grande mestre. De modo algum quer transcender ao status humano<sup>74</sup> como ocorre em outras situações no EJ. “Senhor” no contexto de fala aos discípulos sugere nada mais além do que o reconhecimento do mestre. Não há aqui nenhuma conotação de um título cristológico mais elevado como é comum em outras circunstâncias da narrativa joanina em que Jesus é apresentado como ser preexistente (1,1-2), enviado do pai (6,38), messias (1,41), salvador do mundo (4,42), filho do homem (5,27), senhor e Deus (20,28), e outros como o caminho, a verdade e a vida (14,6) ou ainda, o pão da vida (6,35).

O caráter sereno e sem qualquer conotação que corresponda a algum título da cristologia joanina mencionada a pouco, é confirmado pelo uso do verbo ser sem o pronome (*eivmi*). Se fosse usado com o pronome (*evgw, eivmi*) teríamos, como de fato ocorre na interpolação do redator em 13,19, a expressão de mais um título cristológico de afirmação da divindade de Jesus em Jo (6,20; 8,24.28; 18,6), mas não é o caso em 13,13. Por isso achamos melhor traduzir por “sou mesmo” e não “eu sou mesmo”.

---

<sup>74</sup> O mesmo entendimento tem a esse respeito, por exemplo, Champlin: “O vocábulo “Mestre” indica um professor ou instrutor. No trecho de Jo 1,38 encontramos o termo hebraico “rabi”, em substituição ao vocábulo grego que significa “mestre”. E apesar de que esses dois vocábulos não precisem ser considerados sinônimos perfeitos, posto que “rabi” vem de uma raiz que quer dizer “meu grande”, sendo usado como um título, a exemplo de “Senhor” ou “mestre”, por outro lado, é muito provável que o respeito tencionado por detrás de ambos os termos seja idêntico. É quase fora de dúvida que o equivalente grego para “rabi”, segundo os autores antigos que manuseavam o grego e o hebraico, frequentemente era ou “mestre” ou “professor” [...] O vocábulo grego Senhor (em grego “Kyrios”) evidentemente era usado como equivalente do termo hebraico “mar”, que indica alguém que tinha domínio ou autoridade legítima sobre outrem [...] ou então, simplesmente, por muitas vezes é empregado como equivalente ao nosso moderno pronome de tratamento “senhor”. Todavia, no caso que temos entre as mãos, o título foi usado como equivalente ao título exaltado usado para algum mestre ou autoridade religiosa. O duplo título “Senhor e Mestre, era reservado exclusivamente para os mestres mais eminentes. O Senhor Jesus condenou o uso desses títulos no caso de homens comuns (segundo se vê no trecho de Mt 23, 7-12) o que nos dá a entender ainda melhor o sentido com que ele aceitava esses títulos, aplicados à sua própria pessoa” (1982, Vol. II, p. 505-506).

A intenção nesse dístico em que se vê duplamente a afirmação de “mestre e senhor” (13,13) e depois na ordem invertida “senhor e mestre” sugere que os dois títulos são complementares e não há prioridade de um sobre o outro. Além disso, os dois títulos, dessa forma juntos numa mesma expressão, só encontramos aqui em Jo 13,13-14<sup>75</sup>. Não há necessidade de ver ou interpretar mais do que isso: são títulos que reforçam a autoridade e o status de quem toma o lugar que habitualmente não é atribuído a pessoas dessa posição social.

#### 2.9.4. Jo 13,16-17 sob a ótica da intertextualidade sinótica

Os versos finais 16 e 17 podem muito bem ser compreendidos à luz de um fechamento conclusivo do lava-pés com material que o evangelista recebeu e interpretou da tradição, afinal há paralelos evidentes com outros da tradição sinótica. Tomemos primeiramente o verso 16.

<sup>16</sup> avmh.n avmh.n le,gw u`mi/n(   
 ouvk e;stin **dou/loj** mei,zwn tou/   
**kuri,ou** auvtou/   
 ouvde. **avpo,stoloj** mei,zwn   
 tou/ **pe,myantoj** auvto,nÅ

---

<sup>75</sup> Schnackenburg (1980, p. 36) vê neste fato razão para entender esses versos como obra do redator; nós, ao contrário, entendemos que o modo como os títulos são usados apontam para uma sobriedade cristológica que já apareceu quando o evangelista empregou a palavra “senhor” não necessariamente para designar o Cristo Ressuscitado como claramente é o caso em 20,28, mas apenas como pronome de tratamento na linha da autoridade de um mestre: 4,11.15.19.49; 5,7; 6,34.69; 9,36.38; 11,3.12.21.27.32.34.39;12,21; 13,6.9.24.36; 14,5.8.22; 15,15.20; 20,2.13.15.18.20.25; 21,7. Portanto, “Mestre e Senhor” são palavras que evocam títulos “pré-pasciais” atribuídos pelos discípulos a Jesus e na maioria das vezes sem qualquer outra conotação pós-pascal. “Mestre” aparece só mais quatro vezes, sem contar 8,4, geralmente atribuído a uma interpolação tardia em Jo. A palavra encontra-se na boca de seus discípulos como “Rabbi” ( 1,38; 3,2; 11,28) ou “Rabunni”(20,16); o narrador faz questão de explicar e oferecer a tradução para o grego “*dida, skaloj*” em duas dessas vezes (1,38; 20,16). Nesse sentido é mais fácil atribuir o termo “Rabi” às fontes originais e a tradução ao evangelista do que propriamente ao redator. O evangelista, pois, deve ter aproveitado esses termos da tradição e tal como a recebeu procurou mantê-la. Mais um motivo para entender 13,12-17 como interpretação do evangelista bem próxima da tradição e mais antiga que 13,6-10.

A primeira constatação a ser feita é esta: o texto estaria concluído e já comportaria um sentido completo desde a conclusão parenética com sentido imperativo em 13.15. Mas, em seguida, temos um complemento em que se acrescenta o que habitualmente costuma ser a abertura para um dito solene de Jesus, usando a forma hebraica *amem amem*. Ela ocorre vinte e seis vezes em Jo e na tradição sinótica também é abundante. Se o texto aqui tem como fonte outro escrito não é possível afirmar. Porém, há um paralelo evidente em Mt 10,24-25 e Lc 6,40. Vejamos primeiro Mt:

Mt 10<sup>24</sup> Ouvk e;stin maqhth.j u`pe.r

to.n dida,skalon

Não está (um) discípulo

acima

do mestre

ouvde. **dou/loj** u`pe.r

to.n **ku,rion** auvtou/Å

nem (um) escravo

acima

de seu senhor

Jo 13<sup>16a</sup> ouvk e;stin **dou/loj** mei,zwn

tou/ **kuri,ou** auvtou

Não é (um) escravo

maior que

o seu senhor

<sup>b</sup> ouvde. **avpo,stoloj** mei,zwn

tou/ **pe,myantoj** auvto,nÅ

nem (um) apóstolo

maior do que

aquele que o tem enviado

Mt 10<sup>25a</sup> avrketo.n tw/| maqhth/| i[na ge,nhtai

Basta

ao discípulo tornar-se

w`j

o`

dida,skaloj

auvtou/

como o seu mestre

kai. o` dou/loj w`j o` ku,rioj auvtou/Å e o  
 escravo como o seu senhor

Nota-se o paralelo apenas na contraposição entre “escravo e senhor”. O EJ não retoma o binômio “discípulo e mestre”. Estranho, pois poderia tê-lo aproveitado, uma vez que, em 13,13-14, “mestre” é afirmado por duas vezes junto com “senhor”. A palavra para declarar a comparação também é diferente, ao invés de “u`pe.r” (acima) de Mt, Jo emprega “mei,zwn”(maior) e não retoma Mt 25a. A falta de precisão na sentença pode ser indício de que Mt não deva ser tratado necessariamente como fonte escrita usada por Jo. Pode muito bem ser de conhecimento da tradição oral joanina ou mesmo de fonte independente. O texto de Lc está mais próximo de Mt do que de Jo.

Lc 6<sup>40</sup> ouvk e;stin maqth.j u`pe.r to.n  
 dida,skalon\

Não está um discípulo acima do mestre

kathrtisme,noj de. pa/j e;stai  
 w`j o` dida,skaloj auvtou/Å

Todo aquele que esta completo (discípulo) é como o seu mestre

O mais interessante a observar é que Jo insere uma nova comparação entre apóstolo e quem o enviou (ouvde. avpo,stoloj mei,zwn tou/pe,myantoj auvtou,n) que não se encontra em Mt, nem em Lc. “Apóstolo” (avpo,stoloj) é termo no EJ utilizado só aqui. É termo importante na tradição cristã do primeiro século, pois logo cedo foi tomando formas reservadas para expressar liderança e exercício de autoridade nas comunidades. Paulo é um exemplo significativo da disputa que havia em torno de sua liderança apostólica, a ponto de insistir e reivindicar, junto às demais autoridades apostólicas e às suas comunidades, sua condição de apóstolo de Jesus Cristo (Rm 1,1; 1Co 1,1; 2Co 1,1; Gl 1,1).

R. Brown observa que há vários paralelos entre Jo (12,25-26.44;13,16.20;15,18-16-4a) e Mt (10,17-25; 38-40), o que lhe permite concluir pelo uso de um material comum por ambos, mas cada qual utiliza o mesmo material a seu

modo (1970, p. 46). Aqui temos a possibilidade de uma porta aberta para novas inserções da tradição sinótica com características semelhantes na obra joanina, não necessariamente a partir de fontes textuais, mas de reconhecimento de tradições bem conhecidas pelas comunidades. É o que muito provavelmente acontece em Jo 13,16. A variedade de testemunhos escritos de forma independentes corrobora esse intercâmbio das tradições: Jo 13,16b.20 em Mt 10,40, Mc 9,37 e Lc 9,48.

O texto do v. 16 não se encaixa naturalmente na sequência dos versos imediatamente anteriores. Porém, não está mais próximo do v. 20. Estilisticamente sim, pois retoma o *amem*, *amem* para falar do mesmo tema do envio, mas o conteúdo da mensagem no v. 20 é outro.

**Jo 13<sup>16ab</sup> avmh.n avmh.n** le, gw u`mi/n( [...] ouvde.  
**avpo, stoloj** mei, zwn

tou/

**pe, myantoj** auvto, nA

**Jo 13<sup>20</sup> avmh.n avmh.n** le, gw u`mi/n( o`  
**lamba, nwn** a:n tina

**pe, myw** evme.

**lamba, nei**(

o` de. evme. **lamba, nwn lamba, nei**  
to.n **pe, myanta**, meA

O tema em 13,20 é claramente o da hospitalidade devida ao enviado do que propriamente da equiparação entre as posições do “apóstolo” e “aquele que o envia” de 13,16b. Tudo indica que estamos diante de uma redação posterior a 13,12-15 e provavelmente a 13,16.

O v. 13,16b aproveita-se de um dito de Jesus presente na memória tradicional (do mesmo modo como o lava-pés dela também foi recolhida) e a completa com uma interpretação na mesma direção da reciprocidade dos status e poderes na comunidade. Um apóstolo, (a palavra não está precedida de artigo definido), qualquer que seja a autoridade assim concebida, não é maior que Jesus. e

sendo assim deve submeter-se à prática do lava-pés como todos os discípulos e discípulas da comunidade, assim como o escravo faz em relação ao seu senhor. Aqui a relação senhor escravo é apenas parâmetro para a submissão do apóstolo a Jesus. Assim ela reforça a proposta do lava-pés como garantia da reciprocidade igualitária dos papéis independente do status de cada um tem dentro ou fora da comunidade.

A sequência natural do v. 16 define a primeira parte (16a: *ouvk e;stin dou/loj mei,zwn tou/ kuri,ou auvtou*) como seu modelo e não a segunda (16b). A primeira expõe o que deve regular a segunda, isto é, a relação entre escravo e senhor deve ser parâmetro para regular a relação entre apóstolo e Jesus. Vê-se que está em jogo duas assimetrias pressupostas: a que existe na realidade entre senhor–escravo e a que existe, nas entrelinhas do texto entre a figura do apóstolo e outros discípulos em relação a Jesus. O que se pretende afirmar agora é o mesmo já subentendido na atitude implicada no lava-pés (13,12-15) e que se reforça com o *amem amem* de Jesus. A segunda parte (16b) é um adendo significativo que aproveita a equiparação entre “escravo–senhor” e a transfere para a relação “apóstolo-Jesus” (quem o envia). A mensagem assim é clara: o mesmo que Jesus fez todos os discípulos devem fazer (13,15), inclusive o apóstolo, qualquer que seja ele, pois este não está acima de Jesus e, portanto deve igualmente, como todo discípulo, obedecer ao mandato de Jesus: lavar os pés uns dos outros. O aparecimento da palavra “apóstolo” é surpreendente. É única em todo o evangelho. Por isso, traz de maneira contundente que o lava-pés deve ser assumido também pelas lideranças assim identificadas.

O v.16, portanto, deve indicar uma provável interpolação do redator e não mais do evangelista, pois trata de tema que tem relação com o diálogo de revelação (13,6-10) onde Pedro é personagem emblemático representante dos apóstolos. A função de 13,16 é, pois, questionar autoridade (s) apostólica (s) que resistem ao lava-pés como prática de reciprocidade e mandato do próprio Jesus (13,14-15). Em 13,6-10 a figura de Pedro representa essa resistência em aceitar e compreender o significado do lava-pés. Tais dificuldades serão analisadas no próximo item (13). 13,16 está mais próximo a 13,6-10 e o desfecho com o v 17 não o exige para fazer sentido no seguimento imediato de 13,12-15.

### 2.9.5. Palavras finais a respeito da interpretação primitiva do lava-pés

O v.17 cumpre obviamente um papel de desfecho. É difícil saber se estava originalmente na sequência de 13,12-15. O fato é que ele retoma a forma sapiencial do “*maka,rioi,*” que em Jo só vai aparecer mais uma vez em 20,29. Os destinatários das bem-aventuranças joaninas, diferentes daqueles abundantes que encontramos na tradição sinótica, fonte Q ou Tomé, em Jo tem apenas dois sujeitos: a) os que lavam os pés uns dos outros (13,17) e b) os que creem sem terem visto (20,29). São sujeitos que representam a síntese do discipulado joanino: amar e servir como Jesus (13,17) e crer nele que agora não mais se encontra presente fisicamente (20,29), a não ser através do discípulo que refaz no cotidiano da comunidade o mesmo que ele foi capaz de fazer.

A análise da intertextualidade aponta para a perspectiva de compreensão do lava-pés como creia mista. O evento original pode ser ao mesmo tempo ação e ditos, e não ação ou ditos de Jesus. Ambos se entrelaçam para formar uma homilia sobre um tópico fundamental para constituição da identidade do discipulado joanino. O processo de formação do texto se constituiu a partir de palavras e ação de Jesus na última ceia, mas também fora dela. Diante das conexões possíveis do lava-pés com memórias tradicionais sobre Jesus que encontramos nos sinóticos, destacamos aquela pressuposta no paralelo entre Jo 13,12-17 e Lc 22,24-27. Embora material semelhante para estabelecer o mesmo paralelo também esteja em Mc 10,42-45 e Mt 20,25-27, a proximidade entre Jo e Lc é textualmente mais evidente. Não há como negar a possibilidade de derivação, pressuposição, implicação ou mera cumplicidade entre as palavras de Jesus na última ceia lucana e a narrativa do lava-pés joanino.

Lc 22<sup>27</sup>

ti, j ga.r mei, zwn(

*Quem é pois o maior?*

o` avnakei, meno j h' o` diakonw/nÈ  
*reclinado à mesa ou o servidor?*

*O que está*

ouvci. o` avnakei, meno jÈ  
*reclinado à mesa?*

*Não é o que está*

evgw. de. evn me, sw| u`mw/n eivmi  
*no meio de vocês*

*Eu, pois, estou*

w`j o` diakonw/n

*como o servidor.*

Vários motivos e pretextos da narrativa do lava-pés estão implícitos nesse trecho: ocasião, cenário e tema. Curiosa é a presença da palavra “o` diakonw/n” que em Jo só aparece cinco vezes (2,5.9; 12,2.26) e nenhuma vez no lava-pés. Em Jo o termo é evitado, talvez porque a comunidade joanina veja a diaconia de forma distinta, não como um ministério de serviço entre outros. O fato é que, pelo menos em Jo 13, o lava-pés não é tratado tecnicamente como diaconia de mesa como em Lc, mas aponta para o problema da relação entre mestre, senhor e escravo. Tratar o lava-pés como diaconia talvez significasse para a comunidade joanina contrariar justamente a proposta de superação da tarefa de servir como tarefa exclusiva de diáconos.

Se em Lc já estão dados os elementos fundamentais da narrativa do lava-pés (ocasião, cenário e tema), por que então ele não é mencionado na sequência do contexto narrativo lucano, mas apenas em Jo? A questão é pertinente, mas nos levaria a elucubrações historicizantes e outras relativas ao relato lucano, além de questões sobre o conhecimento que tem uma fonte da outra. Tudo isso é instigante e, sem dúvida relevante, mas acabaria desvirtuando o foco desse trabalho que é o lava-pés em sua significação especificamente joanina.

## 2.10. A INTERPRETAÇÃO SIMBÓLICA DO REDATOR: 13,6-10

O estrato narrativo em 13,6-10 é decisivo para a compreensão da unidade maior 13,1-17 e define o modo como o texto deve ser interpretado. As controvérsias fundamentais em torno do lava-pés encontram-se nessa subunidade. A polêmica tem origem na natureza do próprio texto, pois estamos diante de um gênero tipicamente simbólico chamado *diálogo de revelação*. Os temas teológicos e mais especificamente os sacramentais, soteriológicos e cristológicos foram superestimados na análise do lava-pés, principalmente por causa das ambiguidades que seu caráter simbólico supõe. Diferentes intérpretes seguiram uma linha de abordagem que

priorizou o sentido litúrgico sacramental. Desse modo, os aspectos originalmente referidos aos temas socioculturais acabaram sendo negligenciados. Evidentemente, o universo religioso característico do ambiente joanino impõe que uma abordagem não descarte a outra.

A análise de 13,6-10, a partir do modelo que o propõe como segundo estrato redacional do conjunto 13,1-17 (como foi demonstrado no item 6) exige que se considere o texto, em primeiro lugar, a partir de sua estrutura literária como diálogo que pretende construir gradualmente, ao longo de três intervenções de Pedro e três respostas de Jesus, a revelação de um significado oculto ainda não inteiramente compreendido do gesto de Jesus. Está explícito que melhor compreensão só se dará depois (13,7b). O “depois dessas coisas” (de. meta. tau/ta) é controverso. Talvez se refira ao texto da próxima subunidade (13,12-17), mas provavelmente é alusão ao resultado dos compromissos “de amor até o fim” (13,1) implicados na assunção do lava-pés como gesto de serviço mútuo cotidiano e ruptura com a ordem vigente levada às últimas consequências. Nesse sentido, o lava-pés é referência à morte de Jesus como está claro na unção de Betânia (12,1-8).

O caráter controvertido do significado de 13,6-10 tem a ver com o gênero. Além de ser um diálogo de revelação, que por sua própria natureza supõe o desafio de realidades a serem decifradas, temos em foco a ação simbólica do lava-pés como evento que conduz o leitor ao discernimento acerca das indagações levantadas por Pedro e as respostas de Jesus. Dois gêneros estão associados em função da construção do significado: diálogo de revelação e ação simbólica tornam o lava-pés um verdadeiro enigma para o leitor. Neste sentido, o discurso seguinte (13,12-17), mais objetivo e direto na elaboração do significado corrobora para uma versão narrativa mais primitiva, pois a primeira (13,6-10) está cheia de ambiguidades simbólicas como é próprio da natureza de seu gênero.

Como ocorreu na primeira parte do EJ (2-12), os eventos, além do que mostram e realizam objetivamente são sinais de outras realidades. Assim acontece nos episódios da água transformada em vinho, curas e outras transformações como a partilha dos pães, caminho sobre o mar e a ressurreição de Lázaro. Todos eles são sinais (12,37: shmei/a) que remetem a audiência para além do que ela deve perceber à primeira vista. O lava-pés é do mesmo modo apresentado e segue o padrão da estrutura narrativa joanina: primeiro o sinal, depois o diálogo/discurso de revelação (2;3;4;5;6;9).

O *diálogo de revelação* no caso do lava-pés é antecedido por uma ação simbólica que lhe subjaz e apresenta-se conforme a seguinte estrutura<sup>76</sup>:

A. *Revelação enigmática: ação simbólica – o lava-pés (4-5)*

B. *Manifestação da incompreensão humana: as intervenções de Pedro*

C. *Revelação esclarecedora: as respostas de Jesus*

A primeira parte (A) já foi analisada (Item 11). A análise a seguir se dará a partir dessa estrutura, considerando cada uma de suas partes. Como conclusão, após a análise diacrônica, a unidade de toda a perícopé será interpretada de maneira sincrônica, buscando reintegrar 13,6-10 e 13,12-17 a partir de alguns nexos de ligação entre uma e outra subunidade.

### 2.10.1. O lava-pés como enigma na estrutura do diálogo de revelação

#### 1ª Parte

<p><b>Narrador</b></p> <p>6a e;rcetai ou=n pro.j Si,mwna Pe,tron le,gei aútw/ </p> <p><b>1a Intervenção de Pedro</b></p> <p>6b ku,rie( su, mou ni,pteij tou.j po,dajÈ</p> <p><b>Narrador</b></p> <p>7a avpekri,qh VIhsou/j kai. ei=pen aútw/ </p> <p><b>1a Resposta de Jesus</b></p> <p>7b o] evgw. poiw/ su. ouvk <b>oi=daj</b> a;rti( <b>gnw,sh</b>   de. meta. tau/taÅ</p>
---

<sup>76</sup> Adaptamos ao lava-pés a estrutura formal em geral admitida para diálogo de revelação e ações simbólicas conforme as classificações de gênero de Klaus Berger (1998, p. 230 e 290-291).

## 2ª Parte

**Narrador**

<sup>8a</sup> le,gei auvtw/| Pe,troj

**2a Intervenção de Pedro**

<sup>8b</sup> ouv mh. ni,yh|j mou tou.j po,dajeivj to.n  
aivw/naÅ

**Narrador**

<sup>8c</sup> avpekri,qh VIhsou/j auvtw/|\

**2a Resposta de Jesus**

<sup>8d</sup> eva.n mh. ni,yw se( ouvk e;ceij me,roj metV  
evmou/Å

## 3ª Parte

**Narrador**

<sup>9a</sup> le,gei auvtw/| Si,mwn Pe,troj\

**3a Intervenção de Pedro**

<sup>9b</sup> ku,rie( mh. tou.j po,daj mou mo,non

<sup>9c</sup> avlla. kai. ta.j cei/raj kai. th.n kefalh,nÅ

**Narrador**

<sup>10a</sup> le,gei auvtw/| o` VIhsou/j

**3a Resposta de Jesus**

<sup>10b</sup> o` leloume,noj ouvk e;cei crei,na [eiv mh.  
tou.j po,daj] ni,yasqai(

<sup>10c</sup> avllV e;stin kaqaro.j o[loj

<sup>10d</sup> kai. u`mei/j kaqaroi, evste(
---

### 2.10.2. A resistência de Pedro ao lava-pés: 13,6-8

A 1ª parte do diálogo visa manifestar a incompreensão de Pedro. Pedro representa mais do que uma personalidade histórica, é modelo do discípulo que pertence ao círculo joanino ou está muito próximo dele, pois revela ser portador de atitudes resistentes ao lava-pés. A conclusão do diálogo na boca de Jesus dirigindo-se ao coletivo “u`mei/j” (13,10d) e não mais ao singular “se”, se abre não só para uma interlocução com Pedro, mas com todo o público leitor, particularmente aos discípulos da comunidade.

Que tipo de discípulo, que grupo ou comunidade Pedro representa? Talvez não tenhamos resposta exata ou única. Por outro lado, o modo como o personagem Pedro atua no EJ levanta indícios que apontam para vê-lo como representante de comunidades apostólicas (Jo 21), sobretudo quando atua em oposição ao discípulo amado (13,24-25; 18,15-16; 20,2-8; 21,20-22), representante ilustre da comunidade joanina (21,20s). Pedro também representa um tipo de discípulo com dificuldades de compreensão sobre o seguimento e sobre a própria fé quando, por exemplo, o vemos numa atitude de adesão apaixonada, mas ainda aquém daquilo que se espera de um discípulo integrado e esclarecido (6,69; 13,37-38; 18,17-27).

A relação com Pedro pode estar representando ao mesmo tempo abertura e resistência aos novos e diferentes grupos que ao longo da história joanina foram se juntando à comunidade (BROWN, 1984).

No contexto particular do lava-pés, Pedro representa grupos mais suscetíveis às influências judaizantes e outros com dificuldades de libertar-se das instituições religiosas judaicas mais tradicionais como o sábado, a sinagoga e seus ritos de purificação. Podem ser pessoas que viveram toda a sua vida sob a vigência do calendário festivo judaico, por exemplo. A atitude de Pedro, neste estrato do redator, representa também grupos no interior da comunidade com dificuldades de manter ou compreender a exata extensão do significado de práticas religiosas genuinamente joaninas, como a do lava-pés. Especialmente quando elas causam um impacto profundo de ruptura com costumes e padrões socioculturais predominantes.

Neste sentido, a figura de Pedro é figura típica de igrejas cristãs submetidas aos padrões das comunidades apostólicas e de gente no interior da comunidade mais propensa a aceitar as práticas e objeções dessas outras comunidades ao jeito joanino de viver a fé em Jesus legada pelo discípulo amado.

A primeira intervenção de Pedro é anunciada pelo narrador sem a especificação de que lugar - na ordem da lavagem dos pés - Pedro se encontra.

13,6a e;rcetai ou=n pro.j Si,mwna Pe,tron\  
le,gei auvtw|

vem então para junto de Simão Pedro: (que) lhe diz

Para Agostinho Pedro foi o primeiro a quem Jesus lavou os pés, mas para Orígenes, o último. Não vemos esse fato do lugar que se encontra Pedro na ordem da lavagem dos pés como sem importância<sup>77</sup>, mas também não há como saber qual é a sua posição na sequência do ato de Jesus. Se o texto silencia a esse respeito, qualquer tentativa de sugerir o lugar de Pedro não passa de projeção marcada pelo interesse do leitor do que do narrador. A não indicação do lugar de Pedro é sintomática e se conforma com os objetivos da perícopes como um todo que é justamente anular o privilégio dos status estabelecidos seja dentro ou fora da comunidade. Colocar Pedro em primeiro ou último lugar seria contrariar o sentido mais genuíno do lava-pés joanino, pois o que se quer questionar é justamente a ordem dos lugares como expressão da desigualdade entre as pessoas. Se houvesse qualquer indicação sobre esse lugar haveria então a relevância dessa posição como sugerem Agostinho e Orígenes. Mas não é o que acontece. O capítulo 15 como espelho da forma como a comunidade entende-se a si mesma em relação à sua ligação com Jesus, sem a necessidade de mediações (videira e ramos) reforça o modelo de uma organização circular onde não há figura ou liderança proeminente, eleita ou estabelecida para atuar diante dos demais.

Quando levamos em conta a ausência da palavra *apóstolo* (com exceção justificada em 13,16 que pretende exatamente submeter o apóstolo ao dito de Jesus sobre a reciprocidade do lava-pés devida a todos os membros da comunidade como

<sup>77</sup> Contra Schnackenburg: “Frente a todo esto, la cuestión de si Jesús se acercó primero (Agustín) a Pedro, o después de algunos otros, o em último lugar(Orígenes), carece de importancia” (SCHNACKENBURG, 1980, p. 44).

foi demonstrado no item 12)- e a identidade de Pedro com a comunidade apostólica torna-se ainda mais evidente o que de fato ele representa: todo o tipo de liderança que não aceita submeter-se à reciprocidade dos papéis e a equivalência dos status produzidos pela prática mútua do lava-pés.

Portanto, o narrador não indicou em que posição Pedro se encontra na sequência da narrativa porque isso tem sim um significado. Pedro, como figura representativa tanto para nós hoje, quanto para a audiência do EJ dos tempos do evangelista e redator, é personagem cuja posição de proeminência é assegurada pela tradição apostólica (Jo 1,40-42; 21,15-17; Mt 16,16-19 e par.) e, como tal, na cena do lava-pés, não tem privilégios, pois Jesus lava os seus pés numa sequência qualquer em que Pedro é mais um entre os demais discípulos.

Na cena seguinte (13,21-30), Pedro reaparecerá junto com o discípulo amado e Judas Iscariotes. O discípulo amado, dessa vez encontra-se em lugar de destaque equidistante tanto de Judas quanto de Pedro. A cena não tem o propósito de contrariar a anterior, mas de apresentar de forma dramática as três figuras representativas dos modelos radicalmente opostos de discípulos: o discípulo exemplar (o incógnito amado), o traidor que acaba saindo da comunidade (Judas Iscariotes) e liderança que pertence ou está próxima à comunidade, mas é incapaz de compreender e viver as práticas que marcam a identidade joanina (Pedro), ou pelo menos tem dificuldades de aceitá-las.

A oposição do modelo joanino representado por Pedro tem múltiplas dimensões. Cada uma de suas intervenções representa um tipo ou aspecto da oposição ao lava-pés. A primeira é clara em mostrar a indignação de quem está preso aos costumes e não aceita a ruptura dos padrões socioculturais vigentes. A segunda mantém a mesma dificuldade e radicaliza a resistência: “Tu, senhor, jamais me lavarás os pés”. e expressa resistência em aceitar a mudança de papéis. A tarefa de lavar os pés continua a ser incompatível com a condição de Jesus em seu status de (*ku,rioj*). Na verdade, o choque provocado pela ação simbólica e profética de Jesus é inaceitável para a normalidade comportamental cultural e social. “Jamais, meus pés tu me lavarás” (13,8b), insiste Pedro:

13,6b *ku,rie( su, mou ni,pteij tou.j po,dajē*

[...]

13:8b ouv mh. ni,yh|j mou tou.j po,daj eivj to.n  
aivw/na

Há uma oposição indicada por esse confronto entre “su, X mou” e “Pedro X Jesus” que impede a comunhão plena entre os dois e que será definida, ou melhor exigida pelo próprio Jesus. O lava-pés é condição para “tomar parte com Jesus” e ser herdeiro de sua herança como realmente quer significar esse “e;ceij me,roj metV evmou”(13,8d).

Mateos & Barreto comentam o “não tomar parte comigo” de modo a relevar o significado sociocultural da resistência petrina. Em seguida explicam a dimensão religiosa dessa comunhão com Jesus implicada no lava-pés:

Nesta passagem, onde Pedro se opõe a ação de Jesus, o evangelista o designa, pela primeira vez na narrativa (cf. 1,44), apenas pelo sobrenome (Pedro). Começa a se esboçar o significado que Jesus lhe atribuía no seu primeiro encontro (1,42).

Pedro mantém ainda os princípios do ‘mundo’, crê que a desigualdade é legítima e necessária. A iniciativa de Jesus cria grupo de iguais; o líder abandona o seu lugar para fazer-se como os seus; isto o desorienta e ele o rejeita. Como a multidão de Jerusalém, quer que Jesus seja o chefe (12,13: o rei de Israel); não aceita o seu serviço nem, portanto, sua morte por ele (12,34; 13,37). Reconhecera que as exigências de Jesus comunicavam vida definitiva (6,68s), mas quando vem o momento da ação de Jesus que interpreta suas palavras, não a aceita.

(...) Se não admite a igualdade, não pode estar com Jesus. É preciso aceitar que não haja chefes, mas servidores (cf. Mc 10,45 e par.): Jesus, o Senhor, é membro de comunidade de serviço; quem rejeita este traço distintivo do seu grupo fica excluído da união com Jesus, o seu centro e fundamento. Sua ameaçadora declaração (Se não... não tens nada que ver comigo) evidencia a gravidade da atitude de Pedro (O grifo é nosso) (MATEOS & BARRETO, 1989a, p. 565).

### 2.10.3. O lava-pés não é originalmente rito de purificação: 13,9-10

A última parte do diálogo (13,9-10) irrompe para outro tema da incompreensão do lava-pés que é objeto de dificuldades hermenêuticas até hoje. Trata-se da polêmica em torno do rito de purificação. Se o lava-pés é condição para comunhão com Jesus, então o lava-pés é rito que inicia e integra o discípulo na comunidade dos puros e sem pecado, capazes de entrar em comunhão com o

ressuscitado? É disso que se trata? O lava-pés então seria um novo batismo? Ele substitui o primeiro ou atualiza rotineiramente uma espécie de renovação do batismo? É um rito penitencial de purificação dos pecados cotidianos, apesar do batismo já realizado? Essas e outras questões foram objetos da indagação e interpretação daqueles que se debruçaram a estudar o lava-pés<sup>78</sup>. Tais problemas necessitam de uma investigação histórica e sociorreligiosa que vá além da exegese e que seja capaz de levantar dados sobre as práticas rituais de comunidades cristãs primitivas. Os capítulos III e IV tratarão dessa questão, apesar dos limites e escassez dos dados históricos disponíveis.

Não obstante, é perceptível, através de um olhar atento às últimas palavras de Pedro, como que reagindo ao apelo condicional de Jesus (8d: eva.n mh. ni,yw se( ouvk e;ceij me,roj metV evmou), uma postura realmente voltada para compreensão do lava-pés como ritual de purificação

<sup>13,9b</sup> ku,rie( mh. tou.j po,daj mou mo,non

<sup>13,9c</sup> avlla. kai. ta.j cei/raj kai. th.n kefalh,

O pedido a Jesus para que ele lave “não somente os pés, mas também as mãos e a cabeça” (13,9bc), remete a posição de Pedro a um patamar de purificação religiosa. O lava-pés, nessa visão, é compreendido como imersão típica de rituais judaicos de purificação ou como batismo com água na linha do que o Batista fazia (1,26). Talvez seja essa a sugestão do Evangelista e/ou redator ao identificar Pedro como Simão, filho de João (1,42) e não como filho de Jonas, como Mt (16,17). Não se sabe com certeza, mas, considerando que os primeiros discípulos e o irmão de Pedro, André, pertenciam ao grupo de João Batista (1,35-42), é provável que Pedro também viesse do mesmo grupo.

A tentativa de distinguir (3,22-27s), com alguma dificuldade, o batismo de João (com água: 1,26) e o de Jesus (com o Espírito Santo: 1,33) é fato marcante no EJ. Algumas vezes o narrador intervém para esclarecer e corrigir a informação

---

<sup>78</sup> Bultmann (1971, p. 468-473) apresenta em seu comentário, formas distintas na recepção do lava-pés pelas comunidades cristãs primitivas, algumas o tomam como negação de práticas sacramentais diferentes existentes em outras comunidades; às vezes como releitura das práticas batismais, outras como mandato para um novo sacramento e outras ainda, como formas mistas de celebração e práticas rituais de afirmação do serviço humilde.

equivocada de que Jesus batizava e sem maiores problemas reconhece apenas os seus discípulos como sujeitos dessa tarefa e não Jesus (4,1-2). Em outra ocasião fica evidente a discussão sobre o tema da *purificação por parte dos discípulos de João e certo Judeu* (3,25). A resposta de João Batista, admitindo *não ser o Cristo* (3,3.28), nada fala sobre a necessidade de purificação (3,27-36); assunto superado na simbologia das *seis talhas de pedra vazias para a purificação dos judeus* (2,6).

Tudo isso demonstra a dificuldade com que o EJ lida com os temas da purificação e do batismo, este último quase sempre associado ao primeiro. Purificação é, pois, claramente, prática dos judeus ou grupos judaicos como o de João, o Batista (2,6; 3,25) ou de comunidades como a dos essênios, mas não é de modo algum característica aceita como marca da comunidade joanina. É mais fácil ver textos que a contestam e a tornam objeto de polêmica do que qualquer indício de aceitação dessas práticas pela comunidade.

A terceira intervenção de Pedro representa, portanto, esses grupos ainda sob a influência de uma religião herdada dos judeus e que estão no interior ou bem próximos da comunidade joanina; coloca o tema da purificação no centro do debate e exige de Jesus uma resposta realmente reveladora e decisiva a esse respeito:

<sup>10b</sup>ο` leloume,noj ouvk e;cei crei,an [...] ni,yasqai(  
[eiv mh. tou.j po,da]j]

<sup>10c</sup>avllv e;stin kaqaro.j o[lo]j

<sup>10d</sup>kai. u`mei/j kaqaroi, evste

A resposta de Jesus é definitiva para quem ainda insiste fazer do lava-pés um ritual de purificação: ***Aquele que tomou banho<sup>79</sup> não precisa se lavar.*** A insistência de alguns documentos antigos em copiar o texto e esclarecer “*senão os pés*” (eiv mh. tou.j po,da]j) no v.10 conforme apresentado na crítica textual (Item 6), prova a dificuldade do tema para a comunidade joanina e as gerações futuras que receberam o texto. Compreendemos, a partir do texto mais curto como o mais primitivo, que o complemento eiv mh. tou.j po,da]j acrescentado pela escola joanina foi necessário, uma vez que a tradição do lava-pés deveria ser mantida

---

<sup>79</sup> Alguns entendem “ο` leloume,noj” como referência ao batismo, uma vez que o verbo “lou,w” distinto de “ni,ptw” está nos textos do Novo Testamento, na maioria das vezes, associado ao batismo.

diante daqueles que a questionavam, provavelmente como rito própria da comunidade, mas não como ritual de purificação. Esse de fato é o sentido da última intervenção e resposta de Jesus nesse diálogo que é fruto do trabalho do redator e não do evangelista.

O problema de interpretação persistirá caso entendamos o v.10 apenas na ótica da discussão sacramental. O fato é que o texto com característica de revelação de ato simbólico precisa ser tratado numa abrangência mais polissêmica, respeitando a natureza de seu gênero. Não é preciso descartar temas soteriológicos, cristológicos e sacramentais, mas também não precisamos ignorar uma interpretação mais elementar contida numa distinção simples e de uso cotidiano entre os verbos “lou,w ” e “ni,ptw”. Essas palavras podem simplesmente evocar na boca de Jesus - como parece sugerir o redator - alusões não apenas aos rituais exclusivamente religiosos de purificação. Como se pode inferir da fala de Pedro manifestando indignação nas duas primeiras intervenções, o significado implícito pressuposto é do lava-pés como prática de higiene doméstica em que o banho inicial de todo o corpo é coisa que não se faz numa ocasião de banquete; nessas ocasiões o costume é oferecer uma simples lavagem dos pés ao convidado. Além do mais, para o EJ o que de fato purifica, no sentido religioso, não é a água, mas a palavra de Jesus (15,3). Aliás, essa referência às palavras de Jesus nos devolve ao texto da sequência (13,12-17) onde a palavra de Jesus é o que conta.

Como então compreender as duas interpretações de maneira a integrá-las na sincronia do texto?

#### CONCLUSÃO: REVELAÇÃO SIMBÓLICA COMO REAFIRMAÇÃO ÉTICA E SOCIOCOMUNITÁRIA DO LAVA-PÉS.

Os dois estratos (13,12-17 e 13,16-10) serão reunidos segundo uma visão de conjunto a partir da ótica do redator (13,16-10). Ele procurou manter a primeira interpretação (13,12-17) reafirmando-a através de um novo recurso retórico, o diálogo de revelação. Como gênero amplamente usado no EJ, o diálogo, neste caso, com Pedro, retoma o lava-pés que já havia sido objeto do discurso de Jesus e o torna objeto de discussão cujo objetivo é desconstruir e eliminar os equívocos gerados pela recepção da primeira interpretação.

Os equívocos podem ser deduzidos das práticas e incompreensões pressupostas na dinâmica que o próprio diálogo deixa transparecer. Identificamos dois equívocos principais quando reunimos uma subunidade à outra, tendo 13,12-17 como antecedente de 13,6-10. O primeiro não é um equívoco propriamente dito, mas é de fato uma rejeição da prática comunitária do lava-pés (13,6-8). O segundo é realmente um equívoco, pois há gente interpretando e transformando o lava-pés em ritual de purificação a ser celebrado na comunidade (13,9-10) sem extrair as consequências éticas e sociocomunitárias da reciprocidade dos papéis e superação dos status (13,13-15) como obstáculo ao amor e serviço mútuo.

Onde estão e como se dão as conexões entre os dois estratos?

O primeiro ponto de contato está obviamente na referência aos elementos comuns do lava-pés presentes no estrato básico (13,2a.4-5):

1) **o ambiente de simpósio** durante ou no segundo momento da **ceia** está pressuposto nos dois estratos (13,2: “dei ,pnou ginome ,nou”); Jesus levanta-se (13,4: “evgei ,retai evk tou/ dei ,pnou” do tricínio (ou de lugar equivalente)) e retorna a ele (13,12: “kai . avne ,pesen pa ,lin”)

2) **o ato simbólico** em si mesmo: “lavar os pés” propriamente dito como conteúdo e objeto tanto do discurso (13,12-17) quanto do diálogo (13,6-10) aparecem de forma idênticas nos dois estratos: 13,5 e 13,14: “ni ,ptein tou . j po ,daj”; o verbo lavar (ni ,ptw) aparece 5 vezes em 13,6-10, quatro delas referindo-se explicitamente aos pés e 3 vezes em 13,12-17 (13.12.14.14) também se referindo aos pés.

3) Há uma convergência na **afirmação da necessidade absoluta do lava-pés ser aceito pelos discípulos**. Embora no segundo estrato predomine o diálogo com Pedro, ao final há o reconhecimento e ampliação na própria fala de Jesus, de que a mensagem é endereçada para toda a comunidade (13,10: “u`mei / j”); O mesmo pronome, nas formas alternadas de “u`mei / j”, “u`mi / n” e “u`mw / n” no primeiro estrato é de uso mais frequente, pois trata-se de discurso, aparece 7 vezes.

4) A convergência na afirmação do lava-pés se dá de **forma distinta e complementar**. Cada estrato reforça um pólo da atitude do lava-pés que deve ser aceito como testemunho efetivo de reciprocidade no serviço. O primeiro deixa o legado da reciprocidade como mandato e dever de todos (13,14): kai . u`mei / j

ovfei, lete avllh, lwn ni, ptein tou. j po, da j, mas parece não ter ficado claro todas as implicações práticas de uma atitude tão questionadora do *status quo*.

O lava-pés como dever de todos e ação recíproca deixado no estrato primitivo exigia de igual modo não só que sujeitos estivessem dispostos a lavar os pés dos outros, mas também que uns se deixassem lavar os pés pelos outros. Portanto, a resistência ao lava-pés pressuposta no estrato do redator manifesta-se em duas direções: além daqueles que não querem lavar os pés dos outros, há os que não se deixam lavar. O redator precisa agora, no segundo estrato (13,6-10), quebrar a resistência daqueles que, como Pedro, não se deixam lavar. Há a necessidade de um reforço diferente daquele que foi apresentado no primeiro estrato. Se não bastou a ordem: *façam como eu vos fiz* (13,15); então é preciso uma ameaça: *se eu não te lavar não terás parte comigo* (13,8). Pois, o pano de fundo do texto são aqueles que não querem de modo algum participar da cerimônia do lava-pés e outros que participam, mas a compreendem apenas como ritual de purificação. O diálogo (13,6-10) veio responder e corrigir a rejeição e a interpretação equivocada.

Para que o exemplo de Jesus possa ser seguido e a mensagem seja realmente de reciprocidade, é preciso que a atitude esteja livre nas duas direções: lavar e se deixar lavar. Preconceitos de ambos os lados precisam ser rompidos. Tanto debaixo para cima quanto de cima para baixo. Se não se rompe com ambos, não há como ter parte com Jesus e de fato viver a reciprocidade do amor até as últimas consequências (13,1.34-35).

5) Os versos 7 e 12 estão no centro da perícopie e seus termos principais (poie, w; ginw, skw ) ecoam no desfecho de toda a perícopie (13,17). Os dois verbos, “fazer” e “conhecer”, esse último usado de maneira indiscriminada tanto como “ginw, skw” quanto “o`ra, w” são fundamentais na interpretação do significado do lava-pés. Através deles pode-se perceber a integração dos dois estratos e a expressão de uma grande mensagem: o lava-pés exige conhecimento (gnw, si ji) que conduza o discípulo a um novo fazer, seguindo o modelo (u`po, deigma) do que o próprio *Jesus fez* (13,15): O verbo “poiw” está em evidência no verso 7, retomando o que foi o verbo dominante no primeiro estrato (13,12-17), onde apareceu quatro vezes. O uso do perfeito do verbo o`ra, w no contexto da sentença o] evgw. poiw/ su. ouv k oi=da j a ;rti refere-se

ao que Pedro “não compreendeu” e não ao que ele “não compreende” agora como a maioria das bíblias traduzem<sup>80</sup>. O tempo perfeito do verbo “ο`ρα, w” ao leitor joanino deve estar designando a incompreensão daqueles que realmente interpretaram 13,12-17, isto é, refere-se àqueles que entenderam equivocadamente a prática do lava-pés feita por Jesus e, por isso, a traduzem para o momento atual da comunidade (o que eu te faço agora) de modo equivocado. A palavra “a;rti” (agora) faz mais sentido nesse contexto quando aplicada também ao verbo fazer (evgw. poiw/) e não apenas ao “ο`ρα, w”, pois é este o verbo que se encontra na forma do presente do indicativo e não o outro. Por isso entendemos que a melhor tradução é aquela que mantém as formas verbais originais: “O que te faço agora não compreendeste, conhecerás depois dessas coisas” (13,7b).

13:1b.3a [...] **eivdw.j** ο` V Ihsou/j eivdw.j (...) **eivdw.j**  
o[ti pa,nta [...]

13:7b o] evgw. **poiw/** su. ouvκ **oi=daj** a;rti(  
**gnw,sh** | de. meta. tau/taÅ

13:12e **ginw,skete** ti, **pepoi,hka** u`mi/nÈ

13:17 eiv tau/ta **oi;date**( maka,rioi, evste  
eva.n **poi h/te** auvta,Å

A estrutura é expressiva. Não há dúvida de que há uma moldura em que predomina o verbo ο`ρα, w. No centro temos o verbo ποιε, w. O conhecimento como já afirmamos anteriormente, sempre remete ao fazer de Jesus (13,7 e 13,12), o qual, por sua vez, aponta para o mesmo “fazer” dirigido aos discípulos (13,15: kai . u`mei/j poi h/te). Fazer o lava-pés é mandato do próprio Jesus e de fato é esse

<sup>80</sup> Cf. Bíblia de Jerusalém (2012), Almeida (1969), Nova Pastoral (2014) e ALONSO SHÖKEL (2002).

o conhecimento (13,17) que garante já no presente (o verbo ser se encontra no presente) a felicidade dos que o praticam.

Podemos concluir essa análise exegética de maneira bem próxima àquilo que foi proposto por Destro e Pesce. Evidentemente, sem assumir como eles o lava-pés como ritual de iniciação ao discipulado, embora eles mesmos acabem tendo que admitir e, na lógica do que examinaram, contraditoriamente, a nosso ver, que não estamos diante de um rito, pois no parágrafo seguinte continuam chamando-o de ritual:

O lava-pés que deverão fazer os discípulos entre si **não é um rito**, senão uma ação de serviço recíproco e um modelo de vida futura. [...] Pode-se perguntar quem são os destinatários **do ritual** [...] (O grifo é nosso) (DESTRO & PESCE, 2002, p. 93) <sup>81</sup>.

Apesar da ambivalência presente na opinião de Destro e Pesce, interessa-nos salientar a convergência de nossas conclusões exegéticas com a constatação que eles fazem a respeito do ideal social subjacente ao lava-pés:

Propor aos discípulos assumir a função do escravo – uns em relação aos outros – significa, pois, propor um ideal de comunidade onde os papéis recíprocos sejam similares e equivalentes. O ideal social subjacente ao gesto de Jesus é, pois, o da supressão da função servil atribuída a uma classe social para obter uma co-participação muito estreita e uma comunhão onde os papéis sejam orientados para indiferenciação <sup>82</sup> (DESTRO & PESCE, 2002, p. 96).

A exegese de 13,1-17 nos permitiu chegar a essa conclusão. No entanto, falta ainda resolver os problemas do lava-pés quando o colocamos na encruzilhada de três dimensões da vida coletiva: 1) a vida doméstica e familiar como produto de hábitos compartilhados com a tradição cultural; 2) as implicações e relações do lava-pés no conjunto da vida social; 3) e tudo isso como manifestação essencial da fé

<sup>81</sup> “**El lavatorio de los pies** que deberán hacer los discípulos entre si **no es un rito**, sino una acción de servicio recíproco y un modelo de vida futura”. [...] Se pueden preguntar quiénes son los destinatários **del ritual**”

<sup>82</sup> “Proponer a los discípulos asumir la función del esclavo – los unos respecto de los otros – significa, pues, proponer un ideal de comunidad donde los roles recíprocos sean similares y equivalentes. El ideal social subyacente al gesto de Jesús es, pues, el de la supresión de la función servil atribuída a una clase social para obtener una coparticipación muy estrecha y una comunión donde los roles sean orientativamente indiferenciados” (A tradução é nossa).

religiosa de um grupo vivendo sob pressão das exigências rotineiras da estrutura social. Diante disso, a proposta dos próximos capítulos é discutir o lava-pés como fenômeno cultural e sociorreligioso. As próximas etapas da investigação devem oferecer o contexto sob o qual se esclarece o texto e ao mesmo tempo revela o que está implícito: quem são os sujeitos da comunidade que de fato protagonizaram a prática e interpretação do lava-pés que acabou predominando no EJ.

### CAPÍTULO III

#### ANÁLISE CULTURAL E SOCIOLÓGICA DO LAVA-PÉS

A narrativa do lava-pés tem o propósito de transformar os relacionamentos socioculturais vigentes invertendo as práticas que mantêm e reproduzem a correspondência assimétrica entre status e papéis (13,15) atribuindo-lhes uma noção de reciprocidade que contesta tanto a estratificação social dominante quanto a cultura que a reproduz e a mantém no horizonte do sistema de valores e hábitos comportamentais inscritos nas regras de relacionamento e convívio social. No

imperativo do próprio Jesus (13,14-15) funda-se o novo paradigma de relacionamento religioso com implicações nas esferas das relações sociais e culturais.

Desse modo, o lava-pés em Jo 13,1-17 impõe o uso de mediações culturais e sociorreligiosas, pois a compreensão de seu significado passa pela recuperação de todo simbolismo cultural e sociorreligioso nele implicados. Por isso, antes de qualquer coisa, precisamos esclarecer quais conceitos reconhecemos como fundamento de nossa análise cultural e sociorreligiosa.

### 3.1. ANÁLISE SOCIOCULTURAL COMO CONDIÇÃO DA INTERPRETAÇÃO SOCIORRELIGIOSA

Sabemos que estamos diante de um texto religioso com características que supõe o seguimento e discipulado com base na confissão de fé junto a uma comunidade de vida e de culto. A crítica sociorreligiosa, neste sentido, é a ferramenta mais adequada para interpretar textos dessa natureza. Pois, a partir dela, a religião não é tomada como fenômeno separado ou exclusivo das demais dimensões da vida humana em sociedade, mas como dimensão que se expressa no texto de modo necessariamente condicionado e de alguma forma em correspondência com as relações sociais dominantes legitimadas pela cultura.

A análise sociorreligiosa então exige que se explicitem os pressupostos culturais e sociais implicados na mensagem do texto. Por isso, antes de verificar o caráter sociorreligioso, é preciso, por razões analíticas, tomar cada uma das dimensões do lava-pés em separado, a saber, a cultural e a sociológica, embora na realidade só se possa conceber o lava-pés como fenômeno singular que integra esses vários aspectos.

Sendo assim, a tarefa desse capítulo se divide em dois grandes tópicos. **O primeiro** tem como objetivo a análise cultural, ainda sem o componente religioso. O lava-pés é tomado em sua dimensão cultural (1), isto é, como fenômeno circunscrito nos costumes e comportamentos de um povo. Nesse momento vamos verificar o sentido do lava-pés como costume e legado da cultura, dimensão pressuposta, mas não inteiramente explícita no texto. **O segundo** se refere à dimensão especificamente social implicada no gesto do lava-pés e visa (2) compreender a estrutura assimétrica das relações sociais pressupostas como condicionante do lava-pés.

O perigo da projeção de modelos atuais, tanto antropológicos quanto sociais de análise de textos antigos existe, o que de fato poderia tornar nossas conclusões anacrônicas. Entretanto, esse problema pode ser superado e o faremos com a seguinte precaução: tomar o texto como ponto de partida para a construção do contexto e não o contexto para compreensão do texto. Quando esse princípio por acaso não é seguido isso acontece por razões autorizadas pelo próprio texto, uma vez que nem sempre estão explícitas todas as noções e informações necessárias à sua audiência imediata. Explicitar informações sobre o tempo e ambiente vital tornaria o texto redundante em obviedades tácitas assumidas entre narrador e seus primeiros leitores. O que coloca para nós, leitores distantes da intenção comunicativa que deu origem ao texto, - uma tarefa agora necessária. Por isso, a melhor medida de precaução para evitar o anacronismo interpretativo é recuperar a linguagem do texto cujo sentido só se entende a partir do contexto sociocultural imediato no qual leitor e narrador estão envolvidos e se comunicam.

O que entendemos por contexto sociocultural evidentemente passa primeiramente pelos conceitos de cultura e sociedade. O fenômeno cultural já foi discutido exaustivamente pelos antropólogos da cultura. Mas, entre as diferentes tendências teóricas<sup>83</sup>, optamos em manter o conceito clássico de cultura formulado por Tylor<sup>84</sup>, pois favorece um olhar descritivo do lava-pés como evento humano adquirido socialmente, o que consideramos ideal para uma primeira aproximação da narrativa joanina como fenômeno cultural. Por outro lado, a escola compreensiva é assumida como complemento necessário para o que achamos mais adequado para uma análise exegética que leve em conta uma noção mais aberta à dimensão semiótica do fenômeno cultural, pois cultura é realidade reconhecidamente interpretativa e sujeita ao desafio da significação. Sendo assim, optamos, como complemento mais específico ao de Tylor, pelo conceito de cultura proposto por Clifford Geertz:

O conceito de cultura que eu defendo [...] é essencialmente semiótico. Acreditando, como Marx Weber, que o homem é um animal amarrado a

---

<sup>83</sup> Sobre o tema da diversidade das tendências teóricas em Antropologia Cultural a obra de Pitirim SOROKIN, *Novas teorias sociológicas* (1969, p. 519-547) faz um levantamento e análise crítica dos diferentes modelos sociológicos na identificação dos mais diversos tipos de agrupamentos sociais.

<sup>84</sup> “Cultura é este todo complexo que inclui conhecimento, fé, arte, moral, lei, costume, e outras capacidades e hábitos, adquiridos pelo homem enquanto membro de uma sociedade” (TYLOR, 1871, p. 1).

teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado (GEERTZ, 1989, p. 4).

Entender o fenômeno cultural como um sistema capaz de produzir símbolos significativos para a vida de pessoas e grupos que lhes dão identidade frente a outros grupos e pessoas é o modo mais adequado para a compreensão do lava-pés, pois como veremos mais adiante, a comunidade joanina interpreta para si mesma a prática do lava-pés de modo a transformá-lo em símbolo de sua identidade. Prática, interpretação e símbolo são fundamentais para a compreensão da cultura.

Separar o fenômeno cultural do social só é possível quando se tem em conta a necessidade da análise. Por isso, chamamos de fenômeno exclusivamente social aquele que se manifesta no horizonte das relações observáveis e objetivas entre pessoas e grupos, enquanto o fenômeno cultural aquela dimensão da sociedade que manifesta seus valores, costumes e todo o seu sistema simbólico de representação da realidade, incluindo evidentemente suas crenças religiosas.

Sociedade é um conceito-chave instituído primacialmente pelos sociólogos. Os antropólogos se inclinaram mais pelo conceito de um “grupo cultural” ou um “grupo étnico”, isto é, uma população culturalmente diferenciada ou mais ou menos impar etnologicamente. [...] A sociedade foi definida acima como agregação de indivíduos em populações ou grupos organizados. Simplificando podemos dizer que a “cultura” focaliza os costumes de um povo; a “sociedade” focaliza o povo que pratica os costumes (KEESING, 1961, p. 66)<sup>85</sup>.

Outra noção importante suposta neste capítulo é o fenômeno que denominamos *sociocultural*, pois os fenômenos humanos se manifestam objetivamente na sociedade como um todo singular integrado na dinâmica das práticas sociais condicionadas pela cultura. Portanto, cultura e sociedade se integram numa relação de mútua influência.

A relação essencial entre esses conceitos (cultura e sociedade) leva ao uso frequente de uma forma combinada “sócio-cultural” aplicada ao comportamento de grupo. A cultura não poderia existir sem pessoas a ela condicionadas e transmitindo-a a seus descendentes: sem a “sociedade”. [...] Para evitar confusão, muitos cientistas sociais preferem restringir o termo “sociedade” a populações humanas culturalmente configuradas.

---

<sup>85</sup> Ver também BEATTIE (1971, p. 34-41) que procura estabelecer, embora reconheça a proximidade, distinções entre os objetos de análise do antropólogo dos objetos de interesse do sociólogo.

[...] Mas, seja qual for o uso, é claro que “organização social” entre os seres humanos baseia-se fundamentalmente nos padrões de conduta adquiridos e bem estabelecidos, isto é, na cultura como, por exemplo, os costumes matrimoniais e familiares, a organização da comunidade, das categorias, das classes e do governo (KEESING, 1961, p. 66-67).

A dimensão sociorreligiosa desde uma perspectiva integradora será tomada no quarto capítulo integrando-a aos elementos que aqui serão demonstrados. Teremos assim, ao final, uma recuperação do significado cultural e sociorreligioso do lava-pés. A compreensão dos diferentes significados religiosos que a narrativa do lava-pés pode envocar em seus leitores imediatos dependem das condicionantes *socioculturais* que serão evidenciadas a seguir. Desse modo, o presente capítulo será encaminhado seguindo esses dois momentos distintos como pressupostos para a análise do lava-pés: 1) análise cultural; 2) análise sociológica.

### 3.2. O LAVA-PÉS COMO FENÔMENO CULTURAL

O lava-pés é, em primeiro plano, fenômeno cultural. O mundo do oriente próximo e particularmente da cultura mediterrânea testemunham em variada literatura o lava-pés em primeiro lugar como costume. John Christopher Thomas (1991), em sua pesquisa sobre o tema, mostrou o lava-pés como hábito presente tanto no Primeiro Testamento quanto em textos da literatura greco-romana. Sua conclusão a respeito aponta o lava-pés como fenômeno característico do ambiente doméstico com pelo menos uma tripla função, de higiene, de preparação para a refeição e de acolhida do hóspede. São múltiplas funções e uma não exclui necessariamente outras e podem estar presentes no mesmo ato segundo as circunstâncias em que ocorrem.

#### 3.2.1. O lava-pés como gesto de higiene e hospitalidade no AT

Algumas passagens do Antigo Testamento atestam o lava-pés presente na cultura do Israel antigo como costume de higienização, acolhida do hóspede e de preparação para a refeição. Exemplos significativos estão presentes em Gn 18,4; 19,2; 24,32; 43,24; Jz 19, 16-21; 1Sm 25,41.

**Gn 18:4**

lhmfqh,tw dh. u[dwr kai. niya,twsan tou.j po,daj  
u`mw/n kai. katayu,xate

u`po. to. de,ndron

*Tragam água e lavem os vossos pés e refresquem-se sob a árvore*

**Gn 19:2a**

kai. ei=pen ivdou, ku,rioi evkkli,nate eivj to.n  
oi=kon tou/ paido.j u`mw/n kai.

katalu,sate kai. ni,yasqe tou.j po,daj u`mw/n

*E disse: senhores desçam a casa de vosso servo e hospedais e laveis  
os vossos pés*

**Gn 24:32**

eivsh/lqen de. o` a;nqrwpoj eivj th.n oivki,an  
kai. avpe,saxen ta.j kamh,louj

kai. e;dwken a;cura kai. corta,smata tai/j  
kamh,loij kai. u[dwr ni,yasqai

toi/j posi.n auvtou/ kai. toi/j posi.n tw/n  
avndrw/n tw/n metV auvtou/

*O homem chegou a casa e descarregou os camelos e deu-lhes palha  
e*

*comida e água para lavar os pés dele e de seus homens*

**Gn 43:24**

kai. h;negken u[dwr ni,yai tou.j po,daj auvtw/n  
kai. e;dwken corta,smata

toi/j o;noij auvtw/n

*E trouxe-lhes água para lavar os pés dele e deu comida para os  
seus*

*Jumentos*

**Jz 19:21**

kai. eivsh,gagen auvto.n eivj th.n oivki,an  
auvtou/

kai. pare,balen toi/j u`pozugi,oij avtou/  
 kai. evni,yanto tou.j po,daj avtw/n kai.  
 e;fagon

kai. e;pion  
*Ele então o fez entrar para a sua casa  
 e trouxe para perto (deu abrigo) aos jumentos dele.  
 Lavaram os seus pés e comeram e beberam.*

### 1 Sm 25:41

kai. avne,sth kai. proseku,nhsen evpi. th.n  
 gh/n evpi. pro,swpon kai. ei=pen  
 ivdou. h` dou,lh sou eivj paidi,skhn ni,yai  
 po,daj tw/n pai,dwn sou

*E levantou e prostou sobre a terra o rosto e disse: tua  
 escrava é  
 serva para lavar os pés dos teus servos*

Em Gn 18,4, o gesto significa e cumpre objetivamente a função de receber, como hóspedes, os homens que chegam à tenda de Abraão - um serviço de acolhimento, repouso sob a árvore e cuidados para a refeição que foi oferecida logo em seguida (18,5s).

Gn 19,2a refere-se ao mesmo costume. Ló recebe os dois anjos à porta da cidade de Sodoma e os convida como hóspedes para permanecerem em sua casa e assim oferece-lhes o serviço da lavagem dos pés. O sentido é gesto de gentileza ao hóspede peregrino que acaba de chegar.

O texto seguinte, Gn 24,32 trata do contexto em que Labão recebe o servo de Abraão e seus demais homens em sua casa e os acolhe com o mesmo costume que se devia prestar aos hóspedes, oferecendo-lhe pousada, comida, abrigo aos camelos, bem como o lava-pés a ele e aos outros que o acompanhavam.

A mesma função e significado aparecem em Gn 43,24 na passagem que antecede o retorno e o reencontro dos filhos de Jacó com José no Egito. O contexto é de acolhida, hospedagem dos irmãos na casa de José e preparação para a refeição que ocorrerá ao meio dia (Gn 43,24-25). Hospitalidade é central na passagem de Jz 19,21. O texto é de extrema complexidade, pois reflete um momento de transição do

tribalismo para a realeza israelita; condensa uma crítica contundente às cidades: elas não só não acolhem como não são mais capazes de oferecer hospitalidade ao compatriota em trânsito e, além disso, submetem a todos a uma realidade de violência extrema principalmente dirigida às mulheres (Jz 19,11-30). O narrador chega a testemunhar o caráter inédito da violência contra a mulher: “Jamais aconteceu ou se viu coisa semelhante desde o dia em que os israelitas subiram da terra do Egito até hoje” (Jz 19,30). O lava-pés, nesse contexto, ganha um significado profundo de manifestação da hospitalidade, ao mesmo tempo em que o gesto antecede partilha de comida e bebida entre todos. Não está claro quem lava os pés dos hóspedes, apenas que os pés de todos eles (o homem com seus servos e concubina) foram lavados. O verbo ( $\text{ni}, \text{ptw}$ ) está no indicativo aoristo da voz média, terceira pessoa do plural ( $\text{evni}, \text{yano}$ ), indicando apenas que “foram lavados”, não necessariamente por eles mesmos, mas talvez por servos do anfitrião.

Todas as citações revelam funções básicas de higienização do hóspede ou convidado que se prepara para o repouso e/ou para a refeição. O que elas fazem é acrescentar novos significados com base nesta função básica determinada pela cultura. O lava-pés, por exemplo, em ambiente ritual, existe na tradição israelita e também é atestada nos textos do Primeiro Testamento. Porém, só os retomaremos no momento da análise sociorreligiosa. O fato mais importante, por ora, é esse substrato cultural em que o lava-pés é gesto ordinário vivido em ambiente doméstico e cuja função é a higiene dos pés em primeiro lugar e simbolicamente torna-se regra básica para o anfitrião que acolhe seu hóspede ou convidado, sobretudo em contexto que antecede a refeição.

Esses elementos estão subentendidos em Jo 13,1-17 com destaque especial para o contexto da refeição. O problema já anotado no capítulo anterior é o fato inesperado do lava-pés colocado não antes, mas durante a refeição (13,2). Com essa informação destacada pelo narrador, as funções objetivas da higiene ou da preparação para a refeição, pressupostas culturalmente já não estão mais em primeiro plano, ou pelo menos não é o foco principal do significado que se quer dar ao evento. Ao menos assim parece querer conduzir o leitor quando o narrador apresenta seus personagens principais, tanto Jesus quanto Pedro, e os fazem admitir que algo para além dessas funções básicas, deve ser considerado no gesto do lava-pés.

De qualquer modo, qualquer que seja o novo significado que se queira dar para um gesto como o do lava-pés, depende da interlocução com o dado cultural, o

que obrigatoriamente é ponto de partida, seja para aquilo que dele se pretende afirmar, romper ou questionar, ou mesmo para aquilo que se pretenda apresentar como novo e alternativo, como sem dúvida é o caso de Jo 13, 1-17. Aliás, só se percebe o novo e alternativo quando se tem o antigo e o comum como padrão de comparação.

### 3.2.2. O lava-pés na cultura greco-romana e intertestamentária

O trabalho de levantamento de documentos e testemunhos do lava-pés na cultura greco-romana feito por Thomas (1990, p. 47-65), revelou dois contextos e cenários distintos em que ele aparece. A recorrência maior é em ambiente doméstico como ação para garantir higiene e conforto pessoal, tanto para os residentes da casa quanto para manifestar gesto de hospitalidade, sobretudo em situação que antecede a refeição. O outro contexto é de significação religiosa, mas como o próprio autor reconhece, há poucas evidências que demonstram o lava-pés nesse sentido (Idem, p. 47). O sentido mais especificamente religioso do lava-pés na cultura greco-romana, bem como no judaísmo antigo será levado em consideração no terceiro tópico deste capítulo. Destacamos dois exemplos relevantes dos vários citados por Thomas. Ambos se dão em ambiente doméstico, o primeiro destaca o valor higiênico enquanto o segundo acontece em contexto de refeição junto ao triclínio.

No primeiro, aparece o lava-pés sendo comparado à limpeza dos dentes numa expressa e incontestável afirmação simples e objetiva do caráter higiênico prioritário dos pés: “[...] Um homem devia prestar mais atenção à limpeza de seus pés do que a de seus dentes” (THOMAS, 1990, p. 49-51).

Em circunstâncias de banquete os textos são mais abundantes<sup>86</sup>. Para ilustrar tomamos a descrição de Petrônio (escritor da metade do séc. I EC) do momento que antecede a refeição e chegam os meninos para lavar os seus pés.

Por último então, nos sentamos, e os meninos de Alexandria derramaram água gelada com neve sobre nossas mãos. Outros vieram e se ajoelharam aos nossos pés, e procederam com grande habilidade o corte de nossas unhas (Cf. Petronius, *Satyricon*, 31, citado de acordo com a

---

<sup>86</sup> Num dos diálogos clássicos de Platão, o banquete dá nome ao título do livro, além de ser o cenário dominante para a discussão de seu tema central que é o amor (PLATÃO, 1966).

tradução para inglês de M. Heseltine, London: William Heinemann, 1930, 47, apud THOMAS, 1990, p. 55)<sup>87</sup>.

Testemunho relevante da função higiênica e reconfortante do lava-pés como costume em ambiente doméstico é encontrado no período da literatura intertestamentária nos textos apócrifos como o de *José e Asenate*<sup>88</sup> e o *Testamento de Abraão*<sup>89</sup>. Asenate em sua oração pede a Deus a oportunidade de servir como uma escrava a José e inclui na oração o privilégio de lavar os seus pés:

Senhor, a você eu lhe entrego, porque eu o amo além da minha (própria) alma. Preserve-o na sabedoria de sua graça. E tu, Senhor, entrega-me a ele como uma criada e escrava. E eu farei cama dele, lavarei os pés dele e o servirei como uma escrava para sempre (*Joseph and Aseneth* 13,15 cf. CHARLESWORTH, 1983, II, p. 224).

Na oração de Asenate também fica explícito o lava-pés em seu sentido de servidão voluntária, pois ela reconhece em seu pedido a Deus que fazer a cama e lavar os pés são tarefas de criada e escrava. Do mesmo modo, assumindo de fato a atitude de escrava, no contexto de banquete em que José é esperado, agora como noivo que chega à casa do Pai da noiva, Asenate toma o lugar das servas de seu pai e

---

<sup>87</sup>“At last then we sat down, and boys from Alexandria poured water cooled with snow over our hands. Others followed and knelt down at our feet, and preceded with great skill to pare our hangnails”

<sup>88</sup>A obra José e Asenate foi composta em grego (embora um estudioso tenha sugerido hebraico), provavelmente no Egito em algum momento entre o primeiro século aC e início do século II dC. O trabalho sobrevive em pelo menos quatro versões gregas e nas várias traduções (incluindo latim, siríaco, etíope, eslavo e armênio). Embora de origem judaica, o livro contém algumas interpolações cristãs. O livro tenta explicar como foi que José, o mais justo de todos os filhos de Jacó, casou-se com Asenate, a filha de um sacerdote pagão (cf. Gn 41:45). A razão pela qual este livro dá é que Asenate rejeitou a idolatria de seu pai e chegou a colocar a sua fé no Deus dos hebreus. Este aspecto de José e Asenate lança luz importante na ótica do proselitismo na Antiguidade tardia. E, aliás, contém a defesa para os inimigos de um indulgente (cf. 28:12). O livro narra uma história emocionante de intriga e aventura. Depois que o filho de Faraó morre em uma tentativa fracassada de golpe (no qual ele havia solicitado o apoio de Dan e Gad), do qual o próprio Faraó morre de tristeza, José se torna o governante do Egito e reina 48 anos (EVANS, 2005, p. 48).

<sup>89</sup>O Testamento de Abraão (documento intertestamentário existe em duas versões principais), a primeira mais tardia (segundo para o terceiro século) foi expandida para incluir o Testamento de Isaac e o Testamento de Jacó. A versão expandida foi adotada pela igreja e foi lida com grande interesse. Intepolações cristãs ocorrem principalmente no Testamento de Isaac e no Testamento de Jacó. O Testamento de Abraão é sobrevivente em grego e em várias versões (incluindo copta, eslava, árabe e etíope). O Testamento de Isaac e o Testamento de Jacó existem em copta, árabe e etíope (e o Testamento de Jacó em armênio também). Os Testamentos embelezam muitos detalhes na vida dos patriarcas e descrevem julgamento da humanidade. Esse último elemento está de acordo com as tradições rabínicas de julgamento e vida após a morte em que os grandes patriarcas são por vezes descritos como guardiães, direcionando os justos (que quase sempre são judeus observantes da Torá) para o paraíso e os maus (gentios e judeus, por vezes, apóstatas) à Geena (EVANS, 2005, p. 43).

respondendo ao apelo de José para que deixasse a outra criada essa tarefa, pronuncia essas belíssimas palavras:

Não, meu Senhor, porque você é meu senhor e a partir de agora, eu (sou) a sua serva. E por que você diz isso (que) outra virgem lave os seus pés? Os seus pés são os meus pés, e suas mãos são as minhas mãos, e sua alma a minha alma, então seus pés outra (mulher) nunca vai lavar (*Joseph and Aseneth* 20,4-5, cf. CHARLESWORTH, 1983, II, p. 234).

No *Testamento de Abraão* o sentido também reporta o lava-pés ao contexto de higiene e hospitalidade:

Isaac, meu filho, tira água do poço e traga-a para mim na vasilha para que possamos lavar os pés do estrangeiro; pois ele está cansado, veio de uma longa jornada. E assim Isaac correu para o poço e tirou água com a vasilha e a trouxe-lhes. Então Abraão tomou a frente e lavou os pés do Comandante Michael. O coração de Abraão comoveu-se e ele chorou sobre o estrangeiro (*TestAb* 3,7-10, cf. CHARLESWORTH, 1983, I, p. 883).

A leitura de textos como estes acima citados permite tirar várias conclusões. Entretanto, a que mais interessa para a compreensão do lava-pés em Jo 13 nesse momento é sua expressão cultural. No mundo greco-romano lavar os pés é hábito de higiene e pode significar, conforme o contexto, gesto de hospitalidade típico do ambiente doméstico, principalmente em circunstâncias que antecedem a refeição. Portanto, quatro importantes traços culturais estão presentes e subentendidos no relato joanino do lava-pés: (1) hábito de higiene, (2) gesto de hospitalidade, (3) costume que precede a refeição e (4) tarefa reservada a pessoas de status menor dentro da casa. Esse último traço também está subentendido no gestual doméstico do lava-pés: trata-se de tarefa realizada por pessoas subordinadas, em geral escravos ou, na ausência deles, mulheres e crianças.

Qualquer que seja a mensagem religiosa ou mais especificamente teológica que se queira extrair do lava-pés, para efeito de uma análise sociorreligiosa mais abrangente, é preciso considerar esses traços que constituem o seu pano de fundo cultural. Sendo assim, podemos concluir que o significado do lava-pés em Jo 13,1-17 diz respeito, num primeiro plano, a algo de profundamente habitual e enraizado na cultura de um povo e que supõe um significado com implicações no imaginário que reflete a divisão social das tarefas domésticas.

Nesse sentido, consideramos ser elementar, ou quase óbvio, se queremos compreender a variedade dos significados que o lava-pés pode agregar em textos como Jo 13, o fato dele ser expressão do *etos*<sup>90</sup> tanto do povo de Israel antigo quanto do mundo mais tardio e contemporâneo do Novo Testamento, marcado pelo predomínio e influência de costumes greco-romanos. Como elemento do *etos*, o lava-pés está irremediavelmente determinado pelas circunstâncias da necessidade de higiene dos pés como expressão de uma sociedade cuja caminhada a pé é feita apenas com sandálias ou até sem elas quando se tratava de gente pobre.

Embora Jo 13,1-17 seja relato de caráter religioso, o que ele evoca tem incidência direta no horizonte cultural da comunidade. Pode-se afirmar e reproduzir um costume, ou contestá-lo, transgredindo-o. Entre uma e outra atitude, pode-se adaptá-lo e reinterpretá-lo a novas circunstâncias, mas jamais ignorá-lo. O texto joanino não nega o costume, mas o reinterpreta inserindo-o com nova significação para a comunidade. Impõe-se então a seguinte questão: onde exatamente há ruptura e reinterpretação do costume do lava-pés no relato joanino? Que proposta intermediária há entre reprodução e ruptura com o costume vigente? Ou ainda, de que forma o relato, aproveitando os traços culturais presentes no lava-pés, transmite algo novo para a comunidade a quem é dirigida a mensagem?

Antes de respondermos essas questões é preciso descrever de forma mais detalhada o contexto ou cenário em que o lava-pés se dá como higiene corporal cotidiana e, de modo especial, como tarefa servil no ambiente de refeição.

### 3.2.3. O lava-pés como higiene corporal

Formas diversas, completas ou parciais de banho como ato de higiene do corpo é comum em todas as culturas. Ralph Gower, no levantamento que fez de costumes nos tempos bíblicos, assim escreveu sobre o tema:

---

<sup>90</sup> Concebemos e transcrevemos *etos* - seguindo a grafia do Dicionário da Língua Portuguesa (FERREIRA,1999) - como o conjunto das características culturais compartilhadas por um mesmo povo, comunidade étnica ou grupo mais particular dentro da sociedade em geral e que são transmitidas de geração a geração através de suas tradições, costumes e instituições, de modo a constituir identidade ao seu modo de específico de ser. Gerd Theissen oferece uma reflexão problematizadora do conceito de *etos* na primeira nota de rodapé do capítulo 4 de seu livro *A Religião dos primeiros cristãos* que pode nos ajudar bastante na compreensão dos valores aceitos, transformados e vividos por um grupo em confronto com outros como é o caso da comunidade joanina (THEISSEN, 2009, p. 98).

Em alguma hora do dia, as pessoas precisavam tomar banho. Se Bate-Seba era um caso típico, isso tinha lugar no fim do dia (2Sm 11,2). A casa pequena comum dificilmente tinha facilidades para o banho; só nas casas ricas era provido um aposento com uma banheira. O mais usado era um recipiente raso de cerâmica com um sulco no meio para os pés<sup>91</sup>. O banho completo era tomado numa fonte ou no rio. Até a filha do Faraó se banhava no rio (Ex 2,5). Eliseu parece ter-se referido a essa prática quando mandou Naamã tomar banho no rio (2Rs 5,10) (GOWER, 2002, p. 48).

O problema é que nem sempre e em todo lugar, sobretudo em regiões semi-áridas, era fácil o acesso à água. “A água tinha de ser geralmente colhida no poço local, e em vista disso ser tão difícil, todos sonhavam com um tempo em que pudessem ter sua própria cisterna. [...]” (GOWER, 2002, p. 37) Para as famílias, como acontece ainda hoje em muitos lugares, o poço ou a cisterna eram as fontes mais comuns de acesso à água.

Os dois serviços fora de casa – buscar água e ir ao mercado local – eram feitos pelas meninas mais velhas. A água era colhida no poço local ou na fonte, no início ou no fim do dia [...]. A água era transportada em um jarro grande de cerâmica sobre o ombro (o método adotado por Rebeca, Gn 24,25) ou apoiado no quadril (GOWER, 2002, p. 44).

Moisés, por exemplo, encontra-se, na terra de Madiã, com as filhas de Raguél em volta do poço onde elas buscavam água (Ex 2, 15-17 ). Jesus encontra-se com a mulher samaritana junto à fonte de Jacó, aonde ela vinha buscar água (Jo 4,6-7). Encontros em torno de poços e fontes, onde mulheres e pastores disputam espaço para seus rebanhos (Ex 2,17) denotam a escassez de água disponível nos vilarejos.

Ambientes semi-áridos e de difícil acesso à água tornava o banho completo, entre os mais pobres, não muito frequente, ainda mais se não houvesse um rio por perto. Nessa situação, lavar os pés, em ambientes domésticos, como bem demonstrou Grover, devia ser mais usual que o banho completo.

O caráter de higiene corporal do lava-pés é lembrado de maneira significativa quando se leva em conta o contexto dos ambientes secos e poeirentos de terras onde se costumava, na maioria das vezes, andar a pé, descalço ou apenas com sandálias que protegiam o solado dos pés<sup>92</sup>. A origem do costume de lavar os pés no mundo oriental está associada à necessidade de hospitalidade, higiene e saúde, como

<sup>91</sup> Ver figura nº 1 do Anexo I (GOWER, 2002, p. 48).

<sup>92</sup> Ver figura nº 2 do Anexo I (GOWER, 2002, p. 15).

forma de garantir a limpeza dos pés demasiadamente expostos à sujeira contraída em ambientes quentes e secos<sup>93</sup>.

Os evangelhos pressupõem essa realidade e reconhecem o costume entre os missionários itinerantes de andar descalço. A recomendação de Jesus aos discípulos para que não levassem sandálias (Lc 10,4; Mt 10,9), apesar da exceção concedida em Mc (6,9), parece buscar a identificação do enviado com os mais pobres, pois entre eles o uso de sandálias provavelmente era privilégio que raramente desfrutavam<sup>94</sup>. O oráculo de Amós, muito antes, já denunciava a situação de humilhação dos pobres com a figura das sandálias: “Assim falou Iahweh [...]: Por que vendem o justo por dinheiro e o indigente por um par de sandálias” (Am 2,6).

Em situações e ambientes formais o banho prévio era exigido. Assim nos mostrou o artigo sobre os cuidados com o corpo dos atenienses do séc. V a. EC escrito por Alexandre Carneiro Cerqueira Lima:

Tanto em Aristófanes, *As Vespas*, quanto em Platão, *Banquete*, percebemos que os convivas se arrumavam, faziam a higiene de seus corpos (banho e corte de cabelo) para comparecerem aos simpósios. Bdelicleão faz com que seu pai vista uma túnica de lã e sandálias espartanas (Aristófanes. *As Vespas*, vv. 1125-1165). Sócrates banhou-se e calçou sandálias para ir ao banquete (δειπνον) de Agatão (Platão. *Banquete*, 174a). (LIMA, 1997, p. 107-108)

O cuidado com a higiene do corpo antes da refeição nos remete a declinar sobre os costumes que envolviam o cenário do lava-pés nesse ambiente tão particularmente relevante em Jo 13,1-17.

#### 3.2.4. O lava-pés em refeições comuns

---

<sup>93</sup> “O costume teve origem nas circunstâncias das localidades orientais, onde as estradas eram poeirentas e o clima era opressivamente quente. Também parece haver alguma evidência que a prática do lava-pés, além de ser um costume que visava a hospitalidade e a higiene, também era considerada uma ajuda na prevenção de certas enfermidades que poderiam infeccionar os pés. Nos países do oriente, por motivo do tipo de calçados usados, os pés geralmente eram muito menos protegidos da sujeira e de outros elementos deletérios do que o tipo de calçados usados nos modernos países ocidentais. O calçado ordinário no oriente era a sandália. Mas até mesmo essa parca proteção dos pés era usualmente posta de lado quando alguém entrava em uma casa” (CHAMPLIN, p. 501).

<sup>94</sup> “Os pobres quase sempre andavam descalços, mas outros usavam sandálias simples. A sola era feita de um pedaço de couro de vaca cortado na forma do pé. Ela era ligada ao pé por uma tira comprida que passava através da sola, entre o dedo maior e o segundo dedo do pé, e era amarrada ao redor do tornozelo” (GOWER, 2002, p. 15).

O costume de lavar os pés antes da refeição já foi demonstrado no item 1.2 como elemento presente na cultura greco-romana. Precisamos descrever mais detalhadamente como se dava no banquete, o lava-pés dos convidados, com quais instrumentos e quem de fato o realizava. Os aspectos e implicações especificamente sociais serão devidamente retomados no próximo tópico. Por ora, o objetivo é apenas descrever o cenário e instrumentos que modelam o costume do lava-pés no ambiente de refeição.

A refeição acontece em ambiente público ou privado. Deixaremos o cenário dos banquetes públicos para a análise sociorreligiosa, pois, com frequência, as cerimônias públicas em que se ofereciam refeições comunitárias, estavam ligadas a cultos e ofícios religiosos oferecidos aos deuses ou aos poderes humanos deificados como no caso das festas dedicadas em honra do imperador.

O que nos interessa investigar é se a refeição pressuposta em Jo 13 é pública ou privada. Talvez a questão colocada nestes termos seja inadequada. O fato de fazer menção ao grupo de Jesus, o texto de Jo 13, como narrativa dirigida aos leitores da comunidade joanina se refere a um evento que transpõe os limites de uma refeição doméstica. Entretanto, não se trata de refeição aberta, mas restrita aos discípulos mais próximos de Jesus, aos que efetivamente o acompanhavam e faziam parte de seu grupo. Nesse sentido, o cenário da última refeição não propriamente público, mas também não se dá no ambiente restrito da família, embora se saiba que as comunidades cristãs primitivas se reunissem com mais frequência nas casas oferecidas por famílias convertidas <sup>95</sup>.

O texto joanino não detalha o ambiente. Mas, se considerarmos o relato dos sinóticos, podemos tomar o cenário da última refeição acontecendo numa sala preparada especialmente para a ocasião. Mas que tipo de sala é essa? Uma sala reservada, solicitada da casa de alguém da cidade, provavelmente alugada em andar superior, disposta com almofadas (Mc 14, 13-15; Mt 26,18). O texto de Lc a retrata como uma grande sala (Lc 22,12).

Do ponto de vista histórico, tudo indica que a circunstância da última ceia, foi marcada pela preocupação com a discipulação. Embora o relato joanino não entenda a derradeira ceia como celebração pascal, tal como evocam os relatos sinóticos, o

---

<sup>95</sup> Assim mostram os textos que fazem referências às comunidades paulinas e o livro dos Atos dos Apóstolos. Sobre a predominância da Igreja Doméstica reunida nas casas pode-se ver mais dados a respeito em: MEEKS, 1992, p.121-124 e BRANICK, 1994.

clima em todos os relatos é de muita tensão e cuidado, pois Jesus se encontra em situação de iminente perigo, como de fato sua prisão logo em seguida veio confirmar. O relato joanino explicita desde o início essa tensão e procura mostrar que não eram poucos os que desejavam prender e matar Jesus (Jo 5,18; 7,19.30; 8,40; 10,39; 11,8.16.53.57). Na ótica joanina a perseguição e desejo de matar o mestre reflete igualmente a situação da comunidade que também é perseguida e corre o mesmo risco de morte (Jo 16,1-2).

Tudo isso demonstra que o cenário da última ceia deve ter ocorrido muito mais próximo do que podemos configurar como ambiente doméstico e privado do que público e aberto. E isso vale para as circunstâncias históricas que marcaram o evento no tempo de Jesus quanto aos primeiros leitores que liam o texto em circunstâncias semelhantes de perigo e perseguição.

De qualquer forma, é preciso reconhecer que havia, não obstante, refeições comunitárias realizadas por associações voluntárias que ultrapassavam o ambiente doméstico e se davam com frequência em salas com capacidade para abrigar certo número de pessoas. Meeks as menciona:

As refeições festivas eram traço comum da vida de associações voluntárias de todos os tipos, e a Ceia dos cristãos ainda era interpretada dessa maneira por Plínio, que bem cedo no século II na Bitínia proibiu tais refeições, de acordo com o decreto de Trajano contra as associações (Ep. 10.97.7) [...] A existência de uma sala de refeições também era ‘traço distintivo e generalizado dos centros de culto’ na antiguidade, e os convites para jantar ‘no divã de Hélios, o Grande Serapião’ bem como coisas semelhantes constituíam parte familiar da vida social urbana (MEEKS, 1992, p. 234-235)<sup>96</sup>

Para compreender ainda mais o tipo dessas salas e casas em que esses banquetes se realizavam, Crossan e Reed (2007b, p. 279) se serviram das escavações da École Française d’Archéologie em Atenas e de outras feitas em Olimpo, Priene e

---

<sup>96</sup> Em nota de rodapé (n. 73) o mesmo autor, citando suas fontes, detalha ainda mais a descrição do local onde se davam essas refeições: “McMullen, 1981, 36-42 (citação da p. 36). Broneer, 1973, 33-46, descreve duas interessantes facilidades subterrâneas, cada uma com **duas salas de jantar contendo ao todo onze divãs**, em baixo do teatro e do templo de Poseidon em Istmia. Dennis Smith, 1980, colecionou grande quantidade de provas desse tipo. Sobre a possível influência das refeições de associações exercida sobre a prática cristã primitiva, ver Reicke, 1951a, 320-338” (MEEKS, 1992, p. 235. O grifo é nosso).

Pérgamo. Assim puderam discorrer sobre as formas mais comuns das casas na tradição cultural grega da Ásia Menor ao sul da Itália na era helênica:

Em primeiro lugar, quanto à forma geral, a maioria das casas eram retângulos alongados com um pátio central para o qual se abriam os quartos na frente e atrás. Na frente junto à rua havia pequenas salas e quartos de serviço, latrinas e banheiros; atrás, via-se tipicamente pelo menos uma sala grande (*oecus* maior), onde a família fazia as refeições, reunia-se e recebia os hóspedes. Cerca de metade das casas de Delos tinha essa forma, medindo entre 650 e 1800 pés quadrados. Imaginemos que se Paulo tivesse feito uma reunião numa dessas casas, não caberiam no *oecus* maior mais do que doze pessoas, talvez mais se usassem o pátio, coisa muito comum no clima quente do mediterrâneo. (CROSSAN & REED, 2007b, p. 280)

Essa descrição pode muito bem servir para compreender casas que deveriam acomodar comunidades e grupos pequenos, provavelmente como é o caso da comunidade joanina. Mas, a sala que comportou a última ceia, que pode também ser referência para compreender as salas que abrigavam reuniões das comunidades primitivas, se tomarmos a informação sinótica como referência, fazia parte do andar de cima. A que tipo de construção e contexto corresponde tal sala? Com base nos dados levantados por Robert Jewett (1993, p. 26) citados por Crossan,

[...] 90% da população livre e uma porcentagem ainda mais alta da população escrava das cidades do império moravam em blocos de apartamentos chamados *insulae*. Os andares superiores dos blocos de apartamentos de quatro a cinco andares continham tipicamente cubículos de 10 metros quadrados que representavam o espaço para uma família... (CROSSAN, 2004, p. 466)

O recinto das casas e salas onde ocorriam as refeições variava de acordo com a riqueza ou pobreza de seu proprietário. Por isso, uma coisa são os banquetes feitos em ambiente doméstico com o patrocínio de um anfitrião rico, poderoso e de prestígio, outra é a refeição em casas mais pobres que se dão, nas cidades, em salas nos pisos superiores de um edifício das *insulae*. As primeiras supõem, entre outras regalias, os divãs dispostos na forma do *triclínio*<sup>97</sup>. Enquanto nas salas de casas mais

---

<sup>97</sup> O *triclínio* será definido com maiores detalhes mais adiante (3.6.2) quando as implicações sociais do lava-pés em contexto de banquete serão descritas como expressão das relações sociais assimétricas. Por enquanto basta definir o *triclinium* como palavra latina que designava na Roma antiga o lugar ou mesa disposta em três leitos (TORRINHA, 1994), às vezes quatro ou cinco (FARIA, 1967), onde anfitrião e seus convidados se encontravam para a refeição ou banquete.

pobres, a mesma disposição provavelmente fosse dificultada e, além do mais, a presença das almofadas, acomodavam no chão de maneira mais simples as pessoas ao redor da mesa, que poderia ser um tapete sobre o qual os alimentos e bebidas eram colocados<sup>98</sup>.

O lava-pés, no contexto do *triclínio* de uma casa rica, fazia parte do protocolo que preparava os sujeitos e convidados para refeição. Nas casas mais simples, talvez esse protocolo não fosse seguido, a não ser em ocasiões mais solenes e festivas. Afinal, como já foi demonstrado e como atestam os evangelhos sinóticos, não fazia parte dos hábitos alimentares entre os discípulos de Jesus na Galiléia, a lavagem sequer das mãos (Mc 7,2; Mt 15,2; Lc 11,38) quanto mais dos pés.

A mais importante conclusão que podemos admitir para o propósito de completar a análise cultural do lava-pés, como evento que antecede e prepara a refeição na casa de cidades greco-romanas, é a variedade das formas espaciais que configuravam tal costume. Elas estavam condicionadas ora pelas possibilidades da casa maior, mais rica e requintada, ora pelos limites de casas e ambientes mais pobres, como aqueles representados pelas salas nos andares de cima de blocos ou cortiços chamados naquela época de *insulae*. Essa variação relativa à dualidade rico-pobre nos remete às implicações sociais do lava-pés.

### 3.3. ANÁLISE SOCIOLÓGICA: LAVA-PÉS E ESTRATIFICAÇÃO SOCIAL

O título do trabalho, *transformação social servida à mesa* encontra sua fundamentação nos elementos que pretendemos apresentar nesse tópico. O evento do lava-pés é o centro de uma narrativa cujo significado precisa ser compreendido não apenas em seu conteúdo cultural. Faz-se necessário explicitar os aspectos e condições sociais implícitos no costume do lava-pés, revelando os elementos do contexto mais geral das relações entre grupos, pessoas e instituições que produzem e reproduzem a estratificação social vigente daquela sociedade. Nesse sentido, vamos recuperar em primeiro lugar, os dados que permitem vislumbrar o que estudiosos

---

<sup>98</sup> “Nas casas mais simples havia uma única vasilha com comida, colocada sobre um tapete, e a família se sentava de pernas cruzadas ao redor dela. Um pedaço de pão fino era usado para tirar o conteúdo [...]. Só os ricos possuíam uma mesa, cadeiras ou divãs como os conhecemos. José recebia os convidados numa mesa assim (Gn 43,33-34), Davi tinha um lugar à mesa de Saul (ISm 20,5.18), e Jesus se reclinou numa mesa na casa de Simão, o fariseu (Lc 7,36)” (GOWER, 2002).

historiadores sociais já apresentaram sobre (1) a estratificação típica da sociedade greco-romana do primeiro século da E.C. Em seguida, vamos verificar qual é o (2) perfil social predominante na comunidade joanina. Depois apresentaremos como os sujeitos daquela sociedade integram cultura e sociedade sob a ótica do (3) clientelismo e dos valores de honra e vergonha como formas socioculturais que refletem igualmente as estruturas objetivas da estratificação social vigente e ao mesmo tempo reforçam o imaginário que legitima as assimetrias sociais. Por fim, retomaremos (4) o evento cultural da refeição em sua significação social a partir, sobretudo, dos banquetes realizados mediante o *triclínio*. O gesto de Jesus ao lavar os pés dos discípulos torna-se efetivamente, segundo esse pano de fundo sociocultural, gesto profético de ruptura com o *modus vivendi* daquele ambiente e, por conseguinte, é testemunho e convite para a transformação das relações sociais.

### 3.3.1. A estratificação social do mundo mediterrâneo no 1º séc. da E.C.

Apresentar os traços dominantes da estratificação de sociedade antigas exige o cuidado já alertado por alguns autores<sup>99</sup> de se evitar o risco do anacronismo, isto é, projetar modelos e conceitos de estratificação de sociedades modernas às antigas. O conceito de estratificação<sup>100</sup> pressupõe níveis de diferenciação social e hierarquização das relações entre pessoas, grupos e demais instituições que pertencem à organização da sociedade como um todo. Adotamos os critérios usados pela exposição da *estratificação social nas sociedades mediterrâneas antigas*, título do terceiro capítulo da obra de Ekkehard Stegemann e Wolfgang Stegemann (2004,

<sup>99</sup> Vários autores propuseram modelos teóricos distintos para explicar a estratificação social da sociedade dominada pelo império romano. Em nossa Dissertação de Mestrado apresentamos alguns nomes importantes da pesquisa sobre o contexto e a história social daquela sociedade: AQUINO, 1980; PINSKY, 1984; ROSTOVITZ, 1983; GIORDANI, 1983; GAGÉ, 1971; VEYNE, 1990; KAUTSKY, 1974; ALFOLDY, 1989;

<sup>100</sup> Alan Birou propõe um conceito bastante amplo e flexível de estratificação social, de modo que se pode aplicá-lo ao mundo que é objeto de nossa análise. Ele o entende como “processo pelo qual os membros de uma sociedade e os grupos que a compõem se organizam por camadas ou estratos sobrepostos e como que dispostos em diferentes planos. A estratificação designa, mais correntemente, o resultado dessa organização. Os estatutos ou posições sociais determinam diversos estratos no corpo social. [...] No interior de uma sociedade estratificada, dividida em camadas sociais, umas consideradas superiores outras inferiores, as situações são muito variadas e existem comportamentos diferentes entre os estratos: dominação, subordinação, oposição, concorrência, conflito, acomodação, segregação, diferenciação mais ou menos marcada, etc”. (BIROU, 1973, p. 147)

p. 71-118), pois o trabalho deles alia modelos que levam em conta dados sobre a economia e sociedade no contexto do mundo antigo e a visão de autores da própria antiguidade:

Alguns exemplos devem aclarar os fatores mais importantes da avaliação antiga das diferenças sociais. De acordo com Filo de Alexandria, a origem nobre (*eugeneia*), vinculada com riqueza, honrarias e cargos, mas também a saúde e a beleza gozam de grande prestígio, mesmo que os filósofos constantemente tenham sublinhado a importância maior das virtudes frente a tais exterioridades. Também Paulo reflete esse ponto de vista bastante difundido, quando menciona os poderosos (*dunatoi*) e nobres (*Eugeneiō*) como exemplos do mais alto prestígio social (1 Co 1,26). Élio Aristides expressa a ‘organização social por meio dos antônimos rico-pobre, grande-pequeno, respeitado-desprestigiado e nobre-comum (STEGEMANN & STEGEMANN, 2004, p. 71).

Como conclusão, aproveitando-se da visão de autores antigos como Flávio Josefo (*Antiguidades Judaicas*) e Juvenal (*Sat 1,23ss.*), Stegemann & Stegmann (2004, p. 75) mencionam como “variáveis dominantes” das diferenças sociais daquele tempo, o seguinte quadro:

<b>ELITE</b>		<b>NÃO-ELITE/MASSA</b>
<i>Nobre</i>	-	<i>comum</i>
<i>Poderoso</i>	-	<i>fraco</i>
<i>Rico</i>	-	<i>pobre</i>
<i>Respeitado</i>	-	<i>desprezado</i>

Contudo, Stegemann reconhece o limite dessa visão que julga ser bastante subjetiva e coloca a terminologia como problema para estabelecer as desigualdades segundo critérios mais objetivos nas sociedades antigas: “fala-se de estratos, grupos de status, classes, ordens ou castas [...]” (STEGEMANN & STEGEMANN, 2004, p. 76). Não obstante, “estrato” e “status”, segundo os autores, configuram mais adequadamente o quadro da estratificação social no mundo mediterrâneo do primeiro século.

Concordamos com essa escolha, pois há componentes objetivos (geralmente econômicos e políticos) na determinação do lugar que cada indivíduo ocupa na pirâmide da hierarquia social (estrato), mas há também, além disso, conforme critérios que variam de sociedade para sociedade, outros fatores de percepção e

posicionamento dos sujeitos nas relações sociais (status) que vão determinar o lugar e as tarefas que lhes cabem na divisão social do trabalho (papel).

Embora não se possa perder de vista o critério econômico e a relação dos sujeitos com a propriedade dos principais meios de produção de uma dada sociedade na determinação daquilo que a sociologia marxiana chamou de “classe social”<sup>101</sup>, adotaremos o conceito de “estrato” como termo para estabelecer as oposições mais objetivas na esfera da estratificação social relativa ao contexto da comunidade joanina<sup>102</sup>. Ela nos parece convincente e mais abrangente, pois leva em consideração os critérios de **poder, privilégio e prestígio** nele implicados, superando assim a noção de classe social comprometida com uma terminologia moderna e típica da sociedade industrial que elege o critério econômico como fator predominante e exclusivo na determinação da estratificação social<sup>103</sup>.

A narrativa do lava-pés pressupõe e exige uma categoria mais aberta, flexível e abrangente para compreender as relações sociais em oposição tanto fora como dentro da comunidade joanina. A categoria “estrato” esclarece melhor o contexto de oposições pressupostas em Jo 13, tais como mestre e discípulo, senhor e escravo, homem e mulher, adulto e criança/jovem. Pois a questão central em Jo 13,1-17 que pretendemos esclarecer depende do modo como essas relações eram vividas e percebidas no contexto joanino. Por isso, a noção de Stegemann & Stegemann será utilizada, pois ela reconhece a associação dos três critérios acima mencionados na definição de estrato:

Um estrato abrange todas as pessoas de uma sociedade que, em virtude de sua participação em **poder, privilégios e prestígio**, encontram-se numa posição social semelhante (STEGEMANN & STEGEMANN, 2004, p. 77). O grifo é nosso.

---

<sup>101</sup> Empregamos em trabalho anterior (LARA, 2009, p 61-63) o referencial sociológico de Marx como base teórica para fundamentar de um modo mais dialético a compreensão dos conflitos e contradições da sociedade, mas aqui, para efeito de nossa análise do contexto joanino, é preciso uma categoria que seja mais abrangente e conceba outros critérios na apreciação da estratificação social. Sem ignorar as características da noção de classe proposta por Marx, adotamos o conceito de estrato para incluir outras dimensões que na época do império romano definem a classificação social dos sujeitos.

<sup>102</sup> Géza Alföldy rejeita o conceito de “classes” e prefere utilizar o de camadas sociais. Ele acredita que o primeiro conceito não serve para explicar a estratificação da sociedade romana, pois há categorias que possuem a propriedade da terra ou são proprietários de oficinas nas cidades, mas se confundem com colonos vivendo de terras arrendadas e outros trabalhadores sem tais posses e meios. Desse modo ele entende que a sociedade romana “não se rege apenas pelos critérios econômicos já mencionados, mas também pelos conceitos sociais não completamente coincidentes com os econômicos (ALFOLDY, 1989, p. 164).

<sup>103</sup> Segundo STEGEMANN & STEGEMANN (2004, p. 82) Alföldy propõe um critério a mais, o da riqueza, mas ele o entende como componente do privilégio.

Essa perspectiva mais aberta é importante para se levar em conta não apenas as implicações sociais do lava-pés, mas igualmente as culturais. Sociedade e cultura são dimensões da vida integradas e objetivamente inseparáveis, mas do ponto de vista da análise é preciso separá-las e assim perceber a influência de oposições socioculturais que ultrapassam o critério econômico e agregam elementos como “origem”, “prestígio”, “status” e “papéis” sob os quais o sujeito se identifica, é identificado e se relaciona com os demais membros de seu grupo e sociedade.

Portanto, se o significado do lava-pés de fato tem a ver com transformação social, importa responder em que nível ela se dá. Trata-se de abolição dos estratos ou apenas inversão de status? Será proposta de reciprocidade de papéis com a manutenção da diferenciação dos status ou será a inversão de ambos com vistas à eliminação das desigualdades?

Definir os estratos sociais de uma dada sociedade não revela a complexidade das relações sociais vigentes. Precisamos compreender o fenômeno dos status e papéis impostos pela cultura e igualmente presente no quadro da estratificação social em eventos como o do lava-pés.

### 3.3.1.1. Status e papéis sociais

A proposta de análise das implicações sociológicas do lava-pés exige uma precisão maior no uso de termos que serão muito importantes na apresentação da nossa tese.

#### Status social é

A posição que as pessoas podem ocupar num sistema social (grupo, associação, sociedade), a qual está numa relação múltipla com outras posições dos sistemas sociais e que, em cada sistema, é dotada com um determinado prestígio social (STEGEMANN & STEGEMANN, 2004, p. 77).

O **status social** é sempre múltiplo e variável, pois depende do sistema social a partir do qual ele é considerado. O status é atribuído socialmente pelo grupo no interior de cada sistema ou organização específica da totalidade social. Uma pessoa

possui diferentes status conforme a variedade de sua pertença a diferentes grupos no interior da sociedade. Seja qual for, o status - está associado a diferentes papéis, os quais, por sua vez, são determinados igualmente pelo grupo e a sociedade a que pertence o sujeito. O status de um pai no interior de sua família, por exemplo, é maior do que a de seu filho, mas seu status como trabalhador braçal e sem posses é menor do que a de um escravo administrador dos bens de seu senhor.

Embora *status* e *papel* sejam conceitos distintos, não podem ser abordados de maneira completamente separados, pois um, de certa forma, condiciona o outro através da noção não apenas da posição que ocupa no plano da pirâmide de estratificação da sociedade, mas também do prestígio, valor ou depreciação que a sociedade e a cultura atribuem a uma determinada associação entre papel e status. No episódio do lava-pés, por exemplo, está em jogo essa atribuição sociocultural de prestígio, valor e depreciação de papéis que foram, de antemão, identificados com certas categorias de pessoas na escala da estratificação social. Há, portanto, uma associação entre papel, status e estratificação social. Ao mestre, por exemplo, não cabe lavar os pés dos discípulos. Associar certas tarefas sociais a determinadas categorias de pessoas: escravo, mulher, discípulo ou senhor, homem e mestre é apenas um dos pressupostos socioculturais que já estão predeterminados. É exatamente esse fenômeno que devemos considerar na análise de Jo 13,1-17. Nesse sentido, recuperamos, ao lado do conceito de status, o de papéis sociais, pois a eles estão associados os status e as posições que as pessoas ocupam umas em relação às outras na escala das relações sociais de poder e subordinação.

**Papéis sociais** são objetivamente as tarefas atribuídas cultural e socialmente aos sujeitos segundo uma determinada divisão social do trabalho estabelecida por uma determinada sociedade.

Allan G. JOHNSON consegue apresentar um conceito de papel social que integra muito bem a de status:

Papel é um conjunto de ideias associadas a um status social, que definem sua relação com outra posição. O papel de professor, por exemplo, é construído em torno de um conjunto de ideias sobre os professores em relação a estudantes: crenças sobre quem são eles, valores relacionados com os objetivos que se supõe que busquem atingir, normas relativas à como se espera que pareçam e se comportem, atitudes sobre suas predisposições emocionais em relação ao trabalho e aos estudantes. [...] Juntamente com o conceito de status, o papel é um elemento básico de construção de sistemas sociais, porquanto em graus consideráveis estes

podem ser considerados uma rede de status e papéis a eles associados (JOHNSON, 1997, p. 168-169)

Alan Birou, por sua vez, põe em relevo o condicionamento dos esquemas socioculturais na determinação dos papéis sociais. Nesse sentido, seu conceito de papel social esclarece melhor a importância do condicionamento que também consideramos estar presente sobremaneira na narrativa joanina do lava-pés.

**Papel social** é o comportamento, a conduta ou a função desempenhada por uma pessoa no interior de um grupo. O papel define-se simultaneamente como tipo de comportamento social de alguém, em função dos esquemas sociais e culturais do grupo, e como um modo de resposta à expectativa dos outros. Em relação a um indivíduo, o papel social consiste, pois, na organização de um certo número de modelos de comportamento em estado de inter-relação, os quais se agrupam à volta de uma função social. Ralph Linton define papel como “o conjunto dos modelos culturais associados a um dado estatuto. **Engloba, por conseqüência, as atitudes, os valores e os comportamentos que a sociedade atribui a uma pessoa e a todas aquelas que possuem esse estatuto**”. O papel é o aspecto ativo e dinâmico do estatuto, porque representa um comportamento explícito. Um indivíduo torna-se apto a desempenhar um papel determinado, a ocupar a posição que corresponde a esse papel, assimilando os esquemas e as configurações da vida social do meio, transformando-os em hábitos próprios, integrando-se nos modelos de comportamento dominantes. Deixa então de ser um indivíduo sem referência cujos comportamentos são imprevisíveis e diversos, mas, pelo contrário, está “situado”, tem um comportamento estabelecido em que a sua personalidade de base responde a uma situação dada à qual se adapta. Na realidade, nas sociedades diferenciadas, cada indivíduo e cada grupo são levados a assumir diversos papéis que se organizam entre si para constituírem como que uma trama (BIROU, 1973, p. 292-293. O grifo é nosso).

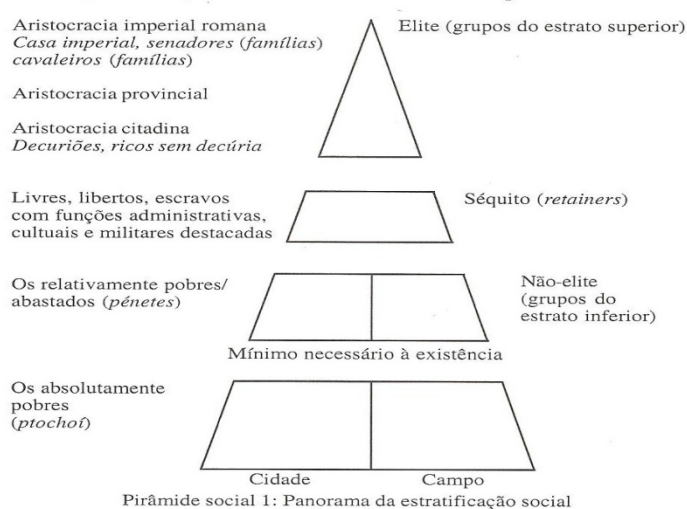
Como vimos, há sempre uma interação entre status e papel. O relato do lava-pés, não há dúvida, tem essa interação como pressuposta e a assume como parte de sua estratégia narrativa. O reconhecimento e a afirmação de Jesus como mestre e senhor comunicam um núcleo de compreensão comum do imaginário sociocultural compartilhado tanto pelo autor/narrador quanto por sua audiência. A questão que iremos analisar refere-se ao que, de fato, está sendo proposto quando o texto, do ponto de vista daquele ambiente sociocultural, apresenta a inusitada inadequação entre status e papel, uma vez que não cabe a quem tem o título reconhecido (*status*) de mestre e muito menos o de senhor, o *papel* de lavar os pés dos discípulos. A realidade do deslocamento ou inconsistência do papel em relação ao status é

referendada não apenas pelo contexto, mas já é admitida pelo próprio texto quando Pedro oferece resistência em aceitar que Jesus lhe lave os pés (Jo 13,6-8).

A variedade dos status remete sempre a determinadas associações de papéis atribuídos e posições nos diferentes níveis dos estratos sociais. Os valores dependem de uma complexa relação entre estrato, status e papel sociais que a cultura e sociedade desenvolveram para estabelecer uma dada estrutura social.

### 3.3.1.2. A pirâmide da estratificação social

A variedade dos status e papéis condicionada à divisão social do trabalho e a uma dada organização social. É sempre sustentada e legitimada por valores culturais, uma estrutura de poder e determinado sistema jurídico. Todo esse complexo sociocultural determina a estrutura social predominante num dado momento da história e condiciona objetivamente o lugar social que pessoas e grupos, por sua vez, ocupam na escala social. Essa escala pode ser graficamente representada em forma de pirâmide (STEGEMANN & STEGEMANN, 2004, p. 92):



Destacam-se nessa estrutura piramidal os dois mais importantes estratos em oposição: o superior e o inferior. Ao estrato superior pertenciam a aristocracia imperial romana (casa imperial), os senadores e suas famílias, a ordem dos cavaleiros

militares e seus séquitos com funções administrativas, culturais e militares espalhados por todas as cidades sob o domínio do império. Poder, privilégio e prestígio os colocavam em posição de elite, no topo da pirâmide social. Na base da pirâmide estavam os pobres, o estrato inferior composto pela maioria absoluta da população. Tanto os mais pobres e miseráveis, em sua maioria escravos trabalhando no campo ou nas cidades em serviços braçais, domésticos, públicos ou particulares subalternos, quanto a população igualmente sem poder, prestígio ou privilégio e que viviam de seu trabalho com maior dignidade que os primeiros, como artesãos, pequenos comerciantes e lavradores de pequena propriedades.

Embora houvesse variações - e algumas dessas categorias e grupos geralmente pertencentes ao estrato inferior pudessem compor, conforme o critério adotado (poder, privilégio ou prestígio), o estrato superior - na maioria das vezes a posição inferior determinada por um desses critérios colocava o sujeito no lugar inferior da pirâmide. Casos de escravos e libertos ou cidadãos livres sem qualquer prestígio, vez ou outra, segundo o grau de responsabilidade, o papel que lhe era atribuído por seu senhor, ou até mesmo, segundo a riqueza adquirida, deixava de pertencer ao estrato inferior. É o caso de escravos filósofos, pedagogos ou administradores de bens de seus patrões ou libertos que alcançavam prestígio e poder através de riqueza acumulada<sup>104</sup>.

O evento do lava-pés é situação propícia para manifestação concreta de relações demarcadas por essa estrutura piramidal de poder, privilégio, prestígio e desigualdade social. Em contexto de banquete essa representação se dá de maneira ainda mais expressiva como veremos a seguir, mas antes é preciso descrever a composição social da comunidade joanina e de que lugar na escala da pirâmide social vigente ela entende e propõe a prática do lava-pés. A produção do sentido da narrativa do lava-pés representa e tem a ver com o lugar de onde os sujeitos da comunidade joanina se posicionam para propô-lo.

---

<sup>104</sup> Descrição mais abrangente da sociedade romana, demonstrando a complexidade existente tanto no estrato superior quanto no inferior da pirâmide social foi feita em minha dissertação de mestrado com base principalmente nos textos de GAGÉ (1971), ALFÖDY (1989), FINLEY & ANDERSON (1984). Com relação aos escravos e homens livres pobres escrevi: “É muito difícil descrever a complexidade da situação social da população mais pobre. A oposição ‘senhor-escravo’ simplifica e explica a condição jurídica, mas nem sempre coincide, de fato, com a realidade social. [...] muitos libertos e um número crescente de escravos desempenharam um papel preponderante e prestigioso no governo e na economia do império. Alguns deles assumiram funções de grande poder e influência [...]. Contudo, a maioria dos escravos, empregados no trabalho braçal dos serviços públicos e domésticos, na produção agropecuária e na exploração das minas, pode ser classificada, sem dúvida alguma, no grupo que representa os estratos mais baixos e discriminados da classe inferior” (LARA, 2009, p. 78-79).

### 3.4. O PERFIL SOCIAL DA COMUNIDADE JOANINA

O mais importante para o presente trabalho é saber de que modo essa estratificação social afeta a comunidade joanina e a partir dessa constatação verificar que função social tem a narrativa do lava-pés nesse contexto.

Os estudos a respeito da comunidade joanina apontaram muito mais para os grupos étnicos e religiosos presentes na comunidade do que para a sua composição no sentido mais estritamente sociológico. Brown (1999), Vidal (1997), Malina & Rohrbaugh (1998) e Neyrey (2007) produziram o que consideramos ser o mais próximo de uma abordagem sociológica, mas ainda assim permaneceram na demonstração dos grupos a partir de suas origens e tendências étnico-religiosas.

Entretanto, Sharon H. Ringe (1999), ainda que tenha admitido dificuldade em se abordar o perfil sociológico da comunidade joanina e na tentativa de fazê-lo comece pela menção da composição étnica e de gênero, acabou oferecendo um precioso levantamento do perfil dos prováveis representantes sociais, sobretudo quando nos apresenta o que chamou de *status econômico* das pessoas presentes na comunidade.

O evangelho em si oferece poucas pistas sobre a condição social ou econômica dos ouvintes. Está ausente o anúncio explícito da Boa Nova aos pobres, que caracteriza a pregação de Jesus, segundo a tradição sinótica, e faltam também as características das ações de crítica social que se verificam nas parábolas. Wes Howard-Brook conclui que o silêncio da comunidade joanina "representa, provavelmente, um grupo relativamente próspero". Ele observa, porém, que a narrativa dá pistas de que "os pobres" estão presentes no seio da comunidade, bem como (12:8; cf. 9:40; 19:5.18) sugere que uma mistura de classes econômicas a constituem<sup>105</sup> (RINGE, 1999, p. 18).

A comunidade joanina, como se sabe, comporta gente oriunda de diferentes tradições étnicas: judeus (11,45;12,11); samaritanos (4,39s) e gregos (12,20). Por isso mesmo ela é marcada por universo religioso variado: judaísmo proveniente da

<sup>105</sup> "The gospel itself provides few clues to the social or economic status of the hearers. Absent is the overt proclamation of good news to the poor that characterizes the preaching of Jesus according to the Synoptic tradition, and missing too are the stock characters of social criticism that one encounters in the Synoptic parables. Wes Howard-Brook concludes from that silence that the Johannine community "was probably a relatively prosperous group". He notes, however, that the narrative clue that "the poor" are present within the community as well (12:8; cf. 9:40; 19:5.18) suggests that a mix of economic classes comprise community".

sinagoga (7-8), seguidores de João Batista (1,35-37), samaritanos (4) cristãos helenizados provenientes do paganismo (12,20-22), além de receber influências de outras comunidades cristãs distintas e certamente não seguidoras da comunidade joanina (6,66). Importa, no entanto, saber qual é o seu perfil sociológico. Neste sentido Ringe nos oferece um retrato social da comunidade joanina que integra as informações de gênero, etnia e dados sociais inferidos diretamente do EJ.

Pode-se, porém, reconstruir um viés deste Evangelho em favor daqueles que teriam sido as pessoas marginalizadas - "pobres" - de sua sociedade que é paralelo ao viés mais conhecido dos evangelhos sinóticos. Esse viés pode ser visto nas histórias de cura, que trazem em foco as circunstâncias de pessoas marginalizadas da vida cotidiana por sua doença (4; 46-54), cegueira (9:1-41), ou paralisia (5; 1-18) . Mesmo Nicodemos e José de Arimatéia que representam a elite econômica e religiosa de sua sociedade, participam na comunidade joanina de forma a abrirem mão do privilégio e proteção que a posição deles oferece<sup>106</sup> (RINGE, 1999, p. 18).

A confissão de fé da comunidade joanina evocada em categorias, principalmente cristológicas (1; 2-11), mas também eclesiológicas (4;15), que a distinguem de outros grupos religiosos, judaicos e cristãos daquele tempo tornou-se motivo e ocasião para contendas (7-8), perseguição (9) e expulsão de seus membros da sinagoga (16,1-2), gerando inclusive conflito com outros grupos cristãos (1Jo 3,19). Esse tipo de identidade distinta da comunidade joanina pode ser percebido através do que Malina e Rohrbaugh (1998) chamaram de *antilinguagem*. A própria comunidade se sentia e se concebia como *antisociedade* em confronto direto com o que a narrativa joanina denomina *mundo* (17,14-18). Esse fenômeno da *antilinguagem* e *antisociedade* presente no EJ revela uma comunidade socialmente marginal, vivendo dificuldades de relacionamento com a sociedade a sua volta, tornando-a, por sua vez, marginalizada do sistema social predominante. Sobretudo, os simpatizantes da comunidade provenientes dos estratos superiores da sociedade, como os chefes (12,42) tinham dificuldade de assumir a confissão de fé joanina integralmente para não correrem o risco de serem expulsos da sinagoga. O EJ é

---

<sup>106</sup> "One can, however, reconstruct a bias of this Gospel in favor of those who would have been the marginalized people - "the poor" - of their society that is parallel to the better known bias of the Synoptic gospels. That bias can be seen in healing stories, which bring into focus the circumstances of persons marginalized from daily life by their illness (4;46-54), blindness (9:1-41), or paralysis (5;1-18). Even Nicodemus, who with Joseph of Arimathea represent the economic and religious elite of their society, moves toward participation in the Johannine community in a way that relinquishes the privilege and protection his position afforded."

muito duro com eles. A crítica aos criptocristãos<sup>107</sup>, como sugere Brown (1999) para casos concretos como o de Nicodemos (3,1s; 19,39) e de José de Arimateia (19,38-40) se explica melhor quando essa possibilidade de perda não só de status, mas talvez de poder e bens, estivesse em jogo ao aderir uma comunidade marginalizada. É muito provável que eles sejam minoria influente na comunidade, mas são chamados a um passo maior para, de fato, serem discípulos de Jesus na comunidade: deixar a glória dos homens e assumirem a de Deus (12,43).

O caráter de uma comunidade marginalizada não revela exatamente sua condição social e sua posição na escala da estratificação social vigente, mas indica de certa forma seu status social como entidade coletiva. Isto é, como ela é percebida pelas pessoas e demais organismos e entidades sociais. Essa percepção não a coloca evidentemente no estrato superior da sociedade, mesmo que alguns de seus membros, em tese, pudessem pertencer a esse estrato.

A razão da marginalização da comunidade joanina deve-se apenas e exclusivamente a motivos teológicos e religiosos? Ou existem outros motivos ligados e implicados às razões religiosas? As razões socioculturais estão presentes nas dificuldades de diálogo e compreensão religiosa unitária? Não é exatamente isso que propõe a narrativa do lava-pés, isto é, a afirmação de uma identidade marginal distinta em sua forma de estabelecer as relações sociais no interior da comunidade, oferecendo como prática cotidiana, a superação da discriminação e assimetria social pelo testemunho da reciprocidade dos status? Mas quem faz essa proposta prevalecer sobre o perfil variado socioculturalmente na comunidade?

A existência de grupos minoritários contestadores da teologia judaica predominante no ambiente rabínico do último quarto do primeiro século da E.C., como os remanescentes discípulos do Batista ou os convertidos samaritanos, comprovam o status de uma comunidade à margem e singularmente multiétnica.

Embora não possamos saber com certeza que a comunidade joanina tenha incluído samaritanos e gentios, sua incorporação explícita entre os seguidores de Jesus na narrativa do Evangelho sugere que estes grupos foram importantes tanto para a memória ou para a composição atual da comunidade. Um apoio adicional para essa sugestão sobre a composição multiétnica da comunidade pode ser visto nas explicações fornecidas pelo

---

<sup>107</sup> *Criptocristãos*, literalmente, cristãos escondidos, são aqueles membros e simpatizantes da comunidade joanina, segundo Brown, que preferem manter o anonimato de sua adesão de fé, muito provavelmente para não correrem o risco de perder os privilégios e posição que ocupam na sociedade.

significado e pela observância dos vários festivais que marcam o tempo narrativo da primeira metade do Evangelho. (RINGE, 1999, p. 16)

### 3.4.1. Mulheres, escravos e pobres como protagonistas da comunidade joanina

Além do perfil étnico e religioso marginal, é preciso considerar o lugar proeminente que as mulheres ocupam no EJ. Mulheres como Maria, a mãe de Jesus (2,11-12; 19,24), a samaritana (4), Maria e Marta (11-12), Maria Madalena (20,11-18) e demais mulheres que foram testemunhas da morte de Jesus (19,25). Ringe mais uma vez nos traz um panorama bastante significativo em relação ao papel e presença das mulheres na comunidade joanina:

Nada no Evangelho fornece informações explícitas sobre os papéis e lugar na comunidade joanina das mulheres. As mulheres, no entanto, figura proeminente na narrativa evangélica. Essa evidência literária sobre as atitudes em relação às mulheres é ambígua. O número de mulheres personagens é bastante pequeno, mas eles desempenham um papel-chave no drama. O pedido da (sem nome) mãe de Jesus solicita que o primeiro dos "sinais" (2:11-12) mobilize um Jesus em direção ao semeion final da cruz em que ele será "levantado" (3:13-15). A mulher samaritana em João 4 é a primeira pessoa realmente descrita como portadora da mensagem sobre Jesus para a sua comunidade. Ela faz isso com base em discussão teológica diversificada sobre o culto adequado no entendimento das leis de pureza para judeus e samaritanos e o papel de Jacó como ancestral. Maria e Marta estão envolvidas na Ressurreição de seu irmão feita por Jesus, episódio que desencadeia a explosão final de hostilidade contra Jesus. Martha expressa o modelo de confissão de Jesus como o Cristo (11:27) que os Sinóticos atribuem a Pedro [...]. Um grupo de mulheres é listado como testemunhas da morte de Jesus (19:25). Maria Madalena é identificada como a primeira a ver Cristo ressuscitado (20:11-18), e ela leva a mensagem da ressurreição de Jesus aos outros discípulos<sup>108</sup> (RINGE, 1999, p. 16).

---

<sup>108</sup> “Nothing in the Gospel provides explicit information about women's roles and place in the Johannine community. Women do, however, figure prominently in the Gospel narrative. That literary evidence about attitudes toward women is ambiguous. The number of women characters is rather small, but they play key roles in the unfolding drama. The request of the (unnamed) mother of Jesus prompts the first of the 'signs' (2:11-12) and moves Jesus toward the ultimate *semeion* of the cross on which he will be 'lifted up' (3:13-15). The Samaritan woman in John 4 is the first person actually described as carrying the message about Jesus to her community. She does so on the heels of a multilayered theological discussion about appropriate worship, Jewish and Samaritan understandings of purity laws, and the role of Jacob as ancestor. Mary and Martha are involved in Jesus' raising of their brother, the episode that triggers the final burst of hostility against Jesus. Martha voices the model confession of Jesus as the Christ (11:27) that the Synoptic attribute to Peter [...]. A group of women is listed as witnesses to Jesus' death (19:25). Mary Magdalene is identified as the first to see risen Christ (20:11-18), and she carries the message of Jesus' resurrection to the other disciples”.

Contudo, o mais importante sobre a presença da mulher e a posição que ela ocupa na comunidade para a finalidade de nossa análise do lava-pés fica evidenciado quando comparamos o episódio de Jo 13,1-17 com o da unção de Jesus por Maria (12,1-10). O modelo de comportamento deixado por Jesus – lavar os pés uns dos outros – e que deve ser seguido pelos discípulos (13,12-17) é, de fato, cumprido por Maria, irmã de Marta. Neste sentido, ela é apresentada como exemplo do seguimento de Jesus e de cumprimento de sua vontade (RINGE, 1999, p. 16). Por isso, não há como negar a importância da mulher, de seu status e de seu papel, na significação do relato do lava-pés para a comunidade joanina, especialmente quando consideramos, em ambiente familiar, a predominância do costume que determinava a lavagem dos pés como tarefa de mulheres, crianças e escravos.

Do mesmo modo, não é difícil imaginar e inferir a presença de crianças e escravos na comunidade. Embora não haja evidência no texto joanino da existência de crianças, não há porque duvidar dessa possibilidade. O Jovem, que pode ser traduzido como criança (*paida*, rion-6,9) é o modelo de ação que propõe o sinal da partilha dos pães e peixes (6,1s). Além disso, é também um criado (*paidi*, on - 4,49), filho ou criança (*ui`o . j* - 4,47.50) o motivo de preocupação e do pedido de cura que o funcionário real faz a Jesus (4,46s).

Com relação aos escravos a menção em 15,15 é suficiente e relevante: “Não vos chamo mais de escravos, mas de amigos...”. O discurso é direto e faz referência, provavelmente, como em boa parte das comunidades do cristianismo primitivo, a um contingente inegável de escravos que aderiam à fé em Cristo. Ekkehard Stegemann e Wolfgang Stegemann se dedicaram ao estudo da composição social das comunidades cristãs primitivas e depois de comentar o que propõem diferentes autores a esse respeito chegam à seguinte conclusão sobre o que declaram ser a *composição social das comunidades crentes em Cristo após o ano 70*:

De acordo com a análise aqui apresentada, portanto, dificilmente se pode afirmar que a composição social das comunidades neotestamentárias após o ano 70 representava algo como um “reflexo fiel da estratificação social em geral” ou um “corte transversal representativo” da sociedade da época. Faltam membros das posições mais elevadas da sociedade (ordines) assim como do grupo dos absolutamente pobres (*ptochoi*), se considerarmos que as viúvas pobres recebiam auxílio das comunidades. Registros de crentes em Cristo ricos provenientes de círculos subdecuriais são um tanto poucos, mas perfeitamente dignos de nota (STEGEMANN & STEGEMANN, 2004, p. 352).

Quando os mesmos autores passam a descrever o contingente de pessoas que pertenciam ao estrato inferior nas comunidades cristãs primitivas, assim eles se pronunciam:

[...] Também no tempo de Paulo, escravos e escravas já integravam as comunidades crentes em Cristo. Essa tendência parece avançar à proporção que casas inteiras são batizadas (senhores crentes em Cristo como donos de escravos e a pertença de seus escravos à comunidade crente em Cristo são atestados pelas parêneses de Cl 3,18s e Ef 5,22s. Pelo visto, porém, ocorreu uma alteração por volta do final do século 1, pois então também pertenciam à comunidade escravos sem senhores crentes em Cristo [...]. No seu conjunto, é difícil estimar quantitativamente a parcela de escravos nas comunidades após o ano 70, mas os numerosos registros prosopográficos indicam que um número considerável integra esse grupo ou deve ser considerado como liberto. (STEGEMANN & STEGEMANN, 2004, p. 353)

O panorama acima descrito pode servir para caracterizar de modo geral a comunidade joanina no último quarto do século primeiro, mas com relação ao cristianismo primitivo em geral são válidas as observações cuidadosas de Stegemann a esse respeito

Não é possível esclarecer definitivamente a questão se as comunidades crentes em Cristo também contavam com membros oriundos do estrato inferior absolutamente pobre (*ptochoi*) (a palavra-chave não ocorre, por exemplo, em At). Os dados prosopográficos mostram que determinadas pessoas eram escravas (cf. apenas Rode: At 12,13; Tíquico: At 20,4; Êutico: At 20,9; Onésimo: Cl 4,9), mas nada indica que elas vivessem abaixo do mínimo necessário à existência. Igualmente as demais referências a escravas e escravos podem ser interpretadas dessa forma. Entre as mulheres, as viúvas recebem menção especial. Aqui se pode presumir um enquadramento natural aos absolutamente pobres (1Tm 5,3s); Mc 12,40s; Tg 1,27), mas ele tampouco é obrigatório (At 9,39.41). Incerta permanece também a caracterização da comunidade crente em Cristo de Esmirna, em Ap 2,9 (ela é louvada por sua pobreza – *ptocheía*). Uma discussão à parte requer as informações indiretas no Evangelho de Lucas e na Carta de Tiago. Os dois escritos tratam mais extensamente a oposição entre “pobre” e “rico” e, por conseguinte, suscitam a pergunta se o seu interesse por essa temática pode ser explorada sociologicamente para os respectivos destinatários (STEGEMANN & STEGEMANN, 2004, p. 353).

Como conclusão a essa tentativa de apresentar em linhas gerais o que se pode deduzir do perfil social da comunidade joanina, vale destacar quatro pontos que consideramos significativos para a compreensão do lava-pés:

1º) **A presença de mulheres** com status diferenciados socioculturalmente (samaritanas, escravas e outras que parecem desfrutar de situação relativamente confortável como Marta e Maria, irmãs de Lázaro, capazes de abrigarem em sua casa o grupo de Jesus). São mulheres que independentemente do status sociocultural que ostentam fora da comunidade, exercem papel de destaque na comunidade joanina, pois são apontadas como símbolos e modelos de discipulado. O testemunho delas apreentam os principais elementos da fé joanina. É indiscutível que o que se afirma dessas mulheres está em contraste com o status que raramente lhes confere a cultura mediterrânea daquela época. O caso da mulher samaritana é típico. Ela é discriminada por razões de gênero, etnia e religião. No entanto, na comunidade joanina ela é modelo sobre o qual muitos, por causa da palavra de seu testemunho, creram em Jesus (4,39).

2º) Constatação da **presença de gente do estrato inferior da sociedade** como **escravos, pobres**<sup>109</sup> e pessoas em situação de vulnerabilidade social como **doentes** e outras discriminadas por razões igualmente étnicas e religiosas.

3º) Há pessoas provenientes de **outros estratos sociais** apresentando diferentes condições socioeconômicas e, portanto, sendo identificadas com status distintos. Do mesmo modo há uma composição complexa e plural no ambiente joanino que não é apenas social, mas também étnica e religiosa, considerando as origens anteriores dos membros da comunidade.

4º) Ainda que possa existir pessoas que pertençam individualmente ao **estrato superior da sociedade**, com status elevado, como senhores, gente de posse ou de prestígio social, como são os casos representados por José de Arimatéia, Nicodemos e talvez o próprio discípulo amado que é conhecido do Sumo Sacerdote e tem acesso ao seu Pátio (18,15), a comunidade joanina como entidade coletiva está muito mais próxima ao estrato inferior da sociedade. Na condição de grupo excluído da sinagoga vive em situação de marginalização e perseguição socioreligiosas.

---

<sup>109</sup> Sobre a presença de pobres na comunidade joanina, o artigo de Johan Konings (1993), à luz da análise que faz da unção em Betânia em 12,1-8, é bastante esclarecedor.

### 3.5. CLIENTELISMO E SISTEMA CULTURAL DE HONRA-VERGONHA

A dimensão sociológica do mundo mediterrâneo do primeiro século só se compreende bem quando consideramos o sistema do patronato ou clientelismo e este, por sua vez, quando se entende no quadro cultural de valores e sentimentos de honra e vergonha. Tais sistemas estão igualmente pressupostos no contexto do relato joanino sobre o lava-pés.

O clientelismo ou patronato é um sistema de relações entre pessoas de distintos níveis sociais marcado pela relação *patrono-cliente*. Trata-se de uma relação social que supõe o reconhecimento de uma situação em que existe mútua cumplicidade e dependência entre sujeitos sociais classificados em posições distintas na escala da estratificação social. A relação ocorre invariavelmente entre sujeito que está numa posição acima e outro abaixo na pirâmide da estratificação social: de um lado aquele que possui status inferior de outro, o de status superior (dimensão social); entre um subordinado e seu patrono que manda ou detém o poder sobre o primeiro (nível político), ou ainda, o sujeito que dá e oferece algum bem, dinheiro ou atende a alguma necessidade alheia e aquele que a recebe (dimensão econômica).

Malina e Rohrbaugh descreveram o sistema do patronato da seguinte maneira:

Los sistemas patrón-cliente constituyen relaciones socialmente determinadas de reciprocidad generalizada entre gente de distinto nivel social: una persona de clase baja que está en apuros (llamada “cliente”) hace frente a sus necesidades recurriendo a los favores de una persona de estatus superior, bien situada (llamada “patrón”). Al recibir el favor, el cliente promete implícitamente devolvérselo al patrón cuando y como este lo determine. Al conceder un favor, el patrón promete a su vez implícitamente estar abierto a ulteriores peticiones, en momentos no especificados. Tales relaciones abiertas de reciprocidad generalizada son típicas de la relación del cabeza de familia y de quienes dependen de él: esposa, hijos, esclavos. Cuando se llega a un arreglo patrón-cliente, este se relaciona con el patrón como con un pariente superior y más poderoso, al tiempo que el patrón ve a sus clientes como subordinados (MALINA & ROHRBAUGH, 2010, p. 399-400).

Os sujeitos se relacionam em termos de trocas marcadas pela *reciprocidade*<sup>110</sup>: quem dá (patrono) deve receber, de forma compensatória, senão na mesma espécie, pelo menos em lealdade, prestígio e honra, atitudes que são devidas pelo cliente como resposta às dádivas do patrono. Por isso, ambos os sistemas, o social clientelista e o cultural de *honra-vergonha* se integram para viabilizar sociedades assimétricas como aquelas dominadas pelo império romano em que as desigualdades e carências sociais eram muito grandes e provocavam distâncias e dependências socioeconômicas extremas entre pessoas e grupos sociais em todas as esferas da vida, seja em níveis micro quanto macrosociais. O entrelaçamento de um sistema no outro é observado no relato de Malina e Rohrbaugh que o fazem recorrendo a Virgílio para comprová-lo:

Las obligaciones mutuas entre patrón y cliente eran consideradas sagradas y, a menudo, se hacían hereditárias. Virgilio nos habla de los castigos especiales que padecían los patronos en el inferno por haber defraudado a sus clientes (Eneida 6,609; Loeb, 549). Las grandes casas se vanagloriaban del número de sus clientes y trataban de incrementarlo de generación en generación. (MALINA E ROHRBAUGH, 2010, p. 400)

O que de fato significa o padrão de valores marcados pelo sentimento de honra e vergonha? E de que forma ele colabora para tornar as trocas entre patrono e cliente um sistema legítimo, apaziguador das desigualdades estruturais na sociedade mediterrânea do primeiro século dominada pelo império romano? O esclarecimento do que de fato significa o conceito de ambas-honra e vergonha-ajuda a responder essa questão.

Honra:

Podemos definir com más precisión el honor como el estatus que alguien reclama en la comunidad, junto com el necesario reconocimiento de tal

---

<sup>110</sup> Com base nos estudos de M. Sahlins (1972) sobre os padrões socioeconômicos de sociedades primitivas, Halvor Moxnes define reciprocidade como “uma relação entre duas partes que têm interesses socioeconômicos distintos [...] uma classe de trocas. Sua forma específica depende em grande parte da proximidade ou da distância social existente entre as duas partes envolvidas” (MOXNES, 1995, p. 42). Aplicando o mesmo conceito às relações entre patrão-cliente, o mesmo autor esclarece que “ao contrário da economia de mercado, este intercâmbio não tinha liberdade de seguir suas próprias regras: estava inserido num contexto social e cultural. O poder e o *status* social eram fatores importantes que determinavam as formas de intercâmbio e o futuro para os diversos participantes nele envolvidos. O relacionamento de clientela era instituição de importância especial, pois canalizava recursos de acordo com o poder e o *status*” (MOXNES, 1995, p. 53).

pretensão por parte de los demás. El honor sirve así de indicador de la posición social, que capacita a las personas para tener tratos con sus superiores, iguales o inferiores em los correctos términos definidos por la sociedad.

El honor puede ser adscrito o adquirido. El honor adscrito deriva del nacimiento: Haber nacido em una familia honorable hace a uno honorable a los ojos de toda la comunidad. El honor adquirido, em cambio, es el resultado de la habilidad que uno tenga em el interminable juego de desafío-respuesta. No solo hay que luchar por conseguirlo; debe hacerse em público, pues toda la comunidad tiene que ser testigo de su adquisición. (MALINA & ROHRBAUGH, 2010, p. 404-405)

### Vergonha:

Uno puede “ser avergonzado”, expresión referida al estado, públicamente reconocido, de pérdida del honor. Se trata de una vergüenza negativa. Pero “tener vergüenza” significa preocupar-se por el propio honor. Se trata de una vergüenza positiva. Puede ser entendida como la sensibilidad hacia la propia reputación (honor) o hacia la reputación de la propia familia. Se trata de sensibilidad ante las opiniones de otros, por tanto de una cualidad positiva. Carecer de esta vergüenza positiva es ser “sin-vergüenza” (cf. el término hebreo moderno *chutzpah*, valor clave y virtud nacional de Israel [...])(MALINA & ROHRBAUGH, 2010, p. 405).

Para melhor compreender o impacto que o padrão do sistema *honra-vergonha* tem no texto joanino bastaria considerar indiretamente sua relevância em sociedades e comunidades sob a influência dos textos bíblicos e em especial do Novo Testamento. Entretanto, quando notamos que a palavra latina “*honra*” corresponde ao que em grego se traduz por “glória”, logo percebemos como esse sistema está diretamente pressuposto no relato joanino, uma vez que “glória” como “honra” é, pois, termo de importância capital no EJ<sup>111</sup>. Sua cristologia, neste sentido, é, por exemplo, proposta de ruptura com o modo dominante na cultura greco-romana de cultivar e prestar honra e glória aos deuses, bem como de conceber honras e glórias devidas não só a deuses, mas a personalidades de reconhecida autoridade e prestígio.

---

<sup>111</sup> O termo  $\delta\omicron, \chi\alpha$  (glória) aparece 18 vezes, e na forma verbal  $\delta\omicron\chi\alpha, \zeta\omega$  (glorificar) ocorre 28 vezes em Jo. O termo traduz o hebraico *Kabod*, que por sua vez “conserva as acepções de riqueza e esplendor. Pode ser divina ou humana. Neste último caso denota o brilho da posição social e a honra que se lhe atribua” (MATEOS & BARRETO, 1989, p. 116). O termo  $\tau\iota\mu\alpha, \omega$  (honrar), segundo os mesmos autores “usa-se em Jo no sentido de mostrar estima de alguém (5,23: de Jesus do Pai; cf. 4,44:  $\tau\iota\mu\eta, -$  valor, respeito); contextualmente assume o sentido de reivindicar a honra do Pai (8,49) e o de enaltecer, conferir dignidade (12,26): o Pai ao discípulo)” ((MATEOS & BARRETO, 1989, p. 117).

Neste contexto se entende porque o EJ não deixa dúvidas sobre a inversão de valores e práticas que deve prevalecer na comunidade quando se trata de definir o que realmente é ou não digno de honra e de glória quando se refere àqueles que entre os chefes creram em Jesus, mas por causa dos fariseus e por medo de serem expulsos da sinagoga (12,42):

12,43: hvga,phsan ga.r th.n do,xan tw/n avnqrw,pwn  
ma/llon h;per

th.n do,xan tou/ qeou/Å

amaram pois, a glória dos homens mais do que a de Deus

A cena do lava-pés toca de maneira exemplar o mesmo tema e propõe inversão no modo de atribuir o que de fato é digno de honra e glória, pois em linguagem comportamental, concreta e visível, mas também verbalizada, declara o que torna o sujeito feliz (13,17), e, portanto, digno de honra. A identificação de Jesus com aqueles que lavam os pés transforma o que é estabelecido no horizonte da cultura dominante como serviço menor e digno de desprezo, em prática que honra o discípulo.

O contexto da cultura dos valores da honra e da vergonha precisa ser levado em conta como pressuposto na interpretação do lava-pés, pois, desse modo, se pode perceber com maior evidência a dificuldade de Pedro em deixar que Jesus inverta o padrão do comportamento esperado: não cabia a Jesus, como anfitrião, mestre e senhor, a tarefa reservada, pressupostamente pela cultura dominante, a outras pessoas de honra, dignidade e status inferior.

Em outro contexto, mas com o mesmo referencial do sistema honra e vergonha, sendo agora associado ao do patrono e cliente, Halvor Moxnes conclui sua interpretação de Lc 14,7-14 em que Jesus conta a parábola da escolha dos lugares, em referência implícita às posições definidas no *triclínio*, algo que pode ser aplicado analogamente à cena do lava-pés:

Esta história contém todos os ingredientes do código de honra-humilhação de uma sociedade de aldeia. A posição social e o status estão baseados na comparação com os outros, e as normas usadas são bem conhecidas na aldeia. Se alguém agir fora da norma, reivindicando um status que está além do lugar que reconhecidamente lhe cabe, será envergonhado e humilhado. Por outro lado, quem agir com modéstia,

reivindicando uma posição social menos importante do que aquela a que tem direito, é justo que sua posição seja reconhecida aos olhos de todos os presentes [...]. O contexto social é do relacionamento entre anfitrião e os convidados pertencentes ao grupo de privilegiados. A interação social caracteriza-se pela busca de honrarias dos homens, pela extensão da hospitalidade com a expectativa do retorno equivalente, e pela proteção da pureza ritual de Israel por meio da observância rígida das regras referentes ao sábado. Desse modo, a posição privilegiada dos membros proeminentes da cidadezinha é preservada, ao passo que os doentes, os pobres e os impuros são retidos fora deste sistema de intercâmbio, sendo, portanto, excluídos também das relações sociais. (MOXNES, 1995, p. 129-130)

A mesma crítica, ruptura e inversão propostas ao sistema de honraria que legitimava o sistema patrono-cliente, encontram-se também no relato do lava-pés. Em Lc 14,7-14, a proposta é transmitida em forma de Parábola, em Jo 13, em forma de gesto simbólico que serve de exemplo para a comunidade. No relato lucano, é fonte de superação da relação de dependência entre patrono e cliente. No EJ é, além disso, fonte de reversão de relações que discriminam ou desonram práticas como a de lavar os pés como sendo práticas atribuídas exclusivamente a sujeitos submetidos a posições inferiores na escala da estratificação social.

O sistema de valoração da honra e vergonha presente nas práticas e costumes sociais de caráter clientelista, garantindo exigência de lealdade mútua por um lado, dependência e subordinação por outro, condicionam as pessoas a uma submissão quase que automática às estruturas desiguais previamente estabelecidas pela sociedade. Tudo isso, de forma condensada, estava muito bem representado no ambiente de banquete como veremos a seguir.

### 3.6. O LAVA-PÉS NO CONTEXTO DE BANQUETE

A igreja primitiva do primeiro século, sobretudo naqueles lugares em que houve o rompimento com a sinagoga fazia suas reuniões com maior frequência no ambiente doméstico, em casas cedidas por gente da comunidade<sup>112</sup>. Não deve ter sido diferente na comunidade joanina. Por isso, antes da descrição do *triclínio* e de seu

---

<sup>112</sup> Wayne A. Meeks, ao estudar o mundo social que há por detrás das epístolas paulinas, considerou o ambiente doméstico ou a casa como o lugar preferencial de reunião não apenas do cristianismo paulino, mas também dos demais grupos no cristianismo primitivo: “Os lugares de reunião dos grupos paulinos, e provavelmente da maioria de outros grupos cristãos primitivos, eram casas particulares” (MEEKS, 1992, p. 121).

significado social, é preciso retomar o contexto da casa no mundo helenístico para que se tenha uma ideia de como os padrões e estruturas sociais estavam alicerçadas no ambiente familiar da casa patriarcal. Afinal, é nesse ambiente que a comunidade cristã vai viver seus ritos, cultivar a memória de Jesus e transmitir os valores que professa.

### 3.6.1. O *triclínio* em banquetes da casa patriarcal greco-romana

Crossan e Reed (2007b, p. 267-315) procuraram detalhar o quanto puderam suas descobertas a esse respeito e, para efeito do que pretendemos demonstrar sobre o cenário do lava-pés em ambiente doméstico de banquete, vale à pena considerar o que eles conseguiram mostrar com base nas observações arqueológicas feitas em diferentes sítios espalhados pelo mundo mediterrâneo e de modo particular em Delos. Descrevendo a casa grega, sobretudo para compreender os antecedentes da casa romana e o que elas têm em comum com as casas no tempo de Paulo, eles destacam quatro características. A primeira descreve principalmente o seu tamanho e já foi mencionada no item 3.2.4. A segunda e a terceira mostram como a estratificação social está demarcada com muita clareza na estrutura arquitetônica e separação dos ambientes.

Em segundo lugar, com relação a status e riqueza, as casas dos ricos distinguiam-se das outras pelo tamanho, medindo entre 2.700 a 7.500 pés quadrados, com a adição de colunas e mais quartos ao redor do pátio. As colunas dessas habitações em forma de peristilo (do grego *perystilos*, ‘cercadas por colunas’) formavam um passeio coberto relembrando a *stoa* do centro cívico [...]. Serviam para acolher hóspedes ou clientes do proprietário.

Em terceiro lugar, quanto ao acesso, a maioria das casas gregas tinha apenas uma entrada com um corredor até o pátio que era severamente controlado em relação ao acesso e à visibilidade [...]. Se seguirmos as descrições do arquiteto romano Vitrúvio, em seu tratado *Da arquitetura*, é possível que houvesse uma divisão tríplice nas casas gregas em Delos, A parte da frente e a dos lados acomodavam serviços e lojas, como na Casa dos Comediantes; a área central ao redor do peristilo, chamada *andronikon*, servia aos homens e às representações públicas, onde se realizavam banquetes e transações comerciais; a área posterior dedicada aos afazeres domésticos, chamada *gynaikonitis*, era o domínio das mulheres (6.71-75) (CROSSAN & REED, 2007b, p. 279).

Como vimos, a arquitetura revela, desde certa ótica, a estrutura assimétrica das relações sociais. O espaço está visivelmente definido para separar homens (*andronikon*) e mulheres (*gynaikonitis*), mas também escravos e senhores, patronos e seus clientes.

Na *insula* a divisão é ainda mais explícita e o território repleto de várias casas menores contém sempre uma casa maior sugerindo ser essa a do patrono, proprietário das demais, como se pode ver na descrição da quarta característica:

Em quarto lugar, quanto à distribuição [...]. As casas maiores e luxuosas eram construídas ao lado das pequenas e menos decoradas, mas bem poderiam igualmente se confrontar com lojas e oficinas. Esse modelo existia em Pérgamo na Ásia Menor e pode ser visto na escavação de uma *insula* (latim, 'ilha'), termo que os romanos usavam para designar quadras da cidade pertencentes a diferentes proprietários [...]. Um patrono rico ocupava uma casa grande e elegante com a família e os escravos. Reunidas ao redor dessa casa, em tamanho decrescente, situavam-se as casas dos escravos da família alforriados (também seus clientes?), de outros escravos trabalhando em serviços temporários e de artesãos itinerantes que alugavam lojas e apartamentos (CROSSAN & REED, 2007b, p. 280-282).

Não é difícil, depois dessa descrição, concluir como as desigualdades de status e papéis estavam sólida e culturalmente determinadas desde o ambiente doméstico como parte inseparável das demais estruturas e instituições sociais vigentes fora da casa. Esse dado tem relevância direta para o que pretendemos defender em termos do significado do lava-pés. À medida que o lava-pés deva ser considerado como gesto que abrange não apenas refeições públicas e religiosas, mas também refeições privadas que se dão principalmente em casas de patronos ricos, seu significado tem um alcance nas relações que se dão de igual modo também no ambiente familiar. Evidentemente, é preciso observar que, os eventos que ocorrem, agora levando em conta a casa romana, de modo algum podem ser dissociados de seu caráter religioso, uma vez que, mesmo

[...] as habitações mais modestas no mundo romano tinham algum espaço dedicado aos deuses da família, os chamados lares ou penates. Poderia ser um pequeno nicho embutido na parede com estatuetas minúsculas ou, nas casas menores, pintura de natureza litúrgica na parede como em geral se vê em Delos. As residências médias ou maiores possuíam o *lararium*, quase um santuário. A família reunia-se aí sob a supervisão do chefe, provavelmente todos os dias, para diversos rituais (CROSSAN & REED, 2007b, p. 279).

Além do mais, “lugares de comer, de encontro e ritos religiosos estão de tal maneira interligados que qualquer divisão acabaria sempre artificial” (CROSSAN & REED, 2007b, p. 279). O *triclínio*, neste sentido, apenas reforça esse cenário já condicionado pelas diferenças rígidas não só na estrutura vigente fora da casa e entre os diversos agrupamentos sociais, mas também entre pessoas no interior da família.

### 3.6.2. O *triclínio* como reprodução das relações sociais assimétricas

A cultura mediterrânea, principalmente no mundo das elites, assimilou o costume de realizar banquetes no espaço e na forma do *triclínio*. Os banquetes tornaram-se expressão e representação em miniatura da forma como se davam as relações sociais daquela época.

Em Séforis, na Palestina do tempo de Jesus, encontrou-se uma casa que a partir de suas ruínas se produziu uma reconstrução aproximada do que provavelmente seria uma sala de refeição e seu *triclínio* (cf. a imagem do anexo III). Crossan descreve com mais detalhes o que é um triclínio:

O termo refere-se a dois pormenores específicos. Em primeiro lugar, havia três (daí *tri*) divãs principais: o do meio para o anfitrião, e os outros dois para os hóspedes de honra. Em segundo lugar, o hospedeiro e seus mais importantes hóspedes reclinavam-se (daí *clinia*) – não se sentavam em cadeiras como nós – e conseqüentemente, exigiam servos e auxiliares para as refeições. Reclinar-se, em outras palavras, significa pertença à classe social mais alta (CROSSAN & REED, 2007a, p. 141).

Além de representar objetivamente as relações sociais vigentes, o *triclínio* possuía uma força simbólica de reprodução, afirmação e legitimação da estratificação social, esta por sua vez, baseada na clara demarcação de quem são os superiores e quem são os inferiores na escala da divisão social que distribui discriminadamente trabalho, bens, poder e privilégio<sup>113</sup>.

A obra de Aries & Duby (1987) ao retratar as salas de recepção na *Domus romana*<sup>114</sup>, que era disposta em forma de *triclínio*, procura deixar bem evidente sua

<sup>113</sup> Crossan e Reed (2007b, p. 147) descrevem com detalhes como “A hierarquia social era reforçada ainda de outras maneiras entre as elites convidadas para o *triclinium*” quando analisam a imagem da reconstrução da Vila de Dionísio em Séforis, do período romano posterior (ANEXO III).

<sup>114</sup> Farias (1967) afirma ser a casa e tudo o que ela contém uma realidade usada principalmente para referir-se ao lar de famílias poderosas da elite romana.

função chave: apesar de ser manifestação das distâncias sociais entre os diferentes membros da casa, é também ocasião de reforçar identidades distintas muito bem delimitadas hierarquicamente como forma de garantir a coesão da família e de seus agregados.

Muitas vezes é fácil reconhecer as salas de recepção, as quais, sabemos através dos textos, desempenham um papel muito importante na vida da casa, o dono devendo receber com frequência e luxo. Tal sociabilidade se exerce em particular durante as refeições, [...]. A refeição serve também para assegurar a coesão da família, no âmbito mais amplo do pessoal da casa. Escravos podem aproveitar os restos da mesa (Metamorfoses, X, 14) e, em alguns dias de festa, recebem o direito de se deitar para comer à maneira dos amos: a arte da refeição, graças ao jogo das proibições e autorizações excepcionais, marca as distâncias sociais, mas também contribui para a coesão de grupos heterogêneos (ARIES & DUBY, 1987, p. 8 e 11).

De maneira mais específica, os mesmos autores compreendem o *triclínio* como lugar de afirmação da posição que cada um ocupa no tecido das relações sociais:

O triclínio constitui, portanto, um dos lugares essenciais da casa. Lugar de recepção por excelência, mas também teatro dos grandes momentos da vida da casa [...]. É o lugar onde se exprimem mais abertamente as relações que tecem a esfera do privado, em todos os níveis, quer se trate do casal, da família no sentido estrito, quer do pessoal da casa ou do círculo dos convidados (ARIES & DUBY, 1987, p. 11).

O *triclínio* é, portanto, portador por excelência dos códigos culturais que legitimam a hierarquia determinada por toda a sociedade, dentro e fora da casa.

O *triclínio* é, com efeito, um espaço muito codificado: o lugar que se ocupa indica o nível social, pois os leitos, e **cada lugar de cada leito, são classificados conforme uma ordem hierárquica estrita** que culmina na posição do dono da casa, a saber, o lugar da direita no leito central: ser o *magister convívio*, presidir os banquetes, é próprio do dono da casa (Apuleio, Apologia, 98). Os convivas tomam seus lugares sob a vigilância de um servo especializado, o *nomendator*, e **todo o festim se desenrola graças ao zelo de escravos também especializados**, os *servi tridinarii*, cada um, encarregado de tarefas precisas [...] (ARIES & DUBY, 1987 p. 11. O grifo é nosso).

Os evangelhos testemunham com muita criticidade (Mt 9, 10-13; 22,1-14; 26,6-13; Mc 2,15-17; Mc 14,-3-9; Jo 12,1-8), e de modo particularmente mais

abundante em Lucas (5,29-32; 7,36-50; 11,37-44; 14,7-24; 15,23-24; 16, 19s; 24,30), esse fenômeno do banquete como lugar dos códigos culturais e sociais que delimitam a estrutura das relações sociais de dependência, subordinação, discriminação e desigualdade entre as pessoas.

Em todos esses relatos, mas principalmente na parábola em que convidados disputam os primeiros lugares (Lc 14, 7s), ocorre o que chamamos de inversão dos valores vigentes, sobretudo do status admitido pelo etos social dominante: ricos patronos são chamados a convidar não aqueles que podem retribuir - os iguais na escala da estratificação social vigente - mas, os pobres e aqueles que se encontram em situação de fato de inferioridade social. Há sempre uma proposta de contestação ou de questionamento das posições sociais admitidas como normais.

No EJ, o cenário de banquete que pode fazer alusão ao *triclínio*, além do capítulo 13, encontra-se em episódios como o da festa de casamento em Caná (2,1-12) e na unção em Betânia (12,1-8). Os relatos de refeição como o da aparição às margens do mar de Tiberíades (21,13) ou o episódio da partilha dos pães (6,1-15) não fazem alusão alguma ao triclínio. Os dois episódios estão demarcados por cenários completamente diferentes ao de um banquete ordinário. Ambos se dão em ambientes abertos e nada convencionais para a realização de um banquete dominado pela estrutura do triclínio. Tudo indica que a partilha do pão na comunidade joanina tenha superado esse modelo de refeição com características estratificadoras. O triclínio parece ter sido abolido de seus encontros e refeições em comum. Só assim, a comunidade deve ter conseguido servir, além do pão, o lava-pés da transformação social. As outras narrativas estão na mesma perspectiva de contestação das estruturas do triclínio.

No primeiro evento (2,1-12), o questionamento é duplo: aos padrões religiosos e aos socioculturais. Os padrões religiosos, com base nos códigos judaicos de pureza, estão superados e se expressam quando se considera o símbolo das seis talhas vazias que trarão o novo vinho, tornando obsoleta a função de purificação. Quanto aos padrões sociais, há uma inversão que torna o *arquitriclínio* (2,8: *avrcitrikli, nw|*) obsoleto. Embora a tradução mais frequente para o português dessa palavra seja “mestre-sala” ou “chefe de cerimônia”, esses termos não fazem justiça à menção óbvia ao *triclínio*, pois se trata do primeiro (*avrci*), o chefe daqueles que servem o *triclínio*. Desse modo, servos e discípulos, Maria e Jesus, na festa dos noivos transformam-se em protagonistas do episódio, sugerindo a inversão

e reciprocidade de status e de posição, inclusive dos papéis que o ambiente do *triclínio* não podia prever e muito menos admitir. Eis aí a novidade: não se invertem apenas os status, mas os papéis: Maria intercede, Jesus realiza e todos desfrutam igualmente, do mesmo vinho, sem qualquer discriminação.

O evento da unção em Betânia traduz um cenário com características muito próximas a uma refeição em forma de *triclínio*. A unção dos pés de Jesus feita por Maria e questionada por Judas Iscariotes aproxima esse texto por demais de Jo 13. Maria acaba sendo um exemplo do que se propõe em Jo 13,14: ela não só lava os pés de Jesus, mas os unge, antecipando simbolicamente o anúncio de sua morte. Ela testemunha uma solidariedade extrema através desse gesto de serviço a Jesus. O evento aqui tem caráter profético e simbólico e está em oposição, como em Jo 13, a Judas Iscariotes, o traidor.

O protagonismo da mulher como pano de fundo e modelo do que será ordenado em Jo 13,14 ainda não explicita a inversão que irá acontecer no gesto realizado pelo próprio Jesus. Em Jo 12 a figura de Maria, irmã de Lázaro, representa a reprodução do papel costumeiramente reservado às mulheres, cujo status está identificado com aquela tarefa, da qual estavam excluídos os homens e os sujeitos de status superior dentro e fora da casa. Isso tudo não precisa estar explícito, mas ao levarmos em conta o que foi levantado a respeito do significado sociocultural que o lava-pés tinha em ambiente doméstico naquele tempo, não é difícil perceber a proximidade dos dois textos. Voltaremos a essa aproximação entre 12,1-8 e 13,1-17 como referência ao protagonismo da mulher no lava-pés no capítulo IV.

### 3.7. O LAVA-PÉS COMO CRÍTICA AO COSTUME SOCIOCULTURAL

A análise do lava-pés a partir da cultura e sociedade em sua polissêmica significação no mundo mediterrâneo do século primeiro pretendeu apresentar o quadro a partir do qual se pode compreender a função sociocultural da narrativa joanina em sociedades de alta contextualização.<sup>115</sup> O relato do lava-pés representa

---

<sup>115</sup> Tomamos como referência a distinção usada por Malina para compreender textos produzidos em sociedades que ele chama de “alto contexto”: “Sociedades de baixo contexto produzem documentos verbais detalhados que explicam claramente os fatos, tanto quanto possível, deixando pouco para a imaginação [...]. Sociedades de alto contexto produzem documentos resumidos e genéricos, deixando mais para a imaginação dos leitores e dos ouvintes e para o conhecimento comum. Visto que as

um texto de sociedade de alta contextualização, por isso temos a necessidade de esclarecer e expor matizes culturais e sociais pressupostos ao leitor imediato que escapam ao leitor atual.

O que foi levantado neste capítulo deve, pois, ser aplicado para esclarecer o que estava pressuposto como significado sociocultural do lava-pés aos leitores imediatos do EJ, o que por sua vez, será fundamental para circunscrever o caráter mais abrangente de sua mensagem sociorreligiosa.

Que significado sociocultural está implícito no relato do lava-pés e que não tem a necessidade de detalhamento na ótica do narrador, mas nos escapa quando a leitura exclusivamente religiosa toma lugar e acaba negligenciando os pressupostos socioculturais aqui levantados? A resposta a essa questão prepara e, de certa forma, já antecipa a tese da reciprocidade de papéis como ruptura e crítica às desigualdades sociais reproduzidas em costumes como o lava-pés, não só em banquetes e ambientes públicos dominados pelo modelo do *triclínio*, mas também em ambientes domésticos ou mesmo em assembléias religiosas. A estrutura que dispõe a distinção de status traz as desigualdades sociais para qualquer que seja o ambiente em que se dão as relações entre as pessoas. A vida da comunidade de fé joanina não estaria imune a essa influência. O relato do lava-pés, ao mesmo tempo em que propõe algo novo, revela também a dificuldade de se romper com as influências demarcadas pelas estruturas socioculturais em vigor.

## CONCLUSÃO

O relato joanino representa, portanto, de duas maneiras, ruptura e crítica à assimetria social que estão pressupostas no lava-pés como costume sociocultural: 1) na maneira de compreendê-lo como fenômeno cultural de caráter ambíguo; 2) na maneira como ele pressupõe a contestação da diferenciação e discriminação dos status das pessoas segundo uma determinação direta da atribuição de seus papéis.

---

peças que vivem nestas sociedades acreditam que poucas coisas têm de ser claramente explicadas; poucas coisas são de fato explicadas [...] assim, muito pode ser pressuposto [...]. Está claro que a Bíblia – juntamente com outros escritos de antigos povos do Mediterrâneo – encaixa-se neste perfil de alto contexto” (MALINA, 2004, p.12).

1º) No nível cultural, o lava-pés, no relato joanino não pode desconsiderar o fundo mais elementar ao qual ele faz referência que é o das relações sociais familiares em ambiente doméstico (de modo implícito) e de refeição (de modo explícito). Nesse nível, o gesto carrega um forte potencial de ambiguidade: ao mesmo tempo em que expressa o forte simbolismo de hospitalidade e acolhida entre anfitrião e seu convidado ou hóspede, é também reprodução de distanciamento e demarcação das diferenças entre as pessoas, pois, sobretudo em ambiente de refeição ou banquete, no formato do *triclínio*, o lava-pés costuma reforçar identidade preestabelecida entre papéis e status culturais que alicerçam as diferenças entre mulher e homem, adulto e criança, senhor e escravo, mestre e discípulo, patrão e cliente. O *triclínio* nesse ambiente formata quase que “naturalmente”<sup>116</sup> essas posições de subordinação e oposição.

2º) A comunidade joanina não está alheia à realidade da estratificação social existente na sociedade envolvente, mas o perfil social predominante, segundo o contexto mais amplo do EJ, propõe personagens que representam pessoas como mulheres, crianças/jovens, doentes, pobres marginalizados e escravos que estão na contramão do que representaria gente proveniente dos estratos superiores daquela sociedade. Com base na prática de pessoas acostumadas a lavar os pés dos outros, tarefa atribuída à gente do estrato inferior, no caso mulheres escravas, a comunidade joanina se apropria do significado cultural positivo do lava-pés e o reinterpreta como símbolo da identidade de uma comunidade que propõe para todos os seus membros o serviço solidário e igualitário, independente do status que cada um deles possui na ordem estabelecida pela estratificação social dominante.

O perfil social predominante na comunidade joanina representa pessoas de status inferior no seio da estratificação social vigente fora da comunidade. Esse perfil social ofereceu a experiência de vida que tomou o lava-pés de Jesus como modelo afirmador da identidade joanina frente não só à sociedade em geral, mas inclusive às demais comunidades cristãs reconhecidas e que lhe eram próximas.

A identificação da prática do lava-pés como modelo tomado e fundado na prática de Jesus, tem, no EJ, um relato único no Novo Testamento. Isso nos remete

---

<sup>116</sup> O “naturalmente” está evidentemente entre aspas, pois sabemos que o fenômeno é habitual, produto da cultura e fato social, não evento natural. Entretanto, quanto mais forte é o traço cultural na vida cotidiana e quanto mais profundamente está inserido nas práticas tradicionais e institucionais de um povo, seu caráter habitual adquirido e produzido histórica e socialmente não é percebido e, por isso mesmo, é vivido de modo quase que “natural” e “inquestionável”.

ao último capítulo desse trabalho que terá o objetivo de demonstrar o significado mais particularmente sociorreligioso do lava-pés.

A exegese do capítulo II associada aos pressupostos da significação sociocultural do capítulo III tornará mais claro o modo como o texto de Jo 13, 1-17 foi sendo tecido segundo o desenvolvimento da história da própria comunidade joanina, transformando o lava-pés em mito, rito e etos exclusivos de uma comunidade buscando legitimar sua identidade religiosa frente a outras com as quais mantinha relações de proximidade, crítica e distanciamento.

## CAPÍTULO IV

### ANÁLISE SOCIORRELIGIOSA

A prioridade agora é o aspecto religioso do texto. Compreender o significado religioso mediante as implicações socioculturais é o que entendemos por análise sociorreligiosa do lava-pés. Deduzir do texto quais são as pretensões religiosas pressupostas e intencionadas pelo (s) autor (es) implícitos a seu(s) leitor (es) igualmente implícito (s) sem descuidar do horizonte sociocultural apresentado no terceiro capítulo constituem a base da tese a ser demonstrada. O objetivo desse último capítulo é, portanto, integrar as dimensões socioculturais (capítulo terceiro) com as especificamente religiosas do lava-pés, partindo dos elementos que foram apresentados pela exegese (capítulo segundo). Nesse sentido, a integração dessas diferentes dimensões é tarefa da análise sociorreligiosa, a qual, por sua vez, será feita com o auxílio do método sócio-retórico.

O método de análise sócio-retórica visa compreender as estratégias do narrador para comunicar e fazer chegar sua mensagem a seus leitores. Não pretendemos aplicar todos os pressupostos conceituais dessa metodologia, mas é

preciso admitir que, em certa medida, o modelo sócio-retórico de comunicação textual desenvolvido por Vernon K. Robbins, de maneira livre, tem sido utilizado como um de nossos instrumentos de análise.

As noções de *autor e leitor implícitos* presentes no método de Robbins estão pressupostos na análise que fazemos da narrativa joanina. O capítulo III corresponde ao que ele chama de “social and cultural texture”, o que basicamente compreende a etapa da contextualização de nosso texto.

O modelo da crítica retórica e sociorreligiosa de Robbins impõem a necessidade de uma abordagem interdisciplinar e contextual. Exige também que se leve em conta os três componentes indispensáveis do fenômeno da comunicação:

Básico para a teoria retórica é o pressuposto que considera quem fala, o que fala e o público a quem dirige sua fala como constituintes primários de uma situação de comunicação. Esta tríplice ênfase exige uma atenção significativa para todos os três componentes [...]. Críticos sócio-retóricos exploram o discurso textual no contexto de todos os tipos de discurso, uma vez que eles percebem a linguagem como ato simbólico que cria história, sociedade, cultura e ideologia tal como as pessoas as conhecem e nela vivem concretamente. (ROBBINS, 1996, p. 45-46)<sup>117</sup>.

Em outras palavras, o mesmo método de Robbins é traduzido, numa visão mais linear segundo a concepção de Morales, numa sequência de cinco etapas:

**El primero es (1) el estudio del entramado profundo (inner texture)**, en donde se analizan los diversos elementos retóricos y persuasivos del texto que revelan ya una primera intención del evangelista. A continuación, viene **(2) el estudio del entramado inter-textual (inter-texture)**, en donde se analiza la relación del texto con otras fuentes orales o escritas y el tratamiento que el evangelista hace de ellas. Hasta aquí sería el estudio estrictamente retórico. Luego se estudia **(3) el entramado sócio-cultural (social and cultural texture)**. Sirviéndose de las aportaciones de las ciencias antropológica y sociológica, analiza las pistas que da el texto acerca de la situación social en la que fue escrito: el *Sitz im Leben* de la comunidad, el tipo de personas a las que va dirigido, el contexto sócio-cultural. Seguidamente viene **(4) el estudio del entramado ideológico (ideological texture)** que analiza, no solo la ideología del autor (Sus estereótipos, opiniones, preferências que dejarn entrever em el texto), sino también la ideología que es presupuesta em el lector. Por último, está el estudio **(5) del entramado sagrado (sacred texture)**, em el que se analizan los elementos del texto que revelan su mensaje religioso y teológico (MORALES, 2011, p. 62)

No modelo de Robbins a quinta etapa é consequência e expressão dos desdobramentos da análise da quarta. Neste capítulo estarão presentes principalmente essas duas últimas fases da análise sócio-retórica, uma vez que as outras já foram de certa forma, contempladas nos capítulos anteriores.

Compreender o significado do lava-pés segundo a intencionalidade da narrativa exige que o texto seja colocado em confronto com outros possíveis

---

<sup>117</sup> “Basic to rhetorical theory is the presupposition that speaker, speech and audience are primary constituents of a situation of communication. This threefold emphasis calls for significant attention to all three. [...] Socio-rhetorical critics explore textual discourse in the context of all kinds of discourse, since they perceive language to be a symbolic act that creates history, society, culture and ideology as people know it, presuppose it and live concretely in it” (A tradução é nossa).

discursos sobre o mesmo evento, diante dos quais o narrador pretende afirmar o seu. A afirmação de seu discurso e narração pressupõe então fontes ou textos não necessariamente escritos, mas tradições e práticas religiosas próximas de sua audiência e conhecida por ambos, redator (es) e leitores implícitos. Neste caso, o momento segundo da análise sócio-retórica deve fazer parte da explicitação das intenções e estratégias narrativas do (s) redator (es) implícito (s). Dessa maneira, nossa tarefa consiste em trazer à tona a realidade que possa elucidar o significado do lava-pés no confronto com outros atribuídos ao mesmo gesto por diferentes atores implícitos no contexto da narrativa. Trata-se de levar em conta quais são as práticas e imaginários sociorreligiosos que outros grupos e tradições evocam na interlocução do texto.

Sendo assim, o fio condutor que orienta a investigação nesse momento é a ideia de conflito. O lava-pés é prática, segundo a narrativa joanina, que reinterpreta o significado que ele tem ordinariamente na sociedade circundante e o faz no confronto com outras interpretações religiosas que lhe são dadas no contexto das relações que a comunidade estabelece com outros grupos de tendências religiosas distintas.

Se, portanto, a prática do lava-pés como modelo ético de comportamento para os discípulos tem como fundamento o gesto do próprio Jesus (13,14-15), o relato então desse episódio se constitui, enquanto texto, a expressão do mito fundador da identidade exclusiva, marginal e intencionalmente alternativa para a comunidade joanina. Resta saber se esse mandato do próprio Jesus deve ser interpretado como ritual religioso a ser assumido pela comunidade ou simplesmente se configura como símbolo do serviço mútuo entre os membros da comunidade. E ainda, se uma interpretação exclui ou não a outra.

Para demonstrar o lava-pés como relato de características mítico- simbólicas a partir do qual se propõe um novo modelo de relacionamento comunitário que torna a reciprocidade dos papéis o elemento fundamental do questionamento das desigualdades sociais vigentes dentro e fora da comunidade é preciso responder antes algumas questões.

Humildade e renúncia de status. A proposta do lava-pés é de fato expressão da renúncia de status (THEISSEN, 2009, p. 108-116) e, por conseguinte, gesto de humildade no testemunho do serviço mútuo como marcas exclusivas do discipulado joanino? Mas essa marca distintiva já não estava presente como característica das comunidades representadas pelos evangelhos sinóticos?

**Relação entre mito, rito e etos.** Se o lava-pés é mito que modela um comportamento novo na comunidade em relação ao que existe fora dela, pode-se igualmente compreendê-lo como rito? E se de fato é um rito, o que isso significa? O relato mítico pretende impor um ritual religioso a ser seguido pelos membros da comunidade ou é apenas um gesto profético de caráter simbólico com significado ético e cultural de consequência sociorreligiosa inevitável no âmbito das relações hierárquicas vigentes? O gesto é ritual cuja finalidade seria marcar a iniciação à pertença definitiva à comunidade religiosa como pensam alguns intérpretes ou tem apenas um valor exortativo cuja força se encontra nas palavras sagradas do próprio Jesus?

**Impacto produzido na comunidade.** O gesto e as palavras de Jesus registradas em Jo 13,1-17 podem ter produzido que tipo de impacto em seus leitores imediatos? O texto foi interpretado de maneira unívoca por essa primeira geração de leitores, ou, desde o início, produziu não só diferentes compreensões, mas exacerbou o conflito entre práticas distintas no cotidiano da comunidade?

**Quais grupos e situações representam os dois estratos?** O texto em seus dois estratos (13, 6-10 e 13,12-17), os quais são de fato interpretações independentes do lava-pés, representam, por sua vez, grupos diferentes e/ou momentos distintos no desenvolvimento da comunidade joanina? Quais grupos e quais momentos da história da comunidade joanina cada um desses estratos representam? Se, como apresentamos na exegese do texto, os dois estratos, representando momentos distintos, foram reunidos pelo redator final, quais foram as intenções dos autores redatores desses dois estratos e do terceiro que os reuniu?

Esse repertório de questões traça o itinerário do conteúdo desse capítulo. O tratamento dado a cada uma delas pretenderá fundamentar a tese central desse trabalho que toma o lava-pés como fundamento mítico narrativo para a vivência sociorreligiosa alternativa dos membros da comunidade frente ao mundo exterior. É alternativa porque visa romper tanto com o comportamento cultural quanto social pressupostos na forma usual do lava-pés, uma vez que o gesto como produto cultural tende a reproduzir os costumes e as estruturas das relações sociais de seu ambiente sociocultural.

Portanto, chegamos ao momento de não apenas de expor os pressupostos básicos para a fundamentação de nossa tese, mas de demonstrá-la. O propósito da narrativa do lava-pés é, pois, transformar os relacionamentos socioculturais vigentes

invertendo as práticas que mantêm e reproduzem de modo assimétrico a correspondência entre status e papéis atribuindo-lhes uma noção nova de reciprocidade entre os papéis, garantindo assim, para qualquer que seja a tarefa e ao sujeito que a executa, status equivalente (13,15). No imperativo do próprio Jesus (13,14-15) funda-se o novo paradigma de relacionamento religioso com implicações nas esferas das relações sociais, políticas e culturais.

A exegese no capítulo II, de certa forma, já antecipou as respostas às questões acima levantadas. Ela demonstrou a evidência de um trabalho de redação apontando para dois níveis de significação do lava-pés. Um descrito na forma do diálogo de revelação (13,6-10) e outro na forma de discurso com finalidade ética (13,12-17). Consideraremos a unidade da redação final não sem antes extrair o propósito e a possibilidade do diálogo entre esses dois estratos da narrativa. A compreensão do redator final que optou por manter as duas propostas não deve impedir que elas sejam tomadas como representações de etapas distintas do desenvolvimento histórico da comunidade joanina.

Neste capítulo partimos do ponto a que chegamos com a exegese: compreender o diálogo de 13,6-10 como interpretação do discurso em 13,12-17. Ou seja, o diálogo de Jesus com Pedro (13,6-10) representa reinterpretação afirmativa e, ao mesmo tempo, corretiva do que provavelmente alguns poderiam ter interpretado do discurso pronunciado por Jesus em 13,12-17. Precisamos, no entanto, fundamentar os possíveis cenários ou contextos que correspondem a esses dois estratos, um terceiro e/ou quarto, de redatores finais que os manteve, acrescentando dados que mostram a predominância da figura de Judas como modelo do discípulo traidor que pertencia à comunidade, mas dela acaba saindo (13,30).

Sendo assim, a tese da **reciprocidade dos papéis** no lava-pés joanino encontra os termos de sua fundamentação à medida que respondemos a cada uma das questões acima levantadas. Com base nesse escopo apresentamos o seguinte roteiro para esse último capítulo:

1º) O lava-pés como ritual no mundo das práticas religiosas da sociedade mediterrânea presente tanto nos grupos judaicos quanto nas demais formas de religião daquele tempo.

2º) Mito e rito na constituição do etos da comunidade joanina tendo como base a prática do lava-pés como ponto de partida para a reinterpretação mítico-religiosa de sua identidade.

3º) Produção de conflitos na interpretação de Jo 13,12-17 dividindo a comunidade em relação à compreensão das implicações práticas do gesto de Jesus como exemplo que deveria ser seguido por todos os membros da comunidade. Neste momento a questão chave a ser investigada coloca-se da seguinte maneira: o lava-pés é rito com a força sagrada que aponta para o serviço mútuo ou apenas indicação simbólica do serviço cotidiano que não precisa ser ritualizado? Algum grupo no interior da comunidade interpretou o lava-pés priorizando uma dessas possibilidades? Novos motivos foram agregados ao lava-pés como possibilidade de enriquecer o seu caráter simbólico e seu potencial ritualístico? Jo 13,6-10 reproduz o momento em que o redator responde a determinados conflitos gerados pelas interpretações em disputa diante do relato anterior (13,12-17)? Que conflitos são esses? Quem são os sujeitos em disputa?

#### 4.1. O LAVA-PÉS COMO RITUAL RELIGIOSO NA SOCIEDADE MEDITERRÂNEA

O mundo mediterrâneo sob o domínio da cultura greco-romana era marcado pela tolerância aos mais diferentes cultos e crenças religiosas. Havia templos dedicados aos mais variados deuses. Associações, agrupamentos religiosos existiam por toda parte. Os judeus haviam conquistado a duras penas e com muita concessão o direito de culto exclusivo. Mesmo assim, eles eram vistos com certa suspeição e dependiam muito da confiança conquistada junto às autoridades romanas nas condições das relações entre patrono e cliente. Isto significava, em outras palavras, religião sim, contanto que mantivesse a ordem vigente da *Pax Romana* e a subordinação ao imperador como realidades indiscutíveis (WENGST, 1991, p. 70-80).

A partir desse quadro de subordinação, tolerância e concessão religiosa dada aos judeus, verifiquemos primeiro qual é o significado social do sistema de pureza religiosa que abriga os rituais de purificação com água para em seguida verificar como se dava o lava-pés no mundo da religião judaica e no ambiente das demais religiões do mundo mediterrâneo.

##### 4.1.1. O significado social do sistema de pureza religiosa

Mary Douglas analisou com detalhes, através dos recursos oferecidos pela investigação antropológica o sentido que tem o sistema de *pureza e impureza*. Nas culturas humanas esse sistema tem a função de indicar aos sujeitos seu lugar na ordem do mundo; “puro - impuro” é oposição simbólica para evitar a desordem e manter mais especificamente uma determinada ordem social já estabelecida. O que transgredir as leis do sistema conhecido e ultrapassa os limites do permitido é sociorreligiosamente interpretado como perigo e, por conseguinte, considerado como impuro (DOUGLAS, 2011, p. 5-8).

A religião do Israel antigo é expressão de uma religião que foi se tornando cada vez mais exigente com suas regras de separação entre puro e impuro. As leis de pureza se transformaram em fundamento da identidade de um povo cioso de sua santidade diante de outros povos. Esse fenômeno foi particularmente expressivo, sobretudo a partir do período histórico que teve início com a dominação persa. A reconstrução do Templo de Jerusalém e o retorno dos exilados reforçaram as características daquilo que foi gerando o que conhecemos como religião judaica, fundada principalmente na noção de pureza, santidade e eleição do povo de Israel.

A correspondência entre o sistema religioso de pureza e ordem social é muito bem demonstrada na análise que Norman K. Gottwald faz do significado social de narrativas e leis sacerdotais:

Uma fusão de mito cósmico e escrupulosidade cultural nestas tradições escritas sacerdotais, estendida sobre uma moldura de “história” estilizada, contribui para um mundo, altamente diferenciado, de pensamento e de prática, onde cada objeto, pessoa e atividade tem seu lugar significativo como também sua função correta/incorrecta. As narrativas e leis sacerdotais desenvolvem uma rede elaborada de significações sociais que correspondem a um sistema social com a ordem hierárquica de sacerdotes aaronistas, assistentes levíticos, laicato, forasteiros residentes, escravos e crianças. Cada israelita possui uma área de aptidão sujeita à subordinação aos mais elevados na hierarquia de acesso ao divino. O mundo possui uma unidade nas finalidades criativas e salvíficas de Deus, porém tudo, uma vez criado, apresenta seu próprio caráter distintivo e seus limites definidos que não devem ser ultrapassados nem misturados a outras coisas criadas, a fim de que a ordem do mundo não seja desfeita (GOTTWALD, 1988, p. 442).

A perspectiva de Gottwald coincide com a nossa compreensão dos textos veterotestamentários que mencionam a lavagem dos pés no ambiente religioso. Todos eles estão de certa forma, como veremos a seguir, a serviço da preservação de uma determinada hierarquia social. Pois é no interior desse contexto do sistema de

pureza religiosa que a água exerce uma função de fundamental importância em ritos de purificação como bem descreveu Roland De Vaux:

Na mentalidade antiga, o impuro e o sagrado são noções conexas. Ambos contêm uma força misteriosa e assustadora, que age por contato e que põe objetos e pessoas em estado de interdição. [...] era normal usar a água para se “lavar” desse contato. Para afastar as impurezas que ele poderia ter contraído e entrar sem perigo no domínio do sagrado o oficiante do culto devia se lavar antes de exercer suas funções, Ex 29,4; 30,17-21; Lv 8,6; 16,4. Abluções são prescritas pelas leis de pureza para a purificação dos vasos, roupas ou pessoas contaminadas por um contato impuro, Lv 11,24-25.28.32.40; 15 *passim*; 22,6 (DE VAUX, 2003, p. 498).

#### 4.1.2. O lava-pés como rito de purificação no judaísmo

Ritual de purificação, como vimos, é quase uma redundância da religião, sobretudo nas sociedades mais antigas. Na religião judaica as abluções com água são abundantes, mas ganham importância cada vez maior a partir do período do segundo Templo e principalmente sob o domínio dos impérios grego e romano, particularmente nos séculos primeiro da EC.

##### 4.1.2.1. Lavagem dos pés em ritos de purificação no Antigo Testamento

O Antigo Testamento menciona especificamente poucas vezes a lavagem dos pés como rito religioso. Nessas ocasiões está em questão um ritual de purificação, na maioria dos casos, do sacerdote que deve lavar-se previamente antes de entrar e iniciar o seu ofício no templo sagrado. Vejamos algumas dessas citações: Ex 29,4; 30,17-21; 40,30-32; Lv 8,6; 1Rs 7,38; 2Cr 4,6.

O primeiro texto, embora não mencione a lavagem dos pés exclusivamente, pois determina o banho completo de Aarão e os seus filhos na entrada da Tenda da Reunião antes que sejam consagrados, mostra-nos a importância do rito de purificação que antecede a consagração dos sacerdotes.

Farás Aarão e os seus filhos se aproximarem da entrada da Tenda da Reunião e os lavarás com água (Ex 29,4).

O verbo grego é *louw* para indicar o banho completo. Em Jo 13 o mesmo verbo aparece em contraposição ao *niptein*, deixando clara a distinção da lavagem dos pés em relação a todo o corpo. Fato relevante para esse trabalho é o que vem logo em seguida. As vestes de consagração: (as *stolaõ*), a túnica (*kiton*), o manto (*podere*), o efod (*epomida*) e o peitoral (*logeion*) (Ex 29,5). Nenhuma delas, inclusive a tiara sacerdotal (*Kidareiõ*) (Ex 29,9), está presente em Jo 13. Isso pode significar alguma coisa quando notamos que o gesto do lava-pés no EJ não se dá exatamente num contexto de cerimônia religiosa, ou pelo menos, não há paralelos com o contexto de consagração ou purificação que anteceda ao ofício de sacerdotes como aqui em Ex 29.

O segundo texto refere-se explicitamente à lavagem das mãos e dos pés:

<sup>17</sup> Iahweh falou a Moisés, dizendo:

<sup>18</sup> "Farás uma bacia de bronze, com a base também de bronze para as abluções. Colocá-la-ás entre a Tenda da Reunião e o altar, e a encherás de água,

<sup>19</sup> com a qual Aarão e os seus filhos lavarão as mãos e os pés.

<sup>20</sup> Quando entrarem na tenda da Reunião lavar-se-ão com água para que não morram; e também quando se aproximarem do altar para officiar, para fazer fumegar uma oferenda queimada para Iahweh.

<sup>21</sup> Lavarão as mãos e os pés e não morrerão. Isto será um decreto perpétuo para ele e para a sua descendência, de geração em geração" (Ex 30,17-21).

A noção de lavagem dos pés junto com as mãos como dever que antecede o ofício religioso do sacerdote está bem evidente. Destacamos, entretanto, nessa passagem o uso do verbo *niptw*; trata-se do mesmo usado em Jo 13, confirmando assim o seu significado adequado mais para a lavagem de parte do corpo como mãos e pés e não para o corpo todo como é o caso de *louw*.

A terceira menção (Ex 40,30-32) mostra como Moisés, Aarão e seus filhos cumprem a mesma obrigação, além de evidenciar seu caráter sagrado tendo Iahweh como sujeito da prescrição.

<sup>30</sup> Colocou (Moisés) a bacia entre a tenda da Reunião e o altar, e pôs nela água para as abluções,

<sup>31</sup> com a qual Moisés, Aarão e os seus filhos lavavam as mãos e os pés.

<sup>32</sup> Quando entravam na tenda da Reunião ou se aproximavam do altar, lavavam-se como Iahweh havia ordenado a Moisés. (Ex 40,30-32).

A indicação de Lv 8,6 não chega a explicitar a lavagem dos pés, pois deve se tratar de um banho completo, pois a ocasião de investidura e consagração sacerdotal de Aarão e seus filhos é a mesma de Ex 29,4:

<sup>6</sup>E mandou (Moisés) Aarão e seus filhos se aproximarem e os lavou com água. (Lv 8,6)

O destaque tanto aqui como em Ex 29,4 é o protagonismo de Moisés. Ele não só é o portador da ordem de Iahweh, como também é o sujeito que lava aqueles que serão consagrados. Se o lava-pés joanino tem como referência esse gesto de Moisés apontando Jesus como novo protagonista do banho ritual não se sabe. O fato é que a cena do lava-pés em Jo 13 não dá nenhuma pista para que tal paralelismo possa ser feito. Nos textos anteriores o cenário e propósito é explicitamente de purificação para fins de consagração sacerdotal, ato que capacita os sujeitos a realizarem o ofício religioso do altar. Lv 8,6, por exemplo, faz referência não só à consagração do altar, mas de “seus acessórios, a bacia e a sua base”. Essas bacias, dez das quais foram produzidas e colocadas no templo de Salomão (1Rs 7,38; 2Cr 4,) tinham como função a aspensão e purificação das vítimas para o sacrifício. Os sacerdotes, porém se lavavam no mar (*talassa*), espécie de grande recipiente feito de metal fundido com capacidade até 66 mil litros de água 2Cr 4,1-6. Seu tamanho faz pensar que eles tomavam banho completo nessas águas, tal como sugerem os textos acima citados<sup>118</sup>.

#### 4.1.2.2. Lavagem dos pés em ritos de purificação no judaísmo do 1º séc. da E.C.

<sup>118</sup> “Quando se construiu o templo durante o reinado de Salomão, um “mar de fundição” substituiu a bacia de cobre portátil usada no tabernáculo anterior (Ex 30,17-21; 1Rs 7,23.40;44). Construído por Hirão, hebreu-fenício, evidentemente foi chamado de “mar” por causa da grande quantidade de água que podia conter. Este vaso, também de cobre, media “dez côvados [4,5 m] de uma borda à sua outra borda, circular em volta; e tinha a altura de cinco côvados [c. 2,2 m], e requeria um cordel de trinta côvados [13,4 m] para circundá-lo em toda a volta”. — 1Rs 7:23 [...]. Existe evidência de que o bato antigamente era igual a 22 l, de modo que, se enchido até dois terços da sua capacidade, o mar conteria normalmente cerca de 44.000 l de água. Um vaso de tal forma e com as dimensões já mencionadas podia conter até 66.000 [...]. Alguns rabinos têm sustentado que os sacerdotes se imergiam totalmente na água do mar de cobre, ao passo que Josefo diz que era “para os sacerdotes lavarem as mãos e os pés nele”. (*Jewish Antiquities*, VIII, 87 [iii, 6]) Qualquer que tenha sido o procedimento, o mar de cobre é associado com a limpeza sacerdotal”. (Cf. comentário sobre o verbete “Mar de fundição (mar de cobre)” da Biblioteca on-line da Torre de Vigia. In: <http://wol.jw.org/pt/wol/d/r5/lp-t/1200003105>. Acesso em 05/06/2014 às 16:22h).

O testemunho do lava-pés como rito de purificação não se restringe apenas ao gesto do sacerdote em ocasiões que antecedem sua investidura, entrada na tenda, no templo e no serviço do altar.

Embora o Templo fosse o centro da religião judaica, os fariseus, considerados intérpretes populares da Torá, não apenas procuravam decidir sobre questões relacionadas com pureza acima dos sacerdotes – competindo, assim com seu status social –, mas também se apropriavam de noções de pureza tipicamente reservadas aos sacerdotes e as aplicavam a suas atividades. Estas desenrolavam-se ao lado do culto do Templo, e às vezes em tensão com ele, quando estendiam aspectos do culto para a vida diária, em particular ao fazer as refeições com pureza. Talvez quisessem imitar as refeições sacerdotais do Templo, mas certamente queriam reconhecer a presença divina em suas mesas, que necessitavam das mesmas lavagens antes da comida comunitária, e a presença de Deus nas demais esferas da vida. Debatiam animadamente uns com os outros a interpretação das Escrituras, especialmente a respeito de questões de pureza. Esses debates foram registrados no final do segundo século no código da Mixná. Como os fariseus, os essênios em Qumrã purificavam-se antes das refeições comunitárias, porque acreditavam que Deus se fazia presente quando comiam (CROSSAN, 2007a, p. 201).

A arqueologia na terra de Israel e textos que representam grupos religiosos judaicos do primeiro século da E.C. como os da comunidade de Qumrã e os fariseus fazem constantes alusões e estão repletos de prescrições e práticas a respeito de banhos rituais e orientações sobre como guiar-se no cotidiano pelos cuidados com a pureza. O Novo Testamento deixou marcas das disputas religiosas de Jesus com os fariseus a esse respeito (Mc 7,1s; Mt 15,1s; Lc 11,37s).

Os *miqwaot* encontrados pela arqueologia moderna testemunham a importância que os diferentes grupos do judaísmo do primeiro século davam à purificação através dos banhos.

[...] Os *miqwaot*<sup>119</sup> eram comuns desde o tempo de Herodes, o Grande, no primeiro século d.C. Em centros urbanos, como Jerusalém, Séforis e outras cidades grandes, eram também instaladas em casas de família. Em Séforis, cerca de duzentas piscinas desse tipo foram escavadas na zona residencial ocidental, mostrando que essas famílias estavam preocupadas com os ritos de purificação (CROSSAN, 2007a, p. 199).

Havia *miqwaot* dentro e fora do ambiente religioso e sempre associados a rituais de purificação. Crossan cita três casos; dois próximos de instalações agrícolas, ao lado de uma prensa de olivas e outro fora, mas ao lado de uma sinagoga no sítio

<sup>119</sup> Veja figura de um *miqweh* (no singular da língua hebraica) no ANEXO IV.

em Gamla na região da Galileia (CROSSAN, 2007a, p. 199-200). Veja como Crossan descreve um desses próximo à fábrica de azeite em Gamla:

A sala com miqweh fazia parte desse complexo e possuía uma pequena banheira acima do chão e, ao lado, o miqweh propriamente dito, maior e de forma oval, cavocado no solo e revestido com diversas camadas de reboco. As pessoas desciam por escadas espiraladas junto à parede. Presume-se que os usuários que trabalhavam nas prensas se lavassem primeiramente na banheira, em cima para entrar, depois, já limpos, no miqweh. Assim a água pura não seria contaminada com seu suor e resíduos indesejáveis (CROSSAN, 2007a, p. 200-201).

Os *miqwaot* mostram que a noção de pureza e a preocupação com banhos rituais estavam presentes por toda a parte. Entretanto, sabemos que não havia consenso sobre como se devia entender e cumprir na prática cotidiana as exigências de pureza. Jesus e seu grupo, por exemplo, pelo menos na ótica dos evangelhos sinóticos, estão claramente redefinindo o que outros grupos judaicos entendiam como pureza:

18 E ele disse-lhes: “Então, nem vós tendes inteligência? Não entendeis  
que tudo o que vem de fora, entrando no homem, não pode torná-lo impuro,  
19 porque nada disso entra no coração, mas no ventre, e sai para a fossa?”  
(Assim, ele declarava puros todos os alimentos).  
20 Ele dizia: “O que sai do homem, é isso que o torna impuro”  
(Mc 7,18-20)

O olhar de Crossan para o fenômeno da pureza ultrapassa o significado sociológico e toca o político. Ele compreende os rituais de purificação no judaísmo do primeiro século como forma de resistência pacífica e repúdio à dominação estrangeira e a preservação da identidade de um povo constantemente ameaçada pela cultura helênica.

Não se trata de mera coincidência que os instrumentos de purificação descobertos pelos arqueólogos desafiem duas das principais invasões culturais dos mundos helênico e romano: a maneira de tomar banho e de jantar. Os banhos nos *miqwaot* contrastavam com o estilo das elites romanas e ofereciam uma alternativa que reforçava o caráter distinto dos judeus e fortaleciam a resistência à dominação estrangeira.

#### 4.1.3. Rituais judaicos de purificação e suas implicações no lava-pés joanino

À luz dos textos veterotestamentários pode-se concluir que o lava-pés em ambiente religioso judaico está ligado aos atos de purificação religiosa e de modo especial com as funções realizadas no templo por seus sacerdotes. Neste sentido, o lava-pés joanino como evento que ocorre durante uma refeição, não parece fazer alusão explícita a um ato sacrificial que pressuponha aspersão da vítima ou de qualquer cerimônia de expiação de pecado que exija purificação pela água ou de qualquer identificação de algum personagem com características sacerdotais. No primeiro estrato (13,12-17) essa noção não aparece de modo algum. Estamos longe da interpretação de Jesus como Sumo Sacerdote da Carta aos Hebreus.

Embora o tema da morte de Jesus esteja presente (13,1) como introdução ao último discurso (13-17), o gesto que concentra e antecipa simbolicamente sua morte está no texto anterior da unção em Betânia (12,1-8) e não no lava-pés. Nessa perícope, sem dúvida, há uma alusão explícita da morte, uma vez que as próprias palavras de Jesus a declaram: “Deixai-a; ela conservou esse perfume para o dia da minha sepultura” (12,7). Mas ainda não predomina o tema da morte como sacrifício. A não ser que 13,1-17 deva ser lido à luz de 3,16, nada no relato, se tomamos o primeiro estrato, exige essa dependência como chave de sua interpretação.

Sacrifício, vítima e sumo sacerdote, elementos do ritual de purificação com água, estão, por sua vez, interligados com muita clareza na predição de Caifás (11,49-53). Nesse sentido, é plausível entender a morte de Jesus como sacrifício expiatório. Talvez esteja aí, através do tema da morte (13,1), o elo que tornou o lava-pés como gesto passível de ser interpretado como purificação. Mas a purificação que se fazia no templo, como vimos era da vítima que se aspergia ou do sacerdote que se preparava no através do banho para exercer o seu ofício. Quando se pretende levar em conta a herança judaica tal como foi aludida nos textos acima poder-se-ia levantar duas hipóteses de interpretação imediata do primeiro estrato (13,12-17) na recepção pela comunidade dos leitores implícitos:

1<sup>a</sup>) Jesus poderia ter sido interpretado, na ótica de alguns leitores de 13,12-17 como sacerdote que se prepara e purifica-se a si mesmo como oferenda a ser entregue a Deus (3,16). Objeção: mas não é Jesus que se lava, tal como fazia o sacerdote no templo. É ele quem lava os pés dos discípulos.

2ª) Então os discípulos devem se lavar para serem purificados de seus pecados e assim estarem preparados para o martírio, tal como Jesus, ou simplesmente para estarem livres do pecado. Objeção: o próprio texto sinaliza o contrário, pois as palavras de Jesus ecoam com muita clareza a esse respeito: “vós também estais puros” (13,10b).

A segunda possibilidade de interpretação do primeiro estrato, ao menos por parte dos leitores implícitos mais suscetíveis à herança judaica, é mais plausível que a primeira. De qualquer forma, se não se pode saber exatamente como se deu a recepção e interpretação do primeiro estrato, importa saber se há algum elemento que possa induzir o leitor a compreender o gesto do lava-pés como rito de purificação. A ideia de pureza sem dúvida está presente (13,10-11), mas o que ela evoca na comunidade, afirmando ou negando, isso é outra coisa.

Pelo o que levantamos acima sobre a presença intensa das preocupações com a pureza espalhadas de maneira diversa, mas bastante intensa nas práticas de grupos como o dos fariseus, essênios, presentes nos ambientes residenciais, profissionais e religiosos como templo e a sinagoga, não é de se estranhar que a comunidade joanina também precisasse reagir diante dessa noção tão largamente difundida. Do mesmo modo como os evangelhos sinóticos, o EJ respondeu com muita abertura e crítica aos rituais de pureza. Houve um processo de superação dos rituais de purificação que se concentrou no ritual do batismo e ao mesmo tempo numa cristologia capaz de substituir os rituais de purificação. No EJ Jesus é a água viva (4,10-14), o que transforma radicalmente a visão da comunidade joanina sobre os códigos de pureza. Não é mais a água que purifica; é Jesus e sua palavra (15,3). A mediação da purificação não passa mais pelos banhos diários; tudo se concentra no batismo como adesão a Jesus, à sua comunidade e, no amor, ao cumprimento de sua palavra (14,23-24).

Evidentemente, os pecados pós batismais permanecerão um problema para a comunidade, pelo menos é o que a primeira carta de João deixa transparecer (1Jo 1,7s). Afinal, o batismo e a comunhão com Jesus nos livram do pecado definitivamente ou ainda continuamos a pecar? (1Jo 1,8-2,2). Não há dúvida que persiste uma tensão em relação a essa questão. Importa saber se o lava-pés significou qualquer sinalização de gesto de purificação. Tudo indica que sim, pelo menos é o que deve ter ocorrido na ótica de alguns membros da comunidade,

sobretudo aqueles remanescentes de grupos judaicos tão acostumados, em sua vida antecedente, aos rituais de purificação.

Mas admitir que o problema da pureza esteja presente e que o lava-pés foi recebido como purificação de pecado por parte de alguns membros da comunidade não elimina a ambiguidade do texto joanino em relação a essa questão. Pois no primeiro estrato (13, 12-17), não há nada nesse sentido, enquanto no segundo (13,6-10) lavagem dos pés como purificação parece estar no centro das atenções no diálogo de Pedro com Jesus.

A interpretação do lava-pés como rito religioso de purificação de pecados pós-batismais praticados pela comunidade joanina foi defendida por John Christopher Thomas (1990, p. 203-207)<sup>120</sup>. Na conclusão de sua pesquisa sobre o lava-pés, em forma de síntese levanta as seguintes razões para fundamentar sua tese:

Várias observações finais podem ser oferecidas sobre a relação do lava-pés e pós-conversões na comunidade joanina. 1) João apresenta uma preocupação com pecado de pós-conversão e não hesita em afirmar a sua presença na comunidade. 2) Há a convicção de que tal pecado é um assunto sério e, finalmente pode afetar aquele que está de pé na comunidade. O uso de *με,ροζ* em Jo 13,8 expressa um entendimento muito semelhante de como o pecado pode afetar o status do crente. 3) A maneira pela qual o crente lida com as pós-conversões está na apropriação do perdão dos pecados com base na morte expiatória de Jesus. Do mesmo modo o lava-pés recebe sua eficácia a partir da morte de Jesus. 4) Os membros da comunidade são encorajados a assumirem um papel ativo na reconciliação de membros potencialmente afastados. Assim como aqueles que lavam os pés de outras pessoas participam na transmissão do perdão de Cristo a outros crentes, assim em 1Jo o crente é também um participante ativo na reconciliação. O amor é o motivo em ambos os contextos (THOMAS, 1990, p. 207).

Aceitar o lava-pés como prática da comunidade não é problema, mas interpretar o modo como ele ocorria e qual o significado que lhe atribuíam, isso sim é alvo de controvérsia. Afirmar que o lava-pés é purificação de pecados de gente já convertida e batizada também pode ser uma possibilidade plausível de interpretação. 1 Jo é testemunho dessa polêmica que havia em torno do pecado no interior da comunidade. Mas atribuir esse significado para os diferentes estratos da narrativa não nos parece convincente, uma vez que o termo “purificação” e o tema do pecado não aparecem no primeiro estrato (13,12-17). Além do mais, quando trazemos 1Jo para iluminar o texto, estamos trabalhando com a hipótese de um intérprete do final

<sup>120</sup> Nos itens subsequentes (4.1.4 e 4.3), sob a ótica do lava-pés como ritual, a tese de Thomas será novamente retomada como objeto de análise e interlocução.

do século que deve pertencer à escola do redator final e que, portanto, já incorporou uma visão entre outras possíveis não só do lava-pés, mas do EJ como um todo.

Contudo, pode-se afirmar que a noção de purificação de pecado está presente com muita força não só na religião oficial do judaísmo, sobretudo naquela marcada pelos sacrifícios no templo e na vida cotidiana das práticas rituais de purificação na sinagoga, mas também na vida diária de grupos e pessoas que se submetiam às prescrições de pureza inclusive antes das refeições e isso tudo repercutiu no simbolismo e significado que teve a narrativa do lava-pés para a comunidade joanina.

#### 4.1.4. O lava-pés nas religiões greco-romanas do mundo mediterrâneo

Rituais de purificação estavam presentes em outras religiões do mundo mediterrâneo principalmente no início e final dos grandes banquetes. Religião, banquete e ritual formam uma unidade que representa muito bem as relações entre deuses e homens e destes entre si. São fenômenos que reunidos estabelecem funções, lugares e separações entre uns e outros. Oferecem identidade, coesão e legitimação da ordem social como já demonstramos no capítulo III.

O trabalho de Ana Pinheiro dos Santos, em sua Dissertação de Mestrado (2010, p. 22), descreve como se davam os banquetes no mundo mediterrâneo. Ela recorda os detalhes do ritual que figurava nessas ocasiões, entre eles, a lavagem das mãos. Curioso não mencionar a lavagem dos pés. Porém, se o banquete em ambiente religioso seguia algumas características do banquete em ambiente familiar como costumes ou regras de hospitalidade e higiene, a lavagem dos pés devia então estar incluída como serviço oferecido aos presentes. A tese de Thomas levantou algumas evidências do lava-pés em ambientes religiosos pagãos. Muito embora ele reconheça a existência de variadas formas de lavagem ritual no mundo greco-romano, admite não haver muitos testemunhos de lavagem dos pés em ambiente religioso (THOMAS, 1991, p. 47).<sup>121</sup> Apenas dois relatos são citados. O primeiro afirma a necessidade de sacerdotes romanos terem de lavar as mãos e os pés, mas não

---

<sup>121</sup> Em nota de rodapé (nº 46), Thomas faz as seguintes referências: Homer, *Odyssey*, II- 260-61; *Iliad* VI 265; Hesiod, *Works and Days* 724-25; Juvenal, *Satire* V I 520-31; Theophrastus, *Characters* XVI; Pausanius, *Description of Greece. Phocis, Ozolian Locri* XXXIV 8; *Elius* XIII 3.

esclarece qual a relação com o conjunto do culto. Trata-se de um registro do historiador Fabius Pictor (*Delure Sacerdotis 16*) do séc III a E.C. (Idem, p. 49). O outro se refere ao relato de Plínio (*História Natural*) sobre a necessidade de o sacerdote ter os pés descalços e lavados, portanto, em estado de pureza, para colher uma planta com poderes curativos especiais segundo um ritual prescrito com detalhes:

Como esta erva sabine é a planta chamada selago. Deve ser colhida sem ferro com a mão direita, tendo a túnica por baixo para levá-la para o braço esquerdo, como se roubada fosse. Ele (sacerdote coletor) deve estar vestido de branco, ter os pés descalços lavados; antes de recolhê-la ele deve fazer um sacrifício de oferenda de pão e vinho. A planta é colocada sob uma nova toalha. Os druidas da Gália recordavam que ela devia ser posta sobre a pessoa para afastar mortes, e que seus aromas seriam bons para doenças dos olhos <sup>122</sup> (PLÍNIO, *História Natural*, apud THOMAS, op. cit, p. 49). A tradução é nossa.

De qualquer forma devemos concluir duas coisas em relação à lavagem dos pés em ambiente religioso não judeu para fins da análise do lava-pés joanino:

1<sup>a</sup>) É pouco provável que haja alguma influência dos ambientes religiosos pagãos no significado do lava-pés. Acreditamos que a influência greco-romana do lava-pés está mais na referência que ele faz ao costume cultural mais amplo (e não à dimensão exclusivamente religiosa), sobretudo aquela que se verifica nos banquetes, sejam eles domésticos, públicos, religiosos ou festivos.

2<sup>a</sup>) Mesmo que tenham existido em certos cultos pagãos fenômenos de lavagem dos pés como ritual de significação religiosa, o fato é que eles não parecem cumprir a mesma função de pureza e santidade que encontram no mundo judaico. Contudo, ainda que se encontre essa significação em outros cultos, a referência ao

---

<sup>122</sup>“Like this sabine herb is the plant called selago. It is gathered without iron with the right hand, thrust under the tunic through the left arm hole, as though the gatherer were thieving. He should be clad in white, and have bare feet washed clean; before gathering he should make a sacrificial offering of bread and wine. The plant is carried in a new napkin. The Druids of Gaul have recorded that it should be

kept on the person to ward off fatalities, and that smoke of it is good for all diseases of the eyes”.

Cited according to the translation of W. H. S. Jones, *Pliny-. Natural History VII* (Cambridge: Harvard University Press, 1956) 75.

pecado torna o texto joanino devedor mais fortemente de um intercâmbio com práticas religiosas judaicas do que pagãs.

#### 4.2. MITO E RITO NA CONSTITUIÇÃO DO ETOS JOANINO

O lava-pés, tal como o demonstramos no capítulo II, é narrativa que provém de uma tradição recuperada pela comunidade joanina. O relato pressupõe um estrato básico (13,2a.4-5) cuja fonte é desconhecida, pois se constitui como material exclusivo do EJ. A segunda questão colocada no início desse capítulo, a saber - se o lava-pés é mito que modela um comportamento novo na comunidade e se deve ser compreendido como rito – relaciona os três principais termos desse tópico: mito, rito e etos. A resposta é positiva: sim. Estamos diante de um relato mítico com função claramente fundadora de um novo etos. Mas se trata de um rito? Vamos então aos conceitos.

##### 4.2.1. O mito na “re-significação” da prática cotidiana do lava-pés e a constituição do etos joanino

O mito, sem ignorar a discussão a respeito de sua definição<sup>123</sup>, pode ser entendido, como propôs José Severino Croatto, de um modo bem simples, essencial e operativo: “El mito es el relato de un acontecimiento originário, en el que actúan los Dioses, y cuya intención es dar sentido a una realidad significativa”. (CROATTO, 1994, p. 145-146)

Croatto oferece uma definição perfeita ao modo como entendemos ao caráter mítico do lava-pés. Os três elementos de sua definição, a saber, acontecimento originário (1), atuação dos deuses (2) e proposição de sentido à

---

<sup>123</sup> O professor José J. Queiroz inicia seu texto sobre o mito no artigo que apresentou no Compêndio de Ciência da religião admitindo que o termo “está cercado de incertezas já a partir do sentido etimológico da palavra” (QUEIROZ, 2013, p. 499).

realidade (3) estão presentes no lava-pés: Trata-se de um acontecimento originário (1) em que atua Jesus (2) de modo a dar sentido a uma realidade significativa (3).

O primeiro elemento está presente no gesto do lava-pés que tem o caráter de fundar e dar origem (1) ao que a comunidade deve fazer e imitar. O segundo está presente no próprio significado que tem Jesus para a comunidade: independentemente do caráter mais preciso da relação que tem Jesus com Deus, o fato é que a comunidade joanina o tem como figura fundadora de sua prática e como tal seus ditos e ações contêm o mesmo valor das atuações dos heróis, personagens divinos ou divinizados dos relatos míticos (2). O terceiro elemento é decorrente do segundo: os atos e ditos de Jesus são compreendidos como modelos de comportamento que devem ser seguidos por seus discípulos e enunciam o novo significado que eles devem atribuir a gestos como o do lava-pés.

A realidade pressuposta no relato mítico do lava-pés é, pois, prática da lavagem dos pés existente na vida da comunidade. O mito é explicação significativa que pretende dar caráter sagrado à prática do lava-pés que já existia na comunidade joanina. A prática do lava-pés já foi demonstrada no tópico anterior. Lavar os pés antes da refeição em ambiente tanto familiar e doméstico quanto em ritual de purificação em ambiente religioso era costume que a comunidade joanina não desconhecia. Comunidades cristãs como aquelas pressupostas pela Carta a Timóteo, por exemplo, admitiam que mulheres lavassem os pés dos membros da comunidade (1Tm 5,10).

A única menção do lava-pés fora do EJ em 1Tm não deve ser desprezada. De um lado essa escassez de citação pode revelar o caráter de textos que representam sociedades de alta contextualização (MALINA & ROHRBAUGH, 2010, p. 20-21). Por isso, muito provavelmente, não se tem relatos explicativos que mencione, ou esclareça o modo concreto em quais circunstâncias de fato ocorria a lavagem dos pés. O narrador compartilha com seus leitores imediatos um conhecimento prévio destes eventos e, por isso, parece-lhe não ser necessário explicitar os detalhes que para eles já estão obviamente pressupostos quando se trata do lava-pés. O fenômeno cultural como o lava-pés antes da refeição é tão comum naquela sociedade que dispensa qualquer menção especial. Não é ato relevante que se deva dar atenção. Além de ser irrelevante em relação, por exemplo, à refeição cotidiana ou ao banquete em ambiente festivo, o lava-pés como evento cultural é secundário e elemento acessório; é ato reservado a personagens subalternos em qualquer cenário social

daquele tempo. Mas se o gesto é central em Jo 13, o que faz então a comunidade joanina torná-lo relevante?

Quando se compara 1Tm 5,10 com Jo 13,1-17 salta aos olhos a distinção significativa dada ao lava-pés como evento dominante no segundo texto, ao passo que sua menção é quase despercebida no relato deuteropaulino. Examinemos o que está pressuposto em 1Tm 5,9-10 para compreender, segundo um quadro comparativo, o significado especial dado à prática do lava-pés na ótica da comunidade joanina.

### 1Tm 5:9-10

<sup>9</sup> Ch,ra katalege, sqw mh. e;latton evtw/n  
e`xh,konta gegonui/a(

e`no.j avndro.j gunh,(

(Uma) viúva só será inscrita não com menos de sessenta anos,  
mulher de um homem

<sup>10</sup> evn e;rgoi j kaloi/j marturoume,nh(  
em obras boas ter testemunhado,

eiv evteknotro,fhsen( eiv evxenodo,chsen(  
se cria filhos, se mostra hospitalidade,

**eiv a`gi,wn po,daj**

**e;niyen(**

**se lava os pés dos santos,**

eiv qlibome,noij evph,rkesen(  
se oprimidos assiste,

eiv panti. e;rgw| avgaqw/|  
evphkolou,qhsen

se toda obra boa é acompanhada.

Esse trecho de 1Tm está inserido na unidade que estabelece algumas instruções à comunidade para o tratamento das viúvas (1Tm 5,3-16). O conjunto procura identificar quem são aquelas que o autor chama de “verdadeiras viúvas” (1Tm 5,3). A comunidade por detrás do texto parece ter dificuldades em distinguir quem de fato deve pertencer a esse grupo de viúvas aceitas pela comunidade de outras que não merecem sua atenção (1Tm 5,15).

O autor então descreve quais são os critérios para que uma viúva seja incluída e mereça pertencer à comunidade. Ao mesmo tempo em que elas são acolhidas e assistidas pela comunidade, devem por sua vez, prestar serviços executando algumas tarefas como lavar os pés dos santos. (1Tm 5,16). O testemunho de boas obras abre e fecha esse pequeno trecho dentro da unidade maior (1Tm 5, 3-16) de orientações sobre as viúvas. Outras exigências comportamentais são feitas antes e depois desse trecho, mas importa destacar aqui o conjunto das condições no qual o lava-pés é inserido como exigência para que uma viúva seja aceita no serviço da comunidade. Se considerarmos as boas obras como síntese dessas condições, temos cinco critérios: 1) ter mais de sessenta anos; 2) ser mulher de um homem só; 3) criar seus filhos; 4) ser hospitaleira; 5) lavar os pés dos santos; 6) assistir aos oprimidos;

No EJ não temos indício de nada parecido, exceto o lava-pés como prática relevante para a comunidade. A assistência às viúvas, como é sabido, é costume que vem da tradição judaica e do serviço prestado pelas sinagogas. Judeus cristãos e o cristianismo primitivo deram continuidade a essas obrigações prescritas pela tora. O acolhimento às viúvas parece ser uma obrigação certa e inquestionável. Outro fato certo é o papel de assistência reservado a essas mulheres. Além da assistência aos necessitados, elas devem executar tarefas na comunidade que lhes são exclusivas, entre elas, a lavagem dos pés dos santos. Santos é terminologia para indicar indiscriminadamente os irmãos que pertence à comunidade. O texto não esclarece em que ocasião esse gesto ocorre. Mas se, como se pode presumir, o costume sociocultural é vivido em ambiente comunitário, o lava-pés mencionado em 1Tm deve ter lugar antes das refeições comunitárias. Se o gesto tem um significado de purificação não sabemos. O que se sabe, porém, é que em 1Tm o lava-pés não tem nenhum significado especial a não o de ser tarefa atribuída à mulheres viúvas e ser

assim, um entre outros tantos critérios para a identificação das viúvas que devem ser assistidas pela comunidade.

Sem perder o fio condutor desse tópico sobre o mito, etos e rito na constituição da comunidade joanina a partir do relato do lava-pés, agora podemos responder a pergunta sobre qual é a realidade significativa que o relato mítico do lava-pés quer atribuir e dar sentido ao evocá-lo como ato do próprio Jesus. Na verdade, a realidade como já foi apontada acima, é a prática do lava-pés na comunidade joanina e de modo mais particular, a prática de mulheres que lavam os pés dos irmãos. Na comunidade joanina, em contraste com a prática de mulheres viúvas em 1Tm, o lava-pés é relevante e “re-significado”. Se em 1Tm é prática que identifica o trabalho de mulheres reconhecidas como viúvas que devem assistir e serem assistidas pela comunidade, no EJ é prática que atinge o mais alto grau de reconhecimento e identificação não só das mulheres, mas de todos os membros da comunidade. É tarefa que deve ser compartilhada por todos como símbolo da dignidade e comunhão de cada um dos membros da comunidade com o próprio Cristo (13,8b); é tarefa que identifica o discípulo e a discípula e que os torna verdadeiramente felizes (13,17). E mais do que isso é tarefa que precisa ser compartilhada na reciprocidade de uns para com os outros independentemente de sua condição ou status social. É, portanto, reciprocidade no exercício de papéis que devem ser assumidos por todos como símbolo de serviço cotidiano que de fato deve superar as desigualdades entre os membros da mesma comunidade. Eis então o novo etos da comunidade, o modo joanino de prescrever o que Paulo intuiu como consequência da fé em Cristo: “Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus” (Gl 3,28).

#### 4.2.2. O lava-pés como etos, rito e símbolo da identidade do discipulado joanino

A “re-significação” da prática faz parte do mesmo processo de mitificação do lava-pés. O resgate da tradição como gesto do próprio Jesus na última ceia é mito cuja função é afirmar e fundar um novo etos<sup>124</sup> na comunidade: lavar os pés uns dos

---

<sup>124</sup> “A noção de “etos” indica uma moral conservada socialmente, tal como é característica para um grupo, uma profissão, um estado, uma sociedade. Não quer dizer que esse etos seja sempre praticado na respectiva comunidade, mas ele é aí reconhecido. Ele é fundamento para a distribuição da honra e

outros (13,14) é imperativo não mais reservado apenas aos que pertencem aos estratos mais baixos da estratificação social, mas é atitude elevada à condição da felicidade dos discípulos (13,17), expressão do amor devido uns aos outros (13,34-35).

O que era reservado a alguns e representava marco de separação e desigualdade no seio da sociedade e se vivia no interior da comunidade como forma de manter a discriminação de pessoas existente fora dela, principalmente mulheres e escravos, agora é razão para identificação e planificação dos status. A todos a tarefa do lava-pés é devida. Fazê-lo é identificar-se com o próprio Cristo. Ele também o fez. Não se pode mais identificar quem realiza essa tarefa como alguém de menor valor na escala das divisões sociais.

As mulheres da comunidade joanina, entre elas talvez escravas e viúvas, foram, muito provavelmente, as protagonistas do lava-pés. Essa possibilidade está calcada no costume que atribuía a lavagem dos pés como tarefa que lhes era reservada, tal como acontecia em outras comunidades (1Tm 5,10). Elas resgataram a memória de gesto semelhante do próprio Jesus (estrato básico - 13,2-5); atualizaram essa memória no contexto de suas práticas e a interpretaram como mandato que provém das palavras do mestre e senhor (primeiro estrato -13,12-15); São elas, portanto, que propuseram um novo etos para a comunidade, transformando o lava-pés em símbolo de identificação para o discipulado joanino, ponto de reconhecimento e distinção em relação às demais comunidades.

E o rito? O lava-pés é rito da comunidade joanina? Em que sentido e desde quando na história da comunidade ele se transformou em ritual religioso? A resposta a essas questões exige alguns esclarecimentos sobre o que entendemos por rito e quais são as relações entre rito e mito.

Em primeiro lugar é preciso entender que nem todo rito é necessariamente religioso. No mundo contemporâneo é fácil distinguir um rito religioso de um rito não religioso. A distinção está na referência ao caráter religioso, sagrado e transcendente das ações que se realizam em ambiente de oração, sacrifício, iniciação, comunhão ou em qualquer outro contexto reconhecidamente religioso. O rito não religioso faz parte do processo de integração dos sujeitos à vida sociocultural.

---

da desonra. Ele se expressa em sentenças e máximas e em uma tendência do comportamento” (THEISSEN, 2009, p. 97, nota n. 1).

Tal se dá porque nem todo rito pode ser qualificado como especificamente religioso. É o caso de ritos cívicos, jurídicos, escolares, profissionais, alguns outros que fazem parte da vida cotidiana. Como dado antropológico fundamental, os ritos são elementos constitutivos do viver humano, posto que não há vida social onde não estejam presentes. **Ritos são ocasiões para que indivíduos reúnam-se, reconheçam-se, sejam integrados ou excluídos de certas comunidades, reafirmem suas identidades individuais e coletivas.** Com maior ou menor autonomia diante dos modelos oferecidos pela sociedade, os rituais operam processos de distinção e hierarquização justificando e visibilizando desigualdades entre os que deles participam, e aqueles aos quais é vetada a presença (VILHENA, 2013, p. 513. O grifo é nosso)

O lava-pés é, no sentido estritamente sociocultural, como afirma Vilhena, um dado antropológico fundamental. Nesse nível ele não é ainda um dado religioso. Por isso concordamos ser o lava-pés um rito sociocultural previsto pela cultura e sociedade do tempo da comunidade joanina como gesto que antecede os banquetes e refeições comunitárias. Evidentemente, que esse gesto cultural se confunde ou se transforma em rito religioso quando se lhe agrega motivos e significados religiosos. A comunidade de Qunrã, por exemplo, assim procedia, transformando as abluções cotidianas em gestos com caráter e motivos religiosos.

Sendo assim, não há porque ver no lava-pés dos primeiros cristãos joaninos, nem dos cristãos pressupostos por 1Tm algum elemento religioso no rito de lavagem dos pés, exceto como ritual sociocultural que antecede o banquete, como ato de higiene e hospitalidade oferecido pelo anfitrião em ambientes familiares. O que se lê quando 1Tm 5,10 pede que as viúvas lavem os pés dos santos não parece ser nada mais do que isso: um simples serviço. Nesse sentido estamos diante de um rito sim, mas um ritual antropológico, de caráter sociocultural. Trata-se de um gesto que antecede a comunhão no banquete, mas ainda não tem necessariamente um caráter religioso.

O relato do lava-pés como memória da última ceia dará ao rito sociocultural um caráter religioso, oferecendo-lhe um mito originário, fonte e fundamento de seu sentido. Por isso, o rito religioso propriamente dito, em sua referência ao mito,

[...] aparece como una norma que guía el desarrollo de una acción sacra. El rito es en efecto una práctica periódica, de carácter social, sometida a reglas precisas. Em su exterioridad, empero, la norma es una “rubrica”, y no define realmente lo que es el rito. [...] Esto indica que el rito no es una acción puramente humana o inventada por una persona cualquiera. Es, de alguna manera, una acción divina, una imitación de lo que hicieron

los Dioses y que por lo tanto debe repetirse tal cual (CROATTO, 1994, p. 226).

O rito então é a encenação, o drama litúrgico transformados em gestos simbólicos do que o mito relata em palavras. Rito e mito se traduzem e se completam:

Se observo que hay una tendencia, em el homo religiosus, a dramatizar ritualmente el acontecimiento relatado em los mitos [...] y que, em la dirección contraria, todo rito reclama su mito fundante [...]. La discusión sobre cuál es primero no tiene tanta importancia, por cuanto em algunos casos los ritos son anteriores a sus relatos de fundación, sobre todo cuando éstos sobrevienen para “especificar” su sentido dentro de una cosmovisión dada; y existen mitos que de hecho no tienen su correlato ritual, a pesar de la propensión a tenerlo, como se apuntó (CROATTO, 1994, p. 233).

Croatto prefere não discutir o que tem primazia, se o rito ou o mito<sup>125</sup>, mas admite, como vimos acima, que há casos em que *o rito é anterior*. Se o lava-pés é rito da cultura em práticas que antecedem a refeição, ele é anterior como gesto que reclama seu mito e o encontra na memória interpretada da prática de Jesus. Desse modo não se pode negar o caráter ritual dado ao lava-pés, desde que o compreendamos nesse processo de prática sociocultural (rito não religioso) levada e interpretada à luz da memória de Jesus (relato mito) que impõe como consequência um significado religioso, isto é, sagrado, tendo Jesus, Mestre e Senhor, como modelo fundante (**mito**) da nova prática comunitária (**etos**). Assim a comunidade desenvolveu o seu próprio **etos sociorreligioso** centrado na identidade do lava-pés.

#### 4.2.3. O lava-pés como rito na interpretação mais recente feita pelo redator (13,6-10)

A singularidade de nossa interpretação está na visão diacrônica do texto. Jo 13,1-17 pressupõe um processo que foi desenvolvendo distintas compreensões do lava-pés em diálogo e confronto com interlocutores em conflito fora e no interior da comunidade joanina ao longo de sua história na segunda metade do século I da E.C. Ao tratar o texto segundo uma visão sincrônica, a maioria dos estudiosos acaba

<sup>125</sup> O modo como Croatto (1994, p. 225-267) relaciona rito e mito pode ser aplicado ao lava-pés, pois nele relato (mito) e prática (rito), embora distintos, só são compreendidos quando um torna-se referência, complemento ou analogia do outro.

ignorando as diferenças existentes entre essas fases de desenvolvimento da compreensão do lava-pés pela comunidade joanina.

As fases ou etapas de desenvolvimento da redação do lava-pés em consonância com os significados que lhe foram sendo atribuídos, permite reafirmar agora de modo mais restritivo, específico e completo o que já foi declarado na exegese (Capítulo II): o lava-pés não é um rito religioso e não é, ao menos, quando se considera os momentos iniciais da comunidade joanina. Por outro lado, quando se leva em conta o desenvolvimento e recepção do primeiro e segundo estratos de sua redação, a audiência implícita ou parte dela pode ter agregado algum sentido ritual que precisa ser objeto de maiores esclarecimentos. Por isso, iniciaremos um diálogo com alguns autores que - não obstante suas contribuições para o estudo do lava-pés - ignoram ou divergem do modo como entendemos o caráter ritual da narrativa joanina.

Thomas, Destro & Pesce, Neyrey e Theissen são alguns desses estudiosos que produziram análises do lava-pés que requer, não só pelas divergências, mas também pelas proximidades e convergências com esse trabalho, um diálogo que demonstre de um lado a singularidade de nossa proposta e de outro as ideias e noções que com eles compartilhamos.

#### 4.3. THOMAS E O LAVA-PÉS COMO RITUAL DE PURIFICAÇÃO DOS PECADOS PÓS-BATISMAIS

Além do modo diacrônico de ver o texto, o que nos separa da interpretação de Thomas é a maneira como ele interpreta os dois estratos em Jo 13. Sua proposta é ler 13,12-17 à luz de 13,6-10. Isso de fato acaba alterando o resultado final. O que propomos é o contrário: ler 13,6-10 à luz de 13,12-17. O elemento da purificação não é primário, mas posterior na história da redação, embora apareça primeiro na sequência narrativa segundo a composição do redator final. Ignorar a história da redação como representação de momentos distintos vividos pela comunidade e tratar o texto como unidade sem o reconhecimento de seus diversos estratos e conflitos

entre grupos são os elementos que fazem a nossa interpretação do lava-pés ir além daquela proposta por Thomas.

A hipótese do lava-pés como rito de purificação de pecados pós-batismais defendida por Thomas (1990) tem como fundamento o modo como Jo 13 foi recebido e interpretado por comunidades cristãs a partir do segundo século<sup>126</sup>. O equívoco está em confundir o significado dado por um número limitado de testemunhos que representam mais o modo como o texto foi recebido do que o sentido que o texto pretendeu comunicar à sua audiência implícita nas diferentes fases de sua redação.

No último capítulo de sua tese, Thomas (1990, p. 192-263) cita alguns autores como base para responder se o lava-pés é ou não rito religioso realizado pela comunidade joanina. Autores como Herold WEISS (1979), J. Ramsey MICHAELS (1984) e L. William COUNTRYMAN (1987) são evocados para justificar a presença da prática do lava-pés no ambiente joanino. Apesar dos esforços de Countryman em apontar o lava-pés como rito regular na comunidade joanina com uma função no perdão dos pecados pós-batismais, admite não poder afirmar se o público original joanino teria entendido o lava-pés como rito de passagem ou se ele seria apenas uma metáfora profética. Weiss, embora reconheça ter a comunidade joanina dado algum propósito ao lava-pés, como o próprio Thomas reconhece, ele está mais preocupado com o significado desse gesto no ambiente de Jesus e não no da comunidade. Michaels, por sua vez, aproxima-se mais de nossa proposta, pois entende o lava-pés como dramatização da comunidade para responsabilizar seus membros ao serviço mútuo, trazendo-os ao mundo do perdão e amor de Jesus. Faltou-lhe evidentemente extrair as conseqüências de ruptura e a novidade do relato joanino em relação ao fenômeno sociocultural da reciprocidade dos papéis. De qualquer forma, com ou sem o apoio desses autores, Thomas não abre mão da hipótese da prática do rito do lava-pés presente na comunidade desde o início:

---

<sup>126</sup> Testemunhos de Irineu, Tertuliano, Orígenes, Cipriano, Ambrósio, Cirilo, Jerônimo e Agostinho entre outros, cuja interpretação é controvertida, pois nem sempre estão claras às alusões ao lava-pés como ritual religioso de purificação, são aludidos por Thomas para defender a ideia de que se o lava-pés foi admitido como costume em certas igrejas, por que não entendê-lo assim desde o início. Ambrósio, por exemplo, é um dos poucos autores que testemunham o lava-pés como gesto realizado imediatamente depois do batismo na Igreja de Milão. À objeção de que há poucas menções do lava-pés nos textos da patrística ou fora do evangelho joanino, Thomas apresenta o seguinte argumento: “a ausência de uma determinada prática ou crença em textos cristãos primitivos não é prova absoluta de que tal prática ou crença não fazia parte daquela vida comunitária particular” (THOMAS, 1990, p. 206).

A evidência então mostra com toda probabilidade a comunidade joanina estava envolvida com o lava-pés religioso como resultado direto de Jo 13,1-20. [...] Se a comunidade observou o lava-pés devido ao impacto da ação e ordem de Jesus (13,1-20), então é provável que a comunidade começou a observância no momento em que a tradição se tornou parte das tradições de Jesus na comunidade [...] Em todas as propostas de reconstrução acadêmica que identifica sucessivas etapas da história da composição do Quarto Evangelho, o lava-pés como narrativa está sempre incluído na primeira edição. [...] Tanto a tradição por trás de Jo 13 como a prática do lava-pés pode muito bem ser mais antiga que a própria comunidade. (THOMAS, 1990, p. 207-209)

Concordamos com o fato de a comunidade joanina estar envolvida com a prática do lava-pés desde o início. Só não aceitamos que o significado religioso como purificação de pecado esteja presente desde o início. A tradição do lava-pés como estrato básico é mesmo antiga, é provável que ela seja anterior ao próprio texto escrito, mas não necessariamente como rito religioso. Não há evidência absoluta que o comprove e 1Tm 5,10 não o garante.

A tese do lava-pés como purificação de pecado para discípulos já batizados por ocasião que precede ao *agape* eucarístico defendido por Thomas é hipótese razoável para a recepção de Jo 13, não necessariamente para a redação primitiva do evangelista. Não há no discurso de Jesus que qualquer menção que deixe espaço para interpretação nessa direção. Entretanto, a possibilidade de interpretar como purificação de pecado é possibilidade verificada nas entrelinhas do diálogo. Afinal, até hoje existem Igrejas como a dos *Adventistas do Sétimo Dia* que assim interpretam o lava-pés: como ordenança de Jesus que deve ser praticada como ato litúrgico pela comunidade<sup>127</sup>. Autores como Castro Neto e Tavares de Aguiar, representando

---

<sup>127</sup> Artigo de CASTRO NETO & TAVARES DE AGUIAR descreve igrejas que ao longo da história do cristianismo acataram ou rejeitaram o lava-pés como rito ordenado pelo próprio Jesus segundo interpretação de Jo 13,15. Ver também KIESLER (2012) e FLEMING (1908). Champlin (1982), ao considerar os dados históricos sobre o lava-pés faz a seguinte consideração: “Nossas informações históricas são por demais escassas para sabermos quão generalizada era essa prática [...]. O que é indiscutível, entretanto, é que sempre foi uma pequena minoria da igreja cristã que observava esse costume, quer como uma ordenança separada quer como ordenança observada em conjunto com a Ceia do Senhor. (Quanto às informações que nos são fornecidas por Agostinho sobre essa ordenança do lava-pés, conforme ela era praticada em alguns círculos da igreja cristã, em seus dias, ver *Epistola 118 ad. Januarium*). Essa prática era observada pela igreja de Milão, na Itália; e Ambrósio (bispo daquele lugar) o pai espiritual de Agostinho, deu continuação à mesma, tendo defendido essa prática como uma das ordenanças da Igreja. Em tempos posteriores, Bernardo de Clairvaux (1100 D.C), fundador da ordem religiosa dos cisterciãos, que era homem de grande piedade mística, desejou elevar a estatura desse rito, para que fosse instituído como um sacramento, mas os seus desejos jamais

aqueles que interpretam o lava-pés como rito religioso e ordenança para as igrejas assim se pronunciam a esse respeito:

[...] o pedilavium não recebeu muita atenção durante a história da Igreja Cristã. Pois, embora fosse praticada na época dos apóstolos, foi levada a ser considerada apenas espiritualmente, deixando de ser praticada. Mas a Igreja Católica o considerou como cerimônia oficial durante a Idade Média. Com a reforma, essa prática foi deixada de lado por dois principais motivos: por ser algo cultural e por, geralmente, ser algo apenas exterior, sem mostrar a humildade e o serviço de coração. [...] A Bíblia também nos indica que essa cerimônia deve ser realizada antes da Santa Ceia, como preparação para ela. Analisamos que o relato da instituição do lava-pés deixa claro que era uma ordem de Cristo e que os discípulos **deveriam** fazer isso. (CASTRO NETO & TAVARES DE AGUIAR, 2014, p. 13)

Embora não faltem esforços para demonstrar a prática do lava-pés como ato litúrgico na igreja apostólica primitiva, o fato é que essa prática carece de fundamentação e evidência testemunhais nos escritos cristãos do primeiro século e até hoje não há consenso sobre o assunto.

#### 4.4. DESTRO & PESCE E O LAVA-PÉS COMO RITUAL DE INICIAÇÃO AO DISCIPULADO

A análise de Destro & Pesce (2002) é a que mais se aproxima das conclusões desse trabalho. Ainda que o foco desses autores seja diferente do nosso, não há como ver na interpretação deles pontos de convergência com a tese aqui apresentada. Eles entendem o lava-pés como gesto simbólico que só pode ser compreendido dentro de seu contexto sociocultural. Nesse sentido chegam à conclusão de que a proposta do narrador é mostrar no gesto de Jesus uma inversão de status como ponto fundamental de iniciação do discipulado.

A maior contribuição deles, no entanto, está na apresentação do que julgamos ser a grande novidade da proposta em Jo 13,1-17. Não se trata apenas de

---

tomaram corpo. [...] Na Igreja Católica Romana [...] o dia determinado para essa prática é a quinta-feira, o dia anterior à Sexta-feira da Paixão [...]. Lutero não instruiu as igrejas reformadas a que observassem a prática do lava-pés, antes, aconselhou que a mesma fosse substituída por um banho aplicado aos pobres, que realmente necessitavam dessa medida maior de higiene” (CHAMPLIN, 1982, p. 501).

renúncia do senhor que assume o status do escravo, mas do senhor capaz de assumir o papel do escravo, tornando o gesto do lava-pés um símbolo da reciprocidade de papéis como exemplo para toda a comunidade.

Proponer a los discípulos asumir la función del esclavo – los unos respecto de los otros – significa, pues, proponer un ideal de comunidad donde los roles recíprocos sean similares y equivalentes. El ideal social subyacente al gesto de Jesús es, pues, el de la supresión de la función servil atribuída a una clase social para obtener una coparticipación muy estrecha y una comunión donde los roles sean orientativamente indiferenciados (DESTRO & PESCE, 2002, p. 96).

A interpretação do lava-pés não como mera inversão de status, mas como eliminação da discriminação provocada pela assimetria das relações sociais vigentes transforma a narrativa joanina em proposta de reciprocidade de papéis cujo objetivo é a mudança radical dos modelos de hierarquização fundados na distinção dos papéis como legitimação da diferenciação dos status. Essa perspectiva de caráter político e social transformador se vê com clareza na conclusão de Destro & Pesce:

Crea así un **ritual de inversión radical** para relanzar un proyecto de utopia dentro de la comunidad que él espera que sus discípulos formen, imitando su elección servil. [...] El esclavo crea igualdad o, mejor dicho, reciprocidad ecuánime (DESTRO & PESCE, 2002, p. 101. O grifo é nosso).

Afirmar o lava-pés como ritual de iniciação traduz o nosso ponto de divergência com Destro & Pesce. Eles consideram que o lava-pés é transformado pelo redator em ação ritual de inversão:

Con el fin de transformar los modelos de comportamiento en la comunidad joánica, **el redactor compone todo esto en una acción ritual. La necesidad de recurrir a un rito de inversión** está en el hecho de que el modelo de subordinación recíproca que el Evangelio quiere proponer no se realiza ni en la estructura social ordinaria ni en la comunidad del redactor. **Solamente una acción ritual es capaz de hacer patente tal modelo, volverlo comprensible e indicarlo como base normativa del grupo. Sólo un rito es capaz de perpetuar un proyecto utópico** dentro de una comunidad que no realiza y que difícilmente puede realizar esse proyecto (DESTRO & PESCE, 2002, p.102.O grifo é nosso).

A mesma objeção feita à tese de Thomas<sup>128</sup> pode ser dirigida à proposta de Destro & Pesce, pois admitir que o lava-pés tenha se transformado em rito pela comunidade e quiçá pelo redator final é uma possibilidade que não descartamos. Mas afirmar categoricamente que temos, desde o início da primeira redação, um rito religioso de iniciação e afirmar o lava-pés como ritual de iniciação<sup>129</sup>, isso já é outra coisa<sup>130</sup>. No sentido estrito de costume cultural, o lava-pés reivindica, de certa forma, o conceito de rito doméstico, familiar e sociocultural<sup>131</sup>, mas isso não lhe confere o status de ritual religioso. E, além disso, afirmar que a proposta utópica da comunidade só pode ser realizada e perpetuada mediante sua transformação em rito é algo que ultrapassa os limites do que se pode derivar do próprio texto.

Não obstante, a contribuição de Destro & Pesce<sup>132</sup> para interpretar o lava-pés na perspectiva sociocultural tem singular relevância. Compreender o lava-pés como ritual iniciático e expressão da passagem do discípulo que assume um novo modelo de comportamento e marca de sua nova identidade não nega as conclusões de nossa análise. Em algum momento da história da comunidade o lava-pés ganhou um valor distintivo e proeminente, tornando-se elemento inconfundível e provavelmente, ritual de identificação do discipulado joanino. Mas tudo isso, segundo o que tem demonstrado nossa análise, deu-se de modo gradativo, segundo um processo de afirmação e amadurecimento de identidade frente a conflitos internos e externos enfrentados pela comunidade diante de outras identidades.

<sup>128</sup> A explicação dos autores (DESTRO & PESCE, 2002, p. 90-91) em nota de roda-pé (n. 40) assume não ser preciso considerar os diferentes estratos na formulação do sentido do lava-pés, mas apenas o sentido dado pelo redator final como também entende Thomas, o que achamos um equívoco da parte de ambos.

<sup>129</sup> “Desde el capítulo 13 hasta el final del 17, el redactor del Evangelio de Juan há querido representar una estructura articulada de acciones rituales que, en su conjunto, constituyen un único proceso de iniciación de los discípulos” (DESTRO & PESCE, 2002, p. 71).

<sup>130</sup> O texto de Destro & Pesce, ao mesmo tempo em que afirma ser o lava-pés um ritual iniciático de inversão de status e de identificação do discipulado joanino, deixa essa declaração primeira e mais frequente ser objeto de dúvida para o leitor atento, pois em certo momento da análise eles admitem não ser o lava-pés a proposta de um rito que se deva repetir: “Creemos que Jesús, al pronunciar las palabras ‘deber’ y ‘ejemplo’, **no quiere instituir un rito** que tenga que repetirse. El lavatorio de los pies que deberán hacer los discípulos entre si **no es un rito**, sino una acción de servicio recíproco y un modelo de vida futura” ( O grifo é nosso) (DESTRO & PESCE, 2002 p. 93).

<sup>131</sup> “La acción de lavar los pies es un gesto común en el mundo antiguo y forma parte de la ritualidad doméstica” (DESTRO & PESCE, 2002, p. 77).

<sup>132</sup> A análise de Destro & Pesce tem influência reconhecida e citada por eles de estudiosos do lava-pés joanino como: TOLMIE (1995); LINCOLN (1985); estudos sobre o rito de TURNER (1967) e de BURKERT (1993) sobre rituais de inversão em sociedades antigas; análise comparada de Jo 13,1-20 com os ritos das Saturninas feito por SAMMER (1993) sem que este tenha mencionado a inversão de status.

#### 4.5. NEYREY E O LAVA-PÉS COMO RITO E CERIMÔNIA

A análise de Neyrey (2007) segue as linhas básicas do método de Malina & Rohrbough (1998): mediação antropológica e social. A noção de inversão de status está presente na análise que ele faz do lava-pés, mas ele a propõe a partir da distinção conceitual<sup>133</sup> entre ritual e cerimônia numa ótica mais antropológica e religiosa do que social.

"Ritual" refere-se a ritos de transformação de status, como o batismo, casamento, consagração, na qual os indivíduos mudam de status e papel. "Cerimônia" refere-se a ritos que confirmam papéis e status, tais como aniversários, ritos sacerdotais, desfiles triunfais [...] (A tradução é nossa)<sup>134</sup> (NEYREY, 1995, p.1).

Aos dois estratos redacionais do lava-pés Neyrey aplica conceitos distintos. Ao que ele julga ser o mais antigo e primeiro, o diálogo com Pedro, aplica o conceito de ritual de passagem e inversão de status (13,6-11), enquanto o outro, considerado mais recente é cerimonial afirmação de status (13,12-20).

Em 13:6-11 Pedro é convidado a passar por uma transformação de status ritual para se tornar "totalmente limpo" e por isso tem uma herança especial ou lugar com Jesus. Em 13:12-20, no entanto, os discípulos são orientados a praticar uma cerimônia na qual seu papel e estatuto é confirmado por atos de hospitalidade para com os membros do grupo (A tradução é nossa)<sup>135</sup> (NEYREY, 1995, p. 1).

A inversão de status para Neyrey é expressão de transformação religiosa com efeito de elevar o status de um simples discípulo em discípulo purificado e, por isso, com trânsito na liderança da comunidade. O tema então de 13,6-11 é a transformação do status a partir da purificação ritual com a confissão pública de estar preparado para assumir as conseqüências inclusive do martírio. Neyrey interpreta o lava-pés à luz de 15,1-3 e 16,1-2:

<sup>133</sup> Neyrey claramente toma de empréstimos os conceitos de Victor Turner (1967) sobre os ritos.

<sup>134</sup> "‘Ritual’ refers to rites of status transformation, such as baptism, marriage, consecration, in which individuals change status and role. ‘Cerimônia’ refers to rites which confirm roles and statuses, such as anniversaries, priestly rites, triumphal parades”.

<sup>135</sup> "In 13:6-11 Peter is urged to undergo a status transformation ritual to become "wholly clean" and so have a special inheritance or place with Jesus. In 13:12-20, however, the disciples are told to practice a ceremony in which their role and status is confirmed by acts of hospitality to group members" (A tradução é nossa).

A lavagem dos pés de Pedro por Jesus é uma lavagem cujo objetivo é a purificação. Como outras lavagens, ela também é um ritual de transformação de estado, não um mero ritual de entrada, mas um ritual em que um membro ganha um status melhor, um papel mais perfeito. Pedro será totalmente limpo, algo impossível sem este ritual. A comparação com 13:6-10 e 15:1-3 sugere que este lava-pés é mais do que um mero ritual de lavagem; é perfeito katharismo, acontece pela confissão pública e até mesmo risco de morte (16:1-2) (A tradução é nossa)<sup>136</sup> (NEYREY, 1995, p. 4).

Com relação a 13,12-20 Neyrey entende o texto como demonstração de uma cerimônia que confirma a liderança dos discípulos na comunidade com capacidade para presidi-la na ausência de Jesus, confirmando o status desses líderes como mestres e senhores, tal como Jesus o foi, mas não maior do que ele:

Pela presidência dessa lavagem cerimonial, Jesus confirma seu papel único como Professor-Senhor-Mestre e seu status elevado, mesmo que a ação feita é "humilde" aos nossos olhos. Somente a pessoa desse papel exaltado e status dentro do grupo é esperado para realizar esta ação. Então, quando aqueles cujos pés Jesus lavou, lavarem, por sua vez, os pés dos outros, eles o farão justamente como líderes do grupo. Na ausência de Jesus [...] a palavra de Jesus legitima a sua posição. Em suas ações cerimoniais, eles são como o mestre; [...] Eles também serão presidentes oficializados nesta cerimônia. Seu desempenho dessa ação servirá para confirmar o seu papel de líderes e mestres do grupo de Jesus (A tradução é nossa)<sup>137</sup> (NEYREY, 1995, p. 5).

Não precisamos estender demais a nossa divergência com Neyrey. O conjunto de nosso trabalho já o faz. Basta mencionar que, embora ele use a mediação antropológica, falta-lhe uma dimensão mais objetivamente social. A inversão de status compreendida por ele não é concebida no contexto da estratificação da sociedade vigente, mas apenas como transformação que eleva o status religioso dos indivíduos no interior do grupo para confirmar sua condição mais elevada de

<sup>136</sup> "Jesus' washing of Peter's foot is a washing, whose aim is purification. Like other washings, it too is a status transformation ritual, not a mere entrance ritual, but a ritual whereby an insider gains a better status, a more perfect role. Peter will be wholly clean, something impossible without this ritual. The comparison of 13:6-10 with 15:1-3 suggests that this footwashing is more than a mere washing ritual; perfect katharismos comes about by public confession and even risk of death (16:1-2)" (A tradução é nossa).

<sup>137</sup> "By presiding at this ceremonial washing, Jesus confirms his unique role as Teacher-Lord-Master and his exalted status, even if the action done is "humble" in our eyes. Only the person of this exalted role and status within the group is expected to perform this action. So when those whose feet Jesus has washed in turn wash the feet of others, they do so precisely as leaders of the group. In Jesus' absence, [...] Jesus' word legitimates their position. In their ceremonial actions they are like the master [...]. They too will be officials presiding at this ceremony. Their performance of this action will serve to confirm their role as leaders and teachers of Jesus' group" (A tradução é nossa).

liderança na comunidade. Entendemos, nesse sentido, que Neyrey ignora o simbolismo da reciprocidade dos papéis que no gesto do lava-pés inverte a ordem não para afirmar a distinção de uma nova estrutura desigual entre líderes e liderados, mas para suprimir qualquer a desigualdade entre os membros da comunidade.

#### 4.6. THEISSEN E O LAVA-PÉS COMO RENÚNCIA DE STATUS

Gerd Theissen (2009) oferece contribuições valiosas para a compreensão do significado sociorreligioso não só do lava-pés, mas reúne elementos para que de fato se possa construir uma abrangente teoria sobre o cristianismo primitivo. Desde o início, seu empenho está em explicar a religião dos primeiros cristãos a partir da mediação sociológica. O fenômeno do cristianismo primitivo é analisado a partir das Ciências da Religião (THEISSEN, 2009, p. 11-37), entendendo-o como sistema religioso de sinais que articula mito, rito e etos segundo seus significados e implicações objetivamente sociológicas.

Theissen permanece no horizonte daqueles que compreendem o lava-pés como rito de purificação, acrescentando-lhe o objetivo do amor recíproco:

Com efeito, o lava-pés é um rito de purificação. Com ele, Jesus assegura mais uma vez os seus: “Quem se banhou não tem necessidade de se lavar, porque está inteiramente puro. Vós também estais puros...” (13,10). Como Jesus mais tarde, no discurso de despedida diz, eles estão “puros por causa da palavra que vos fiz ouvir” (15,3). Eles permanecem puros quando permanecem em comunhão com Jesus – como os ramos na videira. [...] A linguagem simbólica ritual dos cristãos visa, em última instância, ao amor recíproco. (THEISSEN, 2009, p. 271)

Mas isso não é tudo, a partir da noção do amor recíproco Theissen vai mais longe e percebe o caráter polissêmico do gesto do lava-pés:

Assim, o lava-pés, na opinião do evangelho de João, é um ato de amor; e pode-se generalizar: um ato do amor é tudo aquilo que o lava-pés simboliza: de um lado, hospitalidade, que possibilita a unidade dos cristãos que moram dispersos; por outro lado, **uma renúncia ao status, que fomenta a igualdade entre os cristãos**. Ademais, no evangelho de João, o amor consiste na prontidão em sofrer o martírio pelos outros. O próprio Jesus pratica paradigmaticamente esse amor (15,13). A primeira carta de João, finalmente, concretiza o amor no apoio material aos outros cristãos (1Jo 3,17) (THEISSEN, 2009, p. 270). O grifo é nosso.

Ao entender o lava-pés como rito de inversão de status e proposta que “fomenta a igualdade entre os cristãos”, Theissen vê integrados num só gesto o que para ele são os dois valores fundamentais do etos cristão primitivo: o amor ao próximo e a renúncia ao status. Aqui sua análise converge para o que também defendemos como sendo o significado mais importante da cena do lava-pés:

O amor de Jesus pelos seus é apresentado na cena do lava-pés como exemplo para seus discípulos. Jesus renuncia expressamente a seu status de “Senhor” e “Mestre”. Ele assume o papel do escravo, do aprendiz e da mulher. Destes, pois, é que se esperava, acima de tudo, a tarefa de lavar os pés. Com essa renúncia ao status ele suscita o protesto de Pedro, portanto, o protesto daquele que, mais tarde, será instituído líder da comunidade: o amor, que na comunidade renuncia ao exibicionismo e à prevalência não se opõe apenas ao mundo, mas também está em contraposição às tendências da comunidade. Ele precisa impor-se contra uma mentalidade hierárquica (THEISSEN, 2009, p. 106).

As conseqüências sociais do ato simbólico religioso do lava-pés se fazem presentes no trabalho de Theissen. Sua noção de renúncia de status como realidade contestadora do modelo hierárquico de organização das relações sociais dentro e fora da comunidade coloca em evidência o modelo distinto da proposta joanina. Porém, o que falta em sua análise, é a demonstração do processo de desenvolvimento dessa proposta na recuperação da história e dos conflitos vividos pela comunidade.

As conclusões de Theissen convergem e corroboram o nosso entendimento sobre o lava-pés. Entretanto, do nosso ponto de vista, é preciso ainda sintonizar a diacronia do texto na diferenciação de seus estratos redacionais com o desenvolvimento da comunidade joanina na atribuição de diferentes significados que o lava-pés como seu símbolo constitutivo foi adquirindo ao longo de sua própria história. Sem isso, corremos o risco de sucumbirmos à mesma ambigüidade de interpretação dos outros autores aqui mencionados (Thomas, Destro & Pesce e Neyrey). Mesmo que eles admitam o lava-pés como símbolo de inversão de status, proposta de reciprocidade no serviço ou de superação de modelos hierárquicos, ainda assim o definem como rito de purificação, de iniciação ou cerimônia de afirmação de liderança intracomunitária. Não que seja necessário contrapor a dimensão ritual ao gesto do lava-pés. Apenas achamos que a dimensão primária do lava-pés está no simbolismo ético que renova o comportamento cotidiano da comunidade invertendo

valores, atitudes e modelo de compreensão do relacionamento social. O caráter de ritual religioso é agregado mais tarde.

#### 4.7. A POLISSEMIA DO LAVA-PÉS NA HISTÓRIA DA COMUNIDADE JOANINA

A polissemia do lava-pés precisa ser compreendida, como tem sido afirmado ao longo desse trabalho, segundo uma visão diacrônica que seja capaz de sintonizar os diferentes estratos redacionais como expressão de diferentes significados. Cada estrato precisa ser lido na particularidade da estratégia de cada redator segundo a audiência implícita supostamente visada por ele ao redigir, compor e expressar sua mensagem. Cada estrato deve corresponder a um redator e a uma audiência <sup>138</sup>, num determinado momento da história da comunidade. O texto de cada estrato redacional procura, desse modo, cumprir uma função sociorreligiosa na medida em que é afetado pelos problemas e conflitos vividos por sua audiência implícita. Associar e identificar cada estrato a cada fase da história da comunidade resolve as aparentes contradições entre o primeiro e o segundo estrato no caso do relato do lava-pés.

#### 4.8. AS FASES DO PROCESSO DE MITIFICAÇÃO E RITUALIZAÇÃO DO LAVA-PÉS NA HISTÓRIA DE SUA REDAÇÃO

Abaixo apresentamos as quatro fases em sequência que demonstram com maior clareza a gênese e o processo de transformação da prática do lava-pés em relato mítico e proposição de rito religioso significativo da identidade comunitária joanina segundo momentos e situações distintas no desenvolvimento da narrativa.

##### **1ª FASE:** antecede ao texto escrito.

---

<sup>138</sup> Na verdade “um redator” e “uma audiência” não são os termos mais apropriados. Entretanto, será mantido apenas como modo de distinguir o trabalho de redação de uma fase ou de um estrato em relação ao outro, pois não há dúvida que se trata de um processo coletivo envolvendo redações sucessivas produzidas por mestres escribas que se consideram guardiões e representantes do que os autores preferem chamar de escola joanina (VIDAL, 1997, p.41-42). Noção mais coerente com o “sabemos” da segunda conclusão do evangelho (21, 24) e o uso da 3ª pessoa do plural de 1Jo 1-4. Do mesmo modo, embora continuemos a adotar o singular, pode-se admitir também uso do plural para o que até aqui temos chamado de comunidade joanina: comunidades joaninas ou, pelo menos, para ser mais exato e fiel ao processo de interlocução pressuposto no texto, grupos joaninos.

*Rito/prática como costume sociocultural. Mulheres, entre elas, escravas, lavam os pés daqueles que frequentam a refeição comunitária como prescrevia o costume sociocultural.*

**2ª FASE:** resgate da memória mítica: **recuperação do estrato básico (13,2a.4-5) e a redação do primeiro estrato (13,12-17).**

*O Mito transforma-se em texto escrito. A prática das mulheres é valorizada “re-significada pelo resgate da memória exemplar e referência fontal da prática de Jesus na última ceia.*

**3ª FASE:** interpretação que tende a transformar o rito/prática sociocultural em rito/prática religiosa de purificação.

*Grupos joaninos recebem e interpretam o texto como imperativo a ser vivido como rito de purificação. O sentido de purificação convive e, ao mesmo tempo, se sobrepõe ao sentido da reciprocidade de papéis e valorização da dignidade do serviço prestado por mulheres na comunidade.*

**4ª FASE:** resposta aos grupos que interpretaram o lava-pés, na ótica do redator, equivocadamente como rito de purificação e resistem compreendê-lo como prática anti-hierárquica na vida das relações comunitárias.

*Redação do segundo estrato (13,6-10). O lava-pés é símbolo da identidade de uma comunidade que tem parte com Jesus (13,8) na medida em que o realiza não como rito de purificação, mas como rito de afirmação **do serviço mútuo na reciprocidade e valorização dos papéis**, independentemente dos status que cada um pode reclamar socioculturalmente.*

A sequência, tal como apresentada acima não nega a possibilidade de interpretar o lava-pés como rito de purificação, mas deixa claro que esse sentido está explícito apenas a partir da terceira fase e transparece no texto somente na quarta.

As fases da redação do lava-pés correspondem basicamente às etapas da história da comunidade joanina já aludidas no capítulo I (2.7.3) segundo a proposta de Brown (1985, p. 20-23). Algumas diferenças, no entanto, precisam ser identificadas, pois aqui estão expostas as fases da redação de 13,1-17. Localizamos o segundo estrato (13,6-10) na quarta fase, pois procuramos distinguir o momento da

recepção do primeiro estrato (3ª fase) daquele em que se deu a produção escrita da resposta às polêmicas geradas pelas interpretações do primeiro estrato na terceira fase. Se as etapas da história da comunidade joanina de Brown são referência para a compreensão das fases de redação de Jo 13,1-17, pode-se traçar o seguinte paralelo:

HISTÓRIA DA REDAÇÃO DE JO 13,1-17	HISTÓRIA DA COMUNIDADE JOANINA (R. BROWN)
<p style="text-align: center;"><b>FASE</b></p> <p>Antes do texto escrito</p> <p><i>Lava-pés feito por Mulheres escravas antes da refeição comunitária como prescrevia o costume sociocultural.</i></p>	<p style="text-align: center;"><b>1ª FASE</b></p> <p>Antes da redação do Evangelho</p> <p><i>Período pré-evangélico que tem início em torno da metade dos anos 50 e vai até o fim dos 80.</i></p>
<p style="text-align: center;"><b>2ª FASE</b></p> <p>Redação do <b>Estrato básico</b> (13,2a.4-5) e sua primeira interpretação ética representada como redação do <b>segundo estrato</b> (13,12-17).</p>	<p style="text-align: center;"><b>2ª FASE:</b></p> <p>Primeira e principal redação do Evangelho.</p> <p><i>Período aproximado para depois de 90. A expulsão das sinagogas já passou, mas a perseguição continua (Jo 16,2-3).</i></p>
<p style="text-align: center;"><b>3ª FASE</b></p> <p>Tendência em interpretar e transformar o lava-pés em rito/prática religiosa de purificação.</p> <p><i>Grupos joaninos recebem e interpretam o primeiro estrato (13,1-17) como imperativo a ser vivido como rito de purificação na tensão com a interpretação exclusivamente ética.</i></p>	<p style="text-align: center;"><b>3ª FASE</b></p> <p><i>Período da vida nas comunidades joaninas agora divididas, no tempo em que foram escritas as epístolas, provavelmente por volta do ano 100. Disputa entre dois grupos que interpretam o EJ de maneira oposta, no que se refere à cristologia, à ética, à escatologia e à pneumatologia.</i></p>
	<p style="text-align: center;"><b>4ª FASE</b></p>

<p><b>4ª FASE</b></p> <p>Redação do segundo estrato (13,6-10). <i>O lava-pés é símbolo do etos joanino e não como rito de purificação, mas apenas como rito de afirmação do serviço mútuo na reciprocidade e valorização dos papéis, independentemente da diversidade dos status existentes</i></p>	<p><i>Período da separação consolidada. O grupo representado pelos adversários das cartas joaninas tenderam no século segundo para o docetismo, gnosticismo, cerintianismo e montanismo enquanto os adeptos do autor da 1Jo integraram-se ao que Inácio de Antioquia chamou de “Igreja católica”.</i></p>
---	---

O paralelo anterior mostra que a partir da segunda fase a periodização não coincide necessariamente. A terceira fase da história da redação (lado esquerdo do quadro comparativo) que representa o momento da interpretação, disputa e debate em torno da prática do lava-pés como símbolo ético ou rito de purificação deve ter tomado um determinado tempo de amadurecimento até ser assumido pelo grupo de redatores da escola joanina como texto em forma de diálogo e resposta aos questionamentos existentes (quarta fase). Por isso concluímos que a quarta fase da história da redação de 13,1-17, na qual se escreve o segundo estrato (13,6-10) deve corresponder ao período de transição que antecede a terceira e chega ao limiar da quarta fase (lado direito do quadro comparativo) da história da comunidade joanina segundo o esquema de Brown.

A sintonia entre as diferentes fases de desenvolvimento da história joanina e o processo de redação do lava-pés é evidente. Ainda que Brown não concorde em colocar o diálogo de revelação como posterior ao discurso de Jesus, o fato é que sua abordagem dos conflitos internos (grupos separatistas) e externos (com a sinagoga dos judeus) vividos pela comunidade não apresentam qualquer contradição com a ordem histórica dos estratos neste trabalho pressuposta.

A periodização da história redacional do EJ de Senén Vidal (1997), embora tenha colocado o diálogo como anterior ao discurso, também é, em seu conjunto, compatível com o particular desenvolvimento da perícopes do lava-pés acima apresentado. Seguindo praticamente as mesmas bases da diacronia de Brown, o mérito de Vidal é ter construído um esquema completo do EJ separando os textos em

blocos redacionais como trabalho de autores/redatores que correspondem cada um a diferentes etapas da história joanina. Com esse intuito ele identificou os textos do evangelho segundo o que chamou de *tradições básicas* (TB). Tais textos, sejam escritos ou provenientes da tradição oral, antecederam a primeira edição do evangelho escrito. Dessa forma, Vidal propôs as fases da redação do evangelho segundo a sequência do trabalho de uma escola de redatores joaninos representados por Evangelhos 1, 2, 3 e 4 (E1, E2, E3 e E4).

Um paralelo semelhante ao que foi apresentado até aqui como esquema geral para a redação do lava-pés com a história da comunidade joanina de Brown pode ser feito diante da teoria de composição do EJ de Vidal<sup>139</sup>. O quadro comparativo mostrará novamente semelhanças e diferenças que colocam em relevo o que essa tese propõe como história da redação do lava-pés no conjunto maior da história da comunidade joanina.

HISTÓRIA DA REDAÇÃO DE JO 13,1-17	HISTÓRIA DA REDAÇÃO DO EJ (VIDAL)
<p><b>1ª FASE</b></p> <p>Antes do texto escrito</p> <p><i>O lava-pés é prática de Mulheres escravas antes da refeição comunitária como prescrevia o costume sociocultural.</i></p>	<p><b>ORIGENS</b></p> <p>Anterior ao texto escrito</p> <p><i>Período pré-evangélico que tem início em torno da metade dos anos 50 e vai até o fim dos 80 – das Tradições Básicas (TB).</i></p>
<p><b>2ª FASE</b></p> <p>Redação do <b>estrato básico</b> (13,2a.4-5) e sua primeira interpretação ética representada</p>	<p><b>E1</b></p> <p>Primeira e principal redação do Evangelho. Inclui 13,2a.4-5 e 13,6-10.</p> <p><i>Período aproximado para depois de 90. A expulsão das sinagogas já passou, mas a</i></p>

<sup>139</sup> Contrária à proposta deste trabalho, Vidal propõe o diálogo de revelação (13,6-10) em E1 e o discurso de Jesus (13,12-17) em E3.

<p><i>como redação do segundo estrato (13,12-17).</i></p> <p><b>3ª FASE</b></p> <p>Tendência em interpretar e transformar o lava-pés em rito/prática religiosa de purificação. <i>Grupos joaninos recebem o primeiro estrato (13,1-17) como imperativo a ser vivido como rito de purificação na tensão com a interpretação exclusivamente ética.</i></p> <p><b>4ª FASE</b></p> <p>Redação do segundo estrato (13,6-10). <i>O lava-pés é símbolo do etos joanino e não como rito de purificação, mas apenas como rito de afirmação do serviço mútuo na reciprocidade e valorização dos papéis, independentemente da diversidade dos status existentes</i></p>	<p><i>perseguição continua (Jo 16,2-3).</i></p> <p><b>E2</b></p> <p>O Evangelho transformado Aceitou basicamente E1 e incluiu os discursos que interpretam, ao modo joanino, os fundamentos de sua identidade: cristologia, ética, escatologia e pneumatologia. <i>Período próximo ao final do século, momento de tornar relevante não mais os relatos sobre Jesus, mas suas palavras.</i></p> <p><b>E3</b></p> <p>Novo Evangelho Transformado <i>Acréscitou 13,12-17. Acréscimos e glosas a E2 na direção e sintonia com a linguagem das cartas joaninas com marcas profundas de defesa diante do mundo e das divergências internas.</i> Início do século II quando se abriu o contato com a “grande igreja” e a tradição sinótica. Tentativa de garantir a tradição joanina do discípulo amado em sintonia com a tradição petrina.</p> <p><b>E4</b></p> <p>Período da transformação da ordem original do EJ e formação da literatura joanina: época da escritura das cartas. Está muito próximo de E3 e tem os mesmos interesses de afirmação eclesiológica da comunidade joanina</p>
--	---

#### 4.9. O LAVA-PÉS NA EVOLUÇÃO DOS CONFLITOS ENFRENTADOS PELA COMUNIDADE JOANINA

O sentido do lava-pés, além de ser produto do desenvolvimento de uma comunidade concretamente situada em seu tempo é também resultado de vidas que buscam a afirmação de sua identidade, defesa de sua proposta e autonomia religiosa em meio a dificuldades e conflitos com outras comunidades.

##### 4.9.1. O lava-pés na passagem da 1ª para a 2ª fase

O primeiro significado do lava-pés a ser considerado é sociocultural e encontra-se no ambiente doméstico ou público ligado ao uso frequente em situação de refeição ou banquete. Não há como negar ou ignorar esse sentido na interlocução do texto joanino, afinal o contexto é de refeição. Na primeira fase o sentido do lava-pés encontra-se vinculado ao sentido comum dado pela cultura e tradição da sociedade greco-romana em que se encontra a comunidade.

Do primeiro significado atribuído ao lava-pés derivam todos os outros. Nenhum dos outros podem ignorar o primeiro, cuja base material é a realidade sob a qual se constrói a interlocução e interpretação posterior. Para sociedades de alta contextualização (MALINA & ROHRBAUGH, 2010, p. 20) como a pressuposta no EJ esse sentido é tão primário que não precisa de explicitação. Os textos escritos o pressupõem. Ele é tão habitual que mencioná-lo textualmente é tornar redundante uma evidência admitida tacitamente tanto pelo autor redator quanto por seus leitores implícitos.

Mas o que precisamente significa afirmar que o lava-pés tem em primeiro lugar um sentido sociocultural? Significa admitir para o lava-pés no relato joanino o mesmo valor que ele tem em práticas de lavagem dos pés antes de refeições nos ambientes domésticas ou públicos, em ocasiões ordinárias, festivas ou religiosas. Esse significado reflete a estrutura das relações sociais vigentes e aceitas como normais (Capítulo III). Admitir o significado sociocultural preliminar não implica eliminar os demais significados, mas estes precisam ser referidos ao primeiro: confirmar o lugar e a condição subalterna daqueles aos quais se reserva a tarefa do lava-pés, a saber, principalmente a mulheres, escravos e crianças.

Neste contexto, quais conflitos podem estar em jogo na primeira fase que antecede ao texto e coincide com o momento da prática da lavagem dos pés executada segundo o costume sociocultural por mulheres escravas? Quando se considera paralelamente o costume sociocultural confirmando mulheres e escravos na posição inferior do status que a ambos é atribuído no relato joanino, a disparidade de valoração é evidente: na comunidade joanina não se admite a reprodução da desigualdade vigente fora dela. Mulheres e escravos adquirem o mesmo status que os demais. Ambos são elevados ao patamar de amigos e discípulos. Portanto, chega-se a um nível de igualdade absoluta. Todos são iguais. Só Jesus é o centro (15,1-17), mestre e senhor (13,13-14). Na ausência física de Jesus essa autoridade é do Espírito e de mais ninguém (14,26). Há, pois, a negação de qualquer que seja a relação de assimetria social, seja entre homem-mulher (4,27s), seja entre senhor - escravo (15,15). Todos são discípulos (13,35) sem qualquer necessidade de mestres (6,45; 1Jo 2,27), senhores ou até mesmo de apóstolo (13,16b) como elementos de distinção hierárquica.

O caso da unção em Betânia (12,1-8) confirma o *modus vivendi* que atribui às mulheres o lava-pés. Naquela circunstância é Maria que lava e, mais do que isso, unge os pés de Jesus. A cena, embora tenha o objetivo de prefigurar a morte de Jesus, testemunha claramente que os mesmos hábitos da cultura vigente em rituais<sup>140</sup> que antecede a refeição são reproduzidos pela comunidade. Se mulheres exercem um papel proeminente na comunidade joanina como o EJ o confirma (Maria, mãe de Jesus, Mulher samaritana, Marta e Maria, Maria Madalena), o encontro regular dos discípulos de Jesus para celebrar a refeição comunitária, muito provavelmente em casa cedida por um anfitrião vai gerar conflito. Mulheres, mulheres escravas ou escravos, como era costume, não podem, só porque se lhes atribuem a lavagem dos pés, continuar, por causa disso, sendo alvo de discriminação social. Se essa tarefa é razão para tamanho prejuízo diante da consciência de igualdade entre os membros da comunidade joanina, então ela não pode ser restrita apenas às mulheres. Como resolver a questão?

A resolução desse problema conflito está no resgate da memória tradicional de Jesus que contrariando o protocolo, também lavou os pés dos discípulos. Esse é o

---

<sup>140</sup> O que está subentendido como “rituais” aqui não precisa ter necessariamente uma conotação religiosa, mas também não pretende ignorar essa possibilidade, afinal, não se pode negar as origens judaicas da comunidade cristã joanina e a noção sempre presente de rituais de purificação com água em sentido propriamente religioso.

sentido mais elementar e original do lava-pés joanino: a valorização da tarefa de mulheres escravas elevada à dignidade do gesto sagrado de Jesus. Ele foi capaz de executar a mesma tarefa que era restrita às pessoas consideradas de status inferior. O que ele fez é exemplo (13,15) a ser seguido não apenas por mulheres escravas, mas por todos os discípulos e discípulas da comunidade sem distinção de pessoa, gênero, etnia, classe ou status social.

#### 4.9.2. O lava-pés na passagem da 3ª para a 4ª fase

O processo de mitificação da prática do lava-pés corresponde nos dois primeiros momentos (1ª e 2ª fases), tanto da história do relato quanto da história da comunidade, a uma apropriação da memória do gesto de Jesus, retomado da tradição (1ª fase) numa direção que o interpreta em suas implicações éticas e sociorreligiosas (2ª fase). A recepção da interpretação mitificada do lava-pés transformado em texto como modelo para o etos da comunidade não implica em solução necessária e definitiva na prática concreta da convivência entre os diferentes grupos no interior da comunidade ou destes grupos com outras comunidades cristãs identificadas com outras tradições, chamadas apostólicas. Conflitos reais não se superam apenas com boas intenções ou ideais cristalizados em propostas textuais.

Por isso, a proposta da 2ª fase reflete, em boa parte, não só as intenções do redator e daqueles que são representados por ele, mas as tendências contrárias, isto é, as resistências implícitas e admitidas na estratégia da narrativa. Estas vão permanecer e reaparecer na 3ª e 4ª fases.

Quais conflitos ou nova situação produziram e, ao mesmo tempo, acabaram gerando novos problemas ao longo da recepção e leitura do evangelho original (3ª fase) que incluiu o lava-pés (13,2a.4-5.12-17) como mandato de Jesus para todos os discípulos (13,15) na passagem da 3ª para a 4ª fase, que teve como resposta a redação do diálogo com Pedro (13,6-10)?

O conflito anterior sociocultural se mantém, mas na 3ª fase se reveste de novas justificativas e ganha representação em grupos cuja expressão já estava latente nas 1ª e 2ª fases, mas não se manifestavam enquanto o lava-pés ainda não havia sido elevado à categoria de mito fundador do etos comunitário. As novas justificativas expressam práticas, interesses e imaginários religiosos de grupos que, de um lado representam influências herdadas de práticas judaicas dos rituais de purificação com

água e, de outro, de estratos sociais presentes na comunidade que manifestam dificuldade em aceitar a transformação e inversão dos status e reciprocidade dos papéis implicados pelo lava-pés como prática devida a todos sem distinção. Imaginário religioso e identidade social se expressam numa variedade de possibilidades que reagem de modo igualmente variável ao lava-pés proposto pela narrativa do primeiro e mais primitivo estrato.

É difícil datar com precisão cada uma dessas fases, mas elas se aproximam mais ou menos daquelas sugeridas por Brown e Vidal, tal como os quadros anteriores demonstraram (Item 29). A 3ª fase compreende o período entre os anos 80 e final dos anos 90 que se seguiu à redação do evangelho original (E1 na proposta de Vidal; entre a 2ª e 3ª fases do modelo de Brown); é o momento vivido entre a expulsão e perseguição dos cristãos joaninos da sinagoga e o surgimento das divisões internas na comunidade. A aproximação da chamada “grande igreja” como prefere chamar Vidal ou das comunidades apostólicas que também podem ser denominadas por petrinhas ocorre ou ao menos se inicia nessa fase. No EJ essas comunidades apostólicas estão representadas pelos *Doze* (6,67-71) e preferencialmente pela figura de Pedro (6,68). Nessa 3ª fase dá-se a recepção e desenvolvimento interpretativo do primeiro estrato (13,12-17) da narrativa joanina do lava-pés de modo a levar em conta todo esse complexo relacionamento com a perseguição da sinagoga, grupos ligados às comunidades apostólicas e outros que traziam em sua bagagem religiosa cultural maior ou menor vínculo com as práticas judaicas de abluções e purificação.

A 3ª fase talvez seja a mais crítica e, ao mesmo tempo a mais criativa, pois mediante os problemas com a sinagoga (9,22) e a conseqüente perseguição (16,1-2), manifestam-se e acirram-se os conflitos latentes nas fases anteriores. É o momento do amadurecimento da identidade pela escola joanina com o desenvolvimento da cristologia elevada e demais elementos de sua expressão religiosa - ética, escatologia, pneumatologia e eclesiologia (BROWN, 1985) - na forma do que Malina e Rohrbaugh (1998) chamaram do desenvolvimento de uma identidade própria que se expressava através de *antilinguagem* ou *antisociedade* no EJ.

Grupos de criptocristãos e outros de fé inadequada na ótica do redator joanino, judeus cristãos e chefes oriundos da sinagoga que aderiram à fé joanina, remanescentes dos discípulos do Batista, e gente próxima ligada às igrejas apostólicas compõem o perfil pluralista da comunidade (BROWN, 1985, p. 74-92). São estes grupos que estão produzindo na 3ª fase interpretações diversas e às vezes

divergentes do lava-pés. Entre eles estão aqueles que o EJ declara preferirem as honras deste mundo mais que a de Deus (12,42-43). São pessoas que devem recusar o lava-pés exatamente porque não estão dispostas à renúncia do status que ele exige. Essas pessoas estão representadas na primeira indignação e surpresa de Pedro (13,6) e de sua persistente resistência (13,8) em aceitar o ato de Jesus. O capítulo II já apontou a quem Pedro representa nesta circunstância (Itens 13.2 e 13.3). Basta acrescentar o que já havia sido notado por Mateos & Barreto:

Pedro compreendeu que a ação de Jesus inverte a ordem de valores admitida. Reconhece a diferença entre Jesus e ele e a sublinha no sentido de demonstrar sua desaprovação. Interpreta o gesto na chave de “humildade”. [...] Ele é súdito, não admite a igualdade. [...] Não compreende a alternativa de Jesus. [...] Não aceita de forma alguma que Jesus se rebaixe; cada qual deve ocupar o seu lugar. Defender a hierarquia de outrem é defender a própria. Não aceitar o gesto de Jesus significa não estar disposto a portar-se como ele. (MATEOS & BARRETO, 1989, p. 564-565)

O comentário diz quase tudo quando aponta o problema do confronto entre dois modelos: o hierárquico e o anti-hierárquico. Só não indica a quem de fato Pedro se opõe. Pedro representa a oposição ao modelo de liderança feminina aberta e serviçal presente na comunidade joanina. A oposição entre Pedro e o discípulo amado é evidente em outras passagens do EJ (13,23-25;20,2-8) Ele representa os grupos da comunidade - a julgar pela primeira e segunda reações (13,6.8) - que não estão dispostos a se deixarem lavar porque não estão dispostos a lavar os pés dos outros e muito menos a aceitar a liderança de quem eles consideram subalternos. Na comunidade joanina Pedro representa, num primeiro plano, aqueles que insistem em restringir o lava-pés à tarefa exclusiva de mulheres escravas, escravos ou crianças, como determina o costume. Mas há mais gente sendo representada pela figura de Pedro.

No contexto da evolução dos conflitos da comunidade joanina a rejeição de Pedro manifesta a interlocução dos conflitos latentes na 1ª e 2ª fase, mas que se exacerbam na 3ª. Por isso, o diálogo com Pedro é resposta à rejeição de gente de dentro, mas também de gente de fora.

A figura de Pedro evoca também o conflito produzido, na visão da escola joanina, entre quem aceita o lava-pés apenas como atitude simbólica para a prática do serviço mútuo na vida comunitária e que reforça o modelo eclesiológico anti-

hierárquico e quem o recebe apenas como rito que resgata a memória de Jesus e está preocupado com a purificação de seus pecados. Embora o tema da purificação não apareça no primeiro estrato (13,12-17), sua presença no segundo (13,6-10) revela que assim foi interpretado 13,14-15 quando expõe as palavras de Jesus ordenando que se faça, portanto, que os discípulos repitam o seu gesto.

Assim, muito rapidamente o lava-pés foi sendo interpretado, pelo menos por alguns, como rito a ser revivido como ato religioso nas reuniões que precedem a refeição comum. É provável que já o fosse, mas apenas como rito sociocultural, evidentemente com a devida conotação simbólica e religiosa implicada na fé que a comunidade depositava em Jesus. Entretanto, a recepção da primeira redação produziu novas formas de interpretação da prática anterior que não só mitificou como interpretou a sacralização do gesto na direção de sua afirmação ritual religiosa, como ato litúrgico regular da comunidade com outras funções além daquelas que originaram o resgate de sua memória.

Interpretação semelhante que prioriza o lava-pés como rito religioso está presente em outros contextos narrativos do EJ. O discurso de Jesus em 6,52s tem como interlocutores do redator (6,52-58), aqueles que rejeitam ou dispensam a necessidade de se “comer a carne e beber o sangue de Jesus” (6,52-58). Provavelmente são pessoas que se recusam a participar do que outras tradições (1Co 11,20) denominaram de *kuriako .n dei /pnon* (Ceia do Senhor). Talvez porque entendessem a comunhão com Jesus de outra(s) forma(s). O redator, ao contrário, reforça a necessidade de se participar da refeição comunitária (6,52-63) reconhecendo a dificuldade, o conflito e o escândalo que isso devia causar. Com o lava-pés não foi diferente, a sua transformação em ritual religioso não só acirrou os conflitos já existentes, mas acrescentou ou tornou manifesto ingredientes diversos, quando não divergentes, do imaginário religioso de comunidade tão plural quanto a joanina (samaritanos, gregos e judeus). Àqueles que já tinham dificuldades de aceitar o lava-pés em sua proposição simples, direta e nada convencional de inversão de status e reciprocidade de papéis, na passagem da 3ª para a 4ª fase somou-se aos que a partir daí começaram a interpretá-lo apenas como rito de purificação de pecado. Na 4ª fase a primeira resistência se manteve ao reinterpretá-lo com novo foco. Ao invés de conceber o lava-pés como sinal simbólico e profético de serviço mútuo e igualdade radical do discipulado, se lhe atribuiu nova função na ordem da liturgia primitiva: purificação de pecado. É preciso repetir o que Jesus fez, mas o significado

de mudança ou transformação das relações assimétricas, mesmo que não se perca, acaba ficando em segundo plano.

A redação, portanto, do estrato 13,6-10 na 4ª fase compreende a resposta da escola joanina aos conflitos gerados na 3ª fase. Seus representantes a entenderam como revelação, por isso a forma de diálogo de revelação é a que melhor podia caracterizar os tipos de resistência em questão. Só a palavra reveladora de Jesus podia reafirmar a prática do lava-pés não como rito de purificação, mas como símbolo maior de sua forma de organização comunitária com base na reciprocidade dos papéis que anula as diferenças de status.

Mas qual foi exatamente o problema gerado na 3ª fase? Se o lava-pés não é rito de purificação de pecado, mas porque não pode ser ritual de memória da prática de Jesus que deve ser repetida no culto para garantir igualmente a prática solidária daqueles que assumem serem seus discípulos? À medida que o lava-pés transformou-se em mito e etos fundador da identidade joanina ao ser referido a um mandato do próprio Jesus, o rito em sua dimensão meramente sociocultural praticado em ambiente de encontro e refeição comunitária foi cada vez mais sendo interpretado como rito religioso. Assim, parte da comunidade deve ter interpretado o mandato de 13,15, como ritual religioso de purificação de pecados pós-batismais como bem defendeu a tese de Thomas (1990). Afinal, ritos semelhantes de abluções com água significando purificação de pecado não eram estranhos ao horizonte de gente tão próxima das tradições judaicas.

Sendo assim, o problema de fundo na 4ª fase gira em torno da noção de pecado e dos meios necessários para se livrar dele. 1Jo oferece o repertório temático fundamental para se compreender a redação do diálogo com Pedro: pecado e sua purificação, ética e comunhão com Jesus. São temas presentes no diálogo de revelação (13,6-10), reforçam o significado anterior do lava-pés (13,12-17) e respondem às novas questões levantadas tanto por aqueles que insistem que não pecam (1Jo 1,8-10) como por aqueles que acreditam não precisar de Jesus como mediador para a remissão de seus próprios pecados (1Jo 2,1-2).

O lava-pés como ritual de purificação de pecado nesse contexto foi se constituindo como símbolo de convergência e ao mesmo tempo de divergência para questões como as que foram aludidas em 1Jo. Aliás, o texto da carta mantém essa tensão (1Jo 1,8 e 3,6.9; 5,18).

Embora o lava-pés não seja evento de purificação (13,10), como fazer com o pecado de quem já foi batizado? A resposta de purificação pelo lava-pés podia ser uma alternativa. A resposta, entretanto, do redator joanino na 4ª fase deixa bem claro à luz de 1Jo 1,8-10: o pecado persiste mesmo na vida daquele que pertence à comunidade, mas a purificação não se dá pela lavagem com água, mas através de sua confissão (1Jo 1,9) e escuta da palavra de Jesus (15,3). É um equívoco interpretar o lava-pés como ritual de purificação, embora essa interpretação esteja presente na interlocução do texto. Ela se deu, no entanto, como decorrência da mitificação do lava-pés produzida pelo primeiro estrato, mas não chegou a predominar no horizonte daqueles que representaram a escola joanina e redigiram o segundo estrato.

Então o que significa finalmente lavar os pés? Evidentemente que ele carrega consigo uma verdadeira polissemia de sentidos. Mas o significado dado pelo estrato redigido na 2ª fase junto com o Evangelho original propõe simples e extraordinariamente ouvir, aderir e fazer o mesmo que Jesus fez (13,15) e ser capaz de viver não só como irmãos, mas como amigos formando uma verdadeira comunidade de iguais, onde todos sejam em plenitude filhos de Deus e discípulos de Jesus. Só assim o discípulo pode compartilhar a parte que lhe cabe da herança de Jesus (13,8) e, através deste gesto vivido cotidianamente, desfrutar da verdadeira felicidade (13,17).

## CONCLUSÃO

Todo o trabalho desenvolvido até aqui buscou compreender o relato do lava-pés a partir de abordagens culturais e sociorreligiosas julgadas relevantes para a identificação de seu significado mais genuinamente joanino. O ponto alto e mais original, porém, concentra-se no novo modo diacrônico de ler, interpretar o texto e, portanto, de conduzir a exegese.

A chave principal da investigação e de seu resultado está na associação de duas construções teóricas que se completam quando as primeiras são colocadas sob o olhar de uma terceira: 1º) História do texto; 2º) História da comunidade joanina; 3º) Conflitos culturais e sociorreligiosos presentes em cada momento de ambas as histórias: da comunidade e do texto como expressão da primeira.

Atribuir significado ao lava-pés nunca foi problema. O texto se oferece aos leitores desde o final do primeiro século da E.C. A questão é saber quais significados estão implicados na construção do relato ao longo de sua história narrativa. Daí a necessidade de associar informações obtidas pela exegese sobre a história da redação com elementos do desenvolvimento histórico da comunidade joanina através de estudos já consolidados do EJ acrescentando uma visão sociocultural igualmente histórica da redação da perícopa do lava-pés, compreendendo-a não só como produto de um só autor, mas como trabalho de uma escola de redatores ao longo de toda a segunda metade do primeiro século e possivelmente também do início do segundo da E.C.

O caminho percorrido na análise da narrativa do lava-pés indicou uma complexidade redacional que não suporta um só significado. Como bem demonstrou a história de sua interpretação<sup>141</sup>, estamos diante de relato com reserva de sentido e grande potencial hermenêutico. Neste sentido, para escapar do caminho que conduz a uma solução unívoca, enfrentamos a narrativa do lava-pés como objeto polissêmico, a partir do qual convergem e divergem sentidos face aos conflitos que o produziram.

A tese central é fruto desse olhar singular sociorreligioso que vê o lava-pés como construção narrativa com função sociocultural de responder aos conflitos latentes e manifestos na comunidade no percurso de sua história. Por isso, pode-se concluir que o relato em Jo 13,1-17 é mito fundador da identidade marginal e intencionalmente alternativa do cristianismo joanino. Seus múltiplos significados

---

<sup>141</sup> Ver THOMAS, 1990, p.1-64.

convergem para manifestar o que é originalmente essencial: **o lava-pés nasce do protagonismo de gente que na comunidade é capaz de fazer frente aos conflitos que dividem e discriminam pessoas.**

O relato do lava-pés - como foi demonstrado em cada um dos três últimos capítulos – **é abolição da diferenciação dos papéis, planificação dos status em função do serviço mútuo e “re-significação” do papel subalterno do lava-pés executado e atribuído principalmente às mulheres, escrava (o)s e crianças, elevando-o ao status de gesto sagrado, digno de honra** porque repete o que Jesus fez tornando aqueles que o praticam dignos de entrarem em comunhão com ele (13,8.15).

**O significado fundamental do lava-pés está naquilo que ele representa, a saber, a criação de uma verdadeira comunidade de iguais, portanto de amigos** (15,15), **onde não mais prevalece qualquer tipo de hierarquia.** Estão abolidas as desigualdades e privilégios. A julgar pela presença de samaritanos (4,39), gregos e outros grupos de procedência judaica na comunidade (1,35s), as desigualdades étnicas também estão abolidas<sup>142</sup>. Sua prática é proposta de ruptura das barreiras que separam mulheres e homens (4), pobres e ricos, escravos e senhores (13,4.14; 15,15), adultos, jovens e crianças (6,9), discípulos e mestres (13,13-14), patrões e clientes, estrangeiros e cidadãos, judeus e gentios (12,20-21), fortes e fracos e todas as que persistirem em produzir desigualdade e dominação de uns sobre os outros.

A título de consideração final convém destacar como resultado desse trabalho duas grandes constatações, sem as quais qualquer tentativa de compreender o significado do lava-pés corre o risco de submeter o texto a uma leitura desatenta aos reais interesses da escola de autores redatores que o produziu. A primeira diz respeito à **variedade de sentidos** implicados ou derivados da narrativa. A segunda refere-se ao caráter da **humildade** como símbolo sempre presente na interpretação do lava-pés.

---

<sup>142</sup> Exceção é o tratamento dado aos “Judeus”. Mas como já foi demonstrado em outros trabalhos (BROWN, 1985; p.68-71; BIERINGER, 2001; ASHTON, 1985; DUNN, 2006 entre outros), não se pode identificar e generalizar os sujeitos que de fato estão pressupostos por detrás desse termo, na ótica da narrativa, com todos os judeus existentes fora dela. Não se pode extrapolar, para além das estratégias narrativas de identificação de “judeus e mundo” aqueles que na verdade representam somente os perseguidores da comunidade joanina no contexto imediato e particular do EJ. Ver especialmente a tese de Carlos Josué da Costa Nascimento que buscou identificar quem de fato são os “judeus” no EJ, preferindo traduzir onde aparece “Judeus” por “autoridades judaicas” em Jo 1,19; 2,18; 5,16; 7,13; 9,22; 11,18; 18.12.31.36.38; 19,7.12 (NASCIMENTO, 2010, p. 60-67).

**A variedade de significados**<sup>143</sup>. Admitir o significado sociorreligioso e cultural do lava-pés não elimina seu caráter polissêmico, ao contrário, o desvela mais profundamente. Demonstramos como na cultura greco-romana mediterrânea e no judaísmo intertestamentário há uma variedade de significados que precisam ser considerados no gesto do lava-pés. Embora tenhamos, para fins de análise, procurado distinguir o fenômeno dos costumes culturais como elemento que antecede ao estritamente religioso, apontando a lavagem dos pés como gesto de higiene do corpo, sinal e serviço de hospitalidade e acolhimento, não há como separá-lo de cerimônias religiosas que o incorporaram, sobretudo quando a noção de purificação de pecado através da água tornou-se elemento fundamental da identidade de um povo frente aos demais.

Há também os significados que privilegiam os aspectos simbólicos e teológicos do lava-pés. Desde cedo e provavelmente, como já foi apontado (Capítulo IV), na passagem da 3ª para a 4ª fase da redação, cristalizada no diálogo com Pedro, o lava-pés foi agregando questões do imaginário religioso de grupos que compunham a audiência joanina. A possibilidade de interpretá-lo como alusão ao batismo é atestada desde muito cedo, mas daí entendê-lo como substituição ou rito complementar já é outra história. A tradição que a partir do segundo século integrou a comunidade joanina e mais tarde incluiu o seu evangelho ao Cânon do Novo Testamento não o entendeu de maneira alguma como substituição ao batismo. Não há testemunho nesse sentido. Apesar dos esforços de autores como Thomas (1990) que compreendeu o lava-pés como rito complementar ao batismo, a escassez de testemunhos, se não autoriza essa tese, ao menos a torna objeto bastante discutível.

A interpretação do lava-pés como ordenança ritual sacramental ainda hoje é objeto de disputas e polêmicas entre igrejas<sup>144</sup>. Apesar de não ser essa questão objeto

---

<sup>143</sup> Thomas (1990, p. 1-9) recorda na primeira página de seu trabalho, só para a idade moderna não menos que onze significados diferentes na história da interpretação do lava-pés segundo o levantamento feito nas monografias dos alemães Georg RICHTER (1967) e Wolfram LOHSE (1967). Com base nesses autores ele destaca sete tipos mais comuns de significados atribuídos ao lava-pés: exemplo de humildade, símbolo do batismo, símbolo da eucaristia; perdão e/ou purificação de pecado; sacramento separado do batismo e da Eucaristia; sinal soteriológico; polêmica contra o batismo e rituais de purificação. Apesar do caráter excludente de algumas dessas interpretações (lava-pés como ou contra o batismo, por exemplo), a maioria delas não são excludentes, e de certa forma, estão explícita ou implicitamente legitimadas no texto.

<sup>144</sup> Não só entre igrejas (Cf. nota de roda-pé nº 119 do item 24 do Capítulo IV), mas entre exegetas. Santos (1995), em nossa opinião, com certa parcialidade ao defender o caráter pró-sacramental no EJ discute as teses contrárias como as de R. Bultmann e E. Loshe: “Quando se utilizam unilateralmente os resultados da crítica literária, tal como fizeram R. Bultmann e E. Loshe, chega-se de fato à posição extrema segundo a qual João não teria nenhum interesse pelo culto e pelos sacramentos. O evangelista

de nossa análise, é preciso reconhecê-la, ao menos, como legítima do ponto de vista hermenêutico. O relato apresenta com clareza o lava-pés como mandato de Jesus (13,15), mas como interpretá-lo permanece tarefa ainda aberta, como desafio mais da hermenêutica do que da exegese, pois o que se entende como sacramento, liturgia e teologia, de um modo geral ultrapassa os limites do texto e projeta nele muito mais conceitos produzidos pelas tradições confessionais no decorrer da história do que propriamente o que se pretendia comunicar quando foi escrito. O limite da metodologia empregada nessa investigação não permite que se interprete automaticamente o mandato como sacramento eclesial, mas também não exclui essa possibilidade. O caráter ritual é um fato implicado no lava-pés, mas continua sendo objeto de polêmica, pois como esse ritual era executado no âmbito da comunidade joanina é informação que não está determinada pelo texto.

Os estudos recentes de Huidobro (2013) sobre experiências religiosas, mais especificamente sobre viagens celestiais no EJ, podem ser úteis em novas investigações sobre o modo como se davam os encontros da comunidade joanina desde o ponto de vista de suas práticas religiosas. Sua proposta é que os Evangelhos não são apenas textos para serem lidos, mas proclamados e dramatizados. O EJ é expressão de verdadeira experiência religiosa proclamada e dramatizada liturgicamente em ambiente cúlrico (HUIDOBRO, 2012, p.177-181). Compreender o relato do lava-pés nessa perspectiva é bem possível e não contradiz o que defendemos aqui como significado do lava-pés:

[...] Como rito la representación litúrgica del texto tiende a consolidar las estructuras comunitárias existentes com sus valores, pero al mismo tiempo impulsa a introducir ciertos cambios porque se pretende que la carga trasgresora del relato se convierta em aspiración del grupo (HUIDOBRO, 2012, p.180).

Nessa ótica o lava-pés como texto, expressão de ato revivido liturgicamente através do memorial escrito e compartilhado por todos através de leitura encenada reforça o caráter transformador do ponto de vista sociorreligioso. Mas as circunstâncias, como, quem, com que regularidade esse rito era reproduzido pela

---

terá dado mais importância a união pessoal com Jesus mediante a fé, ao passo que um *Redator eclesiástico* inseriu as passagens referentes aos sacramento [...] Ora, esta tese anti-sacramentalista está superada na ciência bíblica atual, uma vez que a tendência dominante é o reconhecimento do caráter tradicional de textos explicitamente sacramentais: Jo 3,5;6,51c-58;19,34(?);20,22-23” (SANTOS, 1995, p. 72-73).

comunidade e qual o seu alcance em termos de experiência litúrgica, não sabemos. O desafio do conhecimento permanece. Por enquanto nosso trabalho teve por objetivo apenas realçar as implicações socioculturais do lava-pés.

O caráter polissêmico do lava-pés se dá em várias dimensões que ultrapassam a cultural. Estão implícitas igualmente suas funções sociais. A sociedade e sua estrutura de relações são ao mesmo tempo reflexo, expressão, causa e efeito do universo cultural de um povo. Cultura e sociedade se comunicam, se reforçam e se questionam em processos complexos, ora de manutenção e continuidade, ora de ruptura e transformação. O lava-pés na cultura mediterrânea associado à refeição doméstica e aos banquetes públicos cumpre funções diretamente ligadas à manutenção e reforço da estratificação social. O relato do lava-pés é um desses símbolos no EJ cuja força de comunicação sociocultural é aproveitada em sentido novo. Outras funções lhes são atribuídas. Hospitalidade, serviço e higiene estão mantidas. Mas uma novidade é preciso destacar: o uso ideológico legitimador do caráter subalterno de quem executa não mais deve prevalecer. Todos os membros da comunidade, inclusive mestres e senhores também devem fazê-lo.

O fato novo apresentado neste trabalho não é a polissemia do lava-pés, mas o caráter histórico e conflitivo dessa polissemia. A variedade de sentido para o lava-pés está presente desde as origens de sua proposição pela comunidade como fenômeno que nasce sob o influxo da pluralidade de significados em disputa e que vai gradativamente ganhando corpo com novas e antigas interpretações. Quando a prática do lava-pés se transforma em escritura convergências se conquistam, mas divergências continuam e se transformam. Essa pluralidade de sentidos está presente na história da redação de 13,1-17 como modelo em construção da identidade própria de uma comunidade ciosa de sua originalidade frente às demais formas de entender as implicações da fé em Jesus. Uma delas é sua proposta de viver a humildade.

**A humildade está presente? Sim, mas o lava-pés - é preciso esclarecer - não se trata de noção muito comum de humildade**<sup>145</sup>. Serviço sim, mas não como atitude de conformismo à situação e submissão dos “subalternos” frente aos

---

<sup>145</sup>Theissen, ao propor a renúncia ao status como o segundo valor do cristianismo primitivo (o primeiro é o amor ao próximo), descreve distintas noções da *humilitas* presente na sociedade e textos do Novo Testamento (2009, p. 108-116). A novidade da proposta cristã está não apenas na renúncia de status por parte daqueles que ocupam posições superiores, mas na transformação simbólica da humildade: “No âmbito desse código de honra, a ‘humildade’ é vista como sentimento servil, digno de desprezo. O novo etos judeu e cristão da humildade conduz, no caso a uma ‘revalorização do valor’: uma deficiência moral torna-se virtude” ((THEISSEN, 2009, p. 109).

“superiores”. Também não se trata de humildade como concessão ou renúncia temporária das prerrogativas de quem desfruta de uma posição superior, mas a retomam quando lhes convém. Não é também humildade como condição para justificar o exercício do poder de quem o exerce - dentro de padrões hierárquicos estabelecidos e aceitos - na forma e sob o critério do serviço humilde prestado aos liderados e não do domínio sobre eles<sup>146</sup>. O modelo de exercício de poder e liderança no cristianismo primitivo, segundo as tradições sinóticas (Mc 10,41-45// Mt 20,24-28// Lc 22,24-27), seguiu esse critério de humildade: rebaixamento do superior ao inferior para legitimar sua autoridade como servidor da comunidade. O mesmo critério aparece no cristianismo paulino (2 Co 11,7; Fl 2,3; Rm 12,16). Mais tarde, a humildade reaparece nas cartas deuteropaulinas (Tt 2,9; 3,1; 1Tm, 6,1-2; ) e outros documentos neotestamentários (1Pd 2,13-17; 3,1; 5,5-6; Hb 13,17; Col 3,12.18-22; Ef 5,21-25; 6,1-9) num sentido bem mais adaptativo ao *status quo*, como virtude de obediência e submissão aos superiores.

Se o lava-pés sugere humildade, com certeza o faz no sentido da reciprocidade das relações e na inversão dos status: o superior deve descer de sua condição e assumir a do inferior – é o que Jesus faz ao assumir a condição de escravo e da mulher (13,4-5) – e do mesmo modo, o inferior deve subir à condição do superior, pois a narrativa eleva o sujeito que o realiza à mesma condição do próprio Jesus (Mestre e Senhor). Portanto, estamos diante da humildade não como submissão ou renúncia temporária de status, mas como reversão objetiva das relações de subordinação garantida pela equivalência dos status na prática concreta da reciprocidade dos papéis (13,14-15.34-35). Aliás, os termos gregos para humilde (*tapeino, j*), humildade (*tapeinofrosu, nh*), humilhação (*tapei, nwoi, j*) e humilhar (*tapeino, w*) não aparecem no EJ, embora estejam bem presentes no Novo Testamento (Mt 11,29; 18,4; 23,12; Lc 1,48.52; 3,5; 14,11; 18,14; At 8,33; 20,19; Rm 12,16; 2Co 7,6; 10,1; 11,7; 12,21; Ef 4,2; Fl 2,3.8; 3,21 Cl 2,18.23; 3,12; Hb 11,20; Tg 1,9.10; 4,6.10; 1Pd 3,8; 5,5.6).

Uma última palavra como sugestão para futuros trabalhos de pesquisa sobre o lava-pés: a presença de mulheres na comunidade joanina e sua relação com o relato do lava-pés. O fenômeno cultural do lava-pés identificado como função feminina (O

---

<sup>146</sup> Neyrey (1995) entende dessa forma e chega a declarar que o lava-pés (13-6-10) é a legitimação da liderança de Pedro na comunidade joanina (Ver item 4.5 do Capítulo IV).

lava-pés é função das viúvas em 1Tm 5,10) e de escrav(a)os pode sugerir alguma relação entre essa prática compreendida na ótica das mulheres e o significado sociorreligioso de Jo 13,1-17? Alguns trabalhos fazem alusão à questão de gênero quando analisam o lava-pés joanino, mas de maneira muito rápida admitem a ausência delas no conjunto da narrativa<sup>147</sup>. Algumas, entretanto, deduzem a prática do lava-pés por mulheres, mas ainda consideram Jo 13 uma narrativa androcêntrica como podemos ler na declaração de Lousi Schottoff:

Os textos programáticos sobre a abolição de hierarquias, existentes em todos os evangelhos (Mc 10,42-45 par. e Jo 13), usam uma linguagem androcêntrica, como se fosse acerca somente das hierarquias entre homens. Porém, o contexto do cristianismo antigo mostra que também a dominação de homens sobre mulheres e de pessoas livres sobre escravos foi percebida com crítica e mudada na vida prática. Portanto, é consequência lógica que Jesus convida seus discípulos (e discípulas) a lavar os pés de outros discípulos e discípulas. Era muito comum que mulheres lavassem os pés de homens. Mas que homens livres lavassem os pés de mulheres ou de escravos e escravas era um ato revolucionário (SCHOTTROFF, 2008, p. 204-205).

E assim chegamos ao fim, não porque está terminado o trabalho de investigação do lava-pés, mas porque o objetivo de realizar uma leitura que realmente considerasse implicações culturais e sociorreligiosas do relato joanino do lava-pés foi atingido. Sabemos que há ainda muito para ser investigado. As relações entre lava-pés, a instituição da eucaristia, o batismo e ministérios de serviço no cristianismo primitivo estão a exigir novas abordagens, sobretudo à luz da perspectiva sociorreligiosa de comunidades como a joanina que prescrevem ou se aproximam da proposta de abolição do princípio hierárquico.

O modelo igualitário absoluto e anti-hierárquico de organização da vida comunitária religiosa fundada no relato do lava-pés abre-se a inúmeras possibilidades

---

<sup>147</sup> Obras como de SCHÜSSLER (1992; 1995), JEFFERY (1985), RAMOS ABUD (2010); Interessante é o artigo bastante crítico de Roberta Alexandrina da Silva. Mesmo que ela não mencione o lava-pés, sua contribuição para uma abordagem feminista das Escrituras que levem em conta a relativização das representações femininas no espaço judaico antes do cristianismo, sobretudo quando se compara textos escritos e legados por homens com dados da mais recente pesquisa arqueológica. Sua análise propõe reler as relações de gênero de modo a evitar o padrão sexista dicotômico costumeiro. Alexandrina admite que “as relações de gênero foram assimétricas em vários momentos, tanto no judaísmo quanto no cristianismo, o que não significa que se possa reduzi-las a um denominador comum.” (ALEXANDRINA DA SILVA, 2010, p. 176). Caso exemplar recordado em seu artigo é o da evidência arqueológica encontrada no Templo Judaico em Leontopólis com data de 7 de Junho do ano 28 da EC com inscrição mencionando uma sacerdotisa chamada Marin ( BROOTEN, 1981, p. 73-74, apud ALEXANDRINA DA SILVA, p. 175).

de compreender novas perspectivas de abordagem não só do EJ, mas de textos e grupos envolvidos com a história do cristianismo primitivo. Estudos de outros documentos neotestamentários e extracanônicos na interlocução de temáticas afins poderão iluminar e alimentar o anseio nem sempre manifesto, mas profundamente religioso e universalmente humano de vida plena para o mundo inteiro (Jo 10,10).









## REFERÊNCIAS

- A BÍBLIA. Tradução Ecumênica.* São Paulo: Loyola/Paulinas, 1996. 1567p.
- A BÍBLIA SAGRADA. Antigo e Novo Testamento.* Traduzida por João Ferreira de Almeida. Edição revista e atualizada no Brasil. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.
- AFZAL, Cameron. “*The communal icon. Complex cultural schemas. Elements of the social imagination (Mt 10,32//Lc 12,8 e Revelation 3,5, A case study)*”, in: WILES, V. , BROWN, A. and SNYDER, G. (eds.). *Putting body and soul together: essays in honor of Robin Scroggs.* Valley Forge: Trinity Press International, 1997, p. 1-79.
- AGUIRRE, Rafael. *La mesa compartida.* Estudios del NT desde las ciencias sociales. Bilbao: Sal Terrae-Santander, 1994.
- ALAND, K. et alii. *The Greek New Testament*, 4ªed. Editado por Barbara e Kurt Aland et al. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2001. Com introdução em Português e *dicionário grego-português.* Barueri/SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.
- \_\_\_\_\_. & ALAND, Barbara. *O texto do Novo Testamento.* Introdução às edições científicas do Novo Testamento grego bem como à teoria e prática da moderna crítica textual. Barueri/SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.
- ALDAY, Salvador Carrillo. *El evangelio de San Juan.* 3a ed.Cidad del Mexico: Instituto de Sagrada Escritura, 1992.
- ALFOLDY, Géza. *A história social de Roma.* Lisboa: Presença, 1989.
- ALONSO SCHÖKEL, L. *Bíblia do Peregrino.* São Paulo: Paulus, 2002. 3056p.
- ANDERSON, Ana Flora. O evangelho da verdade que liberta. In: *EstBib* 14, 1987, p. 51-63.
- ANDERSON, Perry. “O modo de produção escravista”, p. 99-111, In: PINSKY, Jaime (org.). *Modos de produção na antiguidade.* São Paulo: Global, 1984.

- AQUINO, Rubim S. L. de et alii. *História das sociedades. Das comunidades primitivas às sociedades medievais*. Rio de Janeiro: Livro Técnico, 1980.
- ARAÚJO, Serafim Fernandes. A Eucaristia – A refeição eucarística no evangelho de João. In: *REB* 66, fasc. 261, 2006, p.143-150.
- ARENS, Eduardo. *Ásia Menor nos tempos de Paulo, Lucas e João*. Aspectos sociais e econômicos para a compreensão do Novo Testamento. São Paulo: Paulus, 1997. 209p.
- ARIES, Philippe & DUBY, Georges. *História da vida privada. Vol. 1: Do império romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia de Bolso, 1987.
- ASHTON, John. *Understanding the fourth gospel*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- BAILLY, M. A. *Abrégé du Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Librairie Hachette. [s/d]. 1012p.
- BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo - Brasília: HUCITEC-EDUNB, 1993.
- BARRERA, Julio Trebolle. *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã*. Introdução à história da Bíblia. Petrópolis: Vozes, 1995. 741p.
- BARRET, C. K. *The gospel according to St. John. An introduction with commentary and notes on the greek text*. London: SPCK, 1967.
- BASSLER, Jouette M. *The Galileans. A Neglected Factor in Johannine Community Research*. In: *CBQ* 43, 1981, p. 243-257.
- BEATTIE, John. *Introdução à antropologia social. Objetivos, métodos e realizações da antropologia social*. São Paulo: Editora Nacional/EDUSP, 1971. 334p.
- BERGER, Klaus. *As formas literárias do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 1998, 366p.
- BERNARD, J. H. *Gospel according to St. John. A critical and exegetical commentary*. Vol II. Edinburgh:T & T Clark. 1998.

BEUTLER, Johannes. Greeks come to see Jesus (Jo 12,20). In: *Biblica* 71, 1990, p. 333-347.

*BÍBLIA DE JERUSALÉM*. Nova edição revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2012. 2206p.

BIROU, Alain. *Dicionário das ciências sociais*. Lisboa: Dom Quixote, 1973.

BLANK, Josef. *O Evangelho Segundo João*. 3 vols. Petrópolis: Vozes, 1988-90.

BOISMARD, M.-E. & LAMOUILLE, A. *L'Évangile de Jean*. Paris: Ed. Du Cerf, 1977.

BOEHLER, Genilma. "Já não vos chamo servos... Vos chamo amigos". Uma proposta de leitura missionária de Jo 15,11-17. In: *EstBibl* 39 (1993), p. 23-32.

BONNEAU, Guy. *Profetismo e instituição no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2003. 297p.

BORTOLINI, José. *Como ler o Evangelho de João. O caminho da vida*. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 1994. 205p.

BOUDON, Raymond & BOURRICAUD, François. *Dicionário crítico de sociologia*. São Paulo: Ática, 1993.

BRADSHAW, Paul (Ed.). *The New SCM Dictionary of liturgy and worship*. SCM Press, 2005. Disponível em: <http://books.google.com.br/books>

BRAKEMEIER, Gottfried. *Mundo contemporâneo do NT*. V. 1 e 2. São Leopoldo: Faculdade de Teologia Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. 1984.

BRANICK, Vincent. *A Igreja doméstica nos escritos de Paulo*. São Paulo: Paulus, 1994. 138p.

BROWN, Raymond E. *A comunidade do discípulo amado*. Paulinas. 1985.

\_\_\_\_\_. *The Gospel According to John: A New Translation with Introduction and Commentary*. 2 vols. New York: Doubleday, 1970. 1208p.

\_\_\_\_\_. The Qumran Scrolls and the Johannine Gospel and Epistles. In: *CBQ* 17/3, 1955, p. 403-419.

- \_\_\_\_\_; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo. Novo Testamento e Artigos Sistemáticos*. São Paulo: Paulus; Santo André: Academia Cristã, 2011. 1791p.
- BRUCE, F. F. *João. Introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1987, 355p.
- BULTMANN, Rudolf. *The Gospel of John: A Commentary*. Philadelphia: Westminster, 1971. 744p.
- \_\_\_\_\_. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004.
- BURKET, Véase. *Dionysos in Archaic Greece: an understanding through images*. 1993.
- BUSSCHE, Henri Van Den. Jean. *Commentaire de l'évangile spirituel*. Brugis: Declée De Brouwer, 1967. 578p.
- BUZZETTI, Carlo. *4 x 1 Um único trecho bíblico e vários "fazeres". Guia prático de hermenêutica e pastoral bíblica*. São Paulo: Paulinas, 1997. 283p.
- CABALLERO, José Antonio. El discípulo amado en el evangelio de Juan. In: *EstBib* 60, 2002, p. 311-336.
- CAPOSSA J., Romão Felisberto. *A mulher na comunidade do discípulo amado e sua dinâmica evangelizadora a partir de João 4-43, tendo em conta os aspectos sociais, políticos, econômicos e religiosos*. Dissertação de Mestrado. São Leopoldo/RS: Escola Superior de Teologia, 2006, 162p.
- CARSON, D. A. *O comentário de João*. São Paulo: Shedd Publicações, 2007, 686p.
- CASALEGNO, Alberto. *Para que contemplem a minha glória (João 17,24). Introdução ao Evangelho de João*. São Paulo: Loyola, 2009. 414p.
- CASSIDY, J. H. *John's Gospel in New Perspective. Christology and the realities of roman power*. New York: Orbis Books, 1992. 131p.
- CAZELLES, Henri. *História política de Israel. Desde as origens até Alexandre Magno*. São Paulo; Paulinas, 1986. 250p.

- CHAMPLIN, Russell Norman. *O Novo Testamento Interpretado versículo por versículo*. Vol. II. São Paulo: Candeia, 1982.
- CHARLESWORTH, James H. (Editor). *John and the Dead Sea Scrolls*. New York: Crossroad, 1990. 233p.
- \_\_\_\_\_. *The Old Testament Pseudepigrapha I e II*. New York: Doubleday, 1983.
- CHENNATTU, Rekha M. Johannine Discipleship as a Covenant Relationship. In: *Religious Studies Review*, V. 33, Issue 3, p. 239, July 2007.
- CLEMENTS, R. E. (Org.). *O mundo do antigo Israel*. Perspectivas sociológicas, antropológicas e políticas. São Paulo: Paulus. 1995. 416p.
- COLLINS, John J. *The apocalyptic imagination: An introduction to the jewish matrix of christianity*. Nova York: Crossroad, 1989.
- COMBLIN, J. *O Enviado do Pai*. Petrópolis: Vozes, 1974. 99p.
- COMBY, J. & LEMONON, J. *Vida e religiões no império romano no tempo das primeiras comunidades cristãs*. São Paulo, Paulinas, 1988, 98p.
- CONCORDANCE TO THE NOVUM TESTAMENTUM GRAECE. 3ª Ed. Berlim/New York: Walter de Gruyter, 1979. 1018p.
- CONWAY, Collen M. The production of the Johannine Community: a new historicist perspective. In: *JBL* 121/3, 2002, p. 479-495.
- COUNTRYMAN, Louis William. *The Mystical Way in the Fourth Gospel: Crossing over into God*. Philadelphia: Fortress Press, 1987.
- CROATTO, José Severino. *Los lenguajes de la experiencia religiosa. Estudio de fenomenología de la religión*. Buenos Aires: Editorial Docencia, 1994. 349p.
- \_\_\_\_\_. & KRÜGER, R. *Métodos exegéticos*. Buenos Aires: Educab, 1996.
- CROSSAN, John Dominic. *O nascimento do cristianismo*. O que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus. São Paulo: Paulinas, 2004.
- \_\_\_\_\_. *O Jesus histórico*. A vida de um camponês judeu no mediterrâneo. Rio de Janeiro: Imago, 1994, 543p.

\_\_\_\_\_ & REED, Jonathan L. *Em busca de Jesus. Debaixo das pedras, atrás dos textos*. São Paulo: Paulinas, 2007a.

\_\_\_\_\_. *Em busca de Paulo*. Como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano. São Paulo: Paulinas, 2007b.

CULLMANN, Oscar. *The Johannine Circle*. Its place in Judaism, among the disciples of Jesus and in early Christianity: a study in the origin of the Gospel of John. London: SCM Press, 1976. 123p.

CULPEPPER, R. Alan. *Anatomy of the Fourth Gospel*. A Study in Literary Design. Philadelphia: Fortress, 1983.

\_\_\_\_\_. Commentary on Biblical Narratives: Changing Paradigms. In: *Forum 5* (1989), p.87-102.

\_\_\_\_\_. Mapping the textures of the New Testament. A response to socio-rhetorical criticism. In: *JSNT* (1998), p. 70-77.

\_\_\_\_\_. The Johannine *Hypodeigma*: A Reading of John 13, In: *Semeia 53* (1991), 133-152.

DE CONICK, April D. Voices of the mystics: early Christian discourse in the Gospel of John and Thomas and other ancient Christian literature. In: *Suplement to Journal for the study of the New Testament*, 157. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.

DE LA CALLE. F. *A Teologia do Quarto Evangelho*. São Paulo: Paulinas, 1978, 132p.

DE LA POTTERIE, I. “oida et ginw, skw”: les deux modes de la connaissance dans le quatrième évangile. In: *Biblica 41*, 1960, p. 217-247.

DELUMEAU, Jean. De religiões e de homens. Disponível em:

<http://books.google.com.br/books?hl=pt>

DESTRO, Adriana & PESCE, Mauro. *Cómo nació el cristianismo juánico*. *Antropología y exégesis del Evangelio de Juan*. Maliaño (Cantabria): Sal Terrae, 2002, 245p.

\_\_\_\_\_. *Formas culturais do cristianismo nascente*. Aparecida/SP: Santuário, 2010, 278p.

DE VAUX, Roland. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Paulus/Teológica, 2003. 622p.

DEVILLERS, L. O tema da água no evangelho de João: interpretação simbólica de realidades materiais. In: *RDT* 6, Ano III, 2008, p. 31-50.

DIAS DA SILVA, Cássio Murilo (Org.). *Metodologia de exegese bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2000. 515p.

DIBELIUS, M. *La historia de las formas evangélicas*. Valência: Edicep, 1984.

DODD, Charles Harold. *A interpretação do Quarto Evangelho*. São Paulo: Teológica/Paulus, 2003, 613p.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo. Ensaio sobre a noção de poluição e tabu*. Lisboa: Edições 70, 2011. 136p. Disponível em <http://pt.scribd.com/doc/55193930/Pureza-e-Perigo-Mary-Douglas>

DREHER, Carlos A. Escravos no Antigo Testamento. In: *EstBib* 18,1988, p. 9-26.

DROGE, Arthur J. The status of Peters in the Fourth Gospel: a note on John 18,10-11. In: *JBL* 109/2, 1990, p. 307-311.

DUNDERBERG, Ismo. *The Beloved Disciple in conflict? Revisiting the of John and Thomas*. New York: Oxford, 2006.

DUNN, J. D.G. The washing of the disciples' feet in John 13,1-20. In: *ZNW* 61 (1970), p. 390-423.

EGGER, Wilhelm. *Metodologia do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 1994, 238p.

ELLIOT, John. *Um lar para quem não tem casa*. São Paulo: Paulinas, 1985, 143p.

\_\_\_\_\_. *What is social-scientific criticism?* Mineapolis: Fortress Press- Dan O. Via, 1993, 174p.

- ESLER, Philip F. *The first Christians in their social worlds*. Social-scientific approaches to New Testament interpretation. London: British Library, 1994.
- ESTEVEZ, Elisa. A mulher na tradição do discípulo amado. In: *RIBLA* 17, 1994, p.65-74.
- EVANS, Craig A. *Ancient texts for New Testament studies: a guide to the background literature*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2005. 576p.
- FABRIS, Rinaldo. *Giovanni. Traduzione e comment*. Roma: Borla, 1992.
- FARIA, Ernesto. *Dicionário Escolar Latino-Português*. Rio de Janeiro; MEC, 1967.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Aurélio Século XXI: o dicionário de língua portuguesa*. 3ª Ed. Totalmente revista e ampliada. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- FINLEY, M. I. “Amos e escravos”, p. 113-156, In: PINSKY, Jaime (org.). *Modos de produção na antiguidade*. São Paulo: Global, 1984.
- FIORINZA, Elizabeth Schüssler. *As origens cristãs a partir da mulher – uma nova hermenêutica*. São Paulo: Paulus, 1992. 400p.
- \_\_\_\_\_. *O discipulado de iguais*. Petrópolis: Vozes, 1995. 404p.
- FLEMING, Walter L. “The Religious and Hospitable Rite of Feet Washing”. *The Sewanee Review*, n. 1, v. 16, p. 1-13, Jan. 1908.
- FORTNA, Robert T. *The Fourth Gospel and its predecessor: from narrative source to present Gospel*. Philadelphia: Fortres Press, 1988, 332p.
- FREYNE, S. Debates cristológicos entre cristãos joaninos. *Concilium* 1, 2002, p. 61-70.
- FRIBERG, Barbara & FRIBERG Timothy. *O Novo Testamento Grego analítico*. São Paulo: Vida Nova, 1987. 860p.
- FUNARI, Pedro Paulo Abreu. *Roma. Vida pública e vida privada*. São Paulo: Atual, 1993. 81p.
- GAGÉ, Jean. *Les classes sociales dans l’empire romain*. Paris: Payot, 1971.

GARCIA, Paulo Roberto. *O sábado do Senhor teu Deus. O evangelho de Mateus no espectro dos movimentos judaicos do I século*. Tese de Doutorado. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2001. 226p.

\_\_\_\_\_. “*Isto é meu corpo*”. *Rituais de alimentação e interação social no cristianismo primitivo*. In: *Revista Caminhando da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista–UMESP*, São Bernardo do Campo/SP: Editeo, V. 12, n. 20, p. 19-28, jul-dez 2007.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1989, 213p.

GIBSON, Shimon. *Os últimos dias de Jesus. A evidência arqueológica*. São Paulo: Landscape, 2009.

GILBERT, Pierre. *Pequena história da exegese bíblica*. Petrópolis: Vozes, 1995. 206p.

GINGRICH, F, Wilbur et al. *Léxico do Novo Testamento Grego/Português*. São Paulo: Vida Nova, 1986, 228p.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes. O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, 255p.

GIORDANI, Mario Curtis. *História de Roma*. Petrópolis: Vozes, 1983.

GODOY, Daniel (Org.). *Literatura joanina – Evangelho de João*. Textos selecionados. São Paulo: Instituto Teológico de São Paulo.

GOMES, Cirilo Folch. *Antologia dos Santos Padres*. Páginas seletas dos antigos escritores eclesiásticos. São Paulo: Paulinas, 1979, 457p.

GORGULHO, Maria Laura. Lendo a Bíblia na dinâmica de João: “O amor de Deus pelos homens” In: *EstBib* 33, 1992, p. 9-30.

GOTTWALD, Norman K. *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica*. São Paulo: Paulus, 1988. 639p.

- GOWER, Ralph. *Usos e Costumes dos tempos Bíblicos*. Rio de Janeiro: Editora CPAD (Casa Publicadora das Assembléias de Deus), 2002. 400p.
- GUNKEL, H. *The Legends of Genesis: the Biblical Saga and History*. New York, 1964.
- HAIGHT, Roger, *Jesus Símbolo de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2003, 576p.
- HANSON, R.P.C. *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy*. Edinburgh: T & T Clark, 1988. 960p.
- HATCH, Edwin & REDPATH, Henry A. *A Concordance to the Septuagint and the other greek versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)*. Graz-Austria: Akademische Druck – U. Verlagsanstalt. 1954.
- HENDRIKSEN, Wilham. *João. Comentário do Novo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã. 2004. 960p.
- HOLMBERG, Bengt. *Sociology and the New Testament. An appraisal*. Minneapolis: Fortress Press, 1990.
- HORSLEY, Richard. A. *Paulo e o império. Religião e poder na sociedade imperial romana*. São Paulo: Paulus, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Arqueologia, história e sociedade na Galiléia. O contexto social de Jesus e dos Rabis*. São Paulo: Paulus, 2000, 194p.
- HOSKYNS, Edwyn Clement. *The fourth gospel*. London: Faber & Faber Limited, 1947.
- HOUTART, François. *Sociologia da religião*. São Paulo: Ática, 1994. 143p.
- HULTGREN, A. J. The Johannine Footwashing (13,1-11): a symbol of eschatological hospitality. In: *NTS* 28 (1982), p. 539-546.
- IZIDORO, José Luiz. *Fronteiras e identidades fluidas no cristianismo da Galácia*. Tese de Doutorado em Ciências da Religião. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2010. 196fl. Disponível em [http://ibict.metodista.br/tedeSimplificado/tde\\_arquivos/6/TDE-2010-11-10T130723Z-881/Publico/Jose%20Luiz%20Izidoro.pdf](http://ibict.metodista.br/tedeSimplificado/tde_arquivos/6/TDE-2010-11-10T130723Z-881/Publico/Jose%20Luiz%20Izidoro.pdf)

Acesso em 28/05/2014 às 15h.

JAUBERT, Annie. *A leitura do Evangelho de João*. São Paulo: Paulus, 1985. 101p.

\_\_\_\_\_. *The date of the last supper*. Staten Island, N.Y: Alba House, 1965. 176 p.

JEFFERY, Peter. *A new commandment: toward a renewed rite for the washing of feet*. Colleville, Minnea: Liturgical Press, 1992.

JEWETT, Robert. Tenement churches and communal meals in the early Church: The implications of a form-critical analysis of 2 Thessalonians 3:10. *Biblical Research* 38:23-43.

JOHNSON, Allan G. *Dicionário de sociologia*. Guia prático da linguagem sociológica. Rio de Janeiro: Zahar. 1997.

JOHNSON, Elizabeth A. *Nossa verdadeira irmã*. Teologia de Maria na comunhão dos santos. São Paulo: Loyola, 2006.

KEE, H. C. *As origens cristãs em perspectiva sociológica*. São Paulo: Paulinas, 1983.

KEESING, Felix M. *Antropologia Cultural*. A ciência dos costumes. Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura, 1961. 340p.

KIESLER, Herbert. “As ordenanças: Batismo, Lava-pés e Santa Ceia”. In: DEDEREN, Raoul (Ed.). *Tratado de teologia adventista do sétimo dia*. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2012.

KITTEL, Gerhard. *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. I-X. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publ. Co. 1970.

KLAUCK, Hans-Josef. “Opositores de dentro. Tratamento dos separatistas na Primeira Epístola de João”. *Concilium*, 220, 1988/6, p. 54-63.

KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento*. Vol. 1: História, cultura e religião do período helenístico. São Paulo: Paulus, 2005a. 432p.

\_\_\_\_\_. *Introdução ao Novo Testamento*. Vol. 2: História e literatura do cristianismo primitivo. São Paulo: Paulus, 2005b. 410p.

KONINGS, Johan. *Evangelho segundo João*. Amor e fidelidade. São Paulo: Loyola, 2005, 399p.

\_\_\_\_\_. “Meu reino não é deste mundo”: de que se trata? In: *RIBLA 17*, 1994/1, p. 54-64.

\_\_\_\_\_. No mundo, não do mundo. Meditação sobre João e a cultura. In: *EstBib 61*, 1999, p. 67-78.

\_\_\_\_\_. Jesus ou os pobres? Análise redacional e hermenêutica de Jo 12,1-8. In: *Perspectiva Teológica 25*, 1993, p. 149-161.

LAGRANGE, Le P. M.-J. *Évangile selon Saint Jean*. Paris: 1936.

LARA, Valter Luiz. *A Bíblia e o desafio da interpretação sociológica*. Introdução ao primeiro testamento à luz de seus contextos históricos e sociais. São Paulo: Paulus, 2009, 155p.

\_\_\_\_\_. *A Epístola aos Filipenses como proposta de relacionamento social alternativo à sociedade de seu tempo*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC), 1996, 193p.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001. 117p.

LAYTON, Bentley. *As escrituras gnósticas*. São Paulo: Loyola, 2002.

LEAL, J. El simbolismo historico del IV evangelio. In: *EstBib 19/4*, 1960, p. 329-348.

LÉON-DUFOUR, Xavier. *Leitura do Evangelho Segundo João III. Capítulos 13-17*. São Paulo: Loyola, 1996.

LIDDELL, H. G. & SCOTT, R. *Greek-English Lexicon (Abridged)*. New York: Simon Wallenberg Press, 2007.

LIMA, Alexandre Carneiro Cerqueira. “Os cuidados com o corpo e a exposição do corpo grotesco em Atenas do séc. V aC.”, *História Revista* 2(2): Jul/Dez 1997, p. 103-114.

LIMA, Anderson de Oliveira. *Introdução à Exegese*. Um Guia contemporâneo para a interpretação de textos bíblicos. São Paulo: Fonte Editorial, 2012. 161p.

LINDARS, Barnabas. *The gospel of John*. London: Marshall, Morgan & Scott, 1981.

LOHSE, Eduard. *Contexto e ambiente do Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2000. 302p.

LOUW, J. P. & NIDA, E. A. *Greek-English Lexicon of the NT*. New York: United Bible Societies, 1989.

MACDONALD, Margaret Y. *Las comunidades paulinas*. Estudio sócio-histórico de la institucionalización em los escritos paulinos y deuteropaulinos. Salamanca: Sígueme, 1994. 351p.

MACHADO, Jonas. *O misticismo apocalíptico do apóstolo Paulo. Um novo olhar nas Cartas aos Coríntios na perspectiva da experiência religiosa*. São Paulo: Paulus, 2009. 294p.

MACHADO, Renato da Silva. “O amor/Ágape e o serviço/diaconia nos escritos joaninos”. In: *REVELETEO – Revista Eletrônica Espaço Teológico. Faculdade de Teologia da PUC-SP*. V. 5, n. 8, 2011, p. 95-109. In: <http://revistas.pucsp.br/index.php/reveleteo/article/viewFile/8053/5923>. Acesso em 30/12/2013 às 11:24h.

MALINA, Bruce J. *Christian origins and cultural anthropology*. Practical models for biblical interpretation. Atlanta: John Knox Press, 1986, 228p.

\_\_\_\_\_. *O evangelho social de Jesus*. O reino de Deus em perspectiva mediterrânea. São Paulo: Paulus, 2004, 173p.

\_\_\_\_\_ & ROHRBAUCH, Richard L. *Social-science commentary on the gospel of John*. Minneapolis: Fortress Press, 1998.

MANNS, F. Le lavement des pieds: essai sur la estrutura et la signification de Jean 13. In: *RevScRel* 55:3 (1981), p. 149-169.

MARCOS, José Luis Espinel. *Evangelio según San Juan. Introducción, traducción y comentario*. Madrid: Edibesa, 1998. 286p.

MARGUERAT, Daniel (Org.). *Novo Testamento. História, escritura e teologia*. São Paulo: Loyola, 2009. 654p.

\_\_\_\_ & BOURQUIN, Yvan. *Para ler as narrativas bíblicas. Iniciação à análise narrativa*. São Paulo: Loyola, 2009. 231p.

MARTÍNEZ, Florentino Garcia. *Textos de Qumran: edição fiel e completa dos documentos do Mar Morto*. Petrópolis: Vozes, 1994. 582p.

MARTYN, J. Louis. *History and theology in the fourth gospel*. New York: Harper & Row, 1968.

\_\_\_\_. Glimpses into the History of the Johanne Community. In: VV.AA. *L'Évangile de Jean: Sources, Redactions, Théologie*. BETL 44, Leuven: Univ. Press, 1987.

MATEOS, Juan & BARRETO, Juan. *O Evangelho de São João. Análise linguística e comentário exegético*. São Paulo: Paulinas, 1989a. 923p.

\_\_\_\_. *Vocabulário teológico do evangelho de São João*. São Paulo: Paulinas, 1989b.

MATSUNAGA, Kikuo. Is John Gospel Anti-Sacramental? – A new solution in the light of the evangelist's milieu. In: *NTS* 27, 1980-81, p. 516-524.

MEEKS, WAYNE A. *Os primeiros cristãos urbanos: o mundo social do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulinas, 1992, 325p.

\_\_\_\_. *As origens da moralidade cristã. Os dois primeiros séculos*. São Paulo: Paulus, 1997. 253p.

MELO, Jair Rodrigues. “A simbolização da resistência política no discurso apocalíptico joanino: mito e libertação no alvorecer do cristianismo”. *Parallelus*, v.

2, n. 3, 2011, Recife: UNICAP. Disponível em <http://www.unicap.br/ojs-2.3.4/index.php/paralellus/article/view/186/177> Acesso em 28/05/2014 às 14:35h.

MESTERS, Carlos; LOPES, Mercedes; OROFINO, Francisco. *Evangelio de Juan Encuentros Bíblicos. Radiografía de la vida.Travesía*. São Leopoldo/RS/ Buenos Aires: CEBI/Centro Bíblico Ecumênico, 2002.

METZGER, Bruce M. *Um Comentario textual al Nuevo Testamento Griego*. New York: Sociedad Bíblica Americana, 2006.

MICHAELS, J. Ramsey. *John*. New York: Harper & Row, 1984.

MILLÁN, Fernando Torres. Resenha de ARCHILA, Francisco Reyes. Hagamos vida La Palabra –Aportes para uma lectura de La Biblia em comunidad. In: Ribla 28, 1997/3, p. 125-128.

MIRANDA, Evaristo Eduardo de. *Corpo, Território do Sagrado*. São Paulo: Loyola. 2000. 285p.

MOLONEY, Francis J. *El evangelio de Juan*. Trad. José Pérez Escobar. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2005.

\_\_\_\_\_. Uma leitura sacramental de João 13:1-38. In: *CBQ* 53 (1991) 242-48.

MOORE, Stephen D. Are there impurities in the living water that the johannine Jesus dispenses? Deconstruction, feminism, and the samaritan woman. In: *Biblical Interpretation* 1/2, 1993, p. 207-227.

MORALES, Pedro Cabello. “*Tened cuidado Y guardaos de toda codicia*”. Hacia una interpretación conciliadora del tema riqueza-pobreza em Lc 12 a partir del análisis sócio-retórico de Lc 12, 13-34. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2011. 444p.

MORESCHINI, Claudio & NORELLI, Enrico. *História da literatura cristã antiga grega e latina*. São Paulo: Loyola, 1996, 572p.

MORETTI, Serenito A. *O sinal da partilha no Quarto Evangelho (Jo 6,1-21)*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: PUC, 1993. 128p.

MORGAN, Robert. Which was the Fourth Gospel? The order of the gospels and the unity of scripture. In: *JSNT* 54, 1994, p. 3-28.

MORRISH, George. *A concordance of the Septuagint*. Michigan (EUA): Publishing Horse, Grand Rapids, 1976.

MOULTON, W. F. & GEDEN, A. S. *A concordance to the Greek Testament according to the texts of Westcott and Hort Tischendorf and the English revisers*. Edinburgh: T& T. Clarck, 1967.

MOXNES, Halvor. *A economia do reino*. Conflito social e relações econômicas no Evangelho de Lucas. São Paulo: Paulus, 1995, 163p.

MUSSKOPF, André e SCHINELO, Edmilson. Atenção: homens conversando! *EstBíb* 86, Petrópolis: Vozes, p.51-56, 2005.

NASCIMENTO, Carlos Josué Costa. *Do conflito de Jesus com os judeus à revelação da verdade que liberta em João 8,31-59*. Tese de Doutorado. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2010. Disponível em [http://ibict.metodista.br/tedeSimplificado/tde\\_busca/arquivo.php?codArquivo=2437](http://ibict.metodista.br/tedeSimplificado/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=2437) Acesso em 22/05/2014 às 18:30h.

NESTLE-ALAND. *Novum Testamentum Graece*. 27<sup>a</sup> ed. Editado por Barbara e Kurt Aland et al. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006. 779p.

NEYREY, Jerome H. *The gospel of John*. New York: Cambridge University Press, 2007.

NEYRYNCK, Frans. John and the Synoptics. In: *L'Évangile de Jean: sources, redactions, théologie*. BETL 44, Leuven (Belgium): Leuven University Press, 1987, p. 73-105.

NICCACCI, Bataglia. *Comentário ao Evangelho de São João*. Petrópolis: Vozes, 1981. 270p.

NICKELSBURG, George W. E. *Literatura judaica, entre a Bíblia e a Misná. Uma introdução histórica e literária*. São Paulo: Paulus. 2011. 663p.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Experiência religiosa e crítica social no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas. 2003. 244p.

\_\_\_\_\_. Cristianismos na Ásia Menor. Um estudo comparativo das comunidades em Éfeso no final do primeiro século dC. In: *RIBLA* 29, 1998/1, p. 122-141.

\_\_\_\_\_. A ceia do Senhor e os banquetes do povo: questões sobre a relação do cristianismo primitivo com práticas festivas populares. In: *EstRel* 28, 2005, p. 46-53.

\_\_\_\_\_; FUNARI, Pedro Paulo A.; COLLINS, John J. (Orgs.) *Identidades fluídas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2010. 346p.

NOVA BÍBLIA PASTORAL. São Paulo: Paulus, 2014. 1543p.

O' DAY, G. R. I have overcome the world (John 16,33): narrative time in John 13-17. In: *Semeia* 53 (1991).

PADILHA, Alvin. *Juan*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1995. 242p.

PAGELS, Elaine. *Os evangelhos gnósticos*. São Paulo: Cultrix, 1995.

PALLARES, José Cárdenas. “Jesus, a luz que ilumina e que põe em evidência (Jo 9,1-41)”, *RIBLA* 17, 1994/1, p. 36-43.

PARKIN, Frank. “Estratificação social”, In: BOTTOMORE, Tom & NISBET, Robert. *História da análise sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1980, p. 780-822.

PASSOS, João Décio & USARSKI, Frank (Orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulus/Paulinas. 2013. 703p.

PERTUZ, Maribel. A evangelista da ressurreição no quarto evangelho. In: *RIBLA* 25, 1996, p. 98-105.

PERUZZO, Cicilia M. Krohling. *Manual de normas técnicas para referências e apresentação de tese e dissertação*. São Bernardo do Campo: UMESP –Faculdade de Comunicação/Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social. 2014. 52p.

PETIT, Paul. *A paz romana*. São Paulo: Pioneira/Edusp, 1989. 350p.

- PINHEIRO DA SILVA, Regina Chelly. “Pureza e perigo: na relação social na relação social das populações tradicionais”. *Revista de Educação, Cultura e Meio Ambiente*- Dez.-Nº21, Vol. IV, 2000. In:  
[http://www.revistapresenca.unir.br/artigos\\_presenca/21reginachelly\\_purezaeperigona\\_relacaosocialdaspopulacoestradicionasi.pdf](http://www.revistapresenca.unir.br/artigos_presenca/21reginachelly_purezaeperigona_relacaosocialdaspopulacoestradicionasi.pdf) Acesso em 07/06/2014 às 15:18h
- PINSKY, Jaime (org.). *Modos de produção na antiguidade*. São Paulo: Global, 1984.
- PIXLEY, Jorge. O império no evangelho segundo São João. In: *RIBLA* 48, 2004/2, p. 97-106.
- PLATÃO. *Diálogos I: Mênon, Banquete, Fedro*. Rio de Janeiro: Ed. Ouro, 1966.
- PONGUTÁ H., Silvestre. *El Evangelio según San Juan. Cartas de Juan. Una presentación*. Caracas: Asociación Bíblica Salesiana, 1994. 201p.
- POZZEBON, Paulo Moacir Godoy (Org.). *Mínima metodológica*. Campinas: Alínea, 2004. 148p.
- PROENÇA, Eduardo de & PROENÇA, Eliana Oliveira de (Editores). *Apócrifos e Pseudo-epígrafos da Bíblia*. São Paulo: Novo Século, 2004. 869p.
- QUEIROZ, José J. “Mitos e suas regras”. In: PASSOS, João Décio & USARSKI, Frank (Orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013. 703p.
- RENSBERGER, David K. *Johannine Faith and Liberation Community*. Philadelphia: Westminster Press, 1988, 168p.
- RICCI, Carla. *Mary Magdalene and many others: women who followed Jesus*. Minneapolis: Fortress, 1994.
- RICHARDS, Lawrence O. *Comentário histórico-cultural do Novo Testamento*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus. 2009.
- RIENECKER, Fritz & ROGERS, Cleon. *Chave linguística do Novo Testamento Grego*. São Paulo: Vida Nova, 1995. 639p.
- RINGE, Sharon H. *Wisdom's Friends. Community and christology in the fourth gospel*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1999, 122p.

ROBBINS, Vernon. *Jesus the teacher*. A socio-rhetorical interpretation of Mark. Philadelphia: Fortress, 1984.

\_\_\_\_\_. *The Tapestry of early Christian discourse: rethoric, society and ideology*. London: Routledge, 1996a. 278p.

\_\_\_\_\_. The dialectical nature of early Christian discourse. In: *Scriptura* 59 (1996B), p. 353-62.

ROBINSON, James M. *A Biblioteca de Nag Hammadi*. A tradução completa das escrituras gnósticas. São Paulo: Madras, 2006.

ROBINSON, John A. T. *The priority of John*. London: SCM Press, 1985.

RODRIGUES, Maria Paula (Org.). *Palavra de Deus Palavra da gente*. As formas literárias na Bíblia. São Paulo: Paulus, 2004. 181p.

\_\_\_\_\_. “Um pecador quer nos ensinar”? *Religião e poder no episódio do cego de nascença*. Dissertação de Mestrado. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2003. 182p.

RODRÍGUEZ, Raul H. Lugo. O amor eficaz, único critério (O amor ao próximo na primeira carta de São João). *Ribla*, 17, Petrópolis: Vozes, p.81-91, 1994.

ROSTOVTZEFF, M. *História de Roma*. Rio de Janeiro: Guanabara-Koogan, 1983.

RUIZ, Miguel Rodríguez. El lugar de composición del Cuarto Evangelio: exposición y valoración de las diversas opiniones. In: *EstBib* 57, 1999, p. 613-641.

RUBAUX, Francisco. “O livro da comunidade (João 13-17)”. In: *RIBLA* 17, 1994/1, p. 44-53.

\_\_\_\_\_. As raízes do Quarto Evangelho. In: *RIBLA* 22, 1995, p. 60-72.

SANTOS, Bento Silva. *Fé e sacramentos no evangelho de São João*. Aparecida/SP: Santuário, 1995.

\_\_\_\_\_. *Teologia do Evangelho de São João*. Aparecida/SP: Santuário, 1994. 421p.

SAYÃO, Luis Alberto Teixeira (Editor). *Novo Testamento Trilingue: grego, português e inglês*. São Paulo: Vida Nova, 1998. 729p.

SCHNACKENBURG, Rudolf. *El evangelio según San Juan. Versión y comentario*. Tomo Primero. Introducción y capítulos 1-4. Barcelona: Herder, 1980a, 658p.

\_\_\_\_\_. Tomo tercero. Capítulos 13-21. Barcelona: Herder. 1980b.

SCHNEIDERS, S. M. The Footwashing (John 13:1-20): an experiment in hermeneutics. In: *CBA* 43:1 (1981), p. 76-92.

SCHOLEM, Gershom. *Jewish gnosticism, merkabah mysticism, and talmudic tradition*. Nova York: the Jewish Theological Seminary of America, 1960.

\_\_\_\_\_. *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

SCHOLZ, Vilson. *Princípios de interpretação bíblica*. Introdução à hermenêutica com ênfase em gêneros literários. Canoas/RS: Ulbra, 2006, 236p.

SCHOTROFF, Louise; SCHROER, Silvia; WACKE, Marie-Theres. *Exegese feminista: resultado de pesquisas bíblicas a partir da perspectiva de mulheres*. São Leopoldo: Est; São Paulo: CEBI/ ASTE, 2008. 238p.

SEGOVIA, Fernando F. The journey(s) of the Word of God: a reading of the plot of the Fourth Gospel. In: *Semeia* 53, 1991, p. 23-54.

\_\_\_\_\_. The love and Hatred of Jesus and Johannine sectarianism. In: *CBQ* 43/2, 1981, p. 258-272.

- \_\_\_\_\_. John 13,1-20. The footwashing in the Johannine Tradition. In: ZNW 73 (1982), p. 31-49.
- SEUL, Jeffrey R. 'Ours is the Way of God': Religion, Identity, and Intergroup conflict. In: *Journal of Peace Research* 36/5, 199, p. 553-569.
- SIEGMAN, Edward F. St. John's use of the Synoptic Material. In: *CBQ* 30, 1968, p. 182-198.
- SILVA, Airton J. Leitura sociológica da Bíblia. In: *EstBíb* 32, 1991, p. 74-84.
- SILVA, Benedito (coord.). *Dicionário de ciências sociais*. Rio de Janeiro: FGV, 1987.
- SMITH, D. Moody. Johannine Christianity: Some reflections on its character and its delineation. In: *NTS* 21, 1974-75, p. 222-248.
- \_\_\_\_\_. John and the Synoptics: some dimensions of the problem. In: *NTS* 26, 1980, p. 425-444.
- SOROKIN, Pitirim A. *Novas teorias sociológicas*. Porto Alegre: Globo/USP, 1969.
- SPICQ, C. *Théologie Morale du Nouveau Testament*. Tome II. Paris: Librairie Lecoffre, 1970.
- \_\_\_\_\_. *AGAPE dans le Nouveau Testament*. Analyse des textes. Tomes I, II e III. Paris: Librairie Lecoffre, 1959.
- STRÖHER, Magda Janete. Entre a afirmação da igualdade e o dever da submissão. Relações de igualdade e poder patriarcais em conflito nas primeiras comunidades cristãs. In: *EstBíb* 67, 2000, p.36-44.
- \_\_\_\_\_. *Eclesiologias em conflito nas deuteropaulinas – O caso das Cartas Pastorais*. RIBLA, 55, Petrópolis: Vozes, p.81-97, 2006.
- STAMBAUGH, John E. & BALCH, David. *O Novo Testamento em seu ambiente social*. São Paulo: Paulus, 1996. 167p.
- STEGEMANN, Wolfgang. *Jesus e seu tempo*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012. 576p.

- \_\_\_\_\_. & STEGEMANN, Ekkehard W. *História social do protocristianismo*. Os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo. São Leopoldo/São Paulo: Sinodal/Paulus, 2004. 596p.
- STIBBE, M. W. G. *John as storyteller*. Narrative criticism and the Fourth Gospel. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- STRONG, Roy C. *Banquete: uma história ilustrada da culinária, dos costumes e da fartura à mesa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- SWETNAM, James. *Gramática do Grego do Novo Testamento*. Vol. I e II. São Paulo: Paulus, 2002.
- SZTOMPKA, Piotr. *A sociologia da mudança social*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998. 568p.
- TAMEZ, Elsa. *As mulheres no movimento de Jesus, o Cristo*. São Leopoldo: Clai/Sinodal, 2004. 106p.
- \_\_\_\_\_. Visibilidade, exclusão e controle das mulheres na Primeira Carta a Timóteo. *RIBLA*, 55, Petrópolis: Vozes, p.44-51, 2006.
- TEPEDINO, Ana Maria. Jesus e a recuperação do ser humano mulher. In: *REB* 48, fasc.190, 1988, p.273-282.
- TEIXEIRA, César & SILVA, Antonio Wardison C. A cultura da mesa de refeição e o seu aspecto teológico religioso. In: *REVELETEO*, Vol 7, nº 11, Jan/Jun 2013, p. 02-11.
- THEISSEN, Gerd. *A religião dos primeiros cristãos*. Uma teoria do cristianismo primitivo. São Paulo: Paulinas, 2009. 450p.
- \_\_\_\_\_. *O movimento de Jesus*. História social de uma revolução de valores. São Paulo: Loyola, 2004. 480p.
- \_\_\_\_\_. *Sociologia do Movimento de Jesus*. São Leopoldo: Sinodal, 1989, 187p.
- \_\_\_\_\_. *Sociologia da Cristandade Primitiva*. São Leopoldo: Sinodal, 1987, 211p.

THOMAS, John Christopher. *Footwashing in John 13 and the Johannine Community*. PhD thesis. Sheffield (Inglaterra): University of Sheffield, 1990. In: <http://etheses.whiterose.ac.uk/3505/> Acesso em 05/01/2013.

\_\_\_\_\_. A note on the text of John 13,10. In: *Novum Testamentum* 1, XXIX, 1987, p. 46-52.

TILBORG, Van. *Imaginative Love in John*. Leiden: Brill, 1993.

TOMITA, Luiza E. A autoridade das mulheres na evangelização primitiva. In: *EstBíb* 31, 1991, p.47-58.

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: *EstBíb* 67, 2000, p.17-35.

TORRINHA, Francisco. *Dicionário Latino-Português*. Porto: Gráficos Reunidos, 1994.

TREVIJANO ETCHEVERRÍA, Ramón. *A Bíblia no cristianismo antigo: pré-nicenos, gnósticos, apócrifos*. São Paulo: Ave Maria, 2009. 404p.

TUMIN, Melvin. M. *Estratificação social. As formas e funções da desigualdade*. São Paulo: Pioneira. 1970. 165p.

TURNER, Victor. *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca: Cornell University Press, 1967.

TYLOR, Edward Burnett. *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. London: John Murray, 1871.

VANCELLS, Josep-Oriol Tuñi. *El testimonio del evangelio de Juan. Introducción al Studio del cuarto evangelio*. Salamanca: Sigueme, 1983.

VASCONCELLOS, Pedro Lima. Impressões sobre os caminhos na leitura mais recente do evangelho (e cartas) de João. In: *Revista de Cultura Teológica*. São Paulo, 1996, v. 4, n° 15, p. 77-84.

\_\_\_\_\_. Sobre verdade e hospitalidade – Anotações sobre 2 e 3 João. In: *EstBíb* 100, 2008, p.126-130.

\_\_\_\_\_. O caminho é estreito: idas e vindas na incorporação (de parte) da tradição joanina ao cânon do Novo Testamento. In: *RIBLA* 42/43, 2002, p. 121-144.

\_\_\_\_\_; RODRIGUES DA SILVA, Rafael e RODRIGUES, Maria Paula. *Fé em Deus, fé na vida: a boa notícia segundo a comunidade de João na periferia do mundo*. São Leopoldo/RS: CEBI, 1999.

\_\_\_\_\_ & FUNARI, Pedro Paulo A. *Paulo de Tarso. Um apóstolo para as nações*. São Paulo: Paulus, 2013. 104p.

VELOSO, Mario. *Comentário do Evangelho de João*. Santo André: Casa Publicadora Brasileira, 1984.

VENDRAME, Calisto. *A escravidão na Bíblia*. São Paulo: Ática, 1981. 240p.

VENETZ, Hermann-Josef. *Foi assim que a igreja começou. Um olhar sobre o Novo Testamento*. Aparecida/SP: Santuário, 1995. 255p. VOLKMANN, Martin et al. *Método histórico-crítico*. São Paulo, CEDI, 1992. 92p.

\_\_\_\_\_. O tratamento dos dissidentes nas comunidades neotestamentárias. In: *Concilium* 8, 1982, p. 78-88.

- VIDAL, Senén. *Los escritos originales de la comunidad del discípulo “amigo” de Jesus*. Salamanca: Sígueme, 1997. 653p.
- VIEIRA, Maria das Graças. *Mulheres na Bíblia e na vida de Jesus: o caso de Marta e Maria*. Dissertação de Mestrado. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2010.
- VV.AA. *A práxis do martírio ontem e hoje*. São Paulo, Paulinas, 1980, 292p.
- VV.AA. *O império no Evangelho de São João*. In: RIBLA 25. Petrópolis: Vozes, 1996.
- WALLACE-HADRILL. *Houses and Society in Pompeii and Herculaneum*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.
- WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento*. 6a. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2009. 414p.
- \_\_\_\_\_. Os evangelhos, Jesus e os escravos. *EstBib* 18, 1988, p. 53-72.
- WEILER, Lúcia. Mandamento do amor mútuo. In: *RIBLA* 14, 1993/1, p. 91-92.
- \_\_\_\_\_. Jesus e a Samaritana. In: *RIBLA* 15, 1993/2, p. 98-103.
- \_\_\_\_\_. *Fonte e Dinâmica do Mandamento do Amor Mútuo*. Uma releitura trinitária a partir da exegese e hermenêutica de Jo 15,9. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: PUC, 1992.
- \_\_\_\_\_. *O mandamento do Amor em São João*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: PUC, 1987.
- WEISS, Herold. Footwashing in the Johannine Community. *Novum Testamentum*. Vol. XXI, Fasc. 4, Oct. 1979, p. 298-325. In: <http://www.jstor.org/discover/10.2307/1560729?uid=2134&uid=2&uid=70&uid=4&sid=21104182818307> Acesso em 21/06/2014 às 00:57h.
- WENGST, Klaus. *Interpretación del evangelio de Juan*. Salamanca: Sígueme, 1988, 146p.
- \_\_\_\_\_. *Pax Romana. Pretensão e realidade*. São Paulo: Paulinas, 1991. 224p.
- WHEELER, James. Amor que gera compromisso (Estudo da estrutura manifesta de 1Jo). *Ribla*, 17, Petrópolis: Vozes, p.75-80, 1994.

- WHITE, James F. *Introdução ao culto cristão*. São Leopoldo: Sinodal, 1997. 267p.
- WIKENHAUSER, Alfred. *El evangelio según San Juan*. Barcelona: Herder, 1972. 530p.
- WOODRUFF, Archibald M. Duas perícopes soltas: João 7,53-8,11 e Marcos 16,9-20 como oferecendo pistas para entender a formação da literatura dos evangelhos. In: *Estudos de Religião* 24, 2003, p. 12-44.
- WOOL, D. Bruce. *João: Introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1997, 355p.
- XING, Peter Hongliang. Leadership roles of women in the johannine community In: *Asian Pastoral Review*, vol. 45, nº 2, 2008.
- ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. *Manuel de Exegese*. São Paulo: Hagnos, 2007.
- \_\_\_\_ & LEONEL, João. *Bíblia, literatura e linguagem*. São Paulo: Paulus, 2011. 237p.
- \_\_\_\_; SANCHEZ, Sidney; ADRIANO FILHO, José. *Para uma hermenêutica Bíblica*. São Paulo: Fonte Editorial, 2011.
- ZENGER, E. Rito e crítica do rito no Antigo Testamento. In: *Concilium* 2, 1978, p. 41-52
- ZIMMERMANN, H. *Los métodos histórico-críticos em el Nuevo Testamento*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1969.
- ZORRILLA, Hugo. A Service of Sacrificial Love: Footwashing (John 13:1-11). In: *Direction Mennonite Brethren Forum*, Spring 1995, Vol. 24, No. 1, p. 74-84.  
<http://www.directionjournal.org/24/1/service-of-sacrificial-love-footwashing.html>  
 Acesso em 21/06/2014 às 00:25h.
- \_\_\_\_. *La fiesta de liberación de los oprimidos: relectura de Jn 7,1-10.21*. San José, Costa Rica: Sebila, 1981. 318p.

## REFERÊNCIAS ON-LINE

CASTRO NETO, José Carlos Camillo & TAVARES DE AGUIAR, Adenilton. *O rito esquecido: análise bíblico-histórica da validade do lava-pés nos dias atuais.*

2014. IN: <http://www.academia.edu/6481603/Foot-washing>

EVANGELHOS CANÔNICOS (Referências). Disponível em

[http://moses.creighton.edu/harmless/bibliographies\\_for\\_theology/New\\_Testament\\_2.htm](http://moses.creighton.edu/harmless/bibliographies_for_theology/New_Testament_2.htm)

LAVA-PÉS (on-line): *BIBLIOTECA on-line da Torre de Vigia*. In:

<http://wol.jw.org/pt/wol/d/r5/lp-t/1200003105>. Acesso em 05/06/2014 às 16:22h.

<http://www.georgezarur.com.br/opiniao/103/humildade-e-hierarquia-no-ritual-do-lava-pes>

<http://pt.wikipedia.org/wiki/Lava-p%C3%A9s>

<http://www.catequisar.com.br/texto/materia/celebracoes/semanasanta/12.htm>

[http://www.comunidadefilhosdemaria.com/mos/Forma%C3%83%E2%80%A1%C3%83%E2%80%A2es/3/art/501/Lava\\_-\\_pes:\\_o\\_gesto\\_de\\_Jesus](http://www.comunidadefilhosdemaria.com/mos/Forma%C3%83%E2%80%A1%C3%83%E2%80%A2es/3/art/501/Lava_-_pes:_o_gesto_de_Jesus)

<http://www.esoterikha.com/presentes/o-que-e-o-lava-pes-simbologia-ritual-lava-pes.php>

<http://www.examinandoas Escrituras.org.br/97/estudos/o-lava-pes-e-sua-bem-aventuranca>

<http://estudosbiblicosjj.blogspot.com.br/p/o-lava-pes.html>

[http://www.palavraprudente.com.br/estudos/tpaul\\_s/doutrinabiblica/cap33.html](http://www.palavraprudente.com.br/estudos/tpaul_s/doutrinabiblica/cap33.html)

<http://www.webartigos.com/artigos/o-lava-pes-o-sentido-da-eucaristia-gerald-barboza-de-carvalho/35244/>

<http://www.slideshare.net/EvandroSantos10/dicionrio-bblico-wycliffe-charles-f-pfeiffer-howard-f-vos-john-rea> ( PFEIFFER, Charles F. et alii. *Wycliffe Bible Dictionary*.

Massachusetts, EUA: 2006.

<http://www.slideshare.net/SoloDeoGratia/dicionrio-vine-antigo-e-novo-testamentos> (VINE, W. F. et alii. *Dicionário Vine. O significado exegético e expositivo das palavras do Antigo e Novo Testamento*. Tradução de Luís Aron de Macedo. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus, 2002.

<http://www.cebi.org.br/noticia.php?secaoId=21&noticiaId=3882>

<http://biblia.com.br/perguntas-biblicas/cerimonia-de-lavar-os-pes/por-que-cerimonia-de-lava-pes-hoje-nao-tem-mais-poeira-como-antigamente-outra-coisa-se-foi-jesus-que-lavou-hoje-nao-seria-so-os-pastores-que-tinham-que-lavar-os-pes-cd/>

<http://www.estudobiblico.com.br/salvacao/capitulo26.html>

[http://www.bjnewlife.org/portuguese/bstudy/sermons\\_08.php](http://www.bjnewlife.org/portuguese/bstudy/sermons_08.php)

<http://www.recantodasletras.com.br/artigos/1526937> ( Artigo de Antonio de Mesquita GALVÃO: A lição do Lava-pés )

<http://vitus-passoadiante.blogspot.com.br/2012/04/quinta-feira-santa-texto-jo-131-15-i.html>

[http://books.google.com.br/books?id=4UCeG3QZIXwC&pg=PA252&lpg=PA252&dq=O+lava-p%C3%A9s+em+Jo+13,1-17&source=bl&ots=f2z\\_MkC\\_Hj&sig=thcPmO1wk5naiZ3pLNWUnkEdXi8&hl=pt-BR&sa=X&ei=zNxvUvruDoPZkQfQ2lBo&ved=0CGQQ6AEwCzgK#v=onepage&q=O%20lava-p%C3%A9s%20em%20Jo%2013%2C1-17&f=false](http://books.google.com.br/books?id=4UCeG3QZIXwC&pg=PA252&lpg=PA252&dq=O+lava-p%C3%A9s+em+Jo+13,1-17&source=bl&ots=f2z_MkC_Hj&sig=thcPmO1wk5naiZ3pLNWUnkEdXi8&hl=pt-BR&sa=X&ei=zNxvUvruDoPZkQfQ2lBo&ved=0CGQQ6AEwCzgK#v=onepage&q=O%20lava-p%C3%A9s%20em%20Jo%2013%2C1-17&f=false) (O livro de Johan KONNINGS – Evangelho de João. Amor e Fidelidade

<http://solascriptura-tt.org/EclesiologiaEBatistas/SequenciaEventosNoiteUltimaCeiaSenhor-Helio.htm>

<http://evangelho-de-joao.blogspot.com.br/2013/06/parabola-simbolismo-do-lava-pes.html>

<http://wol.iw.org/pt/wol/d/r5/lp-t/1200004577> (Biblioteca on-line da Torre de Vigia)

[http://www.ecclesia.com.br/biblioteca/liturgia/a\\_grande\\_quinta\\_feira\\_santa.html](http://www.ecclesia.com.br/biblioteca/liturgia/a_grande_quinta_feira_santa.html)

[http://iadrn.blogspot.com.br/2011\\_07\\_01\\_archive.html](http://iadrn.blogspot.com.br/2011_07_01_archive.html) (site sobre Arqueologia e Teologia)

<http://guiadoestudante.abril.com.br/aventuras-historia/aguas-tempo-historia-banho-435136.shtml> (Sobre a história do banho)

NEYREY, Jerome H. “The footwashing in John 13:6-11: transformation ritual or ceremony”. IN: WHYTE, L. Michael; YARBROUGH, O. Larry (eds.). The social world of the first Christians. Minneapolis: fortress, 1995, p. 198-213. Disponível em: <https://www3.nd.edu/~jneyrey1/footwash.htm> Acesso em 20/06/2014 às 22:30h

RAMOS ABUD, Cristiane de C. Santas ou pecadoras: o poder e a experiência das mulheres na Bíblia. 2010. Disponível em: <http://www.historiaehistoria.com.br/matéria.cfm?tb=professores&id=125>