



Universidade Católica Portuguesa Centro Regional de Braga

A transformação das relações de poder a partir da
experiência do mandamento do amor – uma aproximação
filosófica à perícopa de João 13, 1-20 sob a perspectiva da
analítica do poder de Michel Foucault

Tese de Doutoramento apresentada à
Universidade Católica Portuguesa para
obtenção do grau de Doutor em Filosofia.

Adelino Francisco de Oliveira



FACULDADE DE FILOSOFIA
OUTUBRO 2012



Universidade Católica Portuguesa Centro Regional de Braga

A transformação das relações de poder a partir da
experiência do mandamento do amor – uma aproximação
filosófica à perícopes de João 13, 1-20 sob a perspectiva da
analítica do poder de Michel Foucault

Tese de Doutoramento apresentada à
Universidade Católica Portuguesa para
obtenção do grau de Doutor em Filosofia.

Adelino Francisco de Oliveira

Sob a Orientação do Prof. Doutor Manuel Gonçalves
Sumares



FACULDADE DE FILOSOFIA
OUTUBRO 2012

A opção de vida como escândalo da verdade, o despojamento da vida como maneira de constituir, no próprio corpo, o teatro visível da verdade parecem ter sido, ao longo de toda a história do cristianismo, não apenas um tema, mas uma prática particularmente viva, intensa, forte...
[Michel Foucault]

Para a amada Maria Teresa,
companheira e amiga para toda a vida,
cúmplice em projetos e anseios.

Para as filhas amadas Esther, Laila e Deborah,
que suas existências se abram para a
essência do amor, do serviço e da transparência.

GRATIDÃO E RECONHECIMENTO

O ato de agradecer nasce e desvela-se do reconhecimento de que toda produção, criação decorre de um trabalho coletivo, a contar com a cumplicidade e a participação – efetiva ou mesmo discreta – de muitas pessoas. Nunca contemplei a construção de um texto, de uma tese como um trabalho solitário. Mesmo a redação e articulação textual exige troca, partilhas, orientações, diálogos, encontros. Definitivamente é justo expressar, manifestar gratidão ao alcançar o término desse processo produtivo, tecido a partir da partilha complexa de tantas vivências e relações.

No cotidiano da vida partilhada, sou profundamente grato pela presença, pelo amor de Maria Teresa, companheira e amiga nas experiências mais fundamentais de minha existência. A Maria devo o apoio, o incentivo fundamental, a partilha *a priori* de tantas ideias e concepções, a revisão cuidadosa do texto e, sobretudo, as condições objetivas e afetivas para o desenvolvimento desse trabalho.

Sou grato às filhinhas queridas e amadas Esther, Laila e Deborah, que me ensinam a cultivar a esperança, contemplar o valor do amanhã.

Recordo com imensa gratidão meus pais e irmãos. Dona Paula, com sua fortaleza e fé sincera. Laurentino, com sua maneira simples de ver a vida. Obrigado pelo sublime sacrifício do cuidar. Manifesto ainda especial gratidão aos meus irmãos, João, Isabel, Márcia, Márcio, Donizete (e João Batista), na expectativa e esperança de que os laços sempre se renovem e aprendamos a viver a diversidade na caridade.

Sou grato a Teresinha, avó amada das pequenas, sempre preocupada e zelosa na vivência de um amor que é também exigente. Agradeço a Paulo, sogro e avô. Manifesto minha gratidão aos cunhados, Paulo e Ana Cândida. A todos sou grato pelo cotidiano da existência em família.

Manifesto especial gratidão ao Professor Dr. Manuel Gonçalves Sumares, pela orientação qualificada, paciente e dedicada. Minha gratidão também ao Professor Pe.

Dr. João Vila-Chã, pela pronta acolhida, acreditando por primeiro no tema de minha pesquisa. Por intermédio desses dois renomados professores, devo gratidão à Universidade Católica Portuguesa, pela seriedade e organização.

Minha gratidão aos Salvatorianos, pela base da formação inicial e pelos amigos que ainda persistem. Em casa salvatoriana aprendi a amar e cultivar o conhecimento.

No âmbito da prática profissional – da vida em sala de aula, contemplando a vocação de educar –, registro meu apreço e gratidão aos Frades Franciscanos Capuchinhos, da Província de São Paulo. Também sou grato aos Salesianos da Inspeção Nossa Senhora Auxiliadora, de São Paulo, pelo singular espaço de atuação no campo da educação e da formação humana.

Sou grato, sobretudo, a Deus, revelado por Jesus Cristo, a difundir graça, dom e misericórdia, convidando-me, ensinando-me a fazer a gratificante e profunda experiência existencial a vislumbrar o amor e o servir como condições essenciais à humanização.

De fato é inestimável a contribuição de todos aqui citados no decorrer do período do árduo processo de investigação, bem como na estimulante descoberta de relações transparentes, a brotar da seiva do amor e da vida como doação e serviço. A todos minha mais profunda gratidão e sincero reconhecimento.

RESUMO

A presente tese doutoral tem como perspectiva desenvolver, à luz dos pressupostos da filosofia, investigação e pesquisa da temática A transformação das relações de poder a partir da experiência do mandamento do amor – uma aproximação filosófica à perícopes de João 13, 1-20 sob a perspectiva da analítica do poder de Michel Foucault.

Em diálogo com o pensamento de Foucault, a pesquisa propõe uma análise filosófica da cena do lava-pés, compreendida como narrativa histórica, que contempla em seu bojo, dinâmicas de relações cotidianas vividas pela comunidade joanina.

Nos indícios e vestígios de vida cotidiana, o texto joanina revela relações transparentes, alicerçadas no princípio ético do amor e na prática moral do serviço. Tais posturas indicam, representam a anulação e superação da lógica do poder microfísico, calcado na dinâmica de relações de força. O amor descortina-se, na perícopes joanina 13,1-20, como dimensão ontológica, suplantando a compreensão de uma ontologia sedimentada no exercício do poder.

Palavras-chave: Poder. Cotidiano. Ética. Moral. Amor. Transparência.

ABSTRACT

This doctorate thesis aims to develop a philosophical investigation and research around the following theme: The transformation of the relationship of power from the Love commandment standpoint – a philosophical approach to John 13, 1-20 pericope under Michel Foucault's analytical reading of the economy of power.

Through a dialogue with Foucault's thought, the research offers a philosophical analysis of the Washing of the feet event, understood as a historical narrative, which contemplates in its core, everyday dynamics lived by John's community.

In its evidences and vestiges of daily life, John's text reveals transparent relationships, based on the ethical principle of love and the work moral practice. These pose and represent the annulment and overcoming of the microphysics-power logic, supported by the relationship of power dynamics. Love is unveiled, on John 13,1-20 pericope, as an anthological dimension, exceeding the comprehension of an ontology grounded on the use of power.

Keywords: Power. Everyday. Ethical. Moral. Love. Transparent.

Sumário

INTRODUÇÃO.....	09
I PARTE	16
A INTERPRETAÇÃO COMO VONTADE DE VERDADE	16
CAPÍTULO I:.....	19
EM BUSCA DE VESTÍGIOS – ELEMENTOS DO MÉTODO INDICIÁRIO	19
1.1. UMA APROXIMAÇÃO À DINÂMICA DA LINGUAGEM RELIGIOSA.....	20
1.2. INDÍCIOS E VESTÍGIOS DO COTIDIANO	39
CAPÍTULO II:.....	51
INTERPRETAÇÃO E RELAÇÕES DE FORÇA.....	51
2.1. VONTADE DE VERDADE E INTERPRETAÇÃO	52
2.2. INTERPRETAÇÃO E EVIDÊNCIAS	59
II PARTE	70
A ECONOMIA DO PODER MICROFÍSICO	70
CAPÍTULO III:.....	76
VONTADE DE SABER: A MECÂNICA DAS RELAÇÕES	76
3.1. ESTRATÉGIAS DO PODER	80
3.2. PODER E RELAÇÕES DE FORÇA	95
CAPÍTULO IV:.....	113
A ECONOMIA DAS RELAÇÕES DE PODER	113
4.1. A DINÂMICA DA MICROFÍSICA DO PODER.....	116
4.2. AS RELAÇÕES COTIDIANAS.....	130
III PARTE	135
COTIDIANO E RELAÇÕES DE PODER NA PERÍCOPE DE JOÃO 13,1-20.....	135
CAPÍTULO V:.....	139
ASPECTOS ORIGINAIS DA COMUNIDADE DE JOÃO: UMA APROXIMAÇÃO CRÍTICA	139
5.1. A RELIGIÃO COMO ESTRUTURANTE SOCIAL.....	141
5.2. A COMUNIDADE JOANINA E SUA CONCEPÇÃO CRISTOLÓGICA ELEVADA.....	149
CAPÍTULO VI:.....	156
A EXPERIÊNCIA DO AMOR – NOVA DINÂMICA NAS RELAÇÕES COTIDIANAS DE PODER ..	156
6.1. O COTIDIANO NA PERÍCOPE DE JOÃO 13,1-20.....	157
6.2. A ÉTICA DO AMOR E A SUPERAÇÃO DO PODER MICROFÍSICO	173
CONSIDERAÇÕES CONCLUSIVAS	192
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	200

INTRODUÇÃO

Assumindo um tom e perspectiva mais intimista, gostaríamos de compor esta introdução, resgatando e apresentando, em primeiro plano, as razões mais subjetivas que nos conduziram ao objeto de pesquisa. O tema do presente trabalho doutoral “*A transformação das relações de poder a partir da experiência do mandamento do amor – uma aproximação filosófica à perícopa 13, 1-20, do Evangelho de João, sob a perspectiva da analítica do poder de Michel Foucault*” tem como gênese inspiradora leituras pessoais, realizadas ao longo dos últimos anos, sobre o cristianismo primitivo. Entre inúmeras leituras almeçadas e obras percorridas, influenciou-nos, particularmente, causando-nos profundo impacto e impulsionando-nos no desejo e intuito de conhecer e aprofundar mais a temática, a fundamental obra de Werner Jaeger, *Cristianismo Primitivo e Paidéia Grega*. Sem dúvida, a leitura de Jaeger suscitou muitas indagações, abrindo e iluminando caminhos e possibilidades de conhecimento acerca do cristianismo primitivo. Nesta mesma época, também nos encontrávamos entretidos com a abordagem histórica implementada pela *Escola dos Annales* francesa. Iniciamos, então, um caminho de reflexão, buscando articular e aplicar a proposta metodológica própria da *História Nova* com o estudo do cristianismo primitivo. Até então a historiografia francesa, por meio de múltiplos pesquisadores, debruçava-se, principalmente, sobre a recomposição histórica de mentalidades e cotidiano do período medieval. Neste ponto, a proposta de pesquisa – diríamos a intuição fundamental – compunha-se como inusitada e original, assumindo inclusive um tom pretensioso. O tema começou a se delinear a partir de uma terceira fonte de influência, conduzindo-nos ao Evangelho de João. Neste sentido, tivemos, ainda no período de formação no Seminário com os Padres Salvatorianos, o privilégio e a oportunidade ter como reitor, logo no primeiro ano do curso de Filosofia, o saudoso teólogo, estudioso da figura de Pedro no Evangelho de João, Padre João Tavares de Lima, que havia defendido sua tese de doutorado na Universidade Gregoriana de Roma. Das conversas, discussões, leituras e estudos propostos por Padre Tavares que adquirimos proximidade e especial apreço pelo Evangelho de João. Sem dúvida, a

árdua obra capital de Padre Tavares acabou por se compor como uma das mais relevantes fontes teóricas no longo processo de elaboração da pesquisa em tela sobre o Evangelho de João. A obra de Tavares – intitulada *Tu Serás Chamado Kefas: Estudo exegetico sobre Pedro no quarto evangelho* – compõe-se como um texto pouco conhecido, uma vez que, pouco tempo após seu doutoramento, o Padre Tavares faleceu, deixando seu trabalho sem divulgação. A aproximação e afinidade com o pensamento de Michel Foucault desdobram-se, principalmente, a partir dos estudos filosóficos, no já distante tempo da graduação em Filosofia. Eis, em linhas bem panorâmicas, os motivos e as razões mais subjetivas a enveredarem no presente tema de pesquisa.

O que vislumbramos trabalhar e desenvolver, tomando o tema de pesquisa em questão, consiste na construção de uma aproximação analítica e problematizadora – à luz, fundamentalmente, dos pressupostos da filosofia – das relações cotidianas articuladas e dinamizadas no interior da comunidade cristã joanina. Almejamos, precisamente, analisar e problematizar, em meio às características próprias do Evangelho de João, elementos e aspectos que nos possibilitem compreender a dinâmica das relações (de poder?) no cotidiano da comunidade de João. A pesquisa assume como perspectiva recompor e interpretar, a luz do repertório da analítica de Foucault, a perícopes 13, 1-20, do Evangelho de João. Neste ponto, interessa-nos, na perícopes em tela, identificar, essencialmente, os possíveis indícios e vestígios a revelarem as dinâmicas de relações cotidianas – para Foucault espaço de exercício e manifestação de poder microfísico. Mas que, na perícopes em alusão, pode ter assumido perspectiva diversa, compondo relações transparentes a suplantarem a lógica do poder.

A pesquisa parte da concepção preliminar de que a narrativa de João compõe-se como um relevante documento, historicamente datado, que deve ser considerado como uma fonte primária do cristianismo primitivo, tendo em vista o quase total reconhecimento de que João foi um dos íntimos de Jesus, fazendo parte de seu movimento desde os momentos iniciais. Tal fato não deixa de atribuir especial notoriedade e relevância ao Evangelho de João, que, de maneira mais particular, consubstancia-se em um texto mais sofisticado e elaborado que os textos

dos sinópticos. A linguagem, imagens e representações próprias do texto de João podem revelar um cristianismo profundo e singular, possibilitando o encontro com os discípulos de Jesus e a compreensão de seus princípios éticos e valores morais. Assim, a narrativa joanina, ao longo da presente pesquisa, passa a ser considerada como um fundamental instrumento – um autêntico documento histórico –, que, mediante a compreensão de seu jogo de linguagem, torna-se capaz de revelar e nos aproximar da dinâmica relacional cotidiana, no que tangencia a prática do poder microfísico, vivenciada pelos discípulos de Jesus da comunidade de João, explicitada na perícopes 13, 1-20. Assim, no rastro dos indícios e vestígios mais genuínos a compõem as micro relações instauradas e erigidas pela ética fundada pelo movimento de Jesus, deparamo-nos com o próprio Evangelho de João, compreendido como documento de época, qualificado, então, para nos fornecer pistas e elementos sobre o dinamismo das relações a permearem e definirem o cotidiano dos discípulos de Jesus, herdeiros primeiros e fundadores do cristianismo. A utilização do Evangelho de João como fonte documental genuína, tem como modelo referencial as abordagens históricas inauguradas pela *Escola dos Annales*. Assim, a perspectiva história implementada por historiadores como Marc Bloch, Georges Duby, Jacques Le Goff, Peter Burke, Jean Delumeau, entre outros, configura-se como referencial para se pensar uma história do cotidiano das micro relações no interior das comunidades cristãs joaninas.

O pensador Michel Foucault, ao analisar, em sua *Microfísica do Poder*, a dinâmica das relações em sociedade, apresenta-nos elementos interessantes e sugestivos sobre a lógica do comportamento humano, calcado, sobretudo, em relações de força, a se consubstanciarem em exercícios e práticas de poder. Assim, o tema das relações recordadas pela dinâmica do poder no interior da comunidade de João ganha relevância na medida em que pode nos auxiliar na compreensão da maneira como os cristãos joaninos objetivamente se relacionavam em seu cotidiano. A indagação fundamental – a compor a hipótese de trabalho – consiste em saber se o movimento de Jesus, em suas origens, no genuíno momento explicitado na cena do lava-pés, desvelou-se capaz de inspirar transformações tão profundas, no que tangencia as relações cotidianas, entre aqueles que aderiam a tal movimento, alterando e suplantando a lógica do poder microfísico. Pretendemos, então, no decurso do

movimento e processo de análise e problematização do relato da perícopes 13, 1-20, do Evangelho de João, identificar possíveis indícios e vestígios de elementos que nos permitam compreender se tal lógica de poder – explicitada por Foucault – também impôs-se nas relações cotidianas entre os membros do movimento de Jesus. Obviamente que buscamos em Foucault um importante e fundamental referencial para analisarmos e demonstrarmos que o movimento de Jesus, sob o alicerce teórico do elevado princípio ético do amor e da base prática da moralidade do servir, revelou-se capaz de suplantar e romper com a dinâmica do poder microfísico, alcançando a transparência nas relações dentro da comunidade. O movimento de Jesus postulou, em sua origem, a formação e formatação de relações sociais diversas e divergentes das praticadas e vivenciadas no contexto do mundo antigo. De fato, o cristianismo primitivo, como desdobramento imediato do movimento de Jesus, idealizou e instaurou uma outra concepção ética, a nortear o cotidiano existencial e relacional dos homens na antiguidade. Assim, da nova perspectiva sócio-cultural, advinda das concepções éticas fundadas pelo movimento de Jesus, desvela-se central a problemática do poder. A pesquisa em tela propõe uma análise filosófica, sedimentada, sobretudo e particularmente, nos pressupostos do pensamento de Michel Foucault, das micro relações erigidas no cotidiano do movimento de Jesus. Vislumbramos compreender como foi enfrentada a questão do poder no interior da comunidade cristã joanina – a experiência subjacente do cristianismo relatada na perícopes 13, 1-20 do Evangelho de João.

Toma destaque, compondo os objetivos fundamentais de pesquisa, a proposta filosófica de leitura e aproximação interpretativa, a luz da analítica do poder de Michel Foucault, à perícopes 13, 1-20, do Evangelho de João, analisando e problematizando os trechos que abordem dinâmicas relacionais. Neste ponto, vislumbramos aplicar a perspectiva da historiografia francesa (História Nova) para nos aproximar dos elementos históricos presentes na perícopes em destaque do Evangelho joanino, compreendido como documento histórico. Compõe-se ainda como objetivo de pesquisa, compreender, em uma perspectiva filosófica, como os cristãos, da comunidade de João, enfrentaram as questões relacionadas ao poder.

A metodologia de pesquisa que utilizamos assume uma perspectiva eminentemente bibliográfica. Perseguindo o claro intuito de construir uma análise e problematização comprometida com a sistematização do objeto de pesquisa, bem como visando estruturar e organizar a própria pesquisa privilegiando um caminho metodológico e mesmo didática, o presente trabalho assume em seu desenvolvimento e elaboração uma composição redacional subdividida em três grandes partes, ambas congruentes e complementares, conduzindo a redação textual para um crescente de reflexão. Isso significa que cada parte da pesquisa, apesar de guardar e contemplar certa autonomia, articula-se e integra-se, compondo a totalidade complexo do trabalho. As três partes integradas e em interação, a consubstanciam a presente tese, também seguem uma organização modelar, sendo cada parte dividida e contemplada com dois grandes capítulos. Coerente com a mesma lógica e sistematização, cada capítulo, por sua vez, também se encontra estruturado a partir de duas divisões temáticas, compondo os tópicos. Descortina-se, assim, a estética estrutural do texto, consubstanciada em um movimento simétrico, a atribuir forma ao conteúdo redacional.

A primeira parte da pesquisa tem como título “A interpretação como vontade de verdade.” Da primeira parte desdobram-se dois capítulos. Sendo o capítulo primeiro, intitulado “Em busca de vestígios – elementos do método indiciário”. Este capítulo primeiro é estruturado em dois tópicos: “Uma aproximação à dinâmica da linguagem religiosa” e “Indícios e vestígios do cotidiano”. O capítulo segundo traz como título “Interpretação e relações de força”, sendo composto, por sua vez, por dois tópicos: “Vontade de verdade e interpretação” e “Interpretação e evidências.”

Em linhas gerais, o conteúdo fundamental da primeira parte consiste em discutir e problematizar a concepção foucaultiana de interpretação. Apresentando elementos próprios do método indiciário, o texto avança na análise das características que definem e consubstanciam a linguagem religiosa. A primeira parte propõe ainda a articulação e aplicação do conceito filosófico de jogo de linguagem no processo de interpretação do texto religioso. Todo repertório da primeira parte assume como perspectiva aproximar-se do Evangelho de João, especificamente da perícopes 13, 1-20, como documento histórico, construído em um jogo de linguagem que, quando

interpretado de maneira coerente, pode revelar indícios e vestígios de experiências cotidianas.

A segunda parte do trabalho traz como temática central “A economia do poder microfísico.” Desta segunda parte, articulam-se dois capítulos. O capítulo terceiro traz como título “Vontade de saber: a mecânica das relações”. Este capítulo está subdividido em dois tópicos: “Estratégias do poder” e “Poder e relações de força”. O capítulo quarto, intitulado “A economia das relações de poder”, é disposto, por sua vez, em dois tópicos: “A dinâmica da microfísica do poder” e “As relações cotidianas.”

A essencialidade da proposta da segunda parte consubstancia-se na análise e problematização do conceito foucaultiano de microfísica do poder. O horizonte de análise parte da explicitação conceitual da manifestação do poder em dimensão e viés microfísico. Na aproximação que propomos à análise de Foucault, o poder microfísico compõe-se como um poder cotidiano, que perpassa e define as relações. Ao longo desta segunda parte a construção textual procura vicejar possibilidades conjecturais capazes de articular e relacionar o movimento do poder microfísico e a dinâmica relacional experienciada no interior da comunidade de João.

A terceira parte de nossa pesquisa apresenta como tema nuclear o enunciado “Cotidiano e relações de poder na perícopa de João 13, 1-20.” Deste tema geral, seguindo o método de sistematização que estabelecemos, desdobram-se dois capítulos fundamentais. O capítulo quinto traz como título “Aspectos originais da comunidade de João: uma aproximação crítica” e é construído a partir dos tópicos: “A religião como estruturante social” e “A comunidade joanina e sua concepção cristológica elevada”. O capítulo sexto, que se compõe como o capítulo final da pesquisa, apresenta o seguinte título: “A experiência do amor – nova dinâmica nas relações cotidianas de poder.” São tópicos deste capítulo: “O cotidiano na perícopa de João 13,1-20” e “A ética do amor e a superação do poder microfísico na perícopa de João 13,1-20.”

Nesta terceira parte, procuramos articular e desenvolver a análise e problematização mais direta da perícopa 13, 1-20, do Evangelho de João. A proposta deste momento da pesquisa consiste justamente em aplicar os conceitos trabalhados

nas partes anteriores em vista de uma aproximação e interpretação filosófica da narrativa joanina. Assumem lugar e dimensão fundamental os temas de ética, de moralidade, de amor, de serviço, de experiências rituais, de relações cotidianas de poder e, de maneira original, de transparência.

Há ainda, finalizando o trabalho, as considerações conclusivas, na qual apresentamos e retomamos, de maneira ampla e panorâmica, aspectos fundamentais do caminho ao longo do trabalho. Na parte conclusiva, não apresentamos nem acrescentamos nada de substancialmente novo. No entanto, ao destacarmos e traçarmos alguns pontos relevantes da tese, arriscamo-nos a acenar para algumas possibilidades conjecturais, a refletirem e problematizarem o devir de uma estrutura de vida cristã no contemporâneo, quando sedimentada – aos moldes da comunidade joanina – a partir da ética do amor e da prática moral do serviço, compondo relações que designamos de transparente.

O trabalho contempla, ainda, a apresentação das referências bibliográficas utilizadas no percurso de pesquisa. Incluímos como bibliografia todos os textos que, de alguma forma, utilizamos. Neste caso, até mesmo os textos que não estão citados explicitamente na tese, mas que, de algum meio, serviram de inspiração ou mesmo foram apenas lidos no decurso da construção da tese.

Não podemos finalizar esta introdução sem antes ressaltar o quão exigente e não menos prazeroso foi realizar esta pesquisa e redigir as presentes páginas. As descobertas realizadas ao longo da pesquisa foram profundamente impactantes, inclusive no que toca nossas convicções e compreensões mais íntimas e pessoais. Esperamos que a leitura da obra possa também se compor como fonte de inspiração, fomentando a certeza de que é possível tecer e construir outras relações humanas, bem diversas das definidas por uma dinâmica microfísica de poder.

I PARTE

A INTERPRETAÇÃO COMO VONTADE DE VERDADE

Só criando. – O que me custou e ainda custa sempre maior sofrimento é constatar que é infinitamente mais importante conhecer o nome das coisas que saber o que são. Sua reputação e seu nome, seu aspecto e sua importância, sua medida tradicional, seu peso usualmente aceito, todas as qualificações que estiveram na origem dos frutos do erro e do capricho, em sua maior parte, roupagens que se lançaram sobre elas sem adaptá-las a sua essência e nem sequer à sua cor de pele, tudo isso apoiado na força do crédito, da transmissão, do fortalecimento a cada nova geração, acabou por se identificar com as próprias coisas, por formar seu corpo, a aparência primitiva sempre se torna essência e faz o efeito da essência! Louco aquele que acreditasse que basta recordar essa origem e mostrar esse véu nebuloso da ilusão para destruir o mundo que passa por essencial e a que se denomina “realidade”! Apenas criando podemos aniquilá-lo! Não olvidemos isto: basta forjar novos nomes, novas apreciações e novas possibilidades para criar com o tempo – “coisas” novas.

Nietzsche¹

Iniciamos este estudo dando voz a Nietzsche – movimento que repetiremos no início de cada parte – a nos alertar sobre a loucura que consiste a crença na possibilidade de se recordar a origem, a compor uma essência. Nietzsche enfatiza que a essência originária das coisas se perde em roupagens mais ou menos adaptadas. O filósofo aponta o caminho da criação como possibilidade de forjar uma nova concepção do real. É preciso então um olhar para o passado, a identificar uma essencialidade perdida, mas sem a ilusão de que esta essência – se houver – alterará concepções superficialmente construídas. Nesta perspectiva, o que pretendemos, ao longo da presente pesquisa, poderia ser facilmente tomado por mera extravagância: a

¹ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm – *A Gaia Ciência*. São Paulo: Hemus Editora Limitada, 3ª ed., 1981, parágrafo 58, p. 82.

identificação de uma experiência originária narrada no Evangelho atribuído a João, não é também a procura por uma essencialidade? No entanto, é preciso que tenhamos clareza que o conhecimento de tais experiências primordiais talvez nada nos auxilie – como nos indica Nietzsche – na transformação de concepções já sedimentadas pela história. Mas Nietzsche nos apresenta uma saída ao apontar à perspectiva da criação. Talvez nosso esforço alcance alento na (re) criação de uma história capaz de ser identificada como original, desvelando a essência de relações cotidianas. Sem a arrogância e pretensão, contudo, de que tal conhecimento seja promotor de uma nova dinâmica de relações – talvez apenas com a esperança. Mas por hora deixemos Nietzsche – sem o deixá-lo completamente – e suas intuições provocativas. Posteriormente, no início de cada parte, voltaremos explicitamente a ele, sabendo que não o deixaremos em absoluto. Haverá, no entanto, o momento, a ocasião de abandoná-lo completamente. Na medida em que a pesquisa avançar mais nos distanciaremos do olhar nietzscheano, até alcançarmos, assumirmos perspectivas diametralmente distintas, quiça opostas.

Isso posto, nesta parte inicial pretendemos analisar e discutir a compreensão que o filósofo Michel Foucault apresenta de interpretação, fundada a partir do conceito de arqueologia. A questão da interpretação textual, sob o prisma da arqueologia foucaultiana – como veremos com mais acuidade em páginas subsequentes –, assume matiz e perspectiva específica. Para Foucault, a interpretação, sedimentada na investigação arqueológica, não contempla a busca por um sentido original, por um sujeito genuíno, por conteúdos universais, por uma verdade essencial. Para o pensador, o processo de interpretação passa pela compreensão das condições e relações – sociais, econômicas, culturais e mesmo religiosas – a possibilitarem a formatação dos discursos.

Ora, o problema da hermenêutica configura-se como um tema amplamente explorado. Há uma diversidade de pesquisadores e autores que avançam no debate sobre teorias de interpretação – a hermenêutica filosófica moderna. Nosso trabalho não contempla passar, com acuidade excessiva, por tais teóricos, pois nosso objeto de pesquisa assim não o exige. Apenas destacamos de início, sobre este tema, as

contribuições singulares de Mikhail Bakhtin² e de Paul Ricoeur.³ Apesar de tão profundas e singulares leituras sobre o tema da interpretação, é nos textos de Michel Foucault, a abordarem a temática da interpretação, que buscamos instrumentos a nos autorizarem a uma proposição aproximativa à perícopes 13, 1-20 do quarto Evangelho atribuído pela tradição a João.⁴

Toda interpretação, sempre enviesada por uma determinada perspectiva ideológica, forjada a partir de relações de força – atribuindo um sentido temporal ao texto –, consiste em uma vontade de verdade. O exercício de se debruçar sobre um texto, qualquer que seja, no intuito genuíno de compreensão e apreensão de seus conteúdos, tem como escopo fundamental a busca pela verdade. Michel Foucault avança nesta discussão, fornecendo-nos elementos para compreendermos a dinâmica que envolve e enleia a prática interpretativa.

Na primeira parte do trabalho em tela, subdividida em dois capítulos, apresentaremos, no capítulo primeiro, uma profícua discussão sobre o método indiciário e as especificidades interpretativas do texto próprio da literatura religiosa e, no capítulo segundo, analisaremos as contribuições de Michel Foucault para uma teoria da interpretação. Toda essa primeira parte vislumbra fornecer elementos teóricos que sustentem a interpretação filosófica sobre a perícopes 13, 1-20 do texto do Evangelho atribuído tradicionalmente a João que pretendemos propor no desenvolvimento da terceira parte de nossa tese.

² BAKHTIN, Mikhail – *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Editora Hucitec, 11ª ed., 2004.

³ Do pensador Paul Ricoeur, dentre obras expressivas e fundamentais, destacamos particularmente: RICOEUR, Paul e La COCQUE, André – *Penser la Bible*. Paris: Éditions du Seuil, 1998. A obra em tela compõe-se, em decorrência de seu estilo e perspectiva, como uma referência em nossa proposta de aproximação filosófica ao capítulo 13, versículos 1 a 20 da narrativa do Evangelho de João.

⁴ Não é objeto deste trabalho apresentar uma pesquisa e posterior discussão exaustiva sobre a questão da autoria no que concerne aos textos neotestamentários – especificamente a delicada problemática da autoria no quarto Evangelho. O tema da autoria do quarto Evangelho exige uma pesquisa ampla e complexa e, ao levá-la a cabo, desviaríamos por demais de nossa proposta de trabalho. Assim, sem desconhecer e nem desconsiderar a pertinência das pesquisas sobre a questão da autoria nos textos bíblicos, designaremos, neste trabalho, o quarto Evangelho como Evangelho de João ou mesmo Evangelho joanino, como tem proposta a tradição cristã desde o século II. Cabe ressaltar que tal designação não deve ser compreendida como uma atribuição de autoria. Para o enfrentamento deste debate, remetemos a KONINGS, Johan – *Evangelho Segundo João: Amor e fidelidade*. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 2000, pp. 29-33.

CAPÍTULO I:

EM BUSCA DE VESTÍGIOS – ELEMENTOS DO MÉTODO INDICIÁRIO

O trabalho fundamental que ora apresentamos consiste no capítulo primeiro de nossa pesquisa doutoral. Com o título “Em busca de vestígios: elementos do método indiciário”, o texto em tela vislumbra analisar as premissas do método indiciário e discutir as especificidades do texto religioso, bem como seus limites e possibilidades como fontes documentais históricas. Para tanto, o capítulo em alusão procura dissertar sobre a possibilidade de se encontrarem indícios e vestígios, no interior de textos religiosos, que revelem pistas conducentes a faces da história cotidiana da qual tais textos foram originários. Neste momento, não queremos abordar um texto religioso em particular. O que almejamos é apresentar uma compreensão geral que nos permita compor uma linha interpretativa dos textos considerados religiosos.⁵

O tema do *vestígio* é abordado pelo filósofo italiano Gianni Vattimo, no interessante texto justamente intitulado “O vestígio do vestígio.”⁶ De certa maneira, o título do capítulo supracitado explicita uma inspiração em Vattimo. O que almejamos, neste primeiro capítulo, consiste justamente em analisar as possibilidades de identificação de vestígios e indícios de história cotidiana no interior de um texto literário, pontualmente no interior de um texto próprio do universo religioso. Assim, avançando em uma discussão que passa, inclusive, por questões de linguística, deparamo-nos com o problema de base, que pode ser resumido, em suma, na demonstração de que todo texto traz em seu bojo, de maneira não evidente, elementos reveladores de seu universo contextual. Tais elementos podem estar subjacentes, demonstrando um sentido maior e profundo, situando-se para além do que é imediato, aparente e pragmático. Nesse sentido, torna-se necessário, então,

⁵ Em linhas bem gerais, aplicamos aqui a categoria de texto religioso, aos textos fundamentais das tradições religiosas que se assentam em narrativas escritas. De maneira mais pontual, referimo-nos aos textos considerados sagrados ou inspirados das tradições religiosas.

⁶ VATTIMO, Gianni – “O vestígio do vestígio”. In: DERRIDA, Jacques e VATTIMO, Gianni (org.) – *A Religião*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000, pp. 91-107.

identificar, por meio de uma leitura investigativa, aos moldes do método indiciário, os vestígios presentes no texto. De fato, o que pretendemos demonstrar é que o texto pode trazer, em seu arcabouço, relevantes informações históricas, fundamentais para se compreender o cotidiano recortado por relações de poder historicamente construídas e vivenciadas. Tais relações podem sinalizar dinâmicas relacionais, resistências, encontros, posicionamentos, definições de papéis, legitimações ou rejeições. Estes aspectos recompõem as relações do cotidiano, indicando significados e possibilidades de interpretação dos textos e linguagens.

1.1. UMA APROXIMAÇÃO À DINÂMICA DA LINGUAGEM RELIGIOSA

É preciso ressaltar, desde logo, que a peculiaridade do texto religioso, pontualmente neste trabalho da perícopes bíblica extraída do quarto Evangelho, João 13,1-20, coloca-o sob suspeita.⁷ Ora, são inúmeras as dificuldades quando se pretende utilizar o conteúdo de um texto bíblico – bem como qualquer texto sagrado ou texto de caráter religioso⁸ – como fonte para se aproximar de acontecimentos históricos. A problemática fundamental consiste no fato do texto evangélico se configurar como um texto de caráter religioso, construído com uma linguagem específica, distinta da noção moderna de relato histórico, que assume como perspectiva basilar, narrar um acontecimento com o máximo de objetividade quanto possível.⁹ Em verdade, o relato dos evangelhos não foi construído com o intuito de registrar, de maneira metódica e

⁷ O termo suspeita deve ser compreendido e aplicado unicamente aqui ao que se refere ao caráter histórico das possíveis informações contidas na perícopes de João 13,1-20.

⁸ Trabalhando a especificidade da linguagem dos textos bíblicos evangélicos, temos a obra do teólogo SEGUNDO, Juan Luis – *A História Perdida e Recuperada de Jesus de Nazaré: Dos sinóticos a Paulo*. São Paulo: Paulus, 1997. Nesta obra, logo na parte introdutória, há uma interessante e sugestiva discussão na qual o autor propõe uma distinção entre a linguagem icônica e a linguagem digital. Neste caso, segundo o autor, os Evangelhos estariam recortados por linguagens icônicas.

Ainda sobre a especificidade da linguagem da experiência religiosa remetemos à importante obra de CROATTO, José Severino – *As Linguagens da Experiência Religiosa: Uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2001. Desta obra destacamos a Parte V – “A experiência religiosa presente na doutrina e nos textos”.

Este mesmo tema também aparece na obra de ELIADE, Mircea – *O sagrado e o Profano: A essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

⁹ Tal concepção de relato histórico torna-se ainda mais fechada quando imbuída da perspectiva positivista, que acabou por moldar o critério de cientificidade desde o século XIX.

sistemática, fatos e acontecimentos vividos e experienciados no interior das comunidades cristãs primitivas – os evangelhos não são textos construídos por historiadores, no sentido moderno do termo. Não obstante, os textos evangélicos também não se desvelam como textos teológicos, no sentido preciso do termo.¹⁰ Torna-se necessário, então, que a aproximação à perícopes 13,1-20 do Evangelho de João considere o “jogo de linguagem”¹¹ que o constitui, como narrativa de uma genuína experiência religiosa.

Sobre a expressão jogos de linguagem, por considerar tal conceito fundamental e de relevância impar para o processo de identificação e análise de textos construídos a partir de diferentes perspectivas – inclusive textos tão específicos quanto os religiosos –, permitamo-nos, não obstante, fazer aqui uma pequena digressão, que não se compõe exatamente como tal, adentrando parcialmente no pensamento de Wittgenstein, mediante a via de alguns comentadores e interpretes do filósofo. Ressalta-se que não nos arriscaremos em apresentar aqui uma visão geral e sintética do pensamento de Wittgenstein, primeiramente por não ser tal pensamento objeto central desta pesquisa e, principalmente, por existir obras que desempenham essa tarefa com grande competência, conforme já indicamos em nota de rodapé acima.

¹⁰ Sobre as características próprias do discurso teológico remetemos à obra de BOFF, Clodovis – *Teologia e Prática: Teologia do político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1993. O tema em questão perpassa toda a obra, no entanto, é tratado de forma mais pontual na II Seção, capítulo III, intitulado “A Teoria Teológica: A ordem do saber”, pp. 201 a 237.

¹¹ É extremamente relevante destacarmos e frisar que a relação e aproximação entre religião e o conceito de jogo de linguagem é proposta, explicitada e articulada por alguns intérpretes de Wittgenstein (pontualmente neste trabalho, Paul van BUREN e José J. QUEIROZ) ao examinarem mais especificamente a obra de WITTGENSTEIN, Ludwig – *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1996.

Sobre Wittgenstein, e apenas a título de brevíssimo comentário, é preciso destacar as dificuldades de expor a visão filosófica wittgensteiniana, particularmente o que abrange e faz referência à religião. Neste caso, há um primeiro grupo de características: o estilo aforístico; a ausência de doutrina e o agravamento de temas. Outra característica que dificulta a aproximação ao pensamento de Wittgenstein consiste no fato que há dois modos de fazer filosofia em sua vida. Há um primeiro Wittgenstein, ainda jovem, onde fica fácil saber o que não é religião. E há um segundo Wittgenstein, já na maturidade, onde há possibilidades interpretativas: a religião como valor e a religião como jogo de linguagem – sendo que esta última possibilidade não encontra unanimidade entre os intérpretes de Wittgenstein. Apesar da originalidade de seu pensamento, há poucas obras de Wittgenstein que abordam a temática da religião. Em todo caso, indicamos dois excelentes comentários aproximativos ao pensamento de Wittgenstein. Primeiramente remetemos ao texto de SUMARES, Manuel – *Sobre Da Certeza de Ludwig Wittgenstein: Um estudo introdutório*. Porto: Edições Contraponto, 1994. Destacamos também o texto de SÁDABA, Javier – “Filosofia y Religión en Wittgenstein”. In: FRAIJÓ, Manuel – *Filosofia de la Religión: Estudios y textos*. Madrid: Editorial Trotta, 2005, pp. 513-534.

O pensador Wittgenstein, em sua fase mais madura, apresenta como chave fundamental o termo jogos de linguagem – conceito que se desvela sumamente interessante e sugestivo para nossa pesquisa –, desenvolvido, sobretudo, na obra *Investigações Filosóficas*. O termo jogos de linguagem compõe-se como um conceito denso e complexo, de difícil definição e aproximação. Para iniciarmos a apresentação e análise do conceito em questão e avançarmos em nossa proposta interpretativa, destacamos uma citação elucidativa extraída da obra do próprio Wittgenstein:

Podemos também imaginar que todo o processo do uso das palavras (...) é um daqueles jogos por meio dos quais as crianças aprendem sua língua materna. Chamarei esses jogos de “jogos de linguagem”, e falarei muitas vezes de uma linguagem primitiva como de um jogo de linguagem.

E poder-se-iam chamar também de jogo de linguagem os processos de denominação das pedras e da repetição da palavra pronunciada. Pense os vários usos das palavras ao se brincar de roda.

Chamarei também de “jogos de linguagem” o conjunto da linguagem e das atividades com as quais está interligada.¹²

Wittgenstein compreende que todo processo de utilização das palavras compõe-se como um jogo de linguagem, que deve ser apreendido se se quer adentrar no universo de sentido que se descortina para além das palavras. De fato, o conceito de jogo de linguagem propõe e contempla, então, uma compreensão complexa que reveste o sentido das palavras. As palavras carregam e representam todo um universo de significado, e só podem ser apreendidas a partir da análise do jogo de linguagem que as emolduram. Neste ponto, Sumares auxilia-nos na compreensão do conceito em tela, elucidando que:

¹² WITTGENSTEIN, Ludwig – *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1996, p. 30.

A recomendação de Wittgenstein é consistentemente a mesma: deve-se atender ao uso que se faz da linguagem e investigar as conseqüências do que se aprende quando se consegue resistir à tentação de pensar em termos da dualidade material/imaterial. Neste processo deve fazer-se luz sobre a natureza multifacetada da prática humana da linguagem.¹³

A citação em alusão destaca a dimensão multifacetada da linguagem, a ultrapassar a mera visão dualista que contrapõe materialidade e imaterialidade. A linguagem, como desvela Wittgenstein com o conceito jogos de linguagem, exige uma atenção ao seu uso. Isso significa que a linguagem pode assumir diferentes matizes e conotações em contextos específicos, tornando-se necessário compreender, de maneira adequada, o sentido próprio das palavras. Pois há uma lógica da linguagem em suas utilizações contextualizadas. Neste ponto, em outra esclarecedora citação, Sumares analisa que:

A perspectiva holística desta proposta de Wittgenstein tem como conseqüência que a fundamentação no conhecimento não reside numa relação espacial entre palavras, idéias e objectos, ou seja, numa representação apropriada implicando algum substrato metafísico; também não pressupõe que, por um lado, o sujeito que tem as palavras e as idéias e, por outro lado, o objecto que se apresenta tenham o estatuto de ‘imediatamente dados’ nesta experiência. Trata-se antes de um sistema de crenças gerado pela prática social: o sentido de uma palavra depende primeiramente do contexto de uma frase e, depois, do contexto do sistema inteiro de proposições que reflectem as atividades humanas sancionadas por uma sociedade. Os vocabulários e os argumentos que conquistam um predomínio numa comunidade, os vocabulários e os argumentos nos quais se pode ser instruído, não conseguem a sua importância pela sua capacidade de corresponderem de um modo privilegiado ao real, mas por serem

¹³ SUMARES, Manuel – *Sobre Da Certeza de Ludwig Wittgenstein: Um estudo introdutório*. Porto: Edições Contraponto, 1994, p. 30.

os vocabulários praticados pelos seres humanos que fazem parte dela em vista dos seus interesses. Assim, admitimos que vocabulários e argumentos podem ter o seu momento de predomínio e, depois, ser minorizados ao longo da história de uma cultura; o processo, em todo caso, realiza-se em termos de ajustamentos dentro de algum sistema de proposições pelo qual se orienta.¹⁴

O fragmento em tela evidencia o movimento dinâmico do jogo de linguagem. Os vocabulários devem ser lidos e compreendidos a partir da consideração de seus contextos específicos. Assim, as palavras não guardam uma definição absoluta e universal, seus significados estão diretamente atrelados a um determinado momento histórico e cultural. A noção de jogo de linguagem propõe que os vocabulários encontram-se circunscritos a momentos históricos definidos, na medida em que não se constituem como uma concepção metafísica, com dimensão e alcance para além da história. Ainda acerca da citação acima, outro aspecto fundamental e sugestivo para nossa pesquisa consiste na compreensão de que por trás de cada jogo de linguagem não repousa algo que corresponda exatamente com a realidade. O jogo de linguagem apenas traduz o real alcançado a partir das vivências do grupo social que o produziu. A noção de realidade, algo que estaria em plena correspondência com a própria verdade das coisas, compõe-se como a maneira com que determinado grupo social, imbuído de um jogo de linguagem específico, refletiu sobre suas próprias experiências. Neste caso, não se pode perder de vista que as verdades proferidas em um determinado jogo de linguagem não contemplam um alcance universal, pois a verdade encontra-se circunscrita a um determinado jogo de linguagem. Assim, os vocabulários praticados por um definido e determinado grupo social, não estão, de forma alguma, desassociados da vida concreta que foi objetivamente experimentada no dia-a-dia. Novamente Sumares explicita que:

A linguagem não se deve imaginar como um conjunto de significados independentes da vida de quem a usa; a linguagem constitui-se pelo complexo de actividades

¹⁴ *Ibid.*, pp. 40-41.

humanas regidas por regras, ou seja, a linguagem é uma forma de vida humana e reflecte a sua natureza social.¹⁵

O trecho em destaque reforça e evidencia a intrínseca relação entre vocabulário praticado, comumente utilizado e a experiência objetiva da vida, com seus ritmos e matizes mais cotidianos. A linguagem reflecte a própria maneira de conceber a vida, com suas idiossincrasias tão singulares a cada grupo social. Os jogos de linguagem são construídos e reflectem o que poderíamos designar de chão da vida. Então devemos compreender que os jogos de linguagem são, entre si, heterogêneos e não podem ser reduzidos a uma essência comum. Há diversos jogos de linguagem – sem hierarquias entre eles –, a concederem significados aos termos. Cada grupo social, com sua história e cultura singulares, torna-se artífice de um vocabulário própria e, a partir dele, constrói seu jogo de linguagem. Tal entendimento significa, em linhas gerais, que todo vocabulário, palavra e frase devem ser compreendidos a partir do jogo de linguagem, com suas regras internas, que as compõem. Assim, o conceito de jogos de linguagem pode ser compreendido como um sistema complexo, definido por regras lógicas, a atribuir significado às palavras, dentro de um contexto cultural específico, denotando uma forma de vida, uma determinada maneira de conceber a própria existência.

Cabe frisar, não obstante, que para Sumares, a leitura dos textos de Wittgenstein não permite que a religião seja interpretada e compreendida como um jogo de linguagem, mas sim como uma forma de vida. Sumares ressalva, não obstante, que religiões específicas podem ter ações que constituem jogos de linguagem, reflectindo o jeito peculiar de tal religião. Pode parecer uma distinção sutil, mas que revela uma compreensão importante para a presente pesquisa, na medida em que vislumbramos identificar práticas, ações, posturas específicas dinamizadas no cotidiano das relações da comunidade joanina.

A partir da interpretação do conceito jogos de linguagem sugerida e proposta por Paul van Buren¹⁶ – bem como por Queiroz – encontramos um caminho que

¹⁵ *Ibid.*, p. 45.

contempla e aponta para a aplicação de tal conceito na análise e aproximação da própria religião. A interpretação destes autores intenta e vislumbra aplicar, de maneira criativa, alguns conceitos, forjados por Wittgenstein, para avançar as perspectivas na esfera religiosa. A posição de tais autores – que hora passaremos a expor, do que toca especificamente a aplicação do conceito jogos de linguagem para a interpretação da religião – pode assumir uma configuração sugestiva em nossa pesquisa.

Neste ponto passaremos a analisar, em linhas bem gerais, alguns elementos do pensamento de Paul van Buren, a contribuírem com a compreensão acerca da linguagem religiosa. O que nos interessa pontualmente no pensamento de Paul van Buren consiste em sua análise sobre os limites da linguagem. Ora, Paul van Buren compreende e explica que há uma lógica divina – uma maneira específica de agir – distinta, diferente da lógica humana. Assim, tudo que falarmos acerca de Deus situa-se no extremo limite da linguagem, pois o conteúdo da linguagem corriqueira e usual não se revela capaz de envolver e definir aquilo que pertence à realidade, à esfera divina. Neste caso, toda vez que a palavra Deus, por exemplo, é pronunciada, a linguagem abandona sua dinâmica ordinária, usual e passa a contemplar um sentido extremo, na medida em que busca definir algo que não faz parte do cotidiano humano. Desse modo, a linguagem religiosa configura-se apenas como uma tentativa de se aproximar de uma realidade que, por sua própria natureza, escapa e extrapola o que é passível de ser conhecido, talvez.

Assim, no cristianismo, analisa e exemplifica o autor, Deus é a palavra que os cristãos usam para dar um nome a um Ser supremo, por excelência inominável. Deus é o objeto da fé cristã – por quem os cristãos exprimem temor cultural. No caso da comunidade joanina, como veremos, Jesus Cristo é o próprio Deus encarnado, razão e sentido da existência tanto individual quanto da comunidade. Os místicos religiosos sentiam temor da presença de Deus, não sentiam, não obstante, temor da ideia ou do

¹⁶ BUREN, Paul M. van – *Alle Frontiere del Linguaggio*. Roma: Armando Armando Editore, 1977.

Para uma aproximação ao pensamento de Paul M. van Buren remetemos ao texto de QUEIROZ, José J. – “Deus e Crenças Religiosas no Discurso Filosófico Pós-Moderno. Linguagem e religião”. Revista Eletrônica REVER – Revista de Estudos da Religião, 2 (2006), pp 1-23. http://www.pucsp.br/rever/rv2_2006/p_queiroz.pdf, acesso em 15.01.2009, às 20h:15min.

pensamento sobre Deus. Pois, o culto ao temor sinaliza para a existência de algo que desperte temor – concordando aqui com Rudolf Otto. De fato, diante daquilo que é incompreensível o homem produz uma linguagem extraordinária. Ora, Deus é inefável, logo a linguagem não o alcança, no sentido de defini-Lo. Os místicos sentem temor diante da presença de Deus, não pela ideia de Deus. Deste modo, a linguagem assume uma postura ingênua ao querer tratar os termos religiosos como palavras normais pertencentes ao vasto campo familiar de nossas palavras. Assim consoante, ao falar a palavra Deus, o homem religioso chega ao limite extremo do que pode dizer sobre o objeto de seu interesse, sem, contudo, cair na ilusão de que tal palavra tenha uma correspondência direta e definitiva com Deus. Neste ponto, toda a experiência de Deus, narrada na perícopes 13,1-20 do Evangelho joanino, também deve ser compreendida como uma experiência limite, a ultrapassar em muito o sentido e alcance das próprias palavras, talvez.

Ora, para Paul van Buren, se os filósofos quiserem compreender a lógica de Deus terão que deixar seus preconceitos e suas teorias e limitarem-se a observar com atenção o modo como a palavra tem sido usada em contextos específicos. De fato, se os cristãos usam a palavra Deus de modo apropriado, também a usam de modo impróprio. O abuso mais difuso consiste no pensamento que afirma que esta palavra denomina exatamente alguma coisa, em supor que a palavra se refere ao seu objeto de maneira precisa. A linguagem apenas procura traduzir, de modo cognoscível, aquilo que é inefável. Evidenciando tal compreensão desvela-se, como exemplo dado pelo próprio Paul van Buren, a palavra mente. Ora, explicita o autor, quando dizemos que existe uma mente vazia, ou que há alguma coisa em mente, a palavra não se refere, com efeito, a um órgão, ou a um lugar, ou a qualquer outra coisa. Se a mente humana fosse um objeto de análise, não seria correto afirmar que este objeto é tangível e localizável. Deste mesmo modo, sabemos que é impossível provar Deus, como se prova algo em um laboratório de pesquisa. Deus não aparece a nós como um objeto passível de ser manipulado e experimentado. No caso de Deus de Israel, no entanto, a prova é a história do povo, a sobrevivência mesma de Israel (considerando a sua história perpassada por eventos difíceis e trágicos), e uma fidelidade como esta que

Israel foi capaz de demonstrar. Naturalmente, ninguém duvida da existência da mente humana, e ninguém pode duvidar da presença do Deus de Israel.

Analisando o universo cristão, Paul van Buren coloca que este último usa a palavra Deus em conexão com a palavra Um, Pai, Onipotente, e Criador do céu e da terra. Assim, torna-se possível dizer que estas palavras são predicados de Deus e que são afirmações que os cristãos fazem sobre Deus. São discursos sobre Deus. A questão problemática, segundo van Buren, é que se compreende o discurso sobre Deus como o equivalente ao discurso de Deus. Deste modo, a palavra Deus, que nasce como linguagem extrema para designar o inefável, acaba assumindo o alcança, a pretensão de ser o próprio inefável. Para Paul van Buren, os linguistas não percebem as fronteiras da linguagem e pensam que todas as palavras funcionam em todas as circunstâncias do mesmo modo que funcionam em um plano claro e central. Acabam assumindo que a unidade, a paternidade, a onipotência, e tudo o resto, são modificações de um substantivo Deus. No entanto, elucidada Paul van Buren, se formos justos e situarmos o discurso religioso nos limites da linguagem, consideraremos que estas atribuições não são qualidades que fomos captando de um objeto, são somente tentativas de dizer mais o quanto permite nossa convenção linguística ordinária. Ora, os cristãos querem dizer alguma coisa a mais do que a linguagem ordinária, usual permite. Neste caso, este a mais somente poderá ser alcançado, seguindo a lógica proposta pelo autor em questão, quando considerarmos a linguagem religiosa em seu limite. Portanto, a linguagem religiosa compõe-se de um vocabulário extremo, pois procura dizer algo sobre realidades que ultrapassam e se encontram além do que é ordinário, usual, corriqueiro. A linguagem religiosa remete, por excelência, ao extraordinário, ao excepcional, na medida em que registra e narra a experiência humana com o transcendental.

De fato, quando os cristãos falam em Deus onipotente, também falam em Deus Pai. Ora, a potência atribuída a Deus, não tem relação nenhuma com a potência do rei, do monarca. Neste sentido, a história de Jesus de Nazaré – como narrativa exemplar – exhibe a imagem disso que os cristãos dizem ter o Pai, e o seu humilde aspecto no mundo, a vida como serviço é o que se entende por potência, onipotência. Torna-se evidente que a lógica da potência de Deus não é análoga à lógica da potência do rei.

Não obstante, existe uma lógica, que se consubstancia na lógica da linguagem limite, vizinho ao limite extremo presente na palavra Deus.

Paul van Buren entende que a questão dos limites da linguagem no âmbito da história de Israel reaparece no contexto do cristianismo – e esta é uma referência interessante e sugestiva para nossa pesquisa, que se inscreve no ambiente do genuíno texto cristã, composto pela comunidade joanina. Em Israel, na experiência do Sinal, ressaltou-se os limites da linguagem ao falar do objeto de adoração. Porém, se na história de Israel, os discursos sobre Deus permaneceu primeiro nas fronteiras internas da linguagem, no cristianismo, por sua vez, houve a tentação oposta: pensou-se que fosse possível aproximar-se do limite externo da linguagem e deste ponto falar ainda claramente, presumindo dizer mesmo a definição de Deus. Na história do Sinai, a narrativa bíblica ensina que é o próprio Deus quem fala. Entra, então, o problema da revelação dada de fora da esfera da linguagem humana e, portanto, demonstra, de maneira evidente, que a religião está, desde o fim até o começo, impregnada de um outro presumível limite da linguagem. Ora, como o homem pode descrever a linguagem divina, quando os profetas afirmam que Deus falou com eles? Neste ponto, Paul van Buren abre diálogo com o filósofo Wittgenstein, quando este último afirma que não saberemos compreender um leão se este falasse – “se um leão pudesse falar, não poderíamos compreendê-lo”¹⁷ –, pois sua linguagem não pertenceria à dinâmica do jogo de linguagem ordinária, usual humana.

Consoante tal compreensão, dizer que Deus existe ou não existe assume um caráter idêntico, pois todas essas ideias assumem uma outra conotação se considerarmos como tentativa de operar com uma palavra que significa os limites da linguagem. Porém, os teólogos, não compreendendo tais limites, usam a palavra Deus como se fosse tão claro e evidente como a palavra João ou a palavra tempestade. Ora, a palavra Deus encontra-se no mais extremo limite da linguagem, assumindo um caráter extraordinário, logo, não é possível compreendê-la a partir do centro da linguagem ordinária.

¹⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig. *cit.*, p. 201.

Desta forma, a própria maneira que alguém utiliza a palavra Deus, por exemplo, não revela, de maneira objetiva e direta, quem se refere, mas sim o significado que se dá à palavra referida. Ora, na religião se expressa o sentido total da existência. Nesta direção, a religião se compõe como uma atitude que cristaliza uma visão de totalidade, um modo de ver as coisas e de agir condizente com tal percepção. No entanto, torna-se necessário inserir e integrar a religião no contexto de toda a vida – econômica, social, política, cultural etc – para se compreender seu jogo de linguagem. Sem desconsiderar sua especificidade, a religião não se compõe como uma esfera separada do resto da existência. Ela expressa a compreensão que determinado grupo social tem acerca da vida – e tal compreensão é revelada por meio do jogo de linguagem que exatamente esse grupo específico articula ao compor o texto religioso.

Nesta mesma linha de reflexão, Queiroz compreende e interpreta que:

Nas *Investigações*, o autor trabalha uma concepção de linguagem que ficou célebre e ganhou espaços em várias áreas do saber, a teoria dos jogos lingüísticos. A linguagem não é mais monolítica, mas se desmancha em um número infinito de jogos. Ela adquire diferentes funções (...). O sentido das palavras não é estático; depende do uso que dela se faz. Os jogos de linguagem correspondem a infinitos usos da linguagem, desde a construção de teorias científicas, até os mais corriqueiros, como agradecer, xingar, cantar, poetar, saudar, rezar. Esses jogos nascem continuamente, caem em desuso, se extinguem, a depender das circunstâncias concretas da vida.¹⁸

Abre-se aqui, com a citação em tela, um sugestivo caminho, a nos possibilitar avançar para a aplicação do conceito de jogos de linguagem também no campo de análise do texto religioso. Assim, do conceito jogos de linguagem descortina-se uma perspectiva muito densa e interessante para se pensar a própria linguagem religiosa. Neste ponto, a relação e articulação entre jogos de linguagem e religião é proposta e

¹⁸ QUEIROZ, José J. – “Deus e Crenças Religiosas no Discurso Filosófico Pós-Moderno. Linguagem e religião”. Revista Eletrônica REVER – Revista de Estudos da Religião, 2 (2006), pp. 1-23. http://www.pucsp.br/rever/rv2_2006/p_queiroz.pdf, acessado em 03/10/2011.

explicitada nas análises impetradas por Queiroz, no texto “Deus e crenças religiosas no discurso filosófico pós-moderno. Linguagem e religião”.¹⁹ Em linhas gerais, o texto em alusão, mais especificamente em sua segunda parte, apresenta o relevante papel atribuído à filosofia da linguagem para o estudo da religião. Nesta perspectiva, a religião também pode ser compreendida como um jogo de linguagem, na medida em que o termo “religião” remete e explicita uma forma de vida, uma maneira específica de se compreender e se organizar a própria vida. Um jogo de linguagem reflete uma atividade precisa com um conjunto de vocábulos determinados nos seus sentidos segundo o uso específico. Sendo assim, as palavras assumem, em cada universo religioso determinado, significados específicos, que não podem ser alcançados sem se levar em consideração todo o complexo que compõe seu jogo de linguagem. Assim, poderíamos pensar na comunidade joanina, pontualmente na perícopa 13,1-20, como um grupo religioso determinado, que têm, inclusive, seu jogo de linguagem, a traduzir suas experiências religiosas mais singulares, sua compreensão sobre a vida e o sentido que está pode ter e alcançar. A experiência religiosa da comunidade joanina é narrada a partir de um jogo de linguagem articulado por esta comunidade, procurando traduzir em palavras suas vivências mais fundamentais e profundas, no limiar e dinâmica do seguimento de Jesus Cristo.

A identificação e o reconhecimento de que uma determinada experiência religiosa – compreendida como uma maneira de se direcionar e conduzir a vida – dispõe de uma linguagem específica – seja como uma linguagem limite ou mesmo como um complexo jogo, com determinadas regras e representações – desvelam-se fundamentais para uma aproximação crítica e coerente do próprio sentido do texto religioso. Os textos religiosos propõem a projeção de comportamentos, visões de mundo e hábitos num universo cultural, fundamentais para o estabelecimento de relações no interior da comunidade. Esses padrões são tão fundamentais, que redefinem atuações no presente e no futuro, no sentido de conformarem a sociedade e a história da humanidade. Neste ponto, trazemos uma elucidativa citação do teólogo Boff:

¹⁹ *Ibid.*

Antes de tudo, o próprio da linguagem religiosa não é seu léxico, mas sua gramática. Ele não tem a sua disposição palavras ou conceitos “divinos” ou “revelados”. Aliás, como compreendê-los, se fosse realmente assim? A linguagem religiosa é tecida de palavras humanas, investidas das significações, das experiências e da história dos homens.

Graças, porém, a uma gramática própria, a linguagem religiosa trabalha estas palavras. Ela as dispõe de tal modo que possam induzir a atenção em direção do campo de referência que lhe é próprio. Ora, o campo de referência próprio do discurso religioso se situa para além dos horizontes empíricos do Mundo. Ele remete ao meta-empírico.²⁰

Consoante tais ponderações, passamos a compreender que o campo próprio da linguagem religiosa – e aqui é evidente que estamos incluindo o texto neotestamentário, particularmente a perícopes 13,1-20 do Evangelho joanino –, com sua gramática específica, como explicita Clodovis Boff logo acima, ou com o seu jogo de linguagem, se quisermos utilizar a expressão de Wittgenstein – sempre segundo as interpretações de van Buren e Queiroz –, consubstancia-se no espaço do universo simbólico. Pois a perspectiva simbólica compreende a possibilidade de desnudamento de uma realidade escondida, oculta, subjacente, que inspira, profundamente, comportamentos e ações. Ora, por meio do símbolo, o Sagrado – que é realidade escondida – torna-se manifesto, portanto, acessível ao humano.²¹ Este fenômeno é designado de hierofania.²² Nesse sentido, a hierofania, a manifestação do Sagrado, abre espaço para a experiência religiosa, suscitando duas ordens de sentimentos:

²⁰ BOFF, Clodovis – *Teologia e Prática: Teologia do político e suas mediações*. cit., pp. 227-228.

²¹ Buscamos fundamentar nossa reflexão na importante obra de OTTO, Rudolf – *O Sagrado: Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

O próprio termo Sagrado é trabalho por Otto na obra em questão. O termo se compõe também como adequado para uma discussão da obra de João na medida em que a obra de Otto, no capítulo intitulado “O numinoso no Novo Testamento”, páginas 120 a 131, passa a discutir o Novo Testamento em geral, citando inclusive o Evangelho de João.

²² O termo hierofania é proposto por Mircea Eliade, com o significado: algo de sagrado se nos revela. Cf. ELIADE, Mircea – *O Sagrado e o Profano: A essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 17.

fascinação e temor reverencial.²³ Fascina porque comporta o sentido do inatingível sob a perspectiva parcial da razão. É a experiência que se vivencia pela fé e pelo mistério, superando-se as restrições ofertadas no que é humano – a dor, a transitoriedade etc. Implica temor na medida em que nos lança diante daquilo que não se pode ver e nem se explicar. Eis a dimensão do mistério, que fascina e causa temor também por sua inefabilidade.

O símbolo sagrado, não obstante, não se configura como o Sagrado em si, que é por definição inefável. Ele é apenas mediação, sendo, todavia, a única forma possível de comunicação entre a realidade do humano e a realidade do Sagrado. De fato, o símbolo pode ser interligado como uma lente que permite ver o que sem ela não se vê. Nesse caso, toda experiência religiosa descortina-se como experiência simbólica, portanto, mediatizada.²⁴ Assim, as coisas – o próprio mundo natural e também cultural –, por serem simbólicas, não significam exatamente aquilo que se mostram, de forma sensível, aparente e parcial, e sim sugerem a realidade intrínseca que manifestam. Não obstante, o símbolo contempla uma objetividade (realidade) e concretude, a revelarem uma profundidade interior. Nesse ponto, a abertura fundamental para a linguagem simbólica do Sagrado torna-se referencial para a diferenciação entre a percepção do *homo religiosus*²⁵ e a percepção ordinária do homem secular moderno (ou pós-moderno). De fato, alcançamos aqui um ponto fundamental em nossa reflexão: a perspectiva do *homo religiosus* pode não coadunar, evidentemente, com a do homem secular – sem reduzir, não obstante, a perspectiva de um homem comprometido com os valores de secularidade. A secularidade, quando fechada para a experiência religiosa, talvez por se encontrar enleada na correria cotidiana, pode

²³ O Sagrado como *mysterium tremendum* é trabalho no 4º capítulo da obra de Rudolf Otto. Cf. OTTO, Rudolf – *O Sagrado: Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*, cit., pp. 44-63.

²⁴ A questão do símbolo é brilhantemente trabalhada por José Severino CROATTO – *As Linguagens da Experiência Religiosa: Uma introdução à fenomenologia da religião*, cit., pp. 41-175.

²⁵ Cf. CROATTO, José Severino – *As linguagens da experiência religiosa: Uma introdução à fenomenologia da religião*, cit. Croatto utiliza o termo *homo religiosus* para se referir ao sujeito que vive a profundidade da experiência religiosa. Cabe ressaltar que este *homo religiosus* não deve ser confundido com o teólogo ou mesmo com o cientista da religião. Podemos aproximar a expressão *homo religiosus* ao termo místico, utilizado por Wittgenstein.

revelar-se inapta para a contemplação²⁶, que se compõe como caminho de acesso à verdade do Sagrado manifesto. O *homo religiosus* vive a mística, o inatingível, a linguagem religiosa, permeada por símbolos, que assumem, inclusive, em decorrência de sua fecunda representação, um caráter ambivalente. Esta abordagem torna-se relevante particularmente para compreendermos a profundidade dos símbolos e representações de caráter religiosas, alcançando, inclusive, a força de determinar o ritmo das relações sociais, como veremos, na última parte da presente tese.

Nesta perspectiva, quando a realidade do mundo e das coisas perde sua dimensão simbólica, ou melhor, quando os olhos se tornam incapazes de perceber o mundo como representação, o humano pode se fechar para a compreensão da realidade como dimensão e espaço do Sagrado. No entanto, o fundamental é que haja uma abertura fundamental para novas estruturas. Tal abertura também pode se revelar fazendo-se presente no homem secularizado. É importante ressaltar que não é, de forma alguma, o Sagrado que deixa de se manifestar nos símbolos, são os homens secularizados que podem se tornar obscurecidos em relação aos fenômenos hierofânicos.

As dimensões racionalista e pragmática que norteiam, em definitivo, a perspectiva moderna (pós-moderna) pode, de fato, impossibilitar a visão para além do sensível, aparente e imediato. Nesse caso, o espaço do cotidiano passa a ser recortado por ações imediatas, desprovidas de significado simbólico. Assim, o secular, quando dilacerado pela impiedade do tempo cronológico – o tempo do fazer coisas práticas e funcionais – pode tornar-se cada vez mais alheio e indiferente aos símbolos que comunicam a presença do Sagrado. É fundamental então frisar que a linguagem, dentro de seus limites, possui intrinsecamente uma simbologia de caráter ambivalente. A questão é que o olhar moderno, que aqui chamamos de secular, pode não ser capaz de captar tal dimensão, como demonstra John Milbank, na obra *Teologia e Teoria Social*.²⁷ Assim, toda essa discussão acerca das perspectivas do olhar secular

²⁶ A noção de que a contemplação é o único caminho para se alcançar a Verdade tem uma longa tradição, que passa, apenas para citar alguns, por Aristóteles e Platão, por Boécio, em sua *Consolação da Filosofia*, pelos místicos medievais São Tomás de Aquino e Mestre Eckhart.

²⁷ Cf. MILBANK, John – *Teologia e Teoria Social: Para além da razão secular*. São Paulo, Edições Loyola, 1995.

ou religioso encontra dimensão nas análises de John Milbank, quando discorre sobre os limites das teorias sociais no processo de fundamentação da reflexão teológica. Milbank, com uma agudeza e profundidade que impressionam, investiga os desvios e fragilidades da teologia quando alicerçada nas modernas teorias sociais, que têm como base e fundamento uma compreensão secular de mundo e de humanidade. Isso não significa que a teoria social, com sua razão secular, não possa ofertar referências teóricas à teologia ou mesmo para a compreensão das dinâmicas sociais alicerçadas em valores religiosos, mas é preciso sempre atentar para os limites e fragilidades de tal contribuição, na medida em que a religião pauta-se não na razão secular, mas em uma compreensão metafísica de mundo e de humanidade.

Consoante tais ponderações, devemos avançar na compreensão de que o texto religioso, no caso específico a narrativa joanina, não pode ser enquadrado em parâmetros meramente seculares, destituído de sua especificidade enquanto produção pertencente ao campo religioso. Torna-se interessante e até mesmo evidente que a experiência religiosa específica da comunidade de João – no caso pontual da presente pesquisa, interessa-nos identificar, na perícopes 13, 1-20, do Evangelho joanino, vestígios de experiências cotidianas –, passa a ser descrita e narrada, então, por meio de uma linguagem não direta, uma linguagem representativa, com uma estrutura gramatical própria, em uma palavra, com seu jogo de linguagem. Tal compreensão pode representar o caminho para o desvelamento de possíveis indícios e vestígios de uma experiência religiosa subjacente, a definir o ritmo e a dinâmica cotidiana do grupo que a viveu. Assim, a análise pautada meramente na razão secular pode revelar-se incapaz e inapta para captar e alcançar a pujança dos princípios religiosos na definição de um modo de vida determinado, como vislumbramos ser o contexto, o caso narrado na perícopes 13,1-20, do Evangelho de João.

A narrativa religiosa, com sua dinâmica gramatical peculiar, assume como perspectiva transmitir uma mensagem fundamental, comunicar uma verdade irrevogável, explicitar um ensinamento essencial. No caso do Evangelho de João, o que o texto almeja, em linhas gerais, está explicitado na primeira conclusão do próprio Evangelho: “Jesus fez, diante de seus discípulos, muitos outros sinais ainda, que não se

acham escritos neste livro. Estes, porém, foram escritos para credes que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais a vida eterna em seu nome.”²⁸

O texto joanino evidencia que a ação de Jesus se compõe como manifestação de sinais, a apontarem uma realidade ou compreensão muito mais densa e profunda. A realidade, segundo a perspectiva dos cristãos joaninos, de que Jesus é o próprio Deus. Essa verdade é tão forte, impactante, contundente para a comunidade, que assumi-la, reconheça-la significa alcançar, contemplar a vida eterna. Mas, em todo caso, torna-se necessário analisar tal compreensão a partir do jogo de linguagem que a envolve, sem deixar de considerar os limites extremos da própria linguagem. Comentando o sentido deste trecho do Evangelho joanino, o teólogo Juan Luis Segundo nos fornece importante chave de leitura para uma aproximação crítica à linguagem religiosa que permeia e compõe o texto de João: “Como vemos, para quem narra, os acontecimentos são ‘sinais’ de um significado que se oculta por trás deles, e colocar esses ‘sinais’ diante do leitor faz supor que o levarão a “crer” nesse significado (...).”²⁹

A citação acima evidencia que na dinâmica da construção do texto sagrado (no caso, o Evangelho de João) a mensagem é substancial enquanto a forma é acidental. No entanto, Juan Luis Segundo prossegue elucidando que:

Isso não significa que se falseiem os fatos narrados, mas sim, que se leva mais em conta seu significado do que sua exatidão material. Esse colocar a “verdade” de uma narração mais em que se capte uma “significação” inerente aos fatos do que em que se capte com a maior exatidão possível esses mesmos fatos gozavam, na antiguidade, de uma amplitude ou permissividade que, hoje, foi muito podada pelo positivismo historicista.

Assim, por exemplo, um autor – e mesmo um “historiador” – do passado não vacilaria em colocar na boca da personagem um discurso fictício, que não pode ter sido pronunciado naquelas circunstâncias, se com tal recurso se compreende melhor o

²⁸ JOÃO, 20, 30-31. *A Bíblia de Jerusalém: Novo testamento*. São Paulo: Paulinas, 2ª ed., 1976.

²⁹ SEGUNDO, Juan Luis – *A História Perdida e Recuperada de Jesus de Nazaré: Dos sinóticos a Paulo*. São Paulo, Paulus, 1997, p. 103.

“significado” dos fatos que narra. Podemos dizer mesmo em relação a mudar, pela mesma razão, a ordem temporal de dois acontecimentos (...), ou de mesclar o simbólico com o real (...) etc.³⁰

Cabe ressaltar que tais ponderações explicam apenas que a narrativa religiosa contempla uma intencionalidade. Aliás, mesmo um texto histórico, atento às exigências metódicas de cientificidade, também é construído vislumbrando uma intenção. Certamente, o autor evangelista, ao compor o texto, tem como objetivo influenciar o leitor para uma compreensão de fé. No entanto tal afirmação não alcança uma noção pejorativa. Não há nada de pejorativo em reconhecer o caráter religioso do texto. Ao contrário, tal reconhecimento compõe-se como passo fundamental para uma aproximação profunda e também crítica do próprio texto religioso – que é portador de uma linguagem específica, situada no mais extremo limite da linguagem, decorrente de um jogo de linguagem contextualmente construído e logicamente articulado.

Ainda no âmbito dessa reflexão, torna-se necessário ressaltar que nenhum texto traz um conteúdo com sentido unívoco. Tal afirmação ganha mais força e relevância quando aplicada para um documento construído a partir da linguagem religiosa. Assim, o que buscamos explicitar é que o texto joanino – como obra exemplar de produção textual com linguagem religiosa – contempla uma perspectiva polissêmica, evidenciando a complexidade de sua estrutura.³¹ De fato, a polissemia textual é um tema amplamente explorado pela filologia contemporânea. Analisando este ponto, Clodovis Boff explicita que:

(...) A linguagem religiosa só pode ser meta-fórica, mas precisamente, ana-lógica. É seu modo de organizar as palavras que carrega um sentido diferente. Não se trata aqui de

³⁰ *Ibid.*, p. 103.

³¹ Para uma aproximação geral ao tema da complexidade remetemos à obra de MORIN, Edgar – *Introdução ao Pensamento Complexo*. Lisboa: Instituto Piaget, 3ª edição, 2001.

A questão específica da linguagem e sua dinâmica complexa ver MORIN, Edgar – *O Método 4. As idéias: Habitat, vida, costumes, organização*. Porto Alegre: Editora Sulina, 2001, pp. 197-210.

Sobre este mesmo tema ver também MORIN, Edgar – *O método 3. O Conhecimento do Conhecimento*. Porto Alegre: Editora Sulina, 1999, pp. 133-135.

sinais abstratos e formais que sejam veículo para coisas empíricas, como é o caso da linguagem científica, mas sim de símbolos, isto é, de coisas assumidas na forma de sinais evocadores de “outras coisas.” Por conseguinte, para a linguagem religiosa, o Mundo se comporta como vetor de Sentido.³²

Tal compreensão apenas evidencia a relevância de se ter instrumentos teóricos capazes de qualificar o processo interpretativo, pois o texto não é auto explicativo. É preciso considerar suas nuances simbólicas e representativas. Essa mescla entre o simbólico com o real torna o texto muito mais complexo do que evidente, exigindo do leitor uma atenção mais refinada e crítica. Decorre daí a necessidade de um distanciamento crítico por parte do leitor – novamente a noção de neutralidade –, para que sua compreensão acerca das mensagens do texto esteja mais próxima o quanto possível da intenção original do autor. Sem, no entanto, assumir a pretensão de se esgotar este sentido original, que é sempre polissêmico. A busca pelo sentido original, pela intenção primeira do autor é o que podemos chamar de vontade de verdade. Essa perspectiva é considerada como mera ilusão por Michel Foucault, como veremos em páginas subsequentes.

Em linhas gerais, a noção de polissemia desvela o caráter simbólico e, portanto, aberto do texto. Assim, a noção de que o *mundo é vetor de sentido* – seguindo a expressão de Clodovis Boff – elucida que o texto religioso, em definitivo, não contempla uma única possibilidade de compreensão. É na polissemia do texto que encontramos elementos – vestígios e indícios – de história cotidiana. A perspectiva da polissemia ganha conteúdo e legitimidade quando a inserimos e a vinculamos à noção de complexidade. Ora, a complexidade consiste no reconhecimento de que tudo está entrelaçado. Neste caso, o próprio termo *complexus*, do latim, significa trama, tecido ou “o que é tecido em conjunto”³³. A percepção da complexidade que permeia o real conduz para uma abertura de compreensão do mundo. Trazendo tal entendimento para a análise textual, passamos a considerar o texto – de maneira pontual o texto em linguagem religiosa – como algo dinâmico e aberto, com uma ampla gama de

³² BOFF, Clodovis – *Teologia e Prática: Teologia do político e suas mediações*, cit., p. 228.

³³ Cf. MORIN, Edgar – *Introdução ao Pensamento Complexo*, cit., p. 20.

possibilidades interpretativas. Nesse sentido – e apenas para citar, sem maiores problematizações ou desenvolvimentos –, o próprio Santo Agostinho e também Maimônides já apresentavam comentários acerca das gradações hierárquicas de interpretação: histórica, filosófica, analógica. Definitivamente, devemos ressaltar – depois de termos percorrido toda essa vasta trajetória de reflexões e análises a partir de tantos autores e posicionamentos congruentes, complementares e mesmo sutilmente divergentes –, que o sentido de cada texto (pontualmente do texto religioso) não pode ser alcançado sem se considerar o universo de representações e experiências que o emolduram, compondo os elementos constitutivos de um complexo jogo de linguagem, considerando inclusive os limites da linguagem ao se reportar a aspectos e elementos da experiência religiosa. Neste sentido, a narrativa que compõe a perícopes 13,1-20, do Evangelho joanino, na medida em que revela e transmite uma concepção específica de vida, um modo particular de se organizar e conceber a existência, apresentando princípios éticos e valores morais religiosos capazes de estruturar e pautar as relações mais cotidianas, não pode ser lida e analisada sem se considerar a sutileza e especificidade de seu jogo de linguagem. Por hora, avancemos para o próximo item de nossa exposição, adentrando na definição e persecução de indícios e vestígios.

1.2. INDÍCIOS E VESTÍGIOS DO COTIDIANO

O tema que propomos, neste momento, ganha expressão a partir da proposta metodológica da história nova.³⁴ Neste caso torna-se imprescindível precipitarmos um debate sobre essa perspectiva de compreensão histórica, capaz de nos instrumentalizar e inserir na persecução de possíveis indícios e vestígios subjacentes

³⁴ Para uma aproximação ao conceito de história nova e sua inovação metodológica remetemos à obra de Jacques Le Goff – *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

Destacamos ainda a obra de Peter BURKE – *A Escola dos Annales (1929-1989): A Revolução Francesa da historiografia*. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1997.

Relevante também é a obra de Georges DUBY – *A História Continua*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor; Editora da UFRJ, 1993.

Ressaltamos ainda a obra de Marc BLOCH – *Apologia da História ou o Ofício de Historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

na perícopes 13,1-20 do Evangelho de João. Neste ponto, iniciemos nossas reflexões com uma citação do historiador Marc Bloch, a nos fornecer um norte fundamental:

(...) Por trás dos grandes vestígios sensíveis da paisagem, (...) por trás dos escritos aparentemente mais insípidos e as instituições aparentemente mais desligadas daqueles que as criaram, são os homens que a história quer capturar. Quem não conseguir isso será apenas, no máximo, um serviçal da erudição. Já o bom historiador se parece com o ogro da lenda. Onde fareja carne humana, sabe que ali está a sua caça.³⁵

Nesse sentido é que a presente reflexão almeja atentar para a dinâmica do tempo e espaço das comunidades cristãs joaninas, mais especificamente da experiência relatada na perícopes 13, 1-20, do Evangelho atribuído pela tradição a João, descobrindo e descortinando as experiências que promoveram os valores, saberes e cultura. Abrir-se para esta nova perspectiva recompõe a postura do pesquisador na direção da história como problema,³⁶ descoberta, reconstrução contínua dos elos e ritualização de experiências perdidas e reencontradas em cada sentimento, pensamento e valor vivenciados no interior das comunidades joaninas e explicitado em forma de indícios e vestígios pelo documento do Evangelho.

Inserir-se, neste ponto, a perspectiva da complexidade articulada pelo pensador Edgar Morin, a refutar, em definitivo, a concepção cartesiana e positivista de ciência, a gerar visões fragmentadas e reducionistas da realidade do objeto pesquisado. Neste caso, para Edgar Morin, o processo de fragmentação e redução, típico da ciência moderna, conduziu a uma ciência sem consciência. Com o intuito de superar tal postura em ciência é que Edgar Morin propõe o olhar da complexidade, a compor um novo princípio epistemológico. Neste caso, a perspectiva da complexidade implica a realidade como um entrelaçamento – a exemplo de um tecido –, no qual todos os

³⁵ BLOCH, Marc – *Apologia da História ou o Ofício do Historiador*, cit., p. 54.

³⁶ Tal postura deve considerar, inclusive, a dimensão complexa que envolve a concepção de mistério, a envolver a perspectiva religiosa. É preciso, por exemplo, atenção aos níveis do discurso religioso. Há a visão religiosa alcançada pelo místico – aquele que efetivamente vive a fé – e há também a compreensão sobre a religião articulada pelo teólogo, enquanto estudioso de determinada religião.

elementos (fios) encontram-se relacionados e em contínua interação, superando, de fato, olhares mutilados sobre a realidade. O desafio desse olhar profundo é compreendido por Edgar Morin como uma:

Viagem em busca de um modo de pensamento capaz de respeitar a riqueza, o mistério e o caráter multidimensional do real; e de saber que as determinações cerebrais, culturais, sociais, históricas às quais se submete todo pensamento, sempre co-determinam o objeto de conhecimento.³⁷

Nesse movimento de diálogo a que nos propomos – a articular as concepções do pensamento complexo e as perspectivas da *História Nova* –, torna-se apropriado fazermos referência a um interessante e elucidativo comentário de Edgar Morin acerca da *História Nova*:

Escola dos Anais (...). Essa concepção constitui-se no e pelo desenclausuramento: abriu, em primeiro lugar, a história à economia e à sociologia: depois, uma segunda geração de historiadores incorporou profundamente a perspectiva antropológica, como testemunham os trabalhos de Georges Duby e Jacques Le Goff sobre a Idade Média. A história assim fecundada não pode mais ser considerada como uma disciplina *stricto sensu*, mas como uma ciência histórica multifocalizada, composta por várias dimensões das outras ciências humanas...³⁸

Tal abordagem se manifesta como instrumental teórico-metodológico, quando se almeja confrontar e questionar a legitimidade da história de fatos, datas, dados oficiais, encarnação simples de personalidades históricas – mormente, visualizadas pela ótica da dominação, dos poderes legitimados. Neste caso, o historiador Peter Burke explicita o reducionismo da historiografia anterior aos *annales*:

³⁷ MORIN, Edgar – *O método II: A vida da vida*. Porto Alegre: Sulina, 2001, p. 24.

³⁸ MORIN, Edgar – *Complexidade e Transdisciplinaridade: A reforma da universidade e do ensino fundamental*. Natal: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, UFRN, 2000, p. 31.

Desde os tempos de Heródoto e Tucídides, a história tem sido escrita sob uma variada forma de gêneros: crônica monástica, memória política, tratados de antiquários, e assim por diante. A forma dominante, porém, tem sido a narrativa dos acontecimentos políticos e militares, apresentada como a história dos grandes feitos e grandes homens – chefes militares e reis.³⁹

Em perspectiva contrária, o historiador (pesquisador), no movimento de aproximação ao seu objeto de pesquisa – as relações cotidianas (de poder?) no contexto das comunidades de João, a partir da análise da perícopa 13,1-20 do Evangelho joanino –, acaba por romper e superar posturas científicas endógenas e lineares, incapazes de considerar a complexidade do evento histórico. Destaca-se, neste ponto, uma preciosa orientação de DUBY:

O historiador não deve fechar-se em sua toca, mas acompanhar atentamente o que acontece nas disciplinas vizinhas. Que realizar uma investigação com todo o ardor necessário não impõe a obrigação, no momento de divulgar os resultados do levantamento, de escrever com frieza, que o cientista cumpre tanto melhor sua função na medida em que agrada ao leitor, prendendo-o e conquistando-o pelos encantos de seu estilo.⁴⁰

Nesse ponto, a *História Nova* apropria-se de um olhar diferenciado, a se abrir para o historiador – o pesquisador que vem a entender a história, recorrendo a paradigmas e metodologias alternativas, a colocarem em pauta os personagens mais populares, comuns e as relações caracterizadoras, definidoras do cotidiano. Nesta confluência, a *Escola dos Annales* se integra com um novo conhecimento – que não deixa de ser criativo e inovador – capacitado e fortalecido – em seu conteúdo

³⁹ BURKE, Peter – *A Escola dos Annales (1929-1989): A Revolução Francesa da historiografia*, cit., p. 17.

⁴⁰ DUBY, Georges – *A História Continua*, cit., p. 14.

programático – a abordar temáticas fundamentais e relevantes, sensibilizando para um novo olhar em relação à história, a contemplar o ser humano envolto em relações marcadas pelo cotidiano (o lar, a família, as festas, os rituais, as experiências religiosas, as práticas morais, as relações do dia-a-dia, as questões de poder etc) e inserido em uma dinâmica de valores políticos, culturais, sociais, artísticos, religiosos, econômicos etc.

Assim, quando voltamos para as relações cotidianas e sua complexidade, tecidas no interior das existências, enveredamos nossas representações para a abordagem em torno da emergência de determinações e situações históricas, formatando relações culturais, afetivas e pessoais, as quais delineiam um universo engendrado por elementos singulares e reveladores de tensões históricas. Nesse caso, as determinações às quais aludimos, anteriormente, coadunam com a definição de um personagem diferenciado e alternativo – o cristão das comunidades joaninas, retratado no perícopo 13,1-20 do Evangelho de João, tecendo e recompondo, a partir de suas aspirações, representações, símbolos e necessidades afetivas e de resistência, a história e seu cotidiano.

A história singular – marcada por expectativas existenciais – das pessoas dinamiza-se em manifestações cotidianas, que, em seu conjunto, compõem os acontecimentos e possibilidades do próprio caminhar da humanidade. Ora, para desenhar essa história singular, assumindo a tarefa de se aproximar do cotidiano das comunidades de João, vislumbramos o olhar da complexidade e a analítica da *História Nova* – a suplantarem o ideário simplista e de meros fatos, descolados de seu universo cotidiano, de sua materialidade e de seu contexto histórico.⁴¹

Assim, debruçando-se sobre a rica e singular experiência das comunidades de João, explicitada na perícopo 13,1-20 do Evangelho joanino, evidenciam-se a reconstrução e a concepção de uma história do cotidiano, possibilitando, de fato, uma aproximação à mentalidade e ao imaginário do cristão oriundo das comunidades

⁴¹ Cabe ressaltar que em uma leitura a partir das macro relações – compreendidas como relações classistas infra-estruturais, a partir do referencial marxista – não é possível se pensar em uma história singular, na medida em que a leitura acaba por se restringir à análise do movimento senhor versus servo.

joaninas. Tal perspectiva historiográfica ganha relevância na medida em que permite uma rediscussão do sentido e do significado da existência para o cristão em seu princípio, procurando considerar a complexidade de suas relações – econômicas, políticas, sociais, culturas e religiosas – e compreensões de existência.

De fato, a realidade da perícopre 13,1-20 do Evangelho de João, movida pela complexidade das relações cotidianas de poder, quando resgatada pelo horizonte da *História Nova*, pode esclarecer a riqueza e singularidade do imaginário, expressando faces da experiência e vivência humana. Vislumbramos, então, a perspectiva histórica a conceder, com generosidade e postura ciosa, a importância do cotidiano e de seus personagens – frequentemente, assumindo a esfera dos dominados – bem como sugerindo o olhar da complexidade, engajado na recapitulação de situações, informações, possibilidades e conhecimentos do campo da cultura, economia, política, religião, relações afetivas e pessoais etc – espaços interligados e vinculados na história e caminhar dos homens.

A perspectiva da *História Nova* – imbuída pelo referencial do horizonte da complexidade – constitui-se como um tácito e inovador caminho para compreender as relações no cotidiano, as quais foram, por longo tempo, relegadas pela historiografia dos fatos, da tradição e dos mecanismos oficiais. Os estudos a entenderem a perícopre 13,1-20 do Evangelho de João desvelam-se como arcabouço teórico e cultural múltiplo a apreender a sensibilidade e as vivências do mundo antigo, atribuindo vida e movimento aos sentimentos, aos hábitos e aos saberes, que atribuem forma à história e recontam os elos e os legados na compreensão do que é contemporâneo. Alguns elementos historiográficos que constituem a *História Nova* e a concepção de complexidade podem ser apontados, de forma a enlearem a abordagem das vivências dos cristãos e de sua história original.

Os referenciais da *História Nova* – a considerar a complexidade da história – pode adentrar a perspectiva das experiências narradas da perícopre 13,1-20 do Evangelho de João, arquitetando-se um pesquisador sensível e arguto – a dialogar com o passado –, reconstruindo a história, recriando o inusitado, o interdito e fato esquecido, assim como ofertando brilho e vida aos atores tímidos, ao cotidiano imprevisível, a tecerem as representações, os valores e a existência que marcam a

identidade e o futuro. A historiografia nova pode conceber a multiplicidade de saberes, permitindo o encontro do signo e das experiências do conhecimento, a apontarem para a diversidade histórica.

É preciso, então, antes de qualquer desmembramento, apresentarmos os conceitos centrais que embasam nossas análises e reflexões, mesmo que brevemente e sem maiores pretensões etimológicas ou mesmo filológicas. De fato, os termos *indício* e *vestígio* configuram-se como fundamentais para o desenvolvimento de nosso trabalho. Nesse caso, a palavra *indício*, que deriva do latim *indicare*, significa indicar, possibilitar o conhecimento de algo. Assim, *indício* apresenta-se como indicação, *vestígio*, rastro de uma realidade desconhecida ou velada. Dessa forma, os *indícios* nos remetem para algo a nos fornecer uma visão parcial e fragmentada, portanto ainda não clara sobre determinado evento. Nessa dinâmica, os *indícios* podem desvelar, sempre de maneira parcial e ainda incompleta, um acontecimento subjacente. O *indício* compõe-se sempre como elemento circunstancial que somente alcança significado quando unido a outros dados e informações. De maneira geral, o *indício*, como dado conhecido, pode situar-se, através de análise lógica, como ponto de ligação entre um evento obscurecido com o qual se guarda algum tipo de relação. Neste ponto, o Código de Processo Penal brasileiro, no artigo 239, do capítulo 10, intitulado “Dos *indícios*”, esclarece: “Considera-se *indício* a circunstância conhecida e provada, que, tendo relação com o fato, autorize, por indução, concluir-se a existência de outra ou outras circunstâncias.”⁴²

Desse modo, o *indício* se compõe como indicação indireta para se chegar a um evento ainda não totalmente revelado ou simplesmente desconhecido. No entanto, é preciso analisar, de forma lógica e coerente – por raciocínio indutivo –, o que o *indício* está revelando. A operação lógica, por força da qual, a partir de um fato conhecido – o *indício* –, chega-se a conclusão da existência do evento que se quer alcançar, contemplar – no caso específico, a dinâmica de relações cotidianas vividas no interior da comunidade joanina. É como uma amostra do vir a ser, soerguendo a motivação da confirmação e da descoberta. O *indício* é um ponto ao qual o pesquisador pode se

⁴² JESUS, Damásio Evangelista de – *Código de Processo Penal Anotado*. São Paulo: Editora Saraiva, 2ª ed., 1982. p. 143.

apegar, utilizando-se de dados históricos, da imaginação e de representações do próprio pesquisador. Nesse aspecto, a história das mentalidades⁴³ indica a configuração de uma história problemática, conformada pela persecução dos indícios e pela própria visão de mundo de quem pesquisa. A definição da história está perpassada por situações do passado e do presente. O tempo do presente é o momento do pesquisador – o passado é o documento histórico, os indícios. A história é a interlocução destes dois instantes. Sem o indício, a história presente não é possível, uma vez que é este mesmo indício que se torna a matéria do hoje, prova de um passado. Em realidade, o indício aparece como possibilidade de ligação entre o que realmente se conhece e o que se busca conhecer. Ele se compõe como elemento de coerência a permitir o estabelecimento do encadeamento lógico do raciocínio do pesquisador. No entanto, cabe ressaltar que não se pode tentar compreender o indício dissociado de outras informações relevantes a integrarem o contexto em questão.

O termo vestígio, por sua vez, também encontra sua raiz no latim. Sucintamente, podemos esclarecer que todo vestígio se compõe também como um indício, porém nem todo indício configura-se como um vestígio. De fato, os vestígios podem ir além de uma busca histórica, ancorada em datas, nomes e acontecimentos específicos: podem significar tradições, gestos, hábitos, palavras, costumes, vontades etc. A consciência dos sujeitos da história, também, é um indício. A maneira de entender o mundo do sujeito da história, igualmente, pode estar emaranhada, de maneira sutil, nos ideais e proposições de quem pesquisa – daí a riqueza e grandeza do método histórico. Os indícios apontam para a narração de relações, representações e valores.

Ora, o fato da perícopé evangélica joanina 13,1-20, em particular, e dos textos religiosos, em geral, serem construídos a partir de um jogo de linguagem⁴⁴ específico, marcado, sobretudo, pela perspectiva do simbólico, não significa, de modo algum, que tais narrativas e textos não tragam, em seu seio, vestígios e indícios fundamentais

⁴³ Sobre o conceito específico de “mentalidade” ressaltamos, da obra de Le Goff, o excelente texto de Philipp ARIÈS – “A história das mentalidades”. In: Jacques Le GOFF – *A História Nova*, cit., pp. 154-172.

⁴⁴ Novamente fazemos uso da expressão de Wittgenstein. Ressaltamos, no entanto, conforme já definimos em páginas anteriores, que tal expressão sempre implica em uma atividade contextualizada, com finalidade precisa, dinamizada por uma gramática rigorosa.

capazes de desvelar dinâmicas históricas. As dinâmicas históricas compõem os hábitos, a linguagem, os costumes, que tecem comportamentos. Assim, a sutileza e originalidade de nosso trabalho consistem justamente em identificar a possibilidade de tais vestígios e indícios, tão sutis por que revelam o que pode estar subjacente a uma fala, representação, a um hábito ou a um evento. Para tanto, recorreremos e nos apropriamos do paradigma indiciário⁴⁵, como postura metódica para buscarmos indícios na perícope joanina em questão, a nos permitirem uma aproximação a acontecimentos históricos. A dinâmica consiste em identificarmos na perícope 13,1-20 do Evangelho de João indícios e/ou vestígios que sinalizam pistas, uma vez que podem revelar possíveis caminhos para uma reconstituição de eventos históricos. De fato, a perspectiva do método indiciário, que vislumbra encontrar indícios e vestígios, quase sempre sutis, dispersos ao longo do texto, propõe a análise investigativa do texto, decidindo, de maneira minuciosa, pela busca, persecução de rastros que permitam reconstituir a história. Os indícios estão presentes nas “ações dos personagens” e seu sentido: o que se sente, o que se pensa e o que se fala, em uma nuance sutil e muitas vezes despercebido por um olhar pragmático, investido em pura objetividade positivista historicista.

Segundo Ginzburg, o modelo epistemológico indiciário, emergiu, no final do século XIX, no âmbito das ciências humanas, tendo o método suas origens nos trabalhos do crítico de arte Giovanni Morelli.⁴⁶ A pesquisa de Morelli, informa-nos Ginzburg, consistia em distinguir obras originais de cópias, autenticando o seu autor. Para tanto, Morelli passa a se ater não às características mais vistosas dos quadros e sim examina os pormenores mais negligenciáveis. O pressuposto fundamental do método consistia justamente em se identificarem os detalhes mais sutis de um autor, detalhes que passavam despercebidos por copistas e falsários. Ginzburg em sua análise das origens do método indiciário comenta a relação analógica entre os trabalhos de Morelli, Sherlock Homes (o investigador personagem criado por Arthur Conan Doyle) e Sigmund Freud. De fato, o paradigma indiciário assume uma dimensão investigativa,

⁴⁵ Este tema é trabalhado no excelente artigo de Carlo Ginzburg, intitulado “Sinais: raízes de um paradigma indiciário”. Cf. GINZBURG, Carlo – *Mitos, Emblemas e Sinais: Morfologia e história*. São Paulo: Companhia das letras, 2001, pp. 143-179.

⁴⁶ Cf. GINZBURG, Carlo – *Mitos, Emblemas e Sinais: Morfologia e história*, cit., p. 143.

nos moldes de uma perícia criminal, a vasculhar os indícios e vestígios que pontuam as pistas, e possibilitam, na relação com outros dados e informações, a reconstituição de um fato, em alguns instantes, sem qualquer visibilidade para um pesquisador convencional, preso a uma história linear.

Propomos analisar, debater, perscrutar a perícopes 13,1-20 do Evangelho de João a partir deste ponto e perspectiva. Como a riqueza de um texto – inspirado em revelação de alcance e dimensão religiosa – pode se prender a uma história linear? Por caracterizar um sentido místico, deve ser tomado, de maneira primordial, pelo viés do discernimento das representações, sensações, sentimentos e das revelações a permearem os textos. E, talvez, a perícopes joanina em questão tome o pesquisador por seu caráter transcendental.

Para Ginzburg, a relação entre o trabalho de Moretti e Freud consiste no compartilhamento de uma:

Proposta de um método interpretativo centrado sobre os resíduos, sobre os dados marginais, considerados reveladores. Desse modo, pormenores normalmente considerados sem importância, ou até triviais, “baixos”, forneciam a chave para aceder aos produtos mais elevados do espírito humano (...).⁴⁷

Dessa perspectiva, interessa-nos a possibilidade de identificarmos *resíduos*, *dados marginais* presentes no bojo da perícopes 13,1-20 do Evangelho de João, a revelarem, de maneira sutil e não intencional, informações sobre experiências de poder – resistência, encontro, ação e coação –, ou mesmo sobre experiências de ausência de poder, no cotidiano. Essas relações de poder – ou de ausência de poder – falam muito dos hábitos e do comportamento dos sujeitos, definindo os papéis exercidos no interior da comunidade. A conformação dos papéis pode revelar hierarquias, relações de igualdade ou confronto – alguém deve falar, o outro deve ouvir, alguém terá a legitimidade de um lugar ocupado. Neste ponto, o paradigma

⁴⁷ *Ibid.*, p. 150.

indiciário abre uma perspectiva fecunda e promissora para o desenvolvimento da pesquisa a que propomos.

Ainda no âmbito de descrever as origens e a lógica do paradigma indiciário, Ginzburg constrói uma sugestiva imagem:

Por milênios o homem foi caçador. Durante inúmeras perseguições, ele aprendeu a reconstruir as formas e movimentos das presas invisíveis pelas pegadas na lama, ramos quebrados, bolotas de esterco, tufo de pêlos, plumas emaranhadas, odores estagnados. Aprendeu a farejar, registrar, interpretar e classificar pistas infinitesimais como fios de barba. Aprendeu a fazer operações mentais complexas com rapidez fulminante, no interior de um denso bosque ou numa clareira de ciladas.⁴⁸

Obviamente que a análise de um texto é bem diferente da captura de um animal. De maneira discrepante, o humano reconstrói-se na teia das falas, dos discursos e dos signos, tudo conformando um gesto, um hábito ou uma representação. A história humana não está encerrada na data, em um personagem histórico renomado e em um acontecimento comemorativo. A história do homem é a sensação, o sentimento, a emoção, a revelação e os comportamentos. Este conjunto de situações e perspectivas influencia a representação do pesquisador. Ele faz parte desta humanidade, resgatada através dos vestígios e indícios recuperados na altivez e perspicácia de quem pesquisa. Como nos esclarece o próprio Ginzburg: “Uma coisa é analisar pegadas, astros fezes (animais ou humanas) catarros, córneas, pulsações, campos de neve ou cinzas de cigarro; outra é analisar escritas, pinturas ou discursos.”⁴⁹

No entanto, o que nos interessa são os mecanismos próprios do paradigma indiciário, a possibilitarem tanto uma perspectiva de diagnose quanto de prognose.⁵⁰ A dimensão diagnóstica consiste na análise, na comparação, na classificação e posterior interpretação de indícios, vestígios e sinais que possibilitam identificar um evento

⁴⁸ *Ibid.*, p. 151.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 171.

⁵⁰ Termos mais comumente utilizados pela área médica.

(sintoma) já existente. O prognóstico, por sua vez, consiste em um esforço de análise, pautado em uma série de procedimentos, que permite a previsibilidade, antecipando-se a algo. De qualquer forma, os indícios, os sinais, os vestígios mais sutis desvelam-se fundamentais tanto para compreender algo já ocorrido quanto para se antecipar a algo que ainda ocorrerá.

É preciso então identificar as contribuições e possibilidades do paradigma indiciário no que toca à análise textual. A questão fundamental e basilar é como identificar no texto indícios, vestígios e pistas a nos conduzirem para informações relevantes no que toca o nosso tema de pesquisa, a saber: relações cotidianas de poder na dinâmica das comunidades joaninas, explicitadas na perícopes 13,1-20 do evangelho joanino. Compreender como se exerce a força, por quem ela é exercida e para que se exerce pode colaborar para a compreensão de uma dinâmica relacional específica de uma comunidade, no contexto de sua cultura. No entanto, esta tarefa, que é, de fato, central em nosso trabalho, ocupará nossas atenções precisamente na última parte de da pesquisa.

Do primeiro capítulo devemos reter quatro grandes pontos fundamentais. Primeiro, a especificidade do texto religioso, tomado por representações e símbolos a comporem um jogo de linguagem peculiar. Segundo, a contribuição da historiografia francesa, com sua história das mentalidades, a introduzir uma nova maneira de se compreender o documento histórico, abrindo espaço para uma reconstrução histórica a partir de dados e informações marginais. Terceiro, a perspectiva da complexidade a ressaltar e valorizar as intrínsecas relações entre elementos aparentemente desconexos, evidenciando a polissemia textual. Quarto, a contribuição do método indiciário, capaz de seguir vestígios e indícios de eventos históricos sepultados e velados em um texto tomado por uma linguagem iconográfica, rica em representações e símbolos. Estes quatro pontos desvelam-se essenciais na composição de um referencial teórico que nos permita avançar, de maneira coerente, na análise filosófica da perícopes 13,1-20 do Evangelho de João. Resta-nos, não obstante, apreendermos as contribuições de Michel Foucault acerca do processo interpretativo, tarefa que passaremos a desenvolver imediatamente, no capítulo segundo dessa primeira parte da tese.

CAPÍTULO II:

INTERPRETAÇÃO E RELAÇÕES DE FORÇA

A temática central deste capítulo segundo – a se configurar como capítulo fundamental da primeira parte de nossa pesquisa – procura engendrar uma análise da concepção foucaultiana de interpretação. Michel Foucault, ao longo de sua produção filosófica, avança no desenvolvimento de reflexões acerca do processo interpretativo. Almejamos, com a construção do presente capítulo, acompanhar, de maneira não linear, os desdobramentos filosóficos que advém das ponderações e abordagens foucaultianas sobre as dinâmicas de poder e relações de força, a definirem os processos de interpretação.

Com uma vasta produção literária, Foucault situa-se entre os mais importantes representantes das teorias contemporâneas sobre interpretação textual. De fato, é possível encontrarmos na filosofia de Michel Foucault uma interessante e sugestiva proposta sobre a dinâmica da interpretação. No entanto, não encontramos em Foucault a construção de um sistema filosófico acerca do processo de interpretação. Foucault constrói suas reflexões a partir de abordagens que resgatam concepções historicamente delineadas, sem propor generalizações conceituais.

Com o intuito de alcançarmos uma melhor clareza didática em nossa exposição, construímos e articulamos o capítulo segundo a partir de dois subtemas: Vontade de verdade e interpretação e Interpretação e evidências.

2.1. VONTADE DE VERDADE E INTERPRETAÇÃO

A questão do processo interpretativo se revela como o problema fundamental já nos antigos oráculos gregos – que, ao revelarem algo, também, de maneira enigmática, escondiam. Assim se compõem os textos que sugerem interpretação – mais especificamente, como tratamos no primeiro capítulo, o texto de caráter religioso. No caso dos oráculos, apenas as pessoas capazes de interpretá-los capacitavam-se a compreender o sentido de sua revelação. Na mitologia grega, encontramos uma pluralidade de exemplos a corroborarem nossa linha de pensamento.

Todavia, talvez, o exemplo mais lapidar esteja na transição do pensamento mítico para o pensamento filosófico, com o Oráculo de Delfos, a revelar Sócrates como o mais sábio dentre os gregos atenienses. Platão, no diálogo *Apologia de Sócrates*⁵¹, deseja narrar, de maneira bela e intensa, todo o processo de revelação oracular e a consequente busca – que se torna missão – do próprio Sócrates para compreender o sentido das palavras do oráculo:

Que quererá dizer o deus? Que pretende ele dar a entender? Sei muito bem que não sou sábio, nem muito nem pouco. O que ele quer dizer quando afirma que sou o mais sábio dos homens? Porque, enfim, ele não está mentindo; não lhe é lícito fazê-lo.

Muito tempo estive indeciso sobre o sentido do oráculo. (...) ⁵²

O clássico texto de Platão explicita o ponto central do processo interpretativo, que consiste em alcançar o sentido verdadeiro das palavras e as relações subjacentes a elas. O diálogo socrático demonstra que a revelação oracular deve ser colocada a prova, em uma atitude de testar sua condição de verdade. Sócrates pensará em tal esforço como o sentido último de sua própria existência. Compreender o significado

⁵¹ PLATÃO – *Apologia de Sócrates*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

⁵² *Ibid.*, p. 19.

das palavras proferidas pelo Oráculo de Delfos, comprovando sua veracidade se conflagra como a grande missão do filósofo. Sobre este ponto específico, Foucault analisa que:

Em outras palavras, interpretar a palavra do oráculo e esperá-la ou evitar seus efeitos no real. É esse jogo entre interpretação e espera no real que caracteriza a atitude tradicional, habitual em relação à palavra oracular. Ora, a atitude socrática é totalmente diferente. Não se trata de empreender uma interpretação, mas de empreender uma busca para testar, para pôr à prova a verdade do oráculo. Trata-se de discuti-lo. E essa busca assume a forma de uma discussão, de uma refutação possível, de uma prova que vai fazer valer a palavra do oráculo, não no campo de uma realidade em que ele vai efetivamente se efetuar, mas no campo de uma verdade em que se poderá aceitá-lo como um logos verdadeiro ou não. Interpretação e espera no campo do real é a atitude ordinária. Busca e prova no jogo da verdade, é essa atitude de Sócrates em relação à profecia. É esse o primeiro momento da atitude socrática, da veridicção socrática e da missão que Sócrates recebeu de dizer a verdade.⁵³

Para Foucault, mais do que interpretar a revelação oracular, a missão socrática assume a perspectiva de verificar a verdade revelada. O tema da perseguição da verdade descortina-se como fundamental e central na presente tese. A aproximação ao relato neotestamentário de João, especificamente à perícopes 13,1-20, não deixa de guardar a pretensão de se compor como mais do que uma interpretação. Vislumbramos discutir o texto, colocá-lo, de certa maneira, à prova, analisando-o criticamente, com o intuito de perscrutá-lo, alcançar a verdade que se encontra subjacente a ele, em seu bojo.

Avançando paulatinamente, e ainda no âmbito da filosofia grega, Aristóteles, em seu *Convite à Filosofia*⁵⁴, explicita que a busca pelo conhecimento configura-se

⁵³ FOUCAULT, Michel – *A Coragem da Verdade*. São Paulo, Editora WMF Martins Fontes, 2011, pp. 71-72.

⁵⁴ ARISTÓTELES – *Convite à Filosofia*. São Paulo: Landy Livraria Editora e Distribuidora Ltda, 2001.

como a realização da própria natureza humana. Para o estagirita, a natureza engendrou o humano para que este contemplasse a verdade, alcançando assim a felicidade e realizando plenamente o sentido do existir humano. Destaca-se assim, a noção de que há uma verdade última subjacente a todas as coisas e que alcançar tal verdade consiste no único propósito digno para o humano. Nesta perspectiva, a busca pelo conhecimento é condição para se alcançar o sentido último da própria existência. Tal pensamento funda uma longa tradição no ocidente.

Foucault não envereda na atividade filosófica de desvendar e apontar o caminho ético do humano. A filosofia de Foucault avança na direção de diagnosticar o presente, buscando, por meio da arqueologia e da genealogia – conceitos que exploraremos em páginas posteriores – elementos que subsidiem propostas interpretativas.

Em um recorte histórico, demarcado a partir do século XVI, Michel Foucault – e já adentrando no tema fundamental deste capítulo –, percorre, em *As palavras e as Coisas*,⁵⁵ obra de 1966, as mudanças de perspectivas culturais a comporem as formações discursivas. Foucault analisa o processo de interrelação e dissociação entre as palavras e as coisas. Neste movimento, a racionalidade moderna passa a tematizar o ser humano como objeto e como sujeito de conhecimento, avançando para uma compreensão do próprio homem como representação. A interrelação existente entre as palavras e um evento original sede lugar à perspectiva da interpretação e da representação. Neste ponto, Foucault elucida que:

Pela primeira vez talvez na cultura ocidental, descobre-se essa dimensão absolutamente aberta de uma linguagem que não pode mais se deter porque, jamais encerrada numa palavra definitiva, só enunciará sua verdade num discurso futuro, inteiramente consagrado a dizer o que irá dizer; mas esse próprio discurso não tem o poder de se deter sobre si e encerra aquilo que diz como uma promessa legada ainda a um outro discurso... A tarefa do comentário, por definição, não pode jamais ser completada. E, contudo, o comentário é inteiramente voltado para a parte enigmática,

⁵⁵ FOUCAULT, Michel – *As Palavras e as Coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 6ª Ed., 1995.

murmurada, que se oculta na linguagem comentada: faz nascer, por sob o discurso existente, um outro discurso, mais fundamental e como que “mais primeiro”, cuja restituição ele se propõe como tarefa. Só há comentário, se, por sob a linguagem que se lê e se decifra, corre a soberania de um Texto primitivo. E é esse texto que, fundando o comentário, lhe promete como recompensa sua descoberta final. (...) A linguagem do século XVI – entendida não como um episódio na história da língua, mas como uma experiência cultural global – foi sem dúvida tomada nesse jogo, nesse interstício entre o Texto primeiro e o infinito da Interpretação.⁵⁶

Em nossa pesquisa, assume expressiva relevância a relação entre o Texto primeiro – grafado com letras maiúsculas pelo próprio Foucault – e o infinito da Interpretação. Na última parte do presente trabalho, vislumbramos propor uma aproximação interpretativa à perícopa 13, 1-20 do texto do Evangelho atribuído a João, considerando tal perícopa como Texto primeiro, genuíno material a dinamizar o infinito de interpretações.

Como evidencia a citação acima, para Foucault não há uma verdade imaculada passível de ser acessada por meio de processos interpretativos. Resta-nos apenas a interpretação, aberta e inexaurível. No entanto, não nos enganemos, Foucault não propõe um relativismo interpretativo, no qual toda e qualquer interpretação passaria a ser válida. Neste ponto, Paul Veyne esclarece que: “Persuadido de que um texto não é a sua respectiva interpretação, o método fundamental de Foucault consiste em compreender o mais exatamente possível o que o autor do texto quis dizer no seu tempo.”⁵⁷ A interpretação tem como ponto de partida a linguagem, mas deve contemplar elementos que se situam para além da linguagem. Ressalta-se que para Foucault, a linguagem produz dois tipos de suspeita: por um lado, o fato da linguagem não dizer exatamente o que diz e, por outro lado, a idéia de que “a linguagem rebaixa a forma propriamente verbal e que há muitas outras coisas que falam e que não são

⁵⁶ *Ibid.*, p. 57.

⁵⁷ VEYNE, Paul – *Foucault: O pensamento, a pessoa*. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 1ª ed., 2009, p. 20.

linguagens.”⁵⁸ As duas suspeitas apontadas por Foucault suscitam, já de início, questões a serem consideradas no decorrer do processo de interpretação. Tal concepção abre um campo amplo – diria inesgotável – a ser considerado pelo jogo⁵⁹ da interpretação. Assim, esclarece Foucault que:

(...) Os gestos mudos, as enfermidades e todo o tumulto que nos rodeia pode, igualmente, falar-nos, e, com mais atenção que nunca, estamos dispostos a escutar toda essa possível linguagem, tratando de surpreender sob as palavras um discurso que seria mais essencial.⁶⁰

Nesta ótica de suspeitas, o discurso se dá pela linguagem – inclusive por meio daquilo que está escondido na própria linguagem – mas também para além da linguagem, passando por formas não verbais. Há aqui – apesar de Foucault não explicitar de tal forma – uma compreensão complexa sobre o discurso, na medida em que se passa a considerar, no processo de interpretação, aquilo que foi dito, de maneira direta e imediata, aquilo que não chegou a ser pronunciado, mas que ficou interdito, e também outros elementos, que podem parecer aos olhos do intérprete desatento como irrelevantes, mas que se configuram como fundamentais para que a interpretação alcance um sentido mais coerente.

Nesta confluência de reflexão, Foucault chama atenção para aquilo que marca a distinção que há entre a hermenêutica e a semiótica. A tarefa de interpretar o sentido dos signos pertence ao âmbito da hermenêutica. À semiótica, cabe a tarefa de identificá-los. Conceitua Foucault:

Chamamos hermenêutica ao conjunto de conhecimentos e de técnicas que permitem fazer falar os signos e descobrir seu sentido; chamamos semiótica ao conjunto de

⁵⁸ FOUCAULT, Michel – *Nietzsche, Freud & Marx: Theatrum filosoficum*. São Paulo: Princípio Editora, 1997, p. 14.

⁵⁹ Avançando mais no desenvolvimento deste capítulo exploraremos a noção da interpretação como jogo.

⁶⁰ FOUCAULT, Michel – *Nietzsche, Freud & Marx: Theatrum Filosoficum*, cit., p. 14.

conhecimentos e de técnicas que permitem distinguir onde estão os signos, definir o que os institui como signos, conhecer seus liames e as leis de seu encadeamento...⁶¹

A distinção entre hermenêutica e semiótica desvela-se como fundamental. A hermenêutica considera a violência, a tensão, a provisoriedade a perpassarem as interpretações. A semiótica, por outro lado, tende a conceber os símbolos como realidades absolutas e fechadas. Na perspectiva da semiótica basta contemplar o signo, sem perscrutar os seus sentidos. No entanto, a hermenêutica avança em direção a uma compreensão de que os símbolos já se configuram como formas de interpretação. O próprio símbolo se compõe como interpretação. Neste caso, a hermenêutica, para além da semiótica, abre espaço para as interpretações, a escavarem os sentidos e significados submersos nos signos. A interpretação do símbolo é sempre interpretação da interpretação, pois não há uma verdade primeira que repousa no signo. Tal assertiva compõe-se como basilar e fundamental para a compreensão do conceito de verdade e interpretação em Foucault.

A perspectiva de uma verdade soterrada poderia aparecer como uma profundidade original, fonte e realidade primária. Porém, adverte Foucault, há um revés nesse processo, pois quanto mais se escava, quanto mais se aprofunda, contrariando certa lógica, mas se aproxima da superfície. Isso significa que o processo de escavação, ao subsidiar a dinâmica da interpretação, faz emergir a superficialidade ou até mesmo a banalidade daquilo que era compreendido como profundidade. Por trás das coisas não há uma princípio original e surpreendente, a possibilitar o reencontro com a Verdade. Neste ponto Foucault ressalva que:

(...) E a profundidade torna-se então um segredo absolutamente superficial (...) a descoberta de que a profundidade não é senão um jogo e uma ruga da superfície. À medida que o mundo se revela mais profundo aos olhos do homem, damo-nos conta

⁶¹ FOUCAULT, Michel – *As Palavras e as Coisas*, cit., pp. 45-46.

de que o que significou profundidade no homem, não era mais do que uma brincadeira de criança.⁶²

Deparamo-nos aqui com uma compressão extremamente sugestiva e ao mesmo tempo desestabilizadora. Sugestiva por abrir uma perspectiva nova e interessante sobre a noção de profundidade e desestabilizadora ao solapar a idéia de que na profundidade repousa uma origem de fundo redentora, capaz de resgatar uma experiência fundamental. Obviamente que tal visão configura-se como problema, pois há um pensamento cotidiano, próprio do senso comum, a sacralizar a verdade original das idéias, instância que concede aos homens e culturas a segurança da existência.

Michel Foucault – na esteira da aguda crítica precedida por Nietzsche⁶³ – explicita que a concepção de verdade não passa de mera construção histórica, tornando-se apenas verdade circunstancial. Neste sentido, para Foucault, é um equívoco pensar que há uma verdade tangível a ser descoberta. Isso não significa, não obstante, que não soergam por trás das palavras eventos. Entrementes, referidos eventos não se configuram como coisas aos moldes da compreensão sociológica de Émile Durkheim⁶⁴. Para Foucault tudo é interpretação e nada mais:

(...) A morte da interpretação é o crer que há símbolos que existem primariamente, originalmente, realmente, como marcas coerentes, pertinentes e sistemáticas.

A vida da interpretação, pelo contrário, é o crer que não há mais do que interpretações. (...) ⁶⁵

Esta citação explicita uma perspectiva peculiar de Foucault sobre os processos interpretativos. O que temos dos fatos e eventos conforma-se como o resultado de

⁶² FOUCAULT, Michel – *Nietzsche, Freud & Marx: Theatrum filosoficum*, cit., p. 19.

⁶³ Dentre os trabalhos de Foucault destacam-se apresentações à obra de Nietzsche.

⁶⁴ O sociólogo Émile Durkheim entende que os fatos sociais devem ser compreendidos como coisa.

⁶⁵ FOUCAULT, Michel – *Nietzsche, Freud & Marx: Theatrum Philosophicum*, cit., p. 26.

interpretações. Neste ponto, não há, como esclarece a citação em tela, uma originalidade ou mesmo uma gênese pronta a ser alcançada ou resgatada. A morte da interpretação consiste em buscar uma verdade primeira que não seja desdobramento de algo já interpretado. Assim, no esteio das palavras o que se encontra não passa de interpretações, construídas a partir de situações históricas específicas. Não há uma vontade primeira, capacitada e pronta a atribuir corpo a um sujeito. Não há um homem que cria ou enseja a criação do fato, evento ou texto. As interpretações seguem um eixo de fragmentação, raridade e continuidade-descontinuidade. Destaca-se sobre este ponto a citação seguinte:

(...) A interpretação não se pode nunca acabar, isto quer simplesmente significar que não há nada a se interpretar. Não há nada absolutamente primário a interpretar, porque no fundo já tudo é interpretação, cada símbolo é em si mesmo não a coisa que se oferece à interpretação, mas a interpretação de outros símbolos.⁶⁶

De fato, para Foucault não há uma continuidade linear e causal entre as palavras e as coisas. No entanto, ressalta Foucault, não há nunca uma interpretação definitiva, na medida em que não há um princípio que se ofereça passivamente a ser interpretado, pois “a interpretação encontra-se diante da obrigação de interpretar-se a si mesma até ao infinito.”⁶⁷ Assim, a interpretação dinamiza novas interpretações, em um movimento constante e sem linearidade.

2.2. INTERPRETAÇÃO E EVIDÊNCIAS

O processo interpretativo, fomentado por um trabalho de arqueologia, tem como perspectiva fundamental perscrutar justamente a lógica subjacente a cada discurso. Para Michel Foucault, a verdade situa-se para além das palavras, colocando-

⁶⁶ *Ibid.*, p. 22.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 26.

se como imprescindível, então – como vislumbram os arqueólogos –, escavá-la, decifrá-la, interpretá-la. Nesta confluência, ressalta-se o ofício do arqueólogo como imagem exemplar daquele que promove escavações com o intuito de encontrar raridades genuínas soterradas. Assim, o processo interpretativo deve promover escavações, tomado pela perspectiva arqueológica, em busca de uma pretensa verdade original submersa.

Foucault elabora sua filosofia a partir do desenvolvimento de pesquisa histórica, fundada em um método de pesquisa não linear e dinâmico. É no trabalho de escavação – aos moldes de um arqueólogo – que o filósofo em alusão constrói sua genealogia do saber, almejando não a verdade para além das interpretações, mas as forças de poder que dinamizaram a própria interpretação. A arqueologia do saber conforma-se como um estudo a atentar para as condições de formação do conhecimento e do discurso. Em que situação um determinado discurso é enunciado, a que finalidade atente e quais as condições de sua projeção. O pensador define as práticas discursivas reguladas por sua raridade, ruptura, regularidade. Para Foucault, os discursos tendem a reincidir e desaparecer em determinadas condições – as quais se tornam preocupações para o filósofo. Neste ponto, o próprio filósofo elucida o sentido de sua arqueologia:

Utilizo a palavra “arqueologia” por duas ou três razões principais. A primeira é que é uma palavra com a qual se pode jogar. *Arche*, em grego, significa “começo”. Em francês, temos também a palavra “arquivo”, que designa a maneira como os elementos discursivos foram registrados e podem ser extraídos. O termo “arqueologia” remete, então, ao tipo de pesquisa que se dedica a extrair os acontecimentos discursivos como se eles estivessem registrados em um arquivo. (...) Procuo reconstruir um campo histórico em sua totalidade, em todas as suas dimensões... (...) Assim, meu projeto não é o de fazer um trabalho de historiador, mas descobrir por que e como se estabelecem relações entre os acontecimentos discursivos.⁶⁸

⁶⁸ FOUCAULT, Michel – *Ditos & Escritos IV: Estratégia, poder-saber*. São Paulo: Editora Forense Universitária, 2ª ed., 2006. pp. 257-258.

O trabalho arqueológico implementado por Foucault, a partir da articulação da pesquisa histórica, visa à apreensão dos mecanismos difusos de poder, geradores dos discursos. Assim, a arqueologia genealógica foucaultiana intenta vislumbrar as estruturas a moldarem os discursos a se constituírem como verdade. Foucault amadurece seus trabalhos, correlacionado poder e saber na genealogia. O método genealógico discerne o nascimento das práticas de poder no contexto da produção das verdades. A genealogia como método histórico de pesquisa, assume um caráter meticuloso e documental. No entanto, elucida Foucault, a genealogia não se compõe como um recuo ao passado, com o intuito de demonstrar sua presença nos acontecimentos contemporâneos. Para Foucault a genealogia objetiva:

(...) manter o que se passou na dispersão que lhe é própria: é demarcar os acidentes, os ínfimos desvios – ou ao contrário as inversões completas – os erros, as falhas na apreciação, os maus cálculos que deram nascimento ao que existe e tem valor para nós; é descobrir que na raiz daquilo que nós conhecemos e daquilo que nós somos – não existem a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente.⁶⁹

Assim, a genealogia de Foucault interessa-se a entender as práticas discursivas e não discursivas todas emaranhadas na perspectiva do poder. Para Foucault, nenhuma outra sociedade está tão entretida com as formas de controle e domínio dos corpos e do conhecimento. O conhecimento na sociedade moderna persegue o ideal da verdade. De fato, a teoria de Foucault não vislumbra estabelecer verdades, a origem ou finalidade das práticas; tão pouco estabelece um novo projeto de sociedade. Trata-se de um trabalho de historiografia, definindo as condições de nascimento das práticas discursivas e das relações de poder. A sociedade moderna sugere lugares para os discursos, tempo de fala, sujeito apto a falar, reproduzindo-se sistemas de veracidade e legitimidade dos enunciados.

⁶⁹ FOUCAULT, Michel – *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 11ª reimpressão, 1995, p. 21.

Distanciando-se da noção de uma genealogia redentora das origens, delineada por processos históricos lineares e desprovidos de contradições, Foucault desenvolve sua análise genealógica pautada nos desdobramentos do trabalho arqueológico, a contemplar a conflagração de uma história construída a partir de representações, forjadas na confluência de poderes circunscritos a um determinado período cultural. Para Foucault, o trabalho arqueológico genealógico alcança apenas a exterioridade do acidente, evidenciando que por trás das palavras há tão somente o vazio, desprovido de qualquer essencialidade. Corroborando tal compreensão – e ainda no esteio de definir o conceito de genealogia – destaca-se o seguinte pensamento do próprio Foucault:

É isso que eu chamaria de genealogia, isto é, uma forma de história que dê conta da constituição dos saberes, dos discursos, dos domínios e do objeto etc., sem ter que se referir a um sujeito, seja ele transcendente com relação ao campo de acontecimentos, seja perseguindo sua identidade vazia ao longo da história.⁷⁰

Neste sentido, o processo arqueológico em Foucault consiste em uma perspectiva metodológica vislumbrando compreender as condições históricas a possibilitarem a formação dos enunciados. Já a análise genealógica reporta-se às relações entre a construção do saber e as práticas do poder. Avançando um pouco mais em densidade na análise que propomos desenvolver, a arqueologia genealógica possibilita compreender que há sempre uma relação de força subjacente, assim como uma ordem e lugar dos discursos e estrutura dos enunciados. Define-se, então, o lugar das coisas, do que se fala, de quem fala, onde fala. Foucault enfatiza que: “A genealogia restabelece os diversos sistemas de submissão: não a potência antecipadora de um sentido, mas o jogo casual das dominações.”⁷¹

⁷⁰ FOUCAULT, Michel – *Microfísica do Poder*, cit., p. 7.

⁷¹ *Ibid.*, p. 23.

A genealogia⁷² passa a se reportar, com maior vigor e probidade, às relações entre a construção do saber e as práticas do poder, emaranhadas na formação da modernidade. A arqueologia⁷³ diz respeito e concerne muito mais à definição de um método para compreender e discernir as condições históricas de formação dos enunciados e unidade do discurso. Ainda assim a genealogia e a arqueologia transitam pela análise do período clássico, da Idade Média e da era moderna, discernindo rupturas, continuidades e descontinuidades nas práticas discursivas.

Aquilo que o discurso, arquitetonicamente orquestrado por meio de signos, revela está para além das coisas. O discurso guarda, em seu bojo, relações de força, tensões constituídas e definidas por poderes. A tensão define o lugar das coisas, concedendo-lhe visibilidade. O poder, soerguido da prática do discurso, é difuso em todos os contextos de relações, estabelecidas nas práticas discursivas. As coisas assumem os lugares, assim como os discursos afirmam os espaços dos sujeitos. Além do humano encontra-se o discurso. Não há possibilidade de sujeitos independentes e originais: o humano situa-se neste meandro – entre palavras e coisas –, enleado por práticas de poder. De fato, para Foucault o que há interdito em cada discurso são as relações de força. Neste ponto Foucault esclarece que:

(...) Essas produções de verdades não podem ser dissociadas do poder e dos mecanismos de poder, ao mesmo tempo porque esses mecanismos de poder tornam possíveis, induzem essas produções de verdades, e porque essas produções de verdade têm, elas próprias, efeitos de poder que nos unem, nos atam. São essas relações verdade/poder, saber/poder que me preocupam.⁷⁴

Neste sentido, o processo interpretativo pode alcançar não uma originalidade profunda, mas as relações de poder subjacentes à construção dos discursos. Foucault ressalta que:

⁷² Cf. CASTRO, Edgardo – *Vocabulário de Foucault: Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009, pp. 184-187.

⁷³ Cf. *Ibid.*, pp. 40-42.

⁷⁴ FOUCAULT, Michel – *Ditos & Escritos IV: Estratégia, poder-saber* cit., p. 229.

Procurar uma tal origem é tentar reencontrar “o que era imediatamente”, o “aquilo mesmo” de uma imagem exatamente adequada a si (...); é querer tirar todas as máscaras para desvelar enfim uma identidade primeira. Ora, se o genealogista tem o cuidado de escutar a história em vez de acreditar na metafísica, o que é que ele aprende? Que atrás das coisas há “algo inteiramente diferente”: não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas. (...) O que encontra no começo histórico das coisas não é a identidade ainda preservada da origem – é a discórdia entre as coisas, é o disparate.⁷⁵

A citação em tela evidencia aspectos fundamentais da análise foucaultiana. Destaca-se, primeiramente, o distanciamento de uma interpretação sem base histórica, pautada apenas em visões metafísicas. A história ensina que há um por trás, há um entorno a constituir as coisas para além das palavras. Outro ponto essencial é a destruição de uma noção ingênua de origem. Desta maneira, a ideia do original e da gênese perde-se em eventos muitas vezes descontínuos e sem uma motivação primeira, individual ou única. Neste sentido, Foucault discerne que não há verdade imanente e essencial. As intenções do indivíduo perdem-se em toda e qualquer ótica do discurso. Assim, Foucault aponta para a condição de frequência, raridade, descontinuidade de todos os discursos. Aborda os mecanismos e condições do nascimento dos discursos. A presença do homem, do sujeito intencionado é solapada. Rebatendo os argumentos da fenomenologia, não há o ser, suas relações com o mundo, a aparência, as manifestações da consciência que implica vontade e direcionamento ético. Tal compreensão rompe com certo mito de origem, capaz de restaurar uma verdade originária, conferindo legitimidade, às coisas. Neste ponto, destacamos outra elucidativa referência do próprio Foucault:

(...) gostaria de mostrar que os “discursos”, tais como podemos ouvi-los, tais como podemos lê-los sob forma de texto, não são como se poderia esperar, um puro e simples entrecruzamento de coisas e palavras: trama obscura das coisas, cadeia

⁷⁵ FOUCAULT, Michel – *Microfísica do Poder*, cit., pp. 17-18.

manifesta, visível e colorida das palavras; gostaria de mostrar que o discurso não é uma estreita superfície de contato, ou de confronto, entre uma realidade e a língua, o intrincamento entre o léxico e uma experiência; gostaria de mostrar, por meio de exemplos precisos, que analisando os próprios discursos, vemos se desfazerem os laços aparentemente tão fortes entre as palavras e as coisas, e destacar-se um conjunto de regras, próprias da prática discursiva. Essas regras definem não a existência muda de uma realidade, não o uso canônico de um vocabulário, mas o regime dos objetos. “As palavras e as coisas” é o título – sério – de um problema; é o título – irônico – do trabalho que lhe modifica a forma, lhe desloca os dados e revela, afinal de contas, uma tarefa inteiramente diferente, que consiste em não mais tratar os discursos como signos (elementos significantes que remetem a conteúdos ou a representações), mas como práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam. Certamente os discursos são feitos de signos; mas o que fazem é mais que utilizar esses signos para designar coisas. É esse mais que os torna irredutíveis à língua e ao ato da fala. É esse “mais” que é preciso fazer aparecer e que é preciso descrever.

76

No entanto, torna-se sumamente importante, fundamental e até prudente inserirmos a análise elaborada por John Milbank sobre o método genealógico articulado primeiro por Nietzsche e, posteriormente, por Foucault. Neste ponto, Milbank avalia que:

A questão que surge é a de se a genealogia narrada é, em consequência disso, uma interpretação possível, uma história contada com viés destinado a inquietar os herdeiros nomeados. Contudo, nem Nietzsche nem Foucault entendem a genealogia dessa maneira. Quando sugerem que não há fatos, mas apenas interpretações, eles não pensam na história genealógica, mas no relacionamento de toda cultura humana com o seu legado. As culturas existem como interpretação, mas a substituição arbitrária de uma interpretação por outra ainda pode ser objetivamente narrada. É verdade que isso não acontece de uma vez por todas. A genealogia é uma tarefa

⁷⁶ FOUCAULT, Michel – *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 4ª ed., 1985, p.55.

interminável, visto que todo discurso e toda prática sempre pressupõem mais do que aquilo de que podem ter plena consciência. As limitações de cada genealogia se definem pela preocupação particular de desmascarar esta ou aquela forma de domínio de que, nas circunstâncias de sua época particular, ele toma consciência.⁷⁷

A referência ao trecho acima ganha relevância na medida em que a análise e avaliação de Milbank acerca da genealogia abre uma fundamental perspectiva para a pesquisa que estamos a desenvolver. Se a compreensão de genealogia em Foucault inviabilizaria a persecução de uma verdade original, Milbank apenas ressalta os limites de toda atividade genealógica, dinamizada por um viés específico, compondo-se como uma determinada perspectiva. Neste sentido que Milbank explicita que o método genealógico desvela-se como um mero historicismo.

Na perspectiva de Foucault, os discursos, ultrapassando os próprios signos desvelam-se como práticas a consubstanciarem os objetos dos quais fazem alusão. O surpreendente na concepção de Foucault é que os discursos fundam os objetos de que tratam. Não há, então, um objeto, ou um evento, ou mesmo uma verdade a sustentar os discursos. Há sim, discursos forjados e forjando compreensão de mundo.

É neste sentido que Foucault ressalta que a produção do discurso não está isenta de controle, estando sob os auspícios de procedimentos de dominação:

(...) Suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade.⁷⁸

⁷⁷ MILBANK, John – *cit.*, 361.

⁷⁸ FOUCAULT, Michel – *A Ordem do Discurso. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. São Paulo: Edições Loyola, 2ª ed., 1996, p. 8.

A citação em a alusão evidencia a leitura que Foucault faz sobre a produção dos discursos. Nesta confluência, o processo de interpretação deve considerar a dinâmica que rege a construção discursiva. Para Foucault, o discurso passa por uma tríplice exclusão, que tem como função dominá-lo e controlá-lo: a interdição, a separação e rejeição e a oposição entre o verdadeiro e o falso. A interdição remete ao que não pode ser dito, de maneira livre, em qualquer ambiente ou por qualquer pessoa. Há lugares e circunstâncias que legitimam ou não o discurso. A exclusão que se configura como separação e rejeição consiste na noção de que alguns discursos – no caso para Foucault o discurso do louco – não podem circular normalmente. E a oposição entre o verdadeiro e o falso, a compor a vontade de verdade, na qual o discurso passa a ser submetido a regras e procedimentos para que alcance o critério de verdadeiro. Foucault ressalta que, em nossa sociedade, a vontade de verdade compõe-se como o mecanismo de exclusão mais presente.

A questão central é que Foucault nos fornece uma gama de considerações e ponderações sobre o processo de interpretação que podem abrir uma perspectiva fundamental à hermenêutica que vislumbramos propor ao longo de nossa pesquisa. As reflexões de Foucault avançam na análise e problematização dos elementos que permeiam a constituição do próprio texto, demonstrando que os textos – especialmente os de caráter religioso, bem como também os jurídicos – “se compõem como discursos que, para além de sua formulação, são ditos, permanecem ditos e estão ainda por dizer.”⁷⁹

De fato, o presente trabalho consiste em esboçar um comentário interpretativo – buscando algo que ainda está por dizer – a um discurso que foi dito e que permanece dito, na longa tradição ocidental. No entanto, o que pretendemos pronunciar não traz a ingênua ilusão da originalidade. Não queremos instituir uma nova verdade, apresentando uma interpretação definitiva. Talvez seja conveniente ressaltar que a nossa proposta de interpretação alcançará algum êxito se conseguir dizer, de maneira mais evidente, aquilo que o texto analisado já portava em seu bojo. Para fazer justiça a tal perspectiva, destacamos a seguinte citação, na qual Foucault explicita que:

⁷⁹ *Ibid.*, p. 22.

O comentário não tem outro papel, sejam quais forem as técnicas empregadas, senão de dizer enfim o que estava articulado silenciosamente no texto *primeiro*. Deve, conforme um paradoxo que ele desloca sempre, mas ao qual não escapa nunca, dizer pela primeira vez aquilo que, entretanto, já havia sido dito e repetir incansavelmente aquilo que, no entanto, não havia jamais sido dito. A repetição indefinida dos comentários é trabalhada do interior pelo sonho de uma repetição disfarçada: em seu horizonte não há talvez nada além daquilo que já havia em seu ponto de partida, a simples recitação. O comentário conjura o acaso do discurso fazendo-lhe sua parte: permite-lhe dizer algo além do texto mesmo, mas com a condição de que o texto mesmo seja dito e de certo modo realizado. (...) O novo não está no que é dito, mas no acontecimento de sua volta.⁸⁰

Para Foucault, a tarefa de interpretar pode ser compreendida como o movimento de dizer novamente o que o texto interpretado já dizia. A interpretação então deve dar voz ao texto original, recolocando sua verdade. Guiados por tal compreensão, é que vislumbramos revisitar, adentrando no jogo da interpretação, a narrativa contida no capítulo 13, versículos 1 a 20 do evangelho de João:

Jogo, à moda de Borges⁸¹, de um comentário que não será outra coisa senão a reparição, palavra por palavra (mas desta vez solene e esperada), daquilo que ele comenta; jogo, ainda, de uma crítica que falaria até o infinito de uma obra que não existe. Sonho lírico de um discurso que renasce em cada um de seus pontos, absolutamente novo e inocente, e que reaparece sem cessar, em todo frescor, a partir das coisas, dos sentimentos ou dos pensamentos.⁸²

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 25-26.

⁸¹ Foucault escreveu a apresentação da edição francesa da obra de Jorge-Luís Borges, poeta argentino.

⁸² FOUCAULT, Michel – *A Ordem do Discurso. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*, cit., p. 23.

Foucault não apenas desvenda os múltiplos fios a tecerem um texto, expondo as forças que dinamizam a composição textual, como também explicita o jogo que compõe o processo de interpretação. Para além disso, o filósofo avança na análise da dinâmica das relações, recortadas pelas tramas de um poder microfísico. É justamente o tema da microfísica do poder que nos debruçaremos – em uma tarefa sempre interpretativa, repetindo apenas aquilo que já se encontra enunciado no próprio texto de Foucault – na parte subsequente de nossa pesquisa.

II PARTE

A ECONOMIA DO PODER MICROFÍSICO

Acerca da doutrina da vontade de potência – Ao fazermos o bem e o mal exercemos nosso poder sobre aqueles a quem se é forçado fazê-lo sentir; porque o sofrimento é um meio muito mais sensível para esse fim do que o prazer; o sofrimento procura sempre sua causa enquanto o prazer busca bastar a si próprio e não olhar para trás. Ao fazermos ou desejarmos o bem exercemos nosso poder sobre aqueles que de um modo ou outro estão já na nossa dependência (quer dizer que já se habituaram a pensar em nós como nas suas causas); queremos aumentar o seu poder porque assim aumentamos o nosso, ou queremos mostrar-lhes a vantagem que há em estar em nosso poder; ficarão mais satisfeitos com a sua situação e mais hostis aos inimigos do nosso poder, mais prontos a combatê-los. O fato de fazermos sacrifícios para fazer o bem ou o mal não altera em nada o valor definitivo de nossos atos, mesmo se arriscarmos nossa vida, como o mártir pela sua Igreja, é um sacrifício que fazemos à nossa vontade de potência, ou a fim de conservarmos nosso sentimento de poder...

Nietzsche⁸³

A epígrafe acima assume a perspectiva de inaugurar as reflexões desta segunda parte justamente por situar a questão do poder como elemento central e dinamizador das ações humanas. Na epígrafe, Nietzsche discorre sobre sua concepção acerca da vontade de poder, que emerge como critério a definir e delinear as ações, independente de serem pautadas em princípios éticos ou não. A vontade de poder configura-se, então, como a força vital, que se situa na origem e no fundamento de

⁸³ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm – *A Gaia Ciência*. São Paulo: Hemus Editora Limitada, 3ª ed. 1981, parágrafo 58, p. 48.

todas as relações. A vontade de poder alcança no pensamento de Nietzsche um caráter ontológico, ultrapassando a esfera de um ato de vontade meramente individual. A vontade de poder nietzscheana contempla ainda uma dimensão cósmica. O poder não deixa de despontar como relação, tensão e equacionamento de forças. Nietzsche aparece aqui apenas como pretexto ou mesmo simplesmente inspiração para introduzirmos a análise sobre o tema do poder. Ressalta-se ainda que o vocabulário em relação aos conceitos de Nietzsche não é sempre estável quanto ao sentido que ele lhes quer dar. Neste ponto, pode haver no que diz respeito à vontade de poder, um alargamento do seu sentido. O próprio querer desvela-se expansivo e criativo, na medida em que participa na vontade de poder, mas pode descortinar-se doente quando procura confiná-la. Porém, não falaremos da vontade de poder identificada por Nietzsche, mas sim do poder em sua dimensão mais cotidiana investigado por Michel Foucault, a pressupor, em consonância com Nietzsche, um sentido amplo e denso da vontade de poder. Assim, a proposta, em seu núcleo central, desta segunda parte de nossa pesquisa, consiste em apresentar, explorar, aprofundar e problematizar o conceito de microfísica do poder, articulado por Michel Foucault ao longo de suas obras. De fato, a análise foucaultiana acerca do poder desvela-se inovadora, alcançando traços de originalidade ao deter-se sobre o poder em seus desdobramentos mais cotidianos. O poder microfísico identificado por Foucault – em consonância com a vontade de poder de Nietzsche – também busca suas raízes no mais profundo do humano, talvez. É precisamente a compreensão de um tipo de poder quase imperceptível, em decorrência principalmente de seu caráter ontológico, corriqueiro, dissimulado e difuso, que almejamos alcançar. Neste sentido, a construção textual em tela compõe-se como fundamental para o desenvolvimento coeso de nossa pesquisa, tendo em vista a abordagem que vislumbramos desenvolver e realizar em momento subsequente, na qual nos debruçaremos sobre os possíveis indícios e vestígios de relações cotidianas de poder, a desdobrarem-se do jogo de linguagem que compõe a perícopes 13,1-20 do Evangelho atribuído a João.

O pensamento de Michel Foucault alcançou amplo reconhecimento e sua produção intelectual passou a ser considerada referência no que concerne a análise e reflexão sobre a dinâmica de poder a perpassar as relações humanas e o lugar das

instituições na definição dos papéis sociais. Sua teoria, muito além da definição e proposição de um sistema fechado ou mesmo de um projeto político, avança em uma abordagem histórica a apontar para o nascimento dos saberes, vinculado, de forma íntima, ao poder, não havendo dissociação. As obras de Foucault percorrem discussões profícuas tomando como questão basilar a abordagem em torno dos saberes, do poder, dos mecanismos de controle, das formas de sujeição dos indivíduos.

A sociedade analisada por Foucault é a sociedade da disciplina e do controle. Enfocando a história das diferentes maneiras de subjetivação do ser humano na cultura e sociedade, Foucault avalia as formas de objetivação que tornam os seres humanos em sujeitos, cuja atividade, conduta, corpo e espírito estão implicados nas práticas de poder e de saber. Neste ponto, o pensamento foucaultiano pode nos auxiliar na identificação e compreensão críticas de práticas disciplinares – ou mesmo na constatação da inexistência de tais práticas, se for o caso disso –, calcadas em normas de controle e vigilância, presentes no contexto da comunidade de João, talvez. Aliás, o aspecto da disciplina constitui-se também como elemento central no cotidiano da comunidade joanina. No entanto, no interior da comunidade de João a disciplina pode assumir o sentido de entrega e adesão íntima e profunda a um estilo de vida e projeto comum, questão que não deixaremos de analisar em momento mais oportuno da pesquisa.

Em suas pesquisas, Foucault preconiza uma recapitulação histórica: sua intenção – como temos ressaltado – não se constitui como a busca de uma verdade a priori, essência ou conhecimento original; de maneira discrepante, o filósofo almeja apontar para as condições de nascimento das instituições de controle a se proliferarem no período do capitalismo, regulando as relações de saber e poder. No entanto, tal compreensão não significa que o filósofo abandone a busca por uma compreensão de verdade, pelo contrário, há em Foucault a coragem da verdade. Apenas não é possível encontrar em tal verdade algum fundamento que imprima um sentido transcendental. Assim, os textos de Michel Foucault ao apontarem para a realidade de poder a tomar a formação das instituições e aparatos da sociedade moderna, insere-se na grande tradição do pensamento moderno, a separar e distinguir o sagrado do secular. Não há nenhuma fonte transcendental a conceder o poder.

Apesar de conter uma dimensão ontológica, o poder investigado por Foucault fundamenta-se na realidade secular, na dinâmica das relações humanas, construídas historicamente.

Cabe ressaltarmos, que apesar de Foucault, com maior ênfase, reportar-se à formação das sociedades modernas, no que tange à dinâmica do poder, entendemos que suas categorias de análise – pontualmente o conceito de microfísica do poder, com alcance e dimensão ontológica – podem também ser aplicadas para uma aproximação e interpretação de dinâmicas sociais levadas a termo em outros contextos, claramente no contexto da Antiguidade. Neste caso, o próprio Foucault analisa as sociedades modernas a partir do estabelecimento de comparações com dinâmicas sociais próprias do mundo antigo. Tal observação torna-se importante para que nossa pesquisa não peque por anacronismo, na medida em que propomos a utilização da categoria foucaultiana de microfísica do poder para analisar e problematizar as relações vividas no interior da comunidade de João, situada no contexto da Antiguidade.

Ressaltamos que, neste momento do trabalho, a dinâmica desta segunda parte define-se em percorrer, de maneira problematizadora e não linear, a construção foucaultiana do conceito de poder microfísico, analisando a lógica que dinamiza o poder em suas micro manifestações. A não linearidade que apontamos configura-se no fato de não percorrermos as obras de Foucault de maneira cronológica. Aliás, o próprio Foucault não compreende suas reflexões como a construção de um sistema coeso e definitivo, daí o caráter mais aberto e recursivo – porém não menos denso – de suas análises. Neste sentido, torna-se esclarecedora a reflexão de Roberto Machado em sua introdução à obra *Microfísica do Poder*. Segundo Machado, para Foucault:

Toda teoria é provisória, acidental, dependente de um estado de desenvolvimento da pesquisa que aceita seus limites, seu inacabado, sua parcialidade, formulando conceitos que clarificam os dados – organizando-os, explicitando suas interrelações, desenvolvendo implicações – mas que, em seguida, são revistos, reformulados,

substituídos a partir de novo material trabalhado. Neste sentido, nem a arqueologia, nem, sobretudo, a genealogia têm por objetivo fundar uma ciência, construir uma teoria ou se constituir como sistema; o programa que elas formulam é o de realizar análises fragmentárias e transformáveis.⁸⁴

Considerando tal compreensão é que avançaremos na análise das reflexões desenvolvidas por Foucault, a construir uma genealogia do poder, desenvolvendo uma sugestiva análise sobre a dinâmica do poder microfísico. Em suas observações, Foucault passa a demonstrar como opera a economia do poder, relacionando e aproximando poder e saber. É relevante advertirmos, neste momento, que não assumimos o propósito de apresentar uma visão exaustiva, sistemática e geral do pensamento de Foucault. Assim, o presente texto – fiel, de certa forma, ao próprio legado de Foucault – não arroga a pretensão de compor e apresentar uma análise linear e estruturalmente ampla do conceito de poder microfísico, percorrendo indistintamente todas as obras do autor. Aliás, o tema do poder aparece ao longo de toda a produção foucaultiana, seria uma tarefa por demais exaustiva e equivocada para nossos propósitos dialogar com todas as citações nas quais Foucault enfrenta a questão do poder. Tampouco o percurso de uma análise a partir de uma organização cronológica do pensamento de Foucault nos parece apropriado, em decorrência especialmente do caráter recursivo e não linear de sua produção. Tal caminho poderia consistir certamente como um grande desvio em relação à nossas preocupações de pesquisa. Mesmo porque já há trabalhos relevantes a contemplarem tal perspectiva.⁸⁵

O que nos interessa, de maneira mais pontual, – e já tendo em vistas a questão das relações (de poder?) explicitadas na perícopes 13,1-20 do Evangelho de João – consiste na análise e compreensão do poder a perpassar as relações cotidianas e se há caminhos pelos quais tal dinâmica relacional possa ser suplantada ou se esta lógica relacional compõe-se como via inexorável e de mão única. A questão fundamental consiste em indagar se é possível conceber relações humanas nas quais a dinâmica do

⁸⁴ FOUCAULT, Michel – *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 11ª reimpressão, 1995, p. XI.

⁸⁵ Nesta direção um bom exemplo é a obra de CASTRO, Edgardo – *Vocabulário de Foucault: Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

poder esteja ausente. Considerando que o poder pode contemplar uma dimensão ontológica – como sugere Nietzsche e mesmo, de certa maneira, Foucault – qual o caminho para se transmutar o poder, fazendo emergir um novo ser humano, capaz de estabelecer e se mover por outras forças – diversas do poder –, a dinamizarem suas relações? E o mais importante, a narrativa joanina, na perícopa 13,1-20, comporia um valioso registro histórico a descrever e explicitar experiências capazes de edificar e construir novas relações humanas, a suplantarem a ordem e a lógica do poder, possibilitando, assim, o surgimento de uma nova concepção de homem? Este não deixa de ser o tema fulcral de toda a presente pesquisa.

A composição do presente texto terá como referência basilar a leitura atenta das obras do próprio Foucault, buscando sempre uma compreensão densa e problematizadora das categorias fundamentais articuladas pelo filósofo, pontualmente os conceitos de poder e de microfísica do poder. Visando uma compreensão mais didática acerca das temáticas a serem abordadas nesta segunda parte, as análises e problematizações a seguir foram estruturadas em dois capítulos congruentes e complementares. Passaremos agora a discorrer sobre estes dois temas capitulares.

CAPÍTULO III:

VONTADE DE SABER: A MECÂNICA DAS RELAÇÕES

O presente capítulo assume a perspectiva de intensificar e tencionar a análise e problematização acerca da mecânica e estímulos que dinamizam as relações humanas – sempre segundo uma perspectiva foucaultiana –, dominadas por tensões de força, a evidenciarem a teia complexa do poder, que talvez alcance uma dimensão bem mais profunda do humano. Utilizamos aqui o termo mecânica no sentido de designar certa engrenagem, um modo de funcionamento – que não deixa de ser padrão e modelar – do espírito humano a moldar a dinâmica dos relacionamentos. Neste ponto, o próprio título “Vontade de saber: a mecânica das relações” já procura explicitar a focalização em práticas a articularem vigilância, saber, controle, disciplina e poder. Toma, então, espaço, neste caminho de reflexão, as análises de Foucault sobre a sociedade disciplinar e seus mecanismos e estratégias de controle.

Antes de avançarmos na construção do capítulo, torna-se interessante e até sugestivo destacar que a análise de dinâmicas relacionais erigidas no âmbito íntimo da comunidade joanina, precisamente na perícopa 13,1-20, do Evangelho de João, talvez descortinem outras perspectivas, a superarem e suplantarem toda lógica da mecânica de relações problematizadas por Foucault, a partir do desvelamento do micro poder. A narrativa do capítulo 13, versículos 1 a 20, do Evangelho joanino, é capaz de revelar um espírito humano bem mais transparente, tomado por uma compreensão de que o motor das relações deve ser o amor e o serviço, talvez. Mas teremos oportunidade de aprofundarmos tais perspectivas na última parte da presente pesquisa. Por hora, voltemos a Foucault e sua análise acerca do poder.

Nesta confluência, é preciso destacar que o cerne e o fulcro do pensamento de Michel Foucault consistem na discussão em torno das relações de poder. Na reflexão concernente à formação das sociedades modernas, o pensador reporta-se ao poder como a base de definição e construção das relações, das práticas e dos discursos.

Mesmo as práticas não discursivas, tão presentes nas prisões, hospitais psiquiátricos ou mesmo nas escolas – inclusive, talvez, em grupos que se estruturam a partir da identificação de interesses comuns, como é o caso da comunidade joanina –, possibilitam a formação de discursos em torno da conduta dos indivíduos. Em tal condição, os lugares de poder e legitimidade são bem definidos e demarcados. Há os que podem proferir os discursos acerca da regulamentação e ordenamento das condutas – lugar pertencente aos juízes, psiquiatras, psicólogos forenses, lideranças religiosas etc., e não a qualquer indivíduo da comunidade – e os que não desfrutam de poder e legitimidade para fazê-lo.

Desdobra-se daí a indagação de fundo que consiste em investigar e perscrutar se na dinâmica das relações formatadas no interior da comunidade joanina, explicitadas na perícopes 13, 1-20, também há indícios e vestígios de definições e delimitações de lugares privilegiados de discurso, denotando e evidenciando relações de poder. Obviamente que Jesus, com todo o significado que tem para a comunidade de João – como veremos mais adiante – fala a partir de um lugar privilegiado, com autoridade incontestável e absoluta, na medida em que a comunidade joanina articula uma elevada concepção cristológica – tema que será desenvolvido no último capítulo deste trabalho. Apenas por isso que a preleção proferida por Jesus Cristo alcança o peso e a determinação de um mandamento, a fundar e alicerçar toda uma compreensão ética de vida e de ação moral. Agora, não deixa de ser interessante também o fato de Jesus, na perícopes em questão, atribuir outra representação ao lugar de privilégio que desfruta na comunidade. Na verdade a narrativa do evangelho parece que procura enfatizar que Jesus justamente abre mão de seu lugar de privilégio, assumindo a dimensão de ser um mero servidor. Mas, novamente, não devemos nos adiantar em nossas reflexões, desviando-nos por demais de Foucault.

Quando Foucault atenta-se para a definição e análise do lugar que se exerce o poder, acaba por evidenciar que o poder não pertence, como prerrogativa exclusiva, a uma única classe, a um determinado grupo ou mesmo a um indivíduo em especial. Este ponto não deixa de evidenciar o fundamento secular do poder. O poder se ramifica, compondo uma complexa teia, alcançando, assim, as relações mais elementares. É essa complexidade que compõe o poder, que buscamos identificar no

cotidiano da comunidade de João, a partir da análise e problematização da perícopa 13, 1-20. As avaliações de Foucault são extensas, concedendo-nos a perspectiva da construção de uma sociedade nascida da necessidade de conhecer para o exercício do poder, adaptando os discursos e as práticas a uma economia de produção. Nesta direção, a formação e construção dos saberes alcançam justificativa no nascimento de muitas instituições totalizantes, a tomarem o cotidiano dos sujeitos, projetando-se práticas que perfazem relações de distribuição espacial, temporal e serial, constituindo-se um poder que se emaranha, se distribui, se exerce de forma microfísica, produzindo e implicando condutas e práticas direcionadas.

Aprofundando a análise acerca do poder, a teoria de Foucault passa a compreender as formas de instituições e institucionalizações relacionadas às práticas de poder. Nesta confluência, o pensador atenta-se para costumes, práticas morais, estruturas jurídicas, regulamentações legais etc. Como veremos em páginas subsequentes, as abordagens de Foucault compelem à análise e discernimento acerca do nascimento de instituições modernas – presídios, asilos, escolas –, geralmente instituições totalizantes. Tais espaços soerguem correlacionados às práticas discursivas e de saber, vinculadas às posturas de controle e sujeição dos indivíduos.

Desdobra-se, então, a compreensão de que as instituições psiquiátricas, as prisionais, as escolas, as instituições médicas, as universidades etc., constituem-se como espaços modernos em cujo interstício amplia-se a possibilidade das práticas de poder. O humano torna-se base dos novos conhecimentos e enunciados, passando a ser objeto de investigação para se alcançar determinado conhecimento e posterior controle. O conhecimento da atividade humana conduz para novas práticas de poder. Cada instituição carrega especificidades correlacionadas à determinada prática de poder e produção de saberes. Interessante que o discernimento quanto o nascimento das instituições assume dimensão fundamental quando da difusão do poder em sua dinâmica microfísica. O poder está inserido nas várias práticas cotidianas das instituições. Mantém correlação com a prática discursiva e formação dos enunciados em interface com os saberes.

Sugestivo ressaltar, desde esse momento inicial, que também devemos pensar a própria comunidade joanina a partir de sua dinâmica estruturante, a organizar e definir os diversos lugares sociais. A indagação fundamental avança no sentido de discernir se a comunidade joanina também se enquadra e contempla uma estrutura organizacional de poder aos moldes de outras organizações sociais. Aliás, esta não deixa de ser uma questão provocante e problematizadora, na medida em que coloca em evidência a estrutura organizacional que se desdobraria de uma dinâmica relacional não calcada na lógica do poder – na última parte de nossa pesquisa voltaremos a refletir sobre este tema.

De fato, Foucault avalia que as relações de poder ramificam-se, embrenham-se nas instituições, produzem ações, relacionam-se às práticas do saber. Assim, o pensador aponta para a sociedade moderna enquanto espaço de aplicação da disciplina e do controle. Claramente, ainda que não abarque avaliação da economia e da tradição marxista, entende que a história desta sociedade está vinculada à formação do Estado à necessidade do controle a partir da economia e da produção. Neste sentido, o Estado moderno passa a ser o governo das pessoas e da população. O biopoder – conceito interessante e nuclear para a presente pesquisa, voltaremos a abordá-lo e problematizá-lo em páginas seguintes – pode erigir de tal contexto, ampliando tecnologias de poder sobre as pessoas, famílias e grupos sociais. Assim, a questão que nos toca consiste em investigar e conjecturar se a comunidade joanina acabou por se compor como espaço de propagação e reprodução do biopoder ou se a comunidade, em sua dinâmica interna, articulou-se de maneira a romper e suplantar com o biopoder – oportunamente voltaremos a este tema. Ora, para Foucault, as instituições modernas comportam o mesmo viés e norte, no sentido de se constituírem como lugares do exercício do poder, possibilitando a formação dos saberes e do conhecimento, a partir das práticas de observação, controle e sujeição dos indivíduos.

A exposição acima visou apenas contemplar o objetivo básico de introduzir e cumprir a função de colocar alguns pontos fundamentais do pensamento de Foucault acerca do poder. Em decorrência da amplitude e mesmo complexidade do tema – Foucault, sem dúvida, desvela-se como um pensador denso e com uma vasta produção

– corremos aqui o sério risco de construirmos um texto por demais longo e, em certos momentos, até repetitivo. No entanto, após este texto introdutório, portanto, mais genérico, passaremos a expor – esperamos que de maneira mais sistematizada – os aspectos sobre o pensamento de Foucault que julgamos ser os mais relevantes para nossa pesquisa. Neste ponto, em privilégio de uma análise mais coesa e estruturada, organizamos este capítulo em dois tópicos: “Estratégias do poder” e “Poder e relações de força.” Esta organização capitular intenta desenvolver e consolidar uma análise abrangente e mais didática sobre a concepção foucaultiana de poder. Vislumbramos, ao alcançarmos o término deste capítulo, construir um repertório fundamentado acerca da concepção foucaultiana de poder. Tal repertório teórico desvela-se como essencial para analisarmos, no momento oportuno, a perícopes 13, 1-20 do Evangelho joanino. Aliás, o percurso que ora faremos, sempre perseguindo o conceito de poder microfísico, tem como perspectiva fundamental a aplicação de tal conceito visando uma aproximação e interpretação da perícopes em tela. Apesar de reservarmos um capítulo inteiro para a análise e discussão da perícopes joanina, ao longo de todo o presente texto, teremos a sensibilidade, em momentos pontuais e oportunos – como já temos feito desde o primeiro capítulo –, de reportarmos e remetermos as ponderações impetradas à perícopes em questão, mesmo que sem maiores desdobramentos, ao menos no momento. Avancemos, então, de maneira gradual e contínua, na análise e compreensão do pensamento de Foucault acerca do poder e seus desdobramentos nas relações cotidianas.

3.1. ESTRATÉGIAS DO PODER

Neste momento de nossa reflexão almejamos construir um repertório básico acerca da analítica que Foucault apresenta sobre o poder. Para o pensador em tela, o poder, com sua fluidez, alcança um lugar central e emblemático, dando o tom das relações. Talvez o poder até assuma uma dimensão muito mais profunda na própria constituição do humano. As estratégias de poder são múltiplas e difusas. É preciso agudeza na análise para apreender alguns de seus mecanismos e práticas de atuação. Neste ponto, Foucault entende o nascimento dos aparatos modernos – o hospital, a

escola, as prisões etc. – como produtores da verdade e dos discursos, desenvolvendo práticas de controle e disciplina para a conquista e formulação dos saberes.

Cabe frisar que para avançar na análise da temática do poder, Foucault reporta os seus estudos para a compreensão das sociedades através dos tempos, por meio da arqueologia e da genealogia, de maneira diacrônica e sincrônica. É prudente alertar que as breves reflexões históricas que apresentamos a partir daqui assumem a mera função de dar sentido ao pensamento. Uma discussão histórica mais fundamentada de nossa parte significaria um desvio gigantesco do propósito de pesquisa. Assim, tais reflexões não abarcam uma análise histórica densa, servem unicamente para demonstrar, por meio inclusive de generalizações, as mudanças de perspectivas analisadas por Foucault – este sim, portador de reflexões profundas e bem fundamentadas.

Em um recorte panorâmico e histórico, nas sociedades grega e romana, no contexto do mundo antigo, passando pelo período do feudalismo, já no período medieval, a problemática do poder sempre se reproduziu, implicando em práticas de controle específicas – esta informação merece destaque e atenção, na medida em que faz também referência à Antiguidade, período em que se insere, historicamente, a narrativa joanina, palco de nossa pesquisa. Ora, Foucault, em seus estudos, preocupava-se com a formação do Estado moderno e das práticas de controle, a possibilitarem o exercício institucionalizado do poder. A sociedade moderna promove a separação e distinção entre o espaço sagrado – restrito agora ao âmbito da religião e do saber teológico – e o espaço secular, lugar de atuação dos indivíduos, portadores de direitos e únicos responsáveis pela ordem social. Neste contexto, o poder moderno é secular, fruto de concessão contratual firmado entre os indivíduos.

Para Foucault, historicamente, o poder do Estado moderno tem suas origens já no poder pastoral, soerguido na tradição das confissões da Igreja Católica – no ideário da Cristandade – no período da sociedade feudal. O poder exercido pela Igreja, diferentemente do poder secular moderno, tem suas fontes em uma visão sagrada de mundo. De fato, segundo o filósofo, as confissões implicavam na busca da “verdade” e na expiação do pecado. O fiel deveria confessar suas angústias e desvios ao sacerdote

que, representando a Instituição Igreja, daria a absolvição, salvando a alma do confidente. Assim, produzia-se o conhecimento em torno da conduta e da própria consciência, acarretando na formação de posturas e práticas controladas pela Igreja, por meio do sacramento da confissão. A perspectiva foucaultiana destaca que a sociedade moderna retoma a ideia do controle e do conhecimento em torno dos próprios pensamentos e condutas, reproduzindo-a quando a necessidade do controle das populações a se tornarem cada vez mais numerosas com o desenvolvimento das cidades. Depreende-se que a formação dos Estados é seguida pela definição de práticas cada vez mais sofisticadas de controle. A sociedade burguesa desenvolve-se, as cidades tornam-se populosas, as necessidades da produção e da circulação de bens e mercadorias exigem a formação de um Estado controlador, apoiado em aparatos fortes e aparelhos de controle.

Em discrepância a tal postura – e com cautela para não cairmos em anacronismos –, veremos, em páginas mais adiante, que a comunidade joanina alcançou um nível de autoconsciência bastante elevando, talvez por isso prescindindo de formas de controle e vigilância. É relevante destacar e antecipar que haverá uma distinta economia de poder em operação no quarto Evangelho. O cristão da comunidade de João, agora como discípulo de Jesus, deveria fazer uma opção consciente pelo seguimento de Jesus. Tal opção é quem imprime um específico tom para as relações cotidianas. Interessante é que o cenário de uma sociedade regida por um intenso e forte aparato de controle e disciplina destoa profundamente do quadro que antevemos a partir do relato joanino, na perícopes 13,1-20. Se a perspectiva da comunidade de João também contempla a dimensão da disciplina, não condiz, no entanto, com a dinâmica de controle, ao menos nos moldes das práticas modernas, descritas por Foucault. De fato, a comunidade joanina organiza-se em torno de princípios éticos e normas morais profundamente carregados de sentido e conteúdo para os membros da comunidade. Há um claro discernimento em torno das dinâmicas organizacionais da comunidade.

Mas voltando a Foucault, o filósofo desenvolve conhecimento e entendimento em torno dos hospitais psiquiátricos para controle da loucura. Em linhas gerais, na idade clássica e na fase feudal, a loucura não era preocupação para o conhecimento. A

solução e alternativa para o enfrentamento da loucura constituíam-se como o exílio ou enclausuramento. Interessante que a era moderna inaugura o olhar terapêutico para a cura. A loucura torna-se objeto do saber. Práticas de controle e confinamento permitem a possibilidade da observação, da qual se conquista e formula um espaço para o saber. Enunciados médicos reproduzem-se: a sociedade moderna estabelece o lugar e a legitimidade de quem pode veicular um determinado tipo de conhecimento. O conhecimento passa a se configurar como prerrogativa para o exercício do poder, que tem a função de disciplinar e controlar os indivíduos, permitindo a manutenção da ordem social vigente. Nas sociedades tradicionais, o conhecimento também conferia determinados poderes. Mas no contexto moderno, este conhecimento decorrer da ciência, articulada secularmente.

Neste sentido, Foucault passa a trabalhar o nascimento das instituições psiquiátricas, atentas para a questão da loucura. Em o nascimento da psiquiatria, o pensador aborda as transformações do conceito de loucura com o surgimento da clínica.⁸⁶ Assim, a compreensão sobre a loucura passa a assumir determinadas conotações, conforme o contexto. De maneira genérica, no período clássico, por exemplo, a loucura era o espaço da ausência de razão. Neste ambiente, não soerguia a necessidade de um discurso médico direcionado para o conhecimento da patologia e da cura. Na Idade Média, em consonância com o mundo antigo, retoma-se a ideia da nau dos loucos, espaço da desrazão. Recriam-se ideias oníricas e fantasiosas em torno dos loucos, projetando-se uma mítica dos que não abarcavam a condição da razão. No contexto do medievo, o exílio e a exclusão constituíam-se como recursos e possibilidades de banimento dos loucos.⁸⁷ A clausura para tratamento e proteção da sociedade dos riscos da loucura não se colocava como uma necessidade premente. A sociedade moderna, por sua vez, abrange a proliferação dos discursos médicos em torno da loucura. A loucura é entendida como um risco, uma patologia, um perigo para sociedade e para o Estado. A ideia da reclusão assumia a função de proteger e

⁸⁶ FOUCAULT, Michel – *O Nascimento da Clínica*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 4ª ed., 1994.

⁸⁷ Interessante acrescentar aqui, mesmo que de maneira muito sucinta, a representação do louco na tradição cristã medieval – o próprio São Francisco de Assis será considerado louco. Para uma análise e discussão mais densa e apropriada acerca da história e representação de São Francisco de Assis remetemos à obra de FRUGONI, Chiara – *A Vida de um Homem: Francisco de Assis*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

salvaguarda a sociedade de todos os perigos e violência da loucura. Justifica-se, assim, o exercício do poder sobre os denominados loucos, na medida em que o comportamento destes não condiz com a ordem social estabelecida. É um poder com perspectivas imediatas, sem pretensões transcendentais. O poder descortina-se como o mais importante instrumento a serviço da perfeita organização da sociedade.

As instituições tornam-se o espaço da cura, tomando um arsenal de discursos sobre o louco e a loucura. É preciso curar, para devolver-lhe a razão, inflamando-se procedimentos médicos a atuarem sobre a mente e o corpo do louco, tornando plausível a definição de um discurso sobre a loucura, um saber legítimo sobre a loucura. Os enunciados médicos abarcam sua legitimidade, determinam o conteúdo, a possibilidade de quem tem o direito de articulá-lo e pronunciá-lo. Define-se o sujeito que fala, o que fala e onde fala, configurando-se os espaços de controle e de articulação dos saberes. A loucura – antes perspectiva da nau dos loucos e lócus da desrazão – é objeto da vigilância e da preocupação do médico. Neste ponto, Foucault nos explicita que o poder assume uma dimensão positiva, na medida em que se revela capaz de afastar a possibilidade da exclusão e do exílio. O poder inclui, produz efeito, age sobre as condutas, intensifica comportamentos e abre campo aos saberes. Ao contrário e de maneira discrepante a qualquer inibição ou consenso, o poder gera inclusão e controles, mantendo em asilo o louco para a definição de muitos procedimentos médicos. As análises foucaultianas sobre as instituições psiquiátricas desvelam estratégias de um poder totalitário, portanto incontestes, a se utilizar de práticas de controle, vigilância e sujeição para a produção de um saber e para a manutenção da ordem social vigente. O poder não denota apenas conhecimento, mas institui uma dimensão política para a vida em sociedade. Neste ponto, Milbank explicita que a autonomia do poder – não mais atrelado à concepção do sagrado – “não foi conseguida apenas na esfera do conhecimento; ela só foi possível porque a nova ciência da política tanto supunha como construía por si um novo objeto autônomo – o político, definido como um campo de puro poder.”⁸⁸

⁸⁸ MILBANK, John – *Teologia e Teoria Social: Para além da razão secular*. São Paulo: Edições Loyola, 1995, p. 22.

De certa maneira, a questão da institucionalização também assumirá uma dimensão fundamental para a comunidade joanina, quando confrontada com as Igrejas Apostólicas – como veremos em páginas vindouras. Caberá indagar e analisar, se o processo de institucionalização pelo qual passou as comunidades joaninas não significou também a instauração e composição de aparatos de controle, talvez. Mas a questão também avança na direção de pensar se seria possível a permanência histórica do legado das comunidades joaninas se não passassem por um processo de institucionalização, unindo-se e consolidando-se às Igrejas Apostólicas, sob a liderança da representação petrina. Se a comunidade joanina – como parece evidenciar a perícopes 13, 1-20 –, alcançou uma dinâmica estrutural que suplantou uma ordem hierárquica baseada no poder, deparamo-nos, então, com uma outra perspectiva de relação social e consequente organização, bem distinta do processo de institucionalização focalizado por Foucault. Mesmo no contemporâneo a questão da institucionalização – e os problemas da ordem da organização estrutural do poder – ainda desponta como um tema difícil e problemático às comunidades religiosas.⁸⁹

Ainda no campo das instituições, Foucault aborda o sistema prisional. Percorrendo a leitura jurídica em transformação ao longo das fases da história, o pensador define e explana sobre mecanismos de punição ao crime e ao criminoso. A Antiguidade estabelece mecanismo de punição, definindo a culpa a partir da prova. Comprovada a culpa, a punição deveria ser exemplar. Em praça pública, o suplício ao criminoso deveria arrancar gritos, promover violência, infligir castigo físico – evidenciando o mecanismo do horror e do martírio. A Idade Média expande alguns mecanismos de punição, perfazendo a ideia do banimento e do exílio. O criminoso seria banido, perderia sua referência e identidade, quando da pertença a um determinado grupo. A prova e a reparação da vítima circunscreviam na perspectiva da família ofendida reparar o crime através de uma “vingança”, o que a deixava quite ao criminoso. Foucault avalia que o mundo moderno, por seu turno, através da reformulação jurídica, instaura um novo sistema penal, definindo-se as instituições

⁸⁹ Apenas a título de nota, este tema aparece como fundamental no pensamento teológico articulado na América Latina, designado de Teologia da Libertação. Neste ponto, destaca-se a obra fundamental e polêmica de BOFF, Leonardo – *Igreja, Carisma e Poder: Ensaio de eclesiologia militante*. Portugal, Lisboa, Editorial Inquérito, 1981.

prisoinais e os discursos jurídicos e médicos em torno do crime e do criminoso. Assim, a modernidade inscreve uma nova lógica e ordem para a punição. Investido em uma nova percepção – ancorada na perspectiva de que seria imprescindível a toda humanidade –, o discurso penal aponta para a necessidade de afastamento do criminoso do convívio social, sua reparação, tratamento e reintegração. A institucionalização está sob a ótica da reabilitação. A observação do criminoso aponta para a perspectiva e viabilidade dos discursos médicos quanto à patologia e ao comportamento anormal da prática do crime. Define-se a ideia do monstro, a ameaça constante do criminoso para todo o corpo social. Novamente o exercício do poder justifica-se ao cumprir a função de preservar, em última instância, o corpo social. Na época da monarquia, avalia Foucault, todo o crime era contra o soberano, seu poder divino. O castigo deveria acontecer na proporção dos malefícios implicados ao soberano. A modernidade instaura o princípio do crime e da criminalidade contra todo o corpo social – a presença do criminoso é a degeneração do corpo social. É iminente a punição para a correção, a subsunção do mal, aplacando-se a doença, impregnada no espírito do criminoso. A modernidade permite e abre campo para a intersecção entre discurso médico e discurso penal. Não há a possibilidade do julgamento e da correção, quando não soergue o discurso médico, psiquiátrico a traçar a personalidade do criminoso, escarafunchar alguma razoabilidade para a prática do crime. O conhecimento que conduz e justifica a prática do poder, respaldado em uma visão política, que alcança legitimidade na medida em que atua no sentido de preservar as relações em âmbito social.

Neste caminho de reflexão, torna-se interessante e sugestivo destacar, talvez, o discernimento alcançado pela comunidade joanina, que, respaldando-se na elevada ética do amor e na moral do serviço ao próximo, propõe a lógica do perdão e do amor incondicional. A compreensão de que Deus é amor, deverá conduzir a comunidade cristã joanina a construir relações bem mais elevadas, articuladas a partir da imitação do amor divino. Isso não deve conduzir a um entendimento de que, no âmbito da comunidade, as possíveis transgressões não estariam passíveis de punições. A ideia central é que a vida na comunidade joanina apenas alcançaria sentido mediante uma adesão profundamente pessoal a um projeto que se entende como sagrado. Sobre

este tema também nos debruçaremos em momento mais oportuno, em páginas ainda por vir.

Atendendo à nova concepção do direito, os presídios abarcam a lógica moderna do punir. Assim, enclausura-se o criminoso, recorre-se a um arsenal de controle, instauram-se muitos procedimentos de correção e sujeição. Procedimentos de controle alimentar, hábitos cotidianos, privação de ações vinculadas à sexualidade, imposição de rotina do trabalho etc., formatam a organização das instituições carcerárias. Neste esteio, destacam-se, de maneira mais pontual, as discussões e representações que Foucault desenvolve e articula em torno da noção do olho do poder – o panóptico de Jeremy Bentham.⁹⁰ O filósofo vislumbra apreender os instrumentos utilizados e requisitados para o exercício do poder. Salienta-se, tomando-se exemplificações, que nos presídios a vigilância, através do panóptico, compõe-se como o principal instrumento do poder, configurando-se como uma espécie de tecnologia a sujeitar e produzir ações, inscritas em formas diversas de controle. Assim, Foucault desenvolve importante atuação junto ao entendimento em torno das prisões, sistema penal e teorias modernas acerca da criminalidade e perversões. Neste ponto, Foucault compreende que a sociedade moderna inaugura as prisões como espaço de controle, reclusão e produção de verdades em torno do comportamento do criminoso. Expondo o ideal do panóptico, a partir do qual se detinha uma visão total do presídio, controlando ações e condutas, Foucault pondera que o criminoso torna-se objeto de práticas de coerção e produção de comportamento, assim como de estudos a desenvolverem a medicina forense. A prisão torna-se o espaço da punição, da privação, assim como do isolamento do criminoso do convívio social. As sociedades antigas e no período feudal, puniam o criminoso na medida exata de seu delito. Sistemas de prova, banimento do convívio da comunidade, martírio em praça pública eram convencionais. No entanto, a sociedade moderna e seu sistema penal renegam tal modelo, instituindo padrões racionais e

⁹⁰ O Panóptico de Jeremy Bentham configura-se como construção tecnológica e arquitetônica que, por meio de mecanismos de vigilância, possibilita o disciplinamento. Este tema é amplamente explorado e analisado na obra FOUCAULT, Michel – *Vigiar e Punir: Nascimento da prisão*. Petrópolis, Vozes, 14ª ed., 1996.

Interessante que, em um comentário livre e sem maiores pretensões, a representação do panóptico poderia talvez ser aplicada à Lei judaica, ao menos da maneira em que a Lei foi interpretada e compreendida nos Evangelhos.

humanitários para a punição. Torna-se imprescindível a reclusão para a correção e reintegração. Neste ponto, a representação do panóptico de Jeremy Bentham, na descrição do próprio Foucault, ilustra a relevância da questão:

O princípio é: na periferia, uma construção em anel; no centro, uma torre; esta possui grandes janelas que se abrem para a parte interior do anel. A construção periférica é dividida em celas, cada uma ocupando toda a largura da construção. Estas celas têm duas janelas: uma abrindo-se para o interior, correspondendo às janelas da torre; outra, dando para o exterior, permite que a luz atravesse a cela de um lado a outro. Basta então colocar um vigia na torre central e em cada cela trancafiar um louco, um doente, um condenado, um operário ou um estudante. Devido ao efeito de contraluz, pode-se perceber da torre, recortando-se na luminosidade, as pequenas silhuetas prisioneiras nas celas da periferia. Em suma, inverte-se o princípio da masmorra; a luz e o olhar de um vigia captam melhor o escuro que, no fundo protegia.⁹¹

A citação em tela evidencia que o panóptico constitui-se como a estratégia da disciplina e do controle: a visão é ampla, embrenha-se em todos os espaços, controlam-se todas as ações, definindo-se um contexto de totalidade do que pode ser visto e observado. A idealização do panóptico projeta-se com a formação dos presídios. Há a possibilidade de que tudo seja visto e controlado: todas as ações estão sujeitadas a outras muitas ações punitivas. Interessante também que a estrutura arquitetônica do panóptico acabará se compondo como referência para a edificação e organização de outros espaços de caráter educacionais e corretivos – configurando, assim, uma arquitetura propícia ao exercício e manutenção do poder.

Talvez seja prudente ressaltar que as reflexões acerca do panóptico – e mesmo sobre as instituições psiquiátricas – não incidem diretamente sobre nosso problema de pesquisa. No entanto, assumimos e consideramos – como já explicitamos em páginas acima – como fundamental visitar e percorrer as grandes questões, tópicos e representações que compõem o arcabouço teórico construído por Foucault sobre o

⁹¹ FOUCAULT, Michel – *Microfísica do Poder*, cit., p. 210.

poder. Obviamente que não aplicaremos, de maneira direta, a análise foucaultiana que problematiza inclusive a arquitetura do poder. Não obstante, ressaltamos ser nossa intenção analisar, discutir e problematizar, a partir da perícopa joanina 13, 1-20, uma organização arquitetônica subjacente, a desdobrar-se da representação imagética – Jesus a mesa, em um ambiente de familiaridade, curvando-se para lavar os pés de seus discípulos – que nos vem da própria narrativa evangélica. Apenas a título de conjectura, talvez a narrativa joanina remeta e reporte a um hospital de outro gênero. Talvez ainda a comunidade joanina tenha edificado uma outra arquitetura relacional, distanciando-se das estratégias de vigilância, controle, disciplina e punição, próprias da lógica do poder descrita por Foucault. O fato da narrativa joanina se reportar a uma cena ou mesmo um ritual que acontece em torno de uma mesa, espaço de refeição, mas também de proximidade e familiaridade já denota e propõe uma outra arquitetura a moldar as relações, suplantando a lógica do poder microfísico, talvez. A perspectiva de que Jesus ensina seus discípulos em volta de uma mesa, no contexto mesmo de uma refeição, suscita a noção de estreita intimidade, rompendo com a noção de lugares de poder predefinidos, talvez. Este é um aspecto que, indubitavelmente, problematizaremos mais adiante em nossa pesquisa.

Retomando nosso eixo, Foucault assume uma postura de atenção à definição de uma racionalidade, a justificar o exercício do poder. Toda a racionalidade tem vazão ou desdobramento profícuo com o nascimento da sociedade moderna, ancorada nos pressupostos da produção e da indústria. A racionalidade, implicada na prática do poder, pode abarcar um viés tecnológico, econômico, científica ou cultural. Neste ponto, Foucault reconduz suas ponderações para a análise e percepção em torno da era clássica e da fase moderna, transformando-se práticas e correlações de forças – saber e poder. Segundo Foucault, no período clássico, toda a atividade humana estava circunscrita à condição das representações, comparações e descrição. O homem na sua relação social e com a natureza abarcava empenho para classificações, não se desdobrando como o foco e base do saber a própria atividade humana. A fase moderna inverte, transpassa tal condição e perspectiva, tomando o próprio ser humano como a base de formação e construção do conhecimento. Nasce a epistemologia a discernir as condições de formação e verossimilhança do próprio

conhecimento. Trata-se do próprio conhecimento nascido e enraizado nas estruturas do conhecimento. As novas tecnologias, a produção, a indústria, a formatação de um Estado – a proteger interesses, inibir riscos, controlar populações, gerenciar processos racionais de administração e inserção, ingestão na vida e cotidiano das pessoas e cidadãos – e o nascimento das instituições relacionam-se às bases e possibilidades do saber e de novas tecnologias de poder. A saga do trabalho de Foucault embrenha-se no ultimato de explicitar as condições de surgimento da episteme e das práticas do poder. Claramente, uma sociedade cujo propósito vincula-se às novas condições produtivas, ao surgimento de classes sociais e à definição de amplos aparelhos do Estado conclama por formas de controle e sujeição cada vez mais sofisticadas e detalhadas. A conduta e ação humana transmutam-se em campo para o exercício de uma ação de poder: o corpo, a mente e o comportamento constituem-se como o espaço para o exercício do poder.

Até mesmo o próprio poder, a partir da disciplina, ancorado em uma racionalidade específica, tem uma capacidade e dinâmica de disposição serial, espacial e temporal. O poder pode articular corpos e pessoas em conformidade às necessidades de produção, de organização institucional ou de controle. O poder define o tempo de permanência e de ação, assim como pode seriar resultados e atividades. A partir do exercício deste mesmo poder, concedendo controle, vigilância, e da observação, há a condição para a formulação de novos saberes, atentos à ação e atividade humanas. Neste momento, a atividade do saber consolida-se a partir da observação e da construção de enunciados em torno da própria atividade humana e do conhecimento. Foucault, inclusive, preconiza analogia entre o cuidado de si – princípio grego norteando condutas, relações sociais, atividades filosóficas, ciência, sexualidade etc. – e a definição do cogito, a partir de Descartes. A sociedade moderna passa a estabelecer não mais o cuidado de si, consigo, com sua conduta, produzindo efeitos éticos e estéticos: é imprescindível o cuidado com o método, com as etapas da construção do conhecimento, com a precisão dos procedimentos, com a clareza da verdade, das evidências do saber, propaladas pela atividade da razão.

Sempre tomado por uma perspectiva histórica, Foucault avança na percepção e avaliação da história da sexualidade – tema que abordaremos aqui de maneira muito

incipiente. O pensador retoma o entendimento da sexualidade nas diferentes fases da história, estando atento para a produção do saber em torno da mesma. Repensa, na obra *História da Sexualidade*, as práticas antigas para com o cuidado do corpo.⁹² A Grécia Antiga abarca um conhecimento e práticas de cuidado com o corpo, a conduta e o pensamento. Constitui-se o cuidado de si, abrangendo a dimensão ética e estética da conduta dos indivíduos. A Grécia instaura uma série de condutas a contemplarem práticas de dieta, pensamento e comportamento sexual, norteando as ações dos cidadãos a viverem na polis – evidenciando, assim, uma clara dimensão político no exercício do poder. A prática do cuidado de si continuou perpassando relações no período romano. Pensadores como Sêneca e Epicteto – imbuídos dos princípios da ética filosófica do estoicismo – retomam o cuidado para com a conduta e pensamento do leitor, concedendo uma espécie de “manual” para o comportamento e conduta nas cidades e no relacionamento consigo mesmo.

Apenas a título de destaque, compreendemos – como demonstraremos mais adiante – que a comunidade cristã joanina moldou-se também a partir de uma perspectiva ética (a ética do amor), sedimentadora de disciplinadas práticas morais. No entanto, cabe ressaltar, que a perspectiva cristã compôs-se como realidade bem diferente da noção de cuidado de si estético e grego. Mas, de certa maneira, resguardando as diferenças, podemos entender que os cristãos das comunidades de João, também desenvolveram e seguiam toda uma dinâmica de cuidado de si, a partir da lógica da transparência, em detrimento da lógica do poder microfísico. O cuidado de si, no âmbito da dinâmica interna da comunidade joanina, talvez aconteça por meio de uma rotina de oração, da constância da escuta da palavra, da liturgia em torno da fração do pão etc, consubstanciando um cotidiano de ascese e disciplina. O cuidado em torno da observância de uma exigente e elevada ética do amor e da perseverança à difícil moral do serviço ao próximo. Aos moldes do estoicismo, a atenção a tais posturas, conduziria o fiel da comunidade joanina a um fortalecimento interno crescente. O fortalecimento no âmbito da interioridade – a convicção em relação aos princípios fundamentais da comunidade cristã – possibilitaria ao fiel discípulo viver, na

⁹² FOUCAULT, Michel – *História da Sexualidade 3: O cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 5ª reimpressão, 1985.

dinâmica exterior das relações, a exigente ética e moral do amor e do serviço. Mas, não adiantemos por demais os temas, pois em páginas seguintes nos debruçaremos sobre este ponto e alguns outros.

Ora, no período da Idade Média, Foucault acaba por analisar novas formas de conduta, de controle sobre si e de expiação dos próprios pensamentos que se projetam e se desvelam. A confissão, conforme já aludimos em páginas acima, no contexto da consolidação da Igreja Católica, torna-se mecanismo de redenção e de expiação dos pecados. O autoexame, a revisão da intimidade e dos pensamentos, possibilitará ao sujeito formas de autocontrole e resignação. O próprio indivíduo é sentinela dos sentimentos e pensamentos, afastando de si possibilidades de má conduta e representações. O indivíduo torna-se, assim, coparticipante do exercício e manutenção do poder que é exercido sobre ele mesmo. Sem a sua participação, o poder não alcançaria eficácia. Já no contexto moderno, as instituições de controle – como a escola, clínicas terapêuticas – passam a se ocupar da verdade em torno da sexualidade. Formata-se a hermenêutica do desejo. O sujeito passa a ser objeto de conhecimento em torno do sexo e das vontades. Outrora, as confissões propunham um conhecimento para a expiação dos pecados. Na fase moderna, o sujeito deve conhecer-se para possibilitar a cura. O conhecimento em torno da sexualidade também vislumbra o controle da natalidade, a superação de perversões, planejamento do crescimento das populações – compondo a biopolítica e o biopoder.

De fato, para Foucault, a fase moderna inaugura a possibilidade do conhecimento em torno da sexualidade. Escolas, espaços pedagógicos, instituições médicas e do próprio Estado passam a tomar o corpo dos indivíduos com relação à manifestação da sexualidade. O Estado, através da biopolítica, conhece as populações, define estratégias de controle do crescimento demográfico, refaz controle de natalidade. Discursos médicos definem o que é patológico e normal nos comportamentos sexuais, principalmente, aqueles concernentes à conduta da criança. Novamente, a observação do comportamento, o controle sobre as práticas viabiliza para a medicina, pedagogia e psicologia a construção de discursos e saberes a estabelecerem critérios de normalidade. Os enunciados indicam espaços de fala, estabelecendo critérios e lugares para profissionais legitimados a proferirem seus

discursos. As práticas de controle da sexualidade implicam novas formas de sujeição dos indivíduos e população – a enfocar os discursos e práticas que conformam o estabelecimento de uma verdade em torno da sexualidade. O homem torna-se sujeito, portador de uma sexualidade. O conhecimento da sexualidade evidencia as práticas de controle de natalidade, do comportamento da criança, da saúde do casal, da apuração das condutas reconhecidas como patológicas – a masturbação patológica, a sodomia, o incesto, a pedofilia etc.

Foucault analisa os modos de subjetivação do humano. Tais formas, concomitantemente, estão perpassadas pelas práticas discursivas e de construção do saber. Neste ponto, o pensador avalia a maneira pela qual saberes conquistam o status de ciência. O espaço da ciência é um campo de forças, evidenciando legitimidade, o lugar daquele que pode falar e o momento adequado para a fala. Mormente, o cientista, o médico, o psicólogo, o jurista assumem papel definido e legítimo na ordem dos discursos. Sistemas de construção de verdade são lançados, definindo papéis e formas de controle exercidas pelo saber. A explanação de Foucault expõe a definição de práticas que procedem à divisão entre louco, lúcido, doente e saudável. Formatam-se enunciados – geralmente médicos – a definirem critérios e referências para o estabelecimento do normal e do patológico.

Neste sentido, Foucault, inexoravelmente, passa a desconstruir conteúdos, descortinar as bases de certas verdades. A modernidade comporta nas suas relações de saber a busca pelo conteúdo da verdade. As práticas médicas, as práticas pedagógicas, as práticas punitivas do cárcere, o direito etc., vislumbram extrair conceitos e verdades. Todas as verdades abarcam mecanismos de controle, estabelecem prioridades, definem o lugar das coisas, legitimam a possibilidade de quem pode proferi-las. Foucault discerne que o humano está sujeito a diversos tipos de subjetivação, no limite e na perspectiva das relações de força, alavancando práticas discursivas e não discursivas. A sociedade disciplinar justifica-se na sociedade de consumo, de produção, produtora de discursos que centralizam o homem e sua atividade. Assim, a sociedade moderna assume o encargo de compor os vários modos discursivos que estabelecem a normalidade e a patologia. Normalidade e patologia que perpassam a escola, a clínica, o presídio, os aparelhos do Estado etc. A mesma

sociedade moderna, democrática e liberal articula a ideia do humano saudável, lívido e normal: o ser humano competente, capaz de produzir, de se portar como bom cidadão e consumidor. As anomalias são tratadas, enclausuradas. Os saberes procedem, legitimam diagnósticos e entendimento do que deve ser normal. Para Foucault, a vontade de conhecer, de proferir discursos sobre a normalidade, está na base do nascimento das instituições que tomam o cotidiano do ser humano, produzindo verdades. O poder secular encontra sua fundamentação nas verdades, que se desdobram do conhecimento, que, por sua vez, possibilita o próprio exercício do poder – gerador de ordem e paz social.

Toda essa secção, na qual procuramos discorrer sobre pontos gerais da análise de Foucault acerca do poder, guarda o propósito, como já apontamos, de nos subsidiar teoricamente para análises posteriores. Assim, chegando ao final desta densa secção, por hora, apenas consideramos oportuno ressaltar o quão deverás sugestiva se revela a analítica foucaultiana acerca das estratégias de poder lançadas mão tanto pelo Estado quanto por suas instituições. Quais as estratégias de poder implementadas pelas instituições existentes no contexto das comunidades de João? A períclope de Jo. 13,1-20 tem algo a nos revelar sobre esta problemática? Não há possibilidades de resistência por parte dos indivíduos ao biopoder? Quais as iniciativas assumidas pela comunidade de João para construir relações que superem as estratégias do poder? Na hipótese da comunidade joanina ter suplantado a lógica do poder, o que foi coloca em seu lugar, ou seja, qual postura assumiu o lugar do poder na dinamização das relações entre os indivíduos da comunidade? Em páginas mais adiante, já no contexto da última parte de nossa pesquisa, teremos oportunidade de avançarmos nesta direção de análise e problematização. No momento ainda há pontos fundamentais que devemos apresentar e avaliar sobre a concepção foucaultiana de poder.

3.2. PODER E RELAÇÕES DE FORÇA

Com o intuito de promovermos um avanço gradativo e problematizador na exposição do pensamento de Foucault, passaremos a dissertar sobre a articulação entre poder e relação de força.⁹³ Ressaltamos que tal estratégia assume como perspectiva básica construir um quadro teórico capaz de nos instrumentalizar para as análises que pleiteamos desenvolver sobre as possíveis implicações da questão do poder – pontualmente do micro poder – presente e desvelada por meio do jogo de linguagem que compõe o texto joanino. Sem dúvida, a narrativa da comunidade de João, especificamente a perícopes 13, 1-20, contempla e explicita, por meio de seu jogo de linguagem, também uma dimensão que nos remete ao problema das relações humanas, ancoradas ou não em relações de força. Neste caso, devemos primeiro compreender o movimento dinâmico do poder, a operar a partir do equacionamento, não sem tensão, de forças estrategicamente articuladas.

A problemática das relações de força aparece como um dos aspectos do pensamento de Nietzsche. A noção de uma moral do senhor a forjar e subjugar a moral das ovelhas (do escravo), definindo a relação entre os indivíduos é recorrente em Nietzsche. Mas, novamente, não é com Nietzsche diretamente que dialogaremos e sim com Foucault, ao atribuir relevância e primazia às análises a tomarem alguns elementos e aspectos contundentes, a denotarem a exterioridade e capilaridade do poder como relação de força. Assim, em um movimento de penetrar, com mais intensidade, na relação entre o exercício do poder e a dinâmica das relações de força podemos, na busca de um caminho e maneira mais didática, identificar algumas grandes linhas de discernimento, trilhadas a partir das preleções de Foucault:

Em *Vontade de Saber*, procurei indicar como deveriam ser conduzidas as análises do poder, em que sentido podiam ser orientadas, e todas essas indicações giravam em torno do tema do poder como série de relações complexas, difíceis, nunca funcionalizadas e que, em um certo sentido, não funcionam nunca. O poder não é

⁹³ Neste subtítulo, buscamos inspiração e fundamentação na obra de GINZBURG, Carlo – *Relações de Força: História, retórica e prova*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

onipotente, onisciente, ao contrário! Se as relações de poder produziram formas de inquirição, de análises dos modelos de saber, é precisamente porque o poder não era onisciente, mas cego, porque se encontrava em um impasse. Se assistimos ao desenvolvimento de tantas relações de poder, de tantos sistemas de controle, de tantas formas de vigilância, é justamente porque o poder sempre foi impotente.⁹⁴

Ora, o tema do poder vai recortando toda obra foucaultiana. No entanto, Foucault não elabora propriamente uma história do poder, de maneira diacrônica. Assim, a citação evidencia que para Foucault, o poder se constitui, essencialmente, a partir de relações de força. De maneira mais pontual, na citação em tela, chama-nos a atenção à noção foucaultiana de um poder impotente. A princípio tal afirmação pode parecer paradoxal, na medida em que comumente se concebe o poder como força intransponível e inabalável. No entanto, o olhar atento de Foucault avança na direção de avaliar a necessidade manifesta de controlar e vigiar que o poder apresenta. Neste caso, toda instância de poder, em um movimento de auto preservação e manutenção, aparelha-se de instrumentos de controle e vigilância.⁹⁵ Tais instrumentos assumem perspectivas e características múltiplas, de acordo com as exigências e possibilidades do contexto. Não é possível, então, de maneira unilateral, reduzir os instrumentos de controle e vigilância que se situam a serviço do poder constituído. A impotência do poder, explicitada por Foucault, consiste na inexistência de um poder onisciente e onipotente. Longe disso, o poder é permeado por fragilidades e lacunas, daí a necessidade de aparelhos de vigilância e controle capazes de compor um quadro de segurança e estabilidade. A concepção de um poder impotente explicita bem o seu fundamento secular. Apenas o poder oriundo de uma dimensão sagrada pode desfrutar da onipotência. No mundo secularizado, todo poder apresenta limites e fragilidades, necessitando, para sobreviver e se manter, equacionar forças em torno de si capazes de sustentá-lo. Mas ao mesmo tempo, o poder identificado por Foucault, de

⁹⁴ FOUCAULT, Michel – *Ditos e Escritos IV: Estratégia poder-saber*, cit., pp. 273-274.

⁹⁵ A interessante expressão *aparelhar-se* pode nos remeter às análises articuladas por Louis Althusser, na fundamental obra *Aparelhos ideológicos de Estado*. (Cf.: ALTHUSSER, Louis – *Aparelhos Ideológicos de Estado: Nota sobre os aparelhos ideológicos de Estado*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 6ª ed., 1985.

maneira incoerente, também desfruta de certa onipresença, na medida em que sempre se impõe a partir de novas estratégias e articulações de força.

Este ponto não deixa de ser interessante, pois acena para a possibilidade do poder ser suplantado e ruir, talvez. Não podemos deixar de conjecturar que a comunidade joanina, em sua dinâmica estrutural e relacional, talvez tenha orquestrado uma outra ordem de relações, suplantando o poder microfísico e instaurando a dinâmica da transparência, justamente em decorrência da não onipotência do poder instituído. A fé em uma verdade transcendental e absoluta pode, de maneira positiva, conduzir a uma concepção original de humanidade, capaz de criar relações humanas que representem e expressem tal fé. Queremos ressaltar apenas que a fragilidade do poder pode abrir espaço e possibilidade para que se desponte um contra poder. Por hora devemos nos ater apenas a estas considerações.

A teoria de Foucault passa a entender os sistemas de diferenciação que permitem o exercício da ação de uns sobre os outros. Foucault busca compreender se essas diferenças resvalam em aspectos jurídicos, cognitivos ou econômicos. Neste ponto, cabe ressaltar, o pensamento de Foucault revela matizes estruturalistas. O fato relevante é que Foucault não deixa de considerar o papel das estruturas na definição dos lugares de poder, não obstante, sua análise consegue alcançar uma compreensão para além das estruturas formais. Assim, a questão crucial não consiste em pensar o poder como espaço hegemônico de uma classe social, elite profissional e do conhecimento: antes de mais nada, dado o caráter difuso das relações de poder, o exercício produz condutas – a ação dos indivíduos caracteriza-se como o receptor deste mesmo exercício. Novamente nos deparemos com uma questão fundamental para o avanço de nossas reflexões: para a produção de novas condutas torna-se preciso forjar outras formas de se organizar o exercício do poder. Decorre daí a intuição e suspeita de que a comunidade de João vislumbrou uma outra maneira de se organizar as relações, suplantando a lógica do poder e abrindo espaço para novas condutas relacionais.

Foucault, em suas análises, procura discernir os objetivos que o exercício de poder persegue e alimenta: o acúmulo de dinheiro, a produção do conhecimento, o

exercício da produção, o caráter punitivo. Não há que se buscar o sentido original das ações, a vontade primeira de um indivíduo, suas intenções íntimas e pessoais. O caráter exterior do poder, não soerguendo o subjetivo, a proposição de um sujeito original. Esta é uma compreensão problemática e crucial para nossa pesquisa, na medida em que almejamos analisar, a partir da exterioridade das ações narradas no texto joanino, uma perspectiva subjetiva subjacente. A exterioridade das ações pode revelar aspectos das convicções mais subjetivas. Se Foucault é capaz de discernir uma perspectiva humana ontológica a partir de práticas de poder, poderíamos também compreender, por meio da prática cotidiana dos cristãos da comunidade joanina, a superação da lógica do poder e, conseqüentemente, o desvelamento de outra concepção ontológica, alicerçada no princípio do amor.

Mas, voltando ao eixo deste capítulo, ao estar entretido com a compreensão das práticas de poder, Foucault faz jus – como já apresentamos – a uma análise e abordagem em torno das formações das instituições psiquiátricas, médicas, punitivas – os manicômios e os presídios –, emaranhadas na definição da sociedade moderna, demarcada pelas práticas disciplinares e tecnologias de poder e controle da população. Atenta, ainda, para a formação do Estado, cujo empenho estará vinculado ao controle e governo sobre as populações, seu crescimento, seu ordenamento, configurando-se o biopoder. Assim, a formação das populações conclama pelo que Foucault chama de biopolítica. As práticas de controle de natalidade, mortandade, a educação sexual e o planejamento familiar passam a ser assumidas nas sociedades modernas. As escolas, as instituições médicas, os organismos estatais formalizam as maneiras de exercício de poder sobre o crescimento das populações. Neste ponto destacamos uma elucidativa citação:

(...) O desenvolvimento dos conhecimentos a respeito da vida em geral, a melhoria das técnicas agrícolas, as observações e medidas visando a vida e a sobrevivência dos homens, contribuíam para esse afrouxamento: um relativo domínio sobre a vida afastava algumas das iminências da morte. No terreno assim conquistado, organizando-o e ampliando-o, os processos da vida são levados em conta por procedimentos de poder e de saber que tentam controlá-los e modificá-los. O homem

ocidental aprende pouco a pouco o que é ser uma espécie viva num mundo vivo, ter um corpo, condições de existência, probabilidade de vida, saúde individual e coletiva, forças que se podem modificar, e um espaço em que se pode reparti-las de modo ótimo. Pela primeira vez na história, sem dúvida, o biológico reflete-se no político; o fato de viver não é mais esse sustentáculo inacessível que só emerge de tempos em tempos, no acaso da morte e de sua fatalidade: cai, em parte, no campo de controle e saber e de intervenção do poder. Este não estará mais somente as voltas com sujeitos de direito sobre os quais seu último acesso é a morte, porém com seres vivos, e o império que poderá exercer sobre eles deverá situar-se no nível da própria vida; é o fato do poder encarregar-se da vida, mais do que a ameaça da morte, que lhe dá acesso ao corpo.⁹⁶

O biopoder compõe-se como um conceito a definir as práticas de ordenamento e controle sobre a vida. A vida passa a ser assegurada pelo Estado e suas instituições mediante o disciplinamento dos indivíduos. Há uma clara leitura produtiva acerca do poder – o biopoder garante a possibilidade da vida aos indivíduos. Seria a vitória definitiva do poder secular, alicerçado apenas na ciência e no conhecimento, produzindo políticas capazes de promover a manutenção da vida. Foucault demonstrará que este biopoder se compõe como um elemento imprescindível ao desenvolvimento do próprio capitalismo. O biopoder promove e resguarda a vida, para tanto direciona posturas e formas de conduta. Neste ponto, destacamos ainda uma outra importante citação: “Uma sociedade normalizadora é o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida.”⁹⁷

Tal pensamento pode nos conduzir à indagação acerca das práticas de poder e controle sobre a vida presentes no contexto histórico das comunidades de João. Há, porém, uma questão de fundo mais crucial: como os cristãos, inseridos no cotidiano das comunidades joaninas, responderam à dinâmica do biopoder, no sentido de suplantá-lo? Nesta direção seria necessário que as convicções cristãs assumissem e contemplassem uma dimensão vital – abarcando inclusive um aspecto a transcender a

⁹⁶ FOUCAULT, Michel – *História da Sexualidade 1: A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Graal, 12ª ed., 1997, pp. 133-134.

⁹⁷ FOUCAULT, Michel – *História da Sexualidade 1: A vontade de saber, cit.*, p. 135.

própria vida –, compondo um distinto e original referencial acerca do que seria a vida, em sentido pleno, para superar o biopoder. Parece-nos, segundo a narrativa da perícopa 13,1-20, que a comunidade joanina alcançou justamente isso, uma compreensão original e absoluta sobre o sentido da vida, capaz de conduzir à autêntica felicidade. Mas novamente somos remetidos a problemas que devemos enfrentar em páginas subsequentes.

Avançando em suas arguições, Foucault contempla elementos da filosofia política, da tradição marxista e da teoria de Sigmund Freud no tocante à repressão.⁹⁸ A partir da discussão de tais linhas de pensamento, Foucault define sua conceituação de poder e relações de força, trazendo elementos e aspectos de formação da sociedade moderna, sociedade tipicamente disciplinar. Não se compõe como tema desta pesquisa, apresentar e discutir, em dimensão profunda, os múltiplos autores e respectivas obras que influenciaram Foucault. Agora, o conhecimento, mesmo que incipiente, de tais autores e obras pode abrir e ampliar o universo de análise, evidenciando as influências e escolhas teóricas de Foucault, a projetarem sua reflexão sobre as nuances do poder.

Nesta confluência, cabe ressaltar, que Foucault, em sua arqueologia e genealogia, no exercício de interlocução com diversos autores, mantém, não obstante, seus próprios referenciais e instrumentos de análise e avaliação. Assim, Foucault não constrói e define um sistema de pensamento. Desemaranha as condições para o nascimento dos saberes em articulação com as relações de força. O pensador percorre, em aulas expositivas e também por meio de artigos e publicações, as bases do conhecimento e do pensamento moderno, em diálogo crítico com múltiplos pensadores. A preocupação investigativa sobre o problema do poder e suas interfaces temáticas descortina-se como o amalgama que possibilita e conduz Foucault ao diálogo crítico com diversos pensadores, ora no sentido de corroborar suas análises e compreensões, ora na direção de se distanciar das conclusões propostas por estes.

⁹⁸ Foucault, de maneira erudita, em suas obras, cita e percorre temas e autores da tradição filosófica. De maneira mais pontual, nesta nota, destacamos a obra FOUCAULT, Michel – *Nietzsche, Freud & Marx: Theatrum philosophicum*, cit.

Quando abordando a condição da modernidade, atenta para o pensamento da Escola de Frankfurt. Autores como Theodor Adorno, Herbert Marcuse etc., a explicitarem como o mundo moderno não alavancou os propósitos da razão ao implicar violência, totalitarismos, massificação, repressão – mecanismos irracionais a impregnarem as relações humanas. Tais autores reconhecem o potencial emancipador da razão, cobrando da modernidade, o projeto de liberdade e de felicidade, tal qual prometido pelo Iluminismo. Não obstante, Foucault desprende-se de qualquer possibilidade de sociedade emancipada. Reconhece tanto no regime socialista, quanto no capitalismo formas de exercício do poder a partir de práticas discursivas e não discursivas. Em tais regimes, as formas de sujeição e subjetivação, tendo o próprio homem como o centro do controle e da vigilância, persistem, irrompendo novas formas de saber. Mas o interessante é que para Foucault o poder pode assumir uma perspectiva produtiva – como é o caso do biopoder, que se alicerça na produção e expansão da própria vida.

Sobre este ponto específico, descortina-se mais uma possibilidade de reflexão – articulada em forma de indagação – acerca das relações a moldarem o cotidiano da comunidade de João: qual a configuração política a se desdobrar de relações não pautadas na lógica do poder? É possível vislumbrar na dinâmica relacional da comunidade joanina alguma dimensão emancipatória? Obviamente que a resposta a tal questionamento depende profundamente da concepção que se tem acerca da vida e da existência e o que lhes imprimem sentido. A noção de emancipação é um conceito moderno. É preciso analisar o que seria uma vida emancipada na concepção da comunidade joanina. Enfrentaremos esta questão no momento devido.

O tema da emancipação não aparece ao menos de maneira positiva e evidente, no pensamento de Foucault. O filósofo aborda essa questão utilizando-se da expressão práticas de liberdade, termo que contempla e engloba a análise das relações do indivíduo consigo mesmo e com o outro, inclusive com as instituições – em todo caso, relações sempre tomadas pelo prisma do poder. Neste ponto, Foucault estabelece diálogo crítico com a psicanálise. Rebatendo a perspectiva da repressão, explicitada na teoria de Freud, o autor aponta para o desejo de verdade, inscrito nas práticas da psicanálise. A psicanálise desenvolve mecanismos de controle e sujeição: ao instigar o

paciente às livres associações, estimula-o a desvendar uma verdade sobre si, mormente, a lembrança, as memórias a implicarem uma doença. O indivíduo é o espaço da verdade, a fala, o relato constituem-se como campo para a articulação de novos enunciados. Se Freud, por um lado, avançou por rebater as formas tradicionais da psiquiatria de controle da doença – institucionalização, medicamentos, choques elétricos –, por outro lado, inaugurou, com a psicanálise – a compor o discurso sobre a verdade do indivíduo e suas neuroses –, a possibilidade de um novo exercício do poder.

Atento às nuances e sutilezas do poder, Foucault dialoga, retoma, se aproxima dos pressupostos e conceitos fundamentais articulados por Gilles Deleuze, a tomar e empregar o pensamento, direcionando-o para a reflexão em torno do poder, da arte, da liberdade e autonomia. Deleuze apropria-se do pensamento de Nietzsche, argumentando sobre as relações de força, o impulso criativo do pensamento do homem e as possibilidades de autonomia. Claramente, ao pensar sobre o tempo e o mundo contemporâneo, Deleuze discute as ações do homem e seu pensamento, almejando não o sujeito imanente, fundador e original do pensar. O homem, seu pensamento, suas reflexões, suas potencialidades passam a ser compreendidas como fluxos, discutindo-se a ideia de desterritorialização. No mundo moderno, tomado por uma racionalidade a ensejar o princípio da identidade e do uno, Deleuze entende que as forças psíquicas, da arte, do pensamento, desvinculadas das regras da razão positivista, são parte constitutiva do humano e lhe garantem viver o pensar como fluxo. Assim, Deleuze, retomando pressupostos de Nietzsche, discute a constituição do pensamento – distante da origem, do princípio, do resgate da causa –, a partir das forças ativas, que constroem, agregam, criam – como afirmação, apologia à vida, as possibilidades do humano. Ainda sim, enquadra e contempla o mundo moderno e o pensamento cartesiano sob a ótica das forças reativas, do ressentimento, da subsunção do pensamento, da criatividade do humano.

Deleuze envereda sua reflexão para a crítica a três vertentes do pensamento moderno: a psicanálise, o pensamento positivista e à burocracia. Quanto à psicanálise, contestando qualquer princípio revolucionário deste pensamento, o filósofo aponta para seu caráter controlador e disciplinador. Ao cercear qualquer possibilidade de

autonomia, a psicanálise acaba por reduzir a perspectiva do desejo a mera falta. O trabalho psicanalítico, munido da ideia e perspectiva de interpretação, passa a disciplinar todo o desejo, reduzindo-o à lei. Na concepção de Deleuze, para a psicanálise, o exercício do desejo, a recusa de sua satisfação, a liberação dos ímpetos e dos instintos corrompe qualquer condição para a civilização e cultura. Neste ponto, Deleuze compreende que tanto o desejo, quanto à recusa de sua satisfação são possibilidades do humano, fluxos, capazes de revelar possibilidades de espaços, novos territórios, experiências, muitas vezes vinculadas ao mundo onírico, dos sonhos e da arte.

Quanto à realidade da burocracia, Deleuze compreende que a mesma, nascendo do mundo e da contingência do pensamento moderno, serve ao Estado como espaço para controle e cerceamento. A burocracia, através das várias instituições, produz pensamentos e ações uniformes, padronizadas, controladas, redutíveis a um pensamento uno, codificado, fechado aos fluxos, aos acontecimentos. A burocracia coaduna com a racionalidade moderna e enreda a criatividade, a liberdade num ciclo de controle e padronizações.

Foucault compartilha as análises e avaliações de Deleuze quanto ao pensamento neopositivista, fenomenologia e a filosofia da história a pensarem o acontecimento. O positivismo toma o acontecimento como coisa, na lógica do progresso e do corpo social. A fenomenologia entende o conhecimento a partir de uma consciência imanente. A filosofia da história compreende o acontecimento a partir do ciclo do tempo. A ideia do acontecimento passa a estar sucumbida à ideia das discontinuidades e das rupturas. Deleuze critica as mesmas padronizações, controles exercidos pelo pensamento uno, subsumido a uma racionalidade cartesiana. O pensamento positivista não permite os fluxos, afastando o pensar do acontecimento, possibilidade. O pensamento deve estar inscrito nas relações de força, retrai-se, agrega-se, recria-se. O pensamento pode estar erigido sobre forças ativas, de criação. Em Foucault, a noção e perspectiva de um sujeito original, dotado de vontade e profunda consciência desaparece, evade-se quando da formação dos discursos. Cabe salientar e destacar – antes de fecharmos este parágrafo – que tanto o pensamento de Nietzsche, quanto o de Deleuze e mesmo o de Foucault são criteriosamente avaliados

por Milbank e considerados como “elaborações de uma mesma filosofia niilista.”⁹⁹ Para Milbank, o espectro fundamental e metodológico por trás das perspectivas de Foucault e Deleuze – particularmente na análise genealógica – compõe-se na perspectiva do positivismo historicista.

Foucault, ainda, almeja o diálogo com Nietzsche – como tem sido evidenciado e explorado nas epígrafes. Retoma a ideia do filósofo em torno do poder enquanto luta. Com base, especialmente, nas proposições de Nietzsche, Foucault discerne o poder como uma relação de força. O poder, para o filósofo, não se coloca como propriedade ou objeto de posse de uma classe social ou grupo. Neste ponto, Foucault passa a contestar as proposições próprias da tradição marxista, as quais entendiam o poder como propriedade de uma determinada classe social – a classe social dominante, do ponto de vista econômico –, a deter a hegemonia sobre a ideologia, sobre os meios de produção e sobre o aparato estatal. Para Foucault, não há quem se aposses das relações de poder. O poder é exercido de maneira difusa e capilar. Todos podem exercer o poder e as formas de controle surgidas por meio de disciplinas e tecnologias de poder. O exercício do poder emaranha-se nas relações e estruturas, produzindo comportamentos e ações. As condições para o exercício do poder abarcam ora motivações econômicas, técnicas, sociais, políticas, religiosas, culturais etc. Neste ponto, o próprio Deleuze analisando o pensamento de Foucault elucida:

Postulado da essência ou do atributo: o poder teria uma essência e seria um atributo, que qualificaria os que o possuem (dominantes) distinguindo-os daqueles sobre os quais se exerce (dominados). Mas o poder não tem essência, ele é operatório. Não é atributo, mas relação: relação de poder é o conjunto das relações de forças, que passa tanto pelas forças dominadas quanto pelas dominantes, ambas constituindo singularidades.¹⁰⁰

⁹⁹ MILBANK, John. *cit.*, p. 357.

¹⁰⁰ DELEUZE, Gilles – *Foucault*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1998, p. 37.

A citação elucida justamente o caráter difuso e constante do poder, que não se constitui como propriedade exclusiva nem das classes hegemônicas nem dos dominados, ambas podem contemplar e manifestar formas de poder. Neste sentido, quando Foucault toma a avaliação dos neomarxistas, procura discernir que o poder não está apropriado por uma classe ou está na base da infraestrutura. Para os marxistas, a perspectiva do poder é a condição do exercício do poder econômico e da ideologia. Operários e proletários seriam alijados de qualquer prática do poder. Para Foucault, ainda que da instauração de regimes socialistas, a questão do totalitarismo continuou em voga e vigente. Não soergueu um contra-poder a esmigalhar as bases do poder burguês. A ditadura socialista evidenciou que as relações de poder são relações de força, muito típicas de toda a sociedade moderna, ainda que da diferenciação de regimes de distribuição de riquezas. Nesta direção, Foucault reflete que:

Marx e Freud talvez não bastem para nos ajudar a conhecer essa coisa enigmática, a um só tempo visível e invisível, presente e escondida, investida por toda parte, que chamamos de poder. A teoria de Estado, a análise tradicional dos aparelhos de Estado não esgota, sem dúvida, o campo de exercício e de funcionamento do poder. É o grande desconhecido atualmente: quem exerce o poder? E onde ele se exerce? Nos dias de hoje, sabe-se mais ou menos quem explora, aonde vai o lucro, entre as mãos de quem ele passa e onde ele se reinveste, enquanto o poder... Sabe-se muito bem que não são os governos que detêm o poder. Mas a noção de “classe dirigente” não é nem muito clara nem muito elaborada. “Dominar”, “dirigir”, “governar”, “grupo no poder”, “aparelho de Estado” etc., há nisso todo um jogo de noções que demandam ser analisadas. Da mesma forma, seria preciso saber até onde se exerce o poder, por quais relés e até quais instâncias, com frequências ínfimas, de hierarquia, de controle, de fiscalização, de interdições, de coações. Em toda parte onde há poder, o poder se exerce. Ninguém, para falar com propriedade é seu titular; e, no entanto, ele se exerce sempre em uma certa direção, com uns de um lado e outros do outro; não se sabe ao certo quem o tem; mas se sabe quem não o tem.¹⁰¹

¹⁰¹ FOUCAULT, Michel – *Ditos e Escritos IV – Estratégia poder-saber*, cit., pp. 43-44.

Assim, para Foucault, a teoria marxista toma a ideia do poder na perspectiva da economia, das relações situadas na base da infraestrutura e do macro poder. O poder seria exercido pela classe burguesa a manter a dominação através da ideologia e das relações de produção. O poder tornar-se-ia instrumento exclusivo de uma classe sobre outro grupo, exercendo-se através da passividade e repressão.¹⁰² De maneira discrepante, na concepção de Foucault, o poder não abarca uma mecânica apenas na ordem da repressão e da mera sujeição, seguindo uma dinâmica bem mais complexa. Nesta direção, todo o sujeito, além de receptor, constitui-se também como emissor, na medida em que o poder perpassa todas as relações. Para além do caráter repressor, o poder fabrica e recria individualidades; exerce-se nos vários segmentos, produzindo relações e forjando condutas e posições; recria-se em um emaranhado de relações, implicando comportamentos.

Cabe salientar que Foucault rejeita qualquer condição e compreensão meramente repressiva em torno do poder. Assim, a teoria de Freud pressupõe que o poder – está representado pelo consciente e pela necessidade da civilização – tem um efeito repressivo sobre os desejos, implicando doenças e neurose. No entanto, o poder, segundo Foucault, não se resume e restringe em reprimir ações. De maneira discrepante, Foucault entende a capacidade produtiva do poder, definindo comportamentos, tempo de ações, finalidades no aparato da disciplina. O poder produz pensamentos, representações e condutas. As disciplinas do poder controlam as ações as quais sempre atendem a um propósito e a uma função. Exemplificando, podemos tomar as fábricas. As rotinas de trabalho e controle definem o comportamento dos operários, cujas ações seguem às exigências da linha de produção, marcando-se tempo e espaço. Nos hospitais, as práticas médicas exigem condutas para a reprodução do conhecimento da cura e da terapêutica sobre a doença. Nas escolas, cobra-se a conduta do professor e do aluno, cada qual com seu lugar e funções no espaço do conhecimento, da reprodução de valores. O poder não deixa de possibilitar a fruição produtiva da vida em sociedade.

¹⁰² Cf. FOUCAULT, Michel – *Nietzsche, Freud & Marx: Theatrum filosoficum*. São Paulo: Princípio Editora, 1997.

Nesta confluência, pode-se cair no fácil engano, como já ressaltamos acima, de se restringir o poder às práticas repressivas, especialmente quando se identifica o poder com uma determinada instituição. Ora, Foucault demonstra que o poder pode contemplar uma dimensão eminentemente repressiva e opressora, porém tais perspectivas não são capazes de dizer tudo sobre o poder – em determinadas circunstâncias inclusive nem se quer dizem algo, na medida em que há outras formas e práticas de poder, alicerçadas em dinâmicas positivas – sem recorrer à coerção –, a reforçarem condutas e ações ensejadas em atividades criativas. Talvez, mais do que se assentar em posturas castradoras de contenção, o poder se expanda e se afirme, estrategicamente, por sua positividade, a conduzir para processos criativos. Neste sentido, Foucault elucida que:

Se o poder fosse somente repressivo, se não fizesse outra coisa a não ser dizer não você acredita que seria obedecido? O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir.¹⁰³

A genuína noção de que o poder atravessa a sociedade e suas relações como um todo, em um movimento de rede produtiva, avança para uma perspectiva sugestiva de análise. Assim, cai por terra a representação do poder análoga à imagem de um poderoso monarca, que não produz absolutamente nada, apenas é bajulado e servido por todos. Aliás, é comum se relacionar poder com ausência de produtividade. Neste ponto, o poder é definido como força castradora e inibidora de protagonismos e criatividades. Ora, para Foucault, de maneira diversa, o poder se instaura também a partir da produtividade, dinamizando processos que conduzem a prazeres e saberes. O próprio Foucault explicita que: “De modo geral, eu diria que o interdito, a recusa, a proibição, longe de serem as formas essenciais do poder, são apenas seus limites, as

¹⁰³ FOUCAULT, Michel – *Microfísica do Poder*, cit., p. 8.

formas frustradas ou extremas. As relações de poder são, antes de tudo, produtivas.”¹⁰⁴

A dimensão positiva do poder, ressaltada por Foucault, inaugura um interessante e sugestivo horizonte de análise, a focar a concepção de poder que se funda em uma produtividade – explicitada em forma de coisas, de discursos, de prazeres, de saberes, de reconhecimentos, de organização e estruturação sociais, de manutenção da própria vida etc. Foucault avança explicando que:

O poder nasce de uma pluralidade de relações que se enxertam em outra coisa, nascem de outra coisa e tornam possível outra coisa. Daí o fato de que, por um lado, essas relações de poder se inscrevem no interior de lutas que são, por exemplo, lutas econômicas ou religiosas. Portanto, não é fundamentalmente contra o poder que as lutas nascem. Mas, por outro lado, as relações de poder abrem espaço no seio do qual as lutas se desenvolvem.¹⁰⁵

Novamente Foucault nos remete para a dimensão plural do poder, que não se encerra e não se esgota em uma única instância. Daí as lutas pelo poder – ou mesmo insurgências contra o poder – assumirem perspectivas diversas. Em todo caso, para Foucault o poder nunca é totalmente suplantado, na medida em que se compõe como o elemento dinamizador de todas as relações. Assim, é possível alterar-se os grupos de poder, a composição das relações de força, a própria organização social, mas o poder em si apenas assumirá novas representações. Por ser multifacetado, o poder se manifesta em todas as relações, porém não pode ser reduzido e definido por nenhuma. Foucault esclarece:

Ora, penso que, sem chegar a dizer que o poder de Estado deriva das outras formas de poder, ele é, ao menos, fundamentado sobre elas, e são elas que permitem ao poder de Estado existir. Como se pode dizer que derivam do poder de Estado o conjunto das

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 236.

¹⁰⁵ FOUCAULT, Michel – *Ditos e Escritos IV: Estratégia poder-saber*, cit., pp. 276-277.

relações de poder que existem entre os dois sexos, entre os adultos e as crianças, na família, nos escritórios, entre os doentes e os saudáveis, entre os normais e os anormais? Se queremos mudar o poder de Estado, é preciso mudar as diversas relações do poder que funcionam na sociedade. Senão, a sociedade não muda.¹⁰⁶

A citação em tela abre para uma compreensão extremamente sutil e refinada do papel – que traz uma possibilidade transformadora – das múltiplas relações de poder que permeiam o tecido social. Foucault inverte a noção que concede ao macro poder, personificado na representação do Estado, a tarefa de transformar as demais relações de poder. Para o pensador, é a transformação das múltiplas relações de poder – a transformação inclusive do micro poder – que conduzirá e possibilitará à transformação do macro poder. Neste ponto, Foucault assume uma perspectiva diversa da visão fundamental do marxismo, a definir a transformação do macro poder, por meio da luta de classes, como único caminho para se transformar as demais esferas da sociedade. Avançando na análise desta questão, destacamos a seguinte citação fundamental de Marx:

Na produção social da sua existência, os homens estabelecem relações determinadas, necessárias, independentes da sua vontade, relações de produção que correspondem a um determinado grau de desenvolvimento das forças produtivas materiais. O conjunto destas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base concreta sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e a qual correspondem determinadas formas de consciência social. O modo de produção da vida material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; é o seu ser social que, inversamente, determina a sua consciência.¹⁰⁷

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 268.

¹⁰⁷ MARX, Karl – *Contribuição à Crítica da Economia Política*. São Paulo: Martins Fontes, 2ª ed., 1983, p. 24.

Na concepção advinda do pensamento de Karl Marx, a infraestrutura define e dinamiza todas as demais relações, entendidas como supraestruturais. Assim, qualquer transformação deve ter como base a dimensão infraestrutural. Neste sentido, reproduzimos outra relevante consideração do próprio Karl Marx:

A moral, a religião, a metafísica e a restante ideologia, e as formas da consciência que lhes correspondem, não conservam assim por mais tempo a aparência de autonomia. Não têm história, não têm desenvolvimento, são os homens que desenvolvem a sua produção material e o seu intercâmbio material que, ao mudarem esta sua realidade, mudam também o seu pensamento e os produtos do seu pensamento. Não é a consciência que determina a vida, é a vida que determina a consciência.¹⁰⁸

O trecho citado de Marx, possibilita uma interpretação interessante, reforçando o papel do macro poder na definição da consciência dos indivíduos. Para Marx, a consciência torna-se o reflexo da maneira concreta como a vida se organiza socialmente. Mudando-se a vida, muda-se também a consciência. Qualquer transformação na ordem das relações sociais deve passar necessariamente pela conquista do poder hegemônico, pela transformação da forma concreta de se organizar a vida. Mas para Foucault a mecânica social parece poder seguir outro direcionamento. Sem desconsiderar a relevância do biopoder – seu domínio inclusive, e sobretudo, sobre as consciências –, Foucault entende que qualquer alteração no quadro social depende da mudança de todas as relações de poder.

Torna-se importante destacarmos aqui, novamente, o potencial transformador das práticas de poder, incidindo inclusive sobre as estruturas e instituições. A dinâmica de poder, perpassando todas as relações, traz em si uma potencialidade estruturante. A noção de que o poder perpassa as relações é bem significativa e sugestiva. Neste ponto, torna-se evidente a conexão da análise de Foucault acerca do poder com o conceito nietzscheano de vontade de potência. O poder foucaultiano também guarda

¹⁰⁸ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich – *A Ideologia Alemã: 1ª Capítulo seguido das Teses sobre Feuerbach*. São Paulo: Editora Moraes, 1984, p. 23.

uma dimensão ontológica, emergindo como força humana, dinamizadora de relações. Nesta confluência, alterando-se a circularidade das relações de poder avança-se para uma transformação inclusive do próprio humano e de todo o tecido social.

Tal compreensão revela-se promissora em nossa pesquisa. Frisamos que esta abordagem nos interessa de maneira particular, especialmente quando estivermos entretidos com a análise da perícopes joanina. Sem avançarmos por demais nesta questão, talvez seja oportuno antecipar apenas o nosso pontual interesse pela perspectiva de uma relação de poder – ou a supressão de tal relação – abrindo possibilidades de transformação do próprio ser do humano, bem como do macro poder. O que intuímos, mesmo que ainda em uma leitura preliminar da narrativa do Evangelho joanino, especificamente a perícopes 13, 1-20, é que a experiência profunda, vivida cotidianamente na dinâmica da comunidade de João, alicerçada na ética do amor e na moralidade do serviço, produziu uma outra concepção de humanidade e de relação, pautada no princípio da transparência, muito diversa das relações de força, a articularem micro e macro poderes, como sugere Foucault. Parece-nos que o cristianismo joanino foi capaz de forjar novas relações em decorrência inclusive de uma autoconsciência por parte dos membros da comunidade. Aliás, a dimensão da autoconsciência descortina-se como fundamental para a construção de um grupo, uma comunidade com identidade forte e definida. A autoconsciência também se desvela como elemento primordial para o enfrentamento e mesmo negação do biopoder. Talvez a transformação do indivíduo e de suas relações mais elementares e cotidianas, a partir de uma profunda consciência, compreensão e livre adesão à ética do amor e à moral do serviço – alicerçando o seu papel social no interior da comunidade joanina –, tenha provocado uma profunda alteração nas relações que antes seriam dinamizadas por um poder microfísico, conduzindo também a uma nova concepção de macro poder estrutural.

Mas, novamente, somos compelidos a voltarmos à análise dos elementos que compõe o pensamento de Foucault. Superando uma visão cindida e unilateral de poder, que o define tão somente a partir de sua negatividade, o poder alcança uma dimensão positiva na medida em que produz, ultrapassa a ação dos sujeitos, perpassa os saberes, projetando-se de maneira microfísica. As relações de poder prosseguem

entrelaçadas, não indicando uma renúncia à liberdade ou manifestação de um consenso, quando discernido o exercício numa ótica difusa e microfísica. Muito além dos indivíduos, as ações indicativas e sugeridas pelo poder atuam sobre as outras ações: soergue um campo de possibilidade, acarretando indução, impossibilidade, limitação ou expansão de outras ações. Para o pensador francês, projeta-se, inexoravelmente, a natureza produtiva do poder nas sociedades.

CAPÍTULO IV:

A ECONOMIA DAS RELAÇÕES DE PODER

O capítulo em tela traz em seu título a perspectiva de desvelar a lógica da economia do poder. Tal enunciado talvez se revele por demais pretensioso e até ingênuo, na medida em que – como já exposta acima – o próprio Foucault não propõe um sistema coeso acerca do poder. A própria noção, advinda da análise do pensamento de Foucault, de que o poder é algo difuso e dinâmico já inviabiliza a construção de um sistema lógico acerca do poder. É preciso, então, desde o início, esclarecer em que sentido propomos discorrer aqui sobre a lógica econômica do poder. Nesta direção, cabe elucidar que utilizamos o termo economia em sentido forte e genuíno. O mundo contemporâneo convencionou a empregar a palavra economia unicamente para designar relações de ordem monetária – de maneira genérica, economia consiste simplesmente em relações que envolvem o trato com o dinheiro. No entanto, a expressão economia contempla a noção de organização ou regularidade de uma totalidade qualquer. Economia representa e diz respeito a uma determinada forma de se estruturar a vida e suas relações, bem como a própria sociedade. Utilizamos o termo economia no mesmo sentido empregado por Wayne Meeks:

Uso o termo “economia” no sentido antigo, não no moderno, referindo-me à necessidade de manter a boa ordem da família tanto dentro de si mesma como em relação ao papel da família na comunidade mais ampla: para os gregos, a *polis*. Duas dimensões desta ordem estavam profundamente nas mentes dos chefes de família: garantir a continuidade do nome e a herança através da prole legítima e garantir a honra da família e de seu clã.¹⁰⁹

¹⁰⁹ MEEKS, Wayne A. – *As Origens da Moralidade Cristã: Os dois primeiros séculos*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 141.

Assim, o tema de abertura deste capítulo explicita nossa intenção de analisar como o poder se organiza e se regula. A questão fundamental consiste em nos aproximarmos dos elementos tangíveis que se desdobram da ordem (ou mesmo desordem) que regulamenta o estatuto do poder. O poder não é uma realidade invisível, apesar de muitas vezes e em diversas circunstâncias não conseguirmos identificar – de maneira clara e evidente – sua fonte ou mesmo suas expressões e representações no corpo social. No entanto, sempre sentimos seus efeitos, a reverberarem no ordenamento do tecido social.

Consideramos que, apesar – e para além – de seu caráter difuso e dinâmico, o poder se manifesta, descortinando-se, a partir de uma lógica não linear, a nos possibilitar sua compreensão e apreensão. A difusão e a dinamicidade compõem elementos próprios a caracterizarem a lógica do poder. Na análise sobre o micro poder, torna-se fundamental contabilizarmos os múltiplos atores, seus contextos e as relações de força que se evidenciam ou mesmo que permanecem veladas; também devemos atribuir relevância às questões de fundo religioso, econômico, político, cultural e social. É evidente que devemos inserir e pensar aqui, também na comunidade joanina, como espaço de vivência de valores definidos por uma dada compreensão religiosa de mundo. Neste ponto, é imprescindível ouvirmos Foucault:

... O poder não é outra coisa senão uma certa modificação, a forma com frequência diferente de uma série de conflitos que constituem o corpo social, conflitos do tipo econômico, político. Portanto, o poder é como a estratificação, a institucionalização, a definição de técnicas, de instrumentos e de armas que servem em todos esses conflitos em um dado momento. É isto o que pode ser considerado, em um dado momento, como uma certa relação de poder, um certo exercício do poder. Isso desde que esteja claro que esse exercício – uma vez que ele, afinal, não é outra coisa senão a fotografia instantânea de lutas múltiplas e em contínua transformação –, que esse poder se transforma a si próprio sem cessar. Não se deve confundir uma situação de poder, um tipo de exercício, uma certa distribuição ou economia do poder em um

dado momento, com simples instituições de poder, tal como podem ser, por exemplo, o exército, a polícia, a administração.¹¹⁰

O fragmento em destaque acima, de certa maneira, sintetiza a complexidade que reveste e envolve o poder. Torna-se evidente a dificuldade em se delinear e definir o poder, a se compor a partir de um emaranhado de relações, perpassando e ultrapassando – ao menos não se prendendo a – instituições, personalidades e indivíduos. Ressalta-se que, em decorrência de sua não linearidade – sem, contudo, significar, que não possa haver práticas lineares de poder –, o poder não deve ser, de maneira simplista, identificado com uma instituição de poder. Algumas instituições, de fato, incorporam e muitas vezes materializam a expressão do poder. Porém, o poder não se circunscreve unicamente a tais instituições – apesar de se manifestar também por elas, o poder as ultrapassa. Foucault assinala e chama-nos a atenção para as relações e exercícios de poder. E este é um ponto, sem dúvida, fundamental para nossa pesquisa. Se o poder estivesse circunscrito apenas à esfera das instituições, não poderíamos buscá-lo e identificá-lo em relações cotidianas. Ora, a atenção a tais elementos – a comporem a realidade complexa que reveste o poder – possibilita-nos uma aproximação à economia do poder, sem cairmos em análises fechadas e redutoras, a desconsiderarem a fluidez do movimento que reveste o próprio poder. O poder contempla múltiplos atores, a atuarem em cenários e contextos diversos, de maneira inclusive dissimulada, com posturas contraditórias, pois para Foucault não há uma instância única e global – que exista naturalmente, independente da ação humana – que possamos chamar de poder. Longe disso, o poder se desdobra de práticas sociais, em decorrência de movimentos históricos. É este poder de realidade microfísica que particularmente nos interessa. Foucault debruça-se, de maneira original e particular, na identificação do exercício de um poder que perpassa as relações mais cotidianas. Tal poder encontra seus fundamentos mais profundos na própria dimensão ontológica, talvez. Aqui há certamente algo que se deve investigar e explorar mais, daí o nosso talvez.

¹¹⁰ FOUCAULT, Michel – *Ditos e Escritos IV: Estratégia poder-saber*, cit., p. 277.

Este é o ponto nevrálgico a abrir possibilidades à análise de nossa hipótese fundamental, que consiste na percepção de que a experiência evangélica narrada na perícopes 13,1-20, do texto atribuído pela tradição a João, suplanta e ultrapassa a noção foucaultiana de relação de poder. A hipótese investigada é que a perícopes em tela apresenta a imagem de relações não calcadas na lógica de um poder microfísico. Nesta perspectiva, revela-se deverás interessante e sugestivo a possibilidade de o espaço da comunidade cristã joanina, no contexto do universo bíblico neotestamentário – na dinâmica narrativa da perícopes Jo. 13,1-20 –, compor-se como lugar do reconhecimento da subjetividade humana, a definir e estabelecer a verdade a partir da perspectiva do serviço, que pode se configurar como o contraponto à lógica do poder, talvez. Sendo assim, a comunidade joanina, mediante suas relações alicerçadas na perspectiva do amor – e não do poder –, dinamizada na transparência do servir, acaba por evidenciar a possibilidade de outra concepção de homem, de vida e de relações sociais, talvez.

Mas teremos oportunidade de discutirmos e analisarmos este tema com a propriedade devida na última parte de nossa pesquisa. No momento nos cabe apenas desvendar o significado de um poder microfísico, como propõe Foucault. A perspectiva de fundo consiste em nos aproximarmos e compreendermos como se opera e se manifesta, no cotidiano das relações, a realidade do poder microfísico. Tema que passaremos a desenvolver.

4.1. A DINÂMICA DA MICROFÍSICA DO PODER

A abordagem sobre a origem, manutenção e função do poder alcança um significado próprio no contexto da sociedade moderna. Em evidente distinção às concepções da Antiguidade e do Medievo, no Renascimento, com a separação entre o sagrado e o secular, o poder passa a ser considerado a partir de uma dimensão de autonomia. Para o pensamento político moderno, o poder não está atrelado ao sagrado, e sim à coordenação de forças seculares. É neste sentido que Milbank analisa

que a dimensão política passou a ser definida como espaço e lugar de puro poder.¹¹¹ Em linhas gerais, pode-se compreender que o Renascimento compôs-se como um vasto movimento, avançando no campo cultural, religioso, político, social e econômico. No período do Renascimento serão resgatados elementos da cultura da Grécia Clássica, recolocando o tema do humano em primeiro plano, iniciando a tendência de por em segundo plano a dimensão metafísica. Neste ponto, o humanismo, colocando em evidente destaque a cultura humana, talvez se configure como o aspecto mais característico do Renascimento.¹¹²

Em amplo panorama histórico, destaca-se que no Renascimento situam-se as grandes navegações e com elas a descoberta do Novo Mundo; o despontar da economia mercantilista, como superação do modelo feudal, pautado em uma economia monolítica baseada na relação servil e agrária; a Reforma Protestante, a romper com a hegemonia do cristianismo Católico Romano; o revigoramento das cidades com suas universidades, compondo-se como centros de produção e difusão de cultura e conhecimento; a descoberta da imprensa, a possibilitar a maior circulação de livros; o fortalecimento das línguas vernáculas ou nacionais, em detrimento do latim – sobre este aspecto Maquiavel se destaca por ser um dos primeiros pensadores a escrever na própria língua italiana. Por fim, o Renascimento significou o marco de florescimento de uma nova visão de mundo e de ser humano, agora não mais restrito à dimensão religiosa. Operou-se o início da separação e distinção entre o sagrado e o secular. Neste ponto, Milbank analisa que:

A sociologia projeta essa mutação específica do cristianismo em suas origens e até na Bíblia. Ela interpreta a transformação teológica sucedida no começo da modernidade como genuína “reforma” que cumpre o destino do cristianismo de deixar que o espiritual seja o espiritual, sem interferência pública, e que o público seja o secular, sem preconceito privado. Mas essa interpretação supõe inversamente que a nova teologia apenas levou o cristianismo à sua verdadeira essência ao impor algumas

¹¹¹ Cf. MILBANK, John. *cit.*, p. 22.

¹¹² Para uma análise mais profunda e detalhada acerca do período do Renascimento, remetemos à clássica obra de BURCKHARDT, Jacob – *A Cultura do Renascimento na Itália: Um ensaio*. São Paulo, Companhia das Letras, 2009.

aborrecidas e deslocadas restrições eclesiais sagradas ao livre mercado do secular, enquanto, na verdade, instituiu uma economia do poder e do conhecimento inteiramente distinta, tendo de inventar “o político” e “o Estado”, tanto quanto teve de inventar a “religião privada”.¹¹³

O tema do poder, ao longo da trajetória do pensamento filosófico, tem sido enfrentado por múltiplos pensadores, em contextos diversos. Mas coube ao pensador renascentista Nicolau Maquiavel, na obra *O Príncipe*, compor a definição moderna de poder, articulando o tema do poder com o conceito de Estado secular.¹¹⁴ Neste ponto, Maquiavel é um legítimo pensador do Renascimento, a incorporar valores vinculados à concepção humanista. Assim, ao inaugural a moderna teoria política, Maquiavel apresenta uma concepção sobre o macro poder, consubstanciado na instituição do Estado, a ser personificado na figura do príncipe. Maquiavel propõe a racionalização do Estado, projetando a perspectiva do bem, da segurança e do controle através de seus aparatos. Para que se exerça o poder, há a necessidade de regras e técnicas para a sua preservação. Para Maquiavel, o poder político – o macro poder – não se fundamenta nos princípios religiosos tradicionais e sim na força do próprio príncipe. Neste ponto, Milbank elucida que: “O campo maquiavélico de poder é erigido por uma rejeição parcial do cristianismo e pelo recurso a um *mythos* alternativo.”¹¹⁵ Este *mythos* alternativo a qual se refere Milbank consiste na concepção maquiavélica de *virtù*, a retomar a compreensão romana, de virtude como virilidade heroica.

Em Maquiavel, já refletindo toda uma concepção que começa a ser forjada em fins da Idade Média e no Renascimento, o poder começa a perder sua representação de alcance e dimensão transcendental. Neste contexto de transição e de construção da perspectiva secular, Milbank enfatiza que: “O secular maquiavélico não era uma área de pura neutralidade no tocante à fé.”¹¹⁶ De fato, o príncipe, racional e habilidoso, deve carregar virtudes a direcionarem a arte de governar. Assim, a arte da política deve instrumentalizar técnicas e procedimentos para o controle das cidades, da

¹¹³ *Ibid.*, p. 22.

¹¹⁴ MACHIAVELLI, Niccolò – *O Príncipe*. Rio de Janeiro: Ediouro, 32ª ed., 2000.

¹¹⁵ MILBANK, John. *cit.*, p 39.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 39.

população e das condutas. Tal concepção de poder – a manifestação do poder em sentido amplo e macroestrutural –, de certa forma, passará a perpassar toda a política – e suas teorias – até a atualidade.

Maquiavel desenvolveu seu sistema teórico em torno da noção de soberano e de Estado em meio a transformações políticas, sociais, culturais a culminarem no período renascentista. Já no final da Idade Média, marcada pelo sistema feudal, ainda prevalecia, em linhas bem gerais, a estrutura nobre, clero e povo, a definir e marcar a sociedade. O modelo feudal passava por um forte momento de crise com as alterações econômicas, marcadas pela navegação, florescimento do comércio e das cidades. A base antiga da sociedade medieval era permeada pelo equilíbrio entre moral, política e religião. A antecipação da Era Moderna propunha a fragmentação entre as esferas, implicando a divisão entre a vida privada e política. Os comerciantes tornavam-se uma classe forte, tomando a moeda como o elemento de troca, dinamizando as relações econômicas. Acompanhando as alterações econômicas, a cultura florescia: as artes ganhavam contornos a resgatar o classicismo; a literatura propunha a formação de um homem culto, erudito e letrado; a religião perdia o espaço com o desenvolvimento das técnicas e das ciências. Teorias em torno do Estado e do papel do príncipe supunham a racionalização do poder, formatando a ideia da burocracia, segurança e controle social – prescindindo da noção de sagrado, a fundamentar todo poder. Agora, sob a égide e princípio do ordenamento social, o poder começa a assumir, de maneira gradual, uma clara representação secular. Neste ponto Milbank explicita que: “É falso ver no gradual surgimento de uma perspectiva historicista uma ruptura integralmente súbita com modos tradicionais de pensamento.”¹¹⁷

Neste movimento, Maquiavel inaugura a ideia de um Estado racional e secular, projetando o príncipe como governante a tomar a racionalidade, a força e o medo como princípios para a condução da sociedade, garantindo-se o equilíbrio e a segurança. Articula-se, então, a ideia de cidade, do cidadão e do governante. Os pressupostos da teoria de Maquiavel, a fundarem o príncipe, sugerem que não soergue o princípio da bondade, inerente a qualquer conduta humana. De maneira discrepante, Maquiavel discerne que o homem age por interesses egoístas e

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 38.

mesquinhos, não havendo freios quanto a seus intuitos e desejos. A figura do príncipe e do governante, através da força, do medo e do respeito, viria a frear e reduzir tais desejos, permitindo-se o equilíbrio, a tranquilidade e a soberania. Nascia assim a concepção do Estado moderno, a governar a vida, a cidade e o cotidiano, fazendo uso de instrumentos racionais e estratégias de coação e coerção para o controle e pacificação. Neste ponto, Maquiavel passa a estabelecer uma espécie de manual e guia para a boa condução do Estado. Era imprescindível a proteção da República e o crescimento do Estado como uma espécie de gerenciador da vida humana. Quando se fala em Maquiavel, representa-se a perspectiva da violência e da frieza – a noção bem conhecida de que os fins justificam os meios. Todavia, para qualquer tendência para a crueldade, Maquiavel respalda-se em bases racionais e estratégicas. Referências de seu pensamento estão presentes e se perpetuam em pensadores a sucederem sua época. A formação do Estado estava em pauta. As atividades da incipiente indústria e do comércio justificavam o nascimento do Estado e de seu aparato para a condução do equilíbrio, articulando-se questões políticas e econômicas. Claramente, para discernir o pensamento de Maquiavel, torna-se imprescindível ponderar em torno de alguns aspectos relevantes, imbricados ao momento político da Itália: à ideia da política como a arte de governar, à perspectiva de racionalização e secularização do Estado e às representações em torno do povo, como referência de todo o sistema teórico do pensador em alusão.

Não é possível representar o pensamento político de Maquiavel sem identificar as condições históricas, sociais e econômicas a fomentarem o nascimento das novas ideias.¹¹⁸ Além do florescimento do comércio, é preciso entender o momento histórico da Itália, país de origem do pensador. A Itália vivenciava a pós-ruptura do império Romano. Povos de origem bárbara, a dominarem a península, ainda tomavam as rédeas do país e da península itálica. Hordas estrangeiras ligadas aos povos bárbaros tomavam a Itália, fragmentando-a. Grupos ligados à figura do imperador e grupos ligados ao papa disputavam o poder, enfraquecendo a noção de soberania. Neste contexto, a teoria de Maquiavel propunha-se a formar a ideia de um príncipe a reconquistar a perspectiva da autonomia, soberania e unidade. O príncipe, através da

¹¹⁸ Toda essa parte que segue fundamenta-se na obra SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo, Companhia das Letras, 2009, pp. 91-210.

arte da dominação, identificado com arte de governar, promoveria a integração, confabulando a noção e discernimento de um Estado forte, racional e secular. Sobre esta questão, Milbank reflete que:

A república maquiavélica não surge gradualmente, mediante as disciplinas irônicas do tempo linear; surge súbita e esporadicamente num momento favorável, contra o pano de fundo de uma *fortuna* imprevisível. Para o cristianismo medieval, os incontroláveis reveses da sorte representavam o profundo enraizamento do pecado original no interior de um desígnio providencial geral, mas, para Maquiavel, a *fortuna* é mais uma vez um composto antigo e impessoal de caos e fatalidade. A meta da *virtù* política é “usar” e superar, por algum tempo, esse destino. Maquiavel faz observações historicistas e relativizantes acerca das oportunidades de diferentes repúblicas, notando que uma república relativamente democrática como Veneza não devia mover guerras porque a captura de estrangeiros levaria à introdução de divisões de classe, ao passo que uma república dividida em classes como a Roma antiga está bem equipada para guerrear e aumentar a sua população. Todavia, não é de fato esse relativismo que torna Maquiavel precursor de uma política moderna e não-cristã; é em vez disso sua preferência explícita pela opção romana e seu retorno à raiz etimológica da virtude como “virilidade heroica” a ser cultivada de modo supremo na guerra. Essa preferência abarca também a concepção de que o contínuo conflito entre classes no âmbito da república é funcionalmente útil na preservação da “liberdade” política – o hábito da independência. Embora Maquiavel de modo algum deseje negar a validade de virtudes sociais “mais morais” em sua esfera adequada, é a sua opção pelo conflito interno que assegura a uma tendência manipulativa ser dominante entre os que governam.¹¹⁹

Na obra *O Príncipe*, Maquiavel constrói uma referência de comportamento do príncipe, sempre guiado por valores reais e de fato – em contraposição a valores fundamentados em uma perspectiva de sacralidade. Por esta profissão de fé e de juízos reais, Maquiavel é identificado como o fundador das ciências políticas. Neste ponto, Milbank analisa que: “A nova ciência da política pressupunha o *homo faber*, a

¹¹⁹ *Ibid.*, pp. 40-41.

feitura humana de instituições humanas.”¹²⁰ Perfaz-se a ideia do governar a partir de juízos reais e não de juízos de valores. Está é uma primeira tendência para a racionalização da noção de Estado. Para Maquiavel, o príncipe deverá se servir da maldade ou da crueldade e de outros critérios conforme as necessidades de preservação do Estado e do equilíbrio interno. Assim, a crueldade nunca pode ser suprimida ou superada no exercício do poder para a preservação do Estado e do equilíbrio. Nesta linha de pensamento e arguição, todo príncipe – como personificação do poder do próprio Estado – deve fazer-se temido, evitando-se o ódio, ainda que não seja amado. O príncipe transforma a obediência em dever, enquanto que o exercício de sua força é um direito. A finalidade da ação do príncipe – visando a manutenção e preservação do poder e autoridade do Estado – acaba por justificar os meios por ele utilizados, sendo os instrumentos necessários para que o Estado se imponha como realidade política, instaurando a ordem social.

A sociedade moderna, abrindo uma nova compreensão sobre o poder, recria a divisão entre sociedade civil e Estado. Tal divisão torna-se a base de todo o pensamento de Maquiavel, o qual se recusava a aceitar que o Estado deveria estar submetido à religião – ordem definida pela visão teocrática que dominou todo o período do medievo. De maneira oposta, para Maquiavel, a sociedade política deve instrumentalizar inclusive a religião para os fins do Estado. Assim, Maquiavel retira o Estado da tutela da religião, colocando-o acima de qualquer interesse ou instituição particular. Descortina-se, então, a racionalização do Estado, projetando a perspectiva do bem, da segurança e do controle através de seus aparatos. Para que se exerça o poder, há a necessidade de regras e técnicas para a sua preservação. O poder deixa de ser prerrogativa religiosa, com fundamentação metafísica, e passa a ser considerado a partir de sua historicidade.

É sugestiva a junção, proposta por Maquiavel, entre racionalidade e habilidades pessoais de um príncipe. O filósofo florentino repudia a ideia de um príncipe frágil e tímido, encarnando a perspectiva do governante forte e austero, a dominar e implementar técnicas para o controle do Estado. Assim, o Estado moderno e sua direção passam a depender de aspectos técnicos e pessoais. Neste viés, o poder não

¹²⁰ *Ibid.*, p. 44.

poderá emanar do povo. Há uma personificação do poder, vinculado ao talento e habilidades do governante ou do príncipe. Maquiavel, inaugurando um pensamento político, tomado por autores que o precedem, entende que o governo deve seguir o princípio do bem comum do Estado e da nação, a subjugar qualquer outro desejo ou interesse.

Maquiavel encarna a ideia do poder na figura do soberano ou do príncipe. Soerguia uma tendência cética em Maquiavel em torno da figura e da natureza humana. Além da maldade e do egoísmo, Maquiavel identificava no povo certa debilidade e fraqueza. Tornava-se imprescindível a figura de um príncipe forte para guiar a vida, a cidade e o Estado. Nesta perspectiva, o príncipe gerenciaria a vida e a economia, trazendo paz e prosperidade para todos. Maquiavel entendia que os homens não poderiam viver em sociedade, mantendo uma convivência harmônica, tendo em vista suas tendências egoístas e a defesa dos interesses particulares. Tais pressupostos estarão presentes na teoria de Tomas Hobbes, o qual, também, acreditava no absolutismo ao desprezar qualquer bondade na conduta humana.

O filósofo florentino ocupava-se, também, do desenvolvimento econômico. Para Maquiavel, o povo devia ser manipulado e guiado por seu príncipe, portador de uma bondade e severidade incontestes. Assim, a teoria de Maquiavel passa a embasar o totalitarismo do Estado, presente no período moderno. As ideias de Maquiavel tornavam-se propícias ao desenvolvimento do próprio capitalismo. Era necessário o governante capaz de domar e subjugar o povo, arquitetando um ambiente de paz e equilíbrio para o crescimento do comércio e da ainda incipiente indústria.

Retomando os pressupostos da teoria de Maquiavel, compreende-se que o pensador concedeu suporte para a ciência política, fundando um conhecimento em torno do Estado, de seu gerenciamento e administração. Maquiavel oferta um manual de conduta do príncipe, a mesclar racionalidade e habilidades para a condução de seu povo. Discernindo que toda a teoria reproduz-se a partir de um determinado contexto sócio-político, depreende-se que os conceitos de Maquiavel tornam-se convenientes para o desenvolvimento das relações capitalistas, as quais conclamavam por um Estado forte e gerenciador, a propiciar espaços de controle para o crescimento das

indústrias e do comércio. O poder para Maquiavel não se compõe como uma realidade ontológica, é algo externo ao humano, que se conquista mediante, sobretudo, o uso da astúcia e da força, alcançando plena justificativa no ordenamento e estruturação social que se revela capaz de produzir.

Neste caminho de reflexão, torna-se interessante destacarmos também a relevância do pensamento político de Thomas Hobbes, na definição de uma concepção moderna de poder. O pensamento de Hobbes produziu grande influência na composição e delineamento do debate sobre as relações entre os indivíduos e o Estado. A concepção negativa de Hobbes acerca da natureza humana – definida como violenta – levou-o a atribuir evidente papel ao Estado na manutenção e ordenamento da vida em sociedade. O poder deve estar concentrado nas mãos de um soberano, identificado com o próprio Estado, que tem a função de fazer cumprir as leis e os contratos definidos pela sociedade. Somente mediante o exercício do poder pelo Estado, seria contida a natureza perversa do humano. Sem o domínio do Estado, a sociedade estaria sujeita e submersa em uma guerra de todos contra todos, uma luta de cada indivíduo pelo poder sobre o outro.

Neste contexto, o poder soberano, concentrado nas mãos do Estado, permitiria a coexistência entre os indivíduos, compondo uma sociedade organizada. Hobbes denominará o soberano detentor do poder absoluto – que poderia ser tanto a assembleia, o próprio rei ou mesmo o parlamento – de Leviatã. Sobre este ponto, Milbank explicita que:

Para o nominalista Hobbes, o Estado político só é concebível como um “Homem Artificial” (Leviatã) cuja identidade e realidade são asseguradas por um direito irrestrito de preservar e controlar seu próprio corpo artificial. A contradição do Estado de Hobbes reside, no entanto, no fato de que, embora ele seja artificialmente gerado por meio da vontade de muitas pessoas privadas, estas só podem ser pessoas públicas capazes de reconhecimento mútuo como portadoras de direitos privados, uma vez que

o ser “nominal” seja real e verdadeiramente representado pelos mecanismos puramente físicos do poder soberano.¹²¹

Os indivíduos, de maneira contratual, transfeririam seus direitos de governar a si mesmos ao soberano. A legitimidade do poder de tal soberano funda-se na ordem social que ele revela-se capaz de produzir. Assim, o exercício do poder, para Hobbes, não consiste na satisfação e realização da vontade pessoal do soberano, mas na coesão dos indivíduos em torno de um pacto a possibilitar a vida em sociedade. Segundo Hobbes, cabe a Leviatã aplacar e conter a violência da natureza humana, construindo, por meio do exercício absoluto do poder, a convivência pacífica entre os indivíduos. O poder é afirmado não por sua origem divina e sagrada, mas de maneira secular, por um pacto firmado entre os indivíduos.

O tema do macro poder, articulado originalmente tanto por Maquiavel quanto por Hobbes, não deixa de estar também presente nas reflexões impetradas por Foucault, especialmente quando este passa a analisar o papel das instituições. Porém, a contribuição peculiar das reflexões de Foucault evidencia-se, como temos destacado, nas análises e abordagens sobre a lógica e dinâmica de um poder microfísico. Neste ponto, Foucault avança em direção a uma reflexão sugestiva e minuciosa acerca do poder. A questão do poder que se manifesta inclusive nas relações não tomadas por direcionamento do Estado ou mesmo de qualquer outra instituição revela-se, para nós, promissora e problemática. A noção foucaultiana de micro poder pode conduzir a uma compreensão do poder como uma dimensão ontológica, a definir o próprio ser o humano. Nesta perspectiva, não haveria possibilidades de se escapar da lógica e dinâmica do poder, na medida em que, sob a égide do poder, os indivíduos estariam apenas realizando e exercitando uma realidade que lhes seria inerente. Talvez seja por isso que Foucault não concebe a construção de relações desprendidas de práticas de poder.

Ora, aqui identificamos um caminho para análise de nossa hipótese: é possível que as relações cotidianas, vivenciadas no interior da comunidade de João, narradas

¹²¹ *Ibid.*, p. 27.

especificamente na perícope 13,1-20, revelem a supressão de relações calcadas na lógica de um poder microfísico? Tal perspectiva histórica pode, então, inaugurar e fundamentar uma diferente compreensão acerca do humano, que não estaria, definitivamente, enleado e destinado a promover relações de poder. No entanto, para avançarmos na direção de tal hipótese, é preciso que nos apropriemos, de maneira mais densa, do conceito de poder microfísico articulado por Foucault.

O termo microfísica, utilizado na tradução da obra de Foucault no Brasil, denota e revela a dimensão do que é ínfimo, quase imperceptível.¹²² Um poder microscópico, normalmente destituído das características genéricas a revestirem o que comumente se compreende por poder – dinheiro, sucesso, dignidade, autoridade, prestígio, reconhecimento etc. A análise sobre um poder microfísico consiste na identificação de um poder não nomeado, mas presente e atuante, capaz de definir e direcionar as relações. O poder microfísico compõe-se como pano de fundo dinamizador das relações.

Para Foucault, é imprescindível tomar conhecimento do poder – não quanto à sua essência ou a um ser original que o exerce, ou mesmo à finalidade e sua profundidade – enquanto formas de funcionamento e difusão nas relações. O poder assume dimensão quando tomado em sua exterioridade, capilaridade e forma extrema. Assim, a aproximação a um poder de tipo microfísico exige posturas científicas específicas e inovadoras. Explicitando algumas ponderações de caráter metodológico a serem consideradas no esforço de análise e compreensão do poder microfísico, Foucault elenca e discute quatro perspectivas fundamentais:

Em primeiro lugar: não se trata de analisar as formas regulamentares e legítimas do poder em seu centro (...). Trata-se, ao contrário, de captar o poder em suas extremidades, em suas ramificações, lá onde ele se torna capilar.

Segunda preocupação metodológica: não analisar o poder no plano da intenção ou da decisão, não tentar abordá-lo pelo lado interno (...); estudar o poder em sua face externa.

¹²² Cf. Michel Foucault, *Microfísica do Poder*, cit.

Terceira preocupação metodológica: não tomar o poder como um fenômeno de dominação maciço e homogêneo (...). O poder deve ser analisado como algo que circula, ou melhor, como algo que só funciona em cadeia.

Quarta preocupação metodológica: o importante não é fazer uma espécie de dedução do poder que, partindo do centro, procuraria ver chegar até onde se prolonga para baixo (...). Creio que deva ser analisada a maneira como os fenômenos, as técnicas e os procedimentos de poder atuam nos níveis mais baixos.¹²³

Na citação, Foucault destaca que o poder deve ser captado em suas extremidades cada vez menos jurídica de seu exercício. De maneira positiva, quatro preocupações devem ser consideradas na análise do poder: sua dimensão concreta e objetiva; aquilo que aparece em sua exterioridade; sua dinâmica de movimento e circularidade e sua manifestação mais corriqueira. Assim, é preciso identificar de que maneira o poder alcança efetividade e concretização. O pensador enfatiza que o poder não deve ser analisado a partir de quem o detém ou mesmo partindo de uma suposta intencionalidade que se tem ao exercê-lo. A analítica deve ter como ponto inicial o *locus* no qual o poder se implanta e produz seus efeitos que são reais. É preciso ainda analisar o poder como algo que só funciona em rede, compondo interface com uma multiplicidade de questões e temas. O poder não se circunscreve a uma geografia fixa e definida, não estando localizado aqui ou ali. O poder não se aplica aos indivíduos, passa por eles. Nesta dinâmica, o indivíduo revela-se como um efeito do poder e, simultaneamente, torna-se seu centro de transmissão. Foucault propõe que o pesquisador, ao invés de analisar quem exerce o poder, debruce-se sobre os corpos periféricos e múltiplos constituídos como sujeitos pelos efeitos do próprio poder. Descortina-se, então, uma análise do poder não por dedução, partindo do centro, e sim uma análise ascendente do poder, isto é, analisando a maneira como os fenômenos, as técnicas e os procedimentos de poder atuam nos níveis mais elementares.

¹²³ *Ibid.*, pp. 182-184.

Talvez possamos identificar aqui alguma influência do pensamento de Ferdinand de Saussure, especificamente no que toca a concepção em sua semiologia das perspectivas diacrônica e sincrônica.¹²⁴ Obviamente Foucault não aceitará o rótulo de estruturalista, mas seu pensamento, ao deslocar o sujeito, revela aspectos do estruturalismo. Foucault, em suas pesquisas, envereda em análises diacrônicas – eixo das sucessões –, na medida em que procura explicar, a partir da história, certos poderes, mas também avança em análises sincrônicas – eixo das simultaneidades –, quando passa a descrever a lógica do poder a partir das manifestações do próprio poder. A dimensão sincrônica ganha espaço e visibilidade na analítica de Foucault, a apontar para a fluidez que compõe a dinâmica do poder. Em todo caso, o método da arqueologia genealógica não deixa de ser também uma compreensão diacrônica da história. Para Milbank, a metodologia de análise foucaultiana contempla, em seu espectro fulcral, uma perspectiva historicista.¹²⁵ Consideramos, no entanto, que o recorte sincrônico e diacrônico poderá nos ser útil quando enveredarmos e estivermos entretidos com a análise da períclope joanina.

Ora, o poder microfísico desnuda todo um emaranhado de relações, superando visões fragmentadas e cindidas, a comporem conclusões maniqueístas sobre o exercício do poder. Para Foucault, o poder se encontra na base dinamizadora de todas as relações, é preciso, então, compreender este poder multifacetado, a se revelar nas organizações hierárquicas mais básicas, nas divisões de afazeres mais cotidianas, nas concepções arquitetônicas – a moldarem hospitais, prisões, escolas –, na estruturação dos espaços – sejam geográficos ou mesmo simbólicos – etc. Neste ponto, a própria organização dos convivas em torno da mesa – ressaltam-se, especificamente para nós, os detalhes que compõe o jogo de linguagem da narrativa da cena do lava-pés, no contexto da ceia de Jesus com seus discípulos – pode ser lida na perspectiva da desconstrução dos lugares a denotarem poder. Ainda no intuito de alcançarmos maior clareza acerca das nuances que compõem o poder microfísico, destacamos a seguinte explicação de Foucault:

¹²⁴ SAUSSURE, Ferdinand de – *Curso de Lingüística Geral*. São Paulo: Cultrix, 15ª ed., 1989.

¹²⁵ Cf. MILBANK, John. *cit.*

O poder não existe. Quero dizer o seguinte: a ideia de que existe, em um determinado lugar, ou emanando de um determinado ponto, algo que é um poder, me parece baseada em uma análise enganosa e que, em todo caso, não dá conta de um número considerável de fenômenos. Na realidade, o poder é um feixe de relações mais ou menos organizado, mais ou menos piramidalizado, mais ou menos coordenado. (...) Mas se o poder na realidade é um feixe aberto, mais ou menos coordenado (e sem dúvida mal coordenado) de relações, então o único problema é munir-se de princípios de análise que permitam uma análise das relações de poder.¹²⁶

A citação em alusão elucidada que o poder microfísico se manifesta como um feixe aberto de relações, uma teia de relações dinâmicas e difusas, recortadas por tensões e desdobramentos não lineares. Nesta perspectiva, o poder microfísico assume uma dimensão descentralizada, na medida em que se faz presente em todos os seguimentos, de maneira fluida. Mas é o poder real, apesar de muitas vezes nem mesmo ser nomeado ou identificado como esfera de poder, que alcança significado nas questões da vida cotidiana. O poder microfísico se articula na complexidade dinâmica das relações cotidianas. O trecho citado em destaque acima também pode remeter a noção de um poder secular com características metafísicas, na medida em que o poder passa a ser representado como uma entidade onipresente, que nunca pode ser alcançada em sua essencialidade.

Neste ponto, a lógica do poder talvez possa ser vencida e superada a partir da concepção de outra realidade onipresente. Para a comunidade joanina, talvez tal realidade consista e se manifeste na força sagrada do amor. O princípio do amor – que na compreensão joanina é a essencialidade do próprio Deus – passa a ser, então, o referencial e o critério para a condução das relações. A ética do amor – sempre na perspectiva da comunidade de João, explicitada na perícopa 13,1-20 – alcança a força e contundência para fundamentar e conduzir à moral do serviço, construindo relações claras e transparentes, livres de qualquer jogo de poder, talvez. Definitivamente, a comunidade joanina, ao menos ao narrar a cena do ritual do lava-pés, não enxerga e

¹²⁶ FOUCAULT, Michel – *Microfísica do Poder*, cit., p. 248.

concebe a onipresença do poder. Aliás, todo relato – como veremos – pode alcançar o sentido de combater a fluidez do poder.

Mas, sobre o poder microfísico, torna-se fundamental ainda analisarmos e problematizarmos sua dimensão cotidiana. O que o conceito de cotidiano – a definir relações mais corriqueiras – tem a dizer sobre a questão e o lugar do poder.

4.2. AS RELAÇÕES COTIDIANAS

É relevante advertirmos e esclarecermos, desde logo, que o termo cotidiano não é usual no arcabouço conceitual de Foucault. Neste sentido, o título do presente tópico pode parecer pouco assertivo ou mesmo equivocado. No entanto, é justamente no que condiz e faz referência ao cotidiano que identificamos uma contribuição singular de Foucault para pensarmos e analisarmos a dinâmica do poder microfísico. Em nossa compreensão, a microfísica do poder se compõe – alcança historicidade e corporeidade – nas relações arquitetadas no cotidiano. A microfísica do poder constitui-se como a manifestação e expressão do poder em esfera cotidiana. É o poder que se ramifica e assume capilaridade nos acontecimentos mais corriqueiros e elementares a comporem o dia-a-dia das atividades e relacionamentos. Ora, na medida em que o ponto central de nossa pesquisa consiste precisamente na identificação, análise e problematização de relações cotidianas no interior da comunidade joanina, explicitadas na perícopes 13, 1-20, do Evangelho de João, o tema do cotidiano assume especial relevância e contundência.

De maneira mais precisa, o termo cotidiano – como categoria de análise – advém da inovação metodológica implementada em historiografia pela *Escola dos Annales*. De fato, como já destacamos em páginas anteriores – no âmbito da primeira parte da presente pesquisa –, compreendemos que a proposta historiográfica da *Escola dos Annales* (ou da *História Nova*) pode possibilitar a perspectiva de uma análise metodológica em história preocupada em se aproximar do cotidiano e das

mentalidades.¹²⁷ A contribuição da *História Nova* destaca-se, na medida em que a consideramos como superação à proposta de uma historiográfica calcada em pressupostos positivistas, a contemplar uma leitura e interpretação da história apenas a partir dos grandes eventos e de ilustres personalidades. O historicismo acabou por compor uma história toma de maneira acrítica e tendenciosa. Neste sentido é que destacamos o conceito de cotidiano que:

Aplicado ao domínio histórico, o termo evoca fatos que, por sua frequência e reiteração, revestem-se de um certo caráter de banalidade. Tais fatos foram negligenciados pelos cronistas, mas preocupados em relatar os grandes feitos – proezas de guerreiros ou de mártires, ou ainda de fundadores de Ordens Religiosas – e, durante muito tempo, também pelos historiadores, mais atentos aos atos de governantes, de guerreiros ou diplomatas, aos movimentos religiosos, ao grande comércio ou à produção artística. Pouco a pouco, desenvolve-se o interesse por fatos e personagens de menor expressão, pela atividade agrícola ou artesanal, pelo folclore e pela piedade popular. Enfim entraram em cena os atores mais discretos da história: os pobres, os marginais, as mulheres e as crianças, na trivialidade de sua existência diária.¹²⁸

A citação em destaque ressalta e explicita o sentido exato que queremos atribuir aqui ao termo cotidiano. Neste caso, cotidiano consiste no que, em sua trivialidade, assume e alcança sentido no contexto de uma existência enleada por questões e problemas reais e concretos, que ganham peso e conteúdo mediante os fatos e afazeres da vida diária. O cotidiano descortina-se ainda como realidade ignorada, porém portadora do que é, de fato, essencial na composição da vida e da existência diárias. O poder microfísico emerge e descortina-se justamente das relações tecidas e forjadas no cotidiano, decorrentes de relações de força, mediante tensões, crises, disputas, congruências etc., a se equacionarem e se equilibrarem no contexto

¹²⁷ Cf. BURKE, Peter – *A Escola dos Annales (1929-1989): A Revolução Francesa da historiografia*. São Paulo: UNESP, 1997. E também a obra de LE GOFF, Jacques – *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

¹²⁸ LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude – *Dicionário Temático do Ocidente Medieval I*. São Paulo: Imprensa Oficial; Bauru: Editora da Universidade do Sagrado Coração, 2002, p. 283.

da vida diária. Por desdobrar-se do movimento do próprio cotidiano é que o poder microfísico torna-se sutil, imperceptível para quem se encontra envolvido por ele ou mesmo para um observador desatento.

Na análise interpretativa sobre a perícopos 13, 1-20, do Evangelho de João, almejamos identificar possíveis indícios e vestígios deste cotidiano, submerso no jogo de linguagem textual, a compor e se desprender da narrativa bíblica. Assim, quando voltamos para as relações cotidianas e sua complexidade, tecidas no interior das existências, enveredamos nossas representações para a abordagem em torno da insurgência de determinações e situações históricas, formatando relações culturais, afetivas e pessoais, as quais delineiam um universo engendrado por elementos singulares e reveladores de tensões históricas. Neste caso, as determinações as quais aludimos – as relações no interior da comunidade joanina, narradas na perícopos de João 13,1-20 –, coadunam com a definição de personagens diferenciados e alternativos – os cristãos da comunidade joanina –, tecendo e recompondo, a partir de suas aspirações, representações, princípios éticos, práticas morais, símbolos e necessidades afetivas e de resistência, a história e seu cotidiano, talvez. Na confluência de análise do poder que se revela nas relações cotidianas – o poder microfísico –, é que nos deparamos com o ponto central de nossa pesquisa, a articular poder microfísico e cotidianidade. Compreendemos, então, que a concepção foucaultiana de um poder que perpassa e se descortina no cotidiano das relações – a percepção do poder microfísico – configura-se como uma concepção densa e crítica acerca da complexidade que envolve e reveste o próprio poder. Tal concepção, a ser compreendida como base para uma ontologia, pode alcançar limitações quando confrontada com a singular experiência dos cristãos das comunidades de João, talvez.

O poder microfísico, a transpassar e ditar o ritmo das relações forjadas no dia-a-dia, pode alcançar, sem dúvida, especial relevância para a compreensão das próprias relações. Foucault alerta para o significado e intencionalidade das ações, a se conflagrarem como relações de força. Mesmo sem fazer uso corrente do conceito de cotidiano, Foucault nos subsidia, com suas análises e reflexões, acerca da tônica a dinamizar as relações mais elementares e triviais: a lógica de um poder microfísico. Por

trás das ações e representações cotidianas, desvela-se a microfísica do poder. Neste sentido, Foucault explicita que a:

Onipresença do poder: não porque tenha o privilégio de agrupar tudo sob sua invencível unidade, mas porque se produz a cada instante, em todos os pontos, ou melhor, em toda parte; não porque englobe tudo e sim porque provém de todos os lugares. E “o” poder, no que tem de permanente, de repetitivo, de inerte, de auto-reprodutor, é apenas efeito de conjunto, esboçado a partir de todas essas mobilidades, encadeamento que se apóia em cada uma delas e, em troca, procura fixá-las. Sem dúvida, devemos ser nominalista: o poder não é uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada.¹²⁹

No texto em alusão Foucault evidencia a fluidez do poder em geral, mas também avança para uma aproximação e definição do poder quando em dimensão microfísica, que se produz em toda parte e se encontra em todos os lugares. Este poder marcadamente onipresente consiste em um poder cotidiano, que por ser microfísico torna-se capaz de transpassar todas as relações, especialmente por ser um poder que não se consubstancia como uma instituição e nem como uma estrutura. Ora, as instituições ou mesmo as estruturas são densas e contemplam certa solidez. O poder microfísico é dinâmico e intangível, pois se faz presente em todas as relações, sem se prender a uma lógica formal.

A teoria de Foucault, acerca da dinâmica do poder perpassando e definindo todas as relações, inclusive as mais cotidianas, desvela-se por demais interessante e sugestiva para pensarmos as relações humanas como um todo e, de maneira mais específica na presente investigação, para compreendermos as relações no bojo da marcante e definitiva experiência dos seguidores da primeira hora de Jesus de Nazaré, narrada pela comunidade joanina na perícopes 13,1-20. Assim, na próxima parte de nossa pesquisa, buscaremos avançar, finalmente, na análise e problematização do

¹²⁹ FOUCAULT, Michel – *História da Sexualidade 1: A vontade de saber*, cit., p. 89.

texto de João, com o intuito de identificar possíveis indícios e vestígios de práticas relacionais cotidianas, no que pesem, pontualmente, relações a consubstanciarem-se no poder microfísico ou relações que explicitem a negação e suplantação de tal poder.

III PARTE

COTIDIANO E RELAÇÕES DE PODER NA PERÍCOPE DE JOÃO 13,1-20.

(41) No presente, a filosofia pode apenas ressaltar a relatividade de todo o conhecimento e o seu antropomorfismo, bem como a força da ilusão que impera em toda parte. Tendo feito isso não pode mais conter o instinto incontido de conhecimento, o qual consiste, acima de tudo, em julgar conforme o grau de certeza e em dedicar-se a objetos cada vez menores. Ao passo que todos os homens ficam satisfeitos no final do dia, o historiador pesquisa, aprofunda-se e em seguida reúne os dados, com o intuito de tirar esse dia do esquecimento: até o que é pequeno deve ser eterno quando pode ser conhecido. (...)

(45) Felizmente, a bondade e a piedade não dependem do enfraquecimento ou do sucesso de uma religião: no entanto, as boas ações encontram-se bem determinadas por imperativos religiosos. A maioria das boas ações, de acordo com o dever, não tem nenhum valor moral, sendo obtida por coação.

A moralidade prática sofrerá bastante com o declínio de uma religião. A metafísica da recompensa e do castigo parece ser indispensável.

Se fosse possível criar costumes, os poderosos costumes! Com eles alcançaríamos também a moralidade.

Os costumes formados, porém, pelo desenvolvimento de poderosas personalidades individuais.

Não considero um tipo de bondade que pudesse ter uma legião de praticantes, contudo poderíamos transmitir-lhes costumes, um dever contra a tradição. (...)

Nietzsche¹³⁰

¹³⁰ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm – *O Livro do Filósofo*. São Paulo, Centauro, 5ª ed., 2001, pp. 10-12.

A epígrafe que escolhemos para inaugurar esta parte do trabalho dá voz novamente a Nietzsche, a contemplar tanto a importância de um conhecimento acerca daquilo que é pequeno e singular – mas que se torna eterno, alcançando legitimidade quando conhecido –, quanto da criação de costumes capazes de instaurar a moralidade. Causa-nos fascínio e não deixa, por certo, de nos inspirar a imagem do historiador que, ao contrário dos homens comuns, não descansa e nem descuida de seu ofício, que consiste em tirar o passado do esquecimento, tornando-o conhecido e alçando-o, desse modo, à eternidade. Sugestivo e interessante compõe-se também a relação que Nietzsche estabelece entre os costumes (aquilo que se faz cotidianamente) e a criação da moralidade. A moral como instância derivativa e decorrente dos costumes. Se, nas trilhas do historiador, queremos tornar o que é sutil e corriqueiro conhecido, também almejamos identificar, a partir de práticas que se perfazem como costumeiras, uma moral subjacente. Assim, a epígrafe, de certa forma, anuncia o que vislumbramos desenvolver, na medida em que ambas as questões, de fato, não estão ausentes de nosso esforço de reflexão. Destarte, almejamos conhecer aspectos singulares atinentes às relações cotidianas reveladas na perícopes 13, 1-20 do Evangelho atribuído a João e, concomitantemente, buscamos identificar e desvelar atitudes, costumes, hábitos corriqueiros, a instaurarem e sustentarem uma nova moralidade no que concerne às relações no interior da comunidade joanina, apontando para a transparência como conceito fundamental na composição e definição de outra dinâmica relacional.

Nesse esteio, na presente parte – a se consubstanciar como parte fulcral da pesquisa em andamento – pretendemos adentrar e avançar na análise filosófica da perícopes 13,1-20 do Evangelho de João. Assim, subdividida em dois capítulos, em consonância com o desenho metodológico que vem definindo a estrutura desse trabalho, a parte que hora iniciamos vislumbra articular as discussões elaboradas nos trechos precedentes, de maneira a compor uma unidade de pesquisa. Assim, é preciso e coerente que se leia esta última parte sob o viés e inspiração do que já foi construído, na medida em que o trabalho se configura como um todo complexo, organicamente concatenado. Neste ponto, ao longo do desenvolvimento desta unidade, com frequência nos reportaremos às abordagens já percorridas

anteriormente. Os capítulos iniciais consubstanciam-se, definitivamente, como fundamentos para a coesão e equilíbrio da analítica que construiremos na parte em tela, a buscar prováveis vestígios e indícios de história cotidiana (as relações atinentes ao micro poder ou mesmo à suplantação deste) por trás do jogo de linguagem, a compor e atribuir sentido à perícopes 13, 1-20 do Evangelho joanino.

De maneira geral, o Evangelho de João apresenta uma visão teológica mais densa¹³¹ do que a dos demais Evangelhos – Marcos, Lucas e Mateus¹³² – e traz indícios que são capazes de revelar uma experiência singular de vida em comunidade, talvez. Neste sentido, os discípulos de Jesus Cristo, segundo a perspectiva joanina, foram capazes de alcançar e produzir uma compreensão teológica acerca de Jesus Cristo mais elevada e, a partir dela, forjaram valores e práticas morais (no que tangencia a superação das relações cotidianas de poder) com traços de originalidade – e esta é nossa hipótese. Advertimos, no entanto, desde logo, que, apesar de atentarmos para aspectos próprios de uma análise teológica, nosso intuito de pesquisa não contempla avançar no campo de uma exegese do Evangelho atribuído a João.

Neste ponto, o Evangelho de João, sob uma ótica mais específica, revela na perícopes 13,1-20, por meio de vestígios e indícios fundamentais, uma compreensão peculiar de poder, fundada em uma elevada ética do amor. Esta é a análise que vislumbramos desenvolver: a perspectiva do amor, no interior da comunidade joanina, organiza e estrutura outra ótica de relações cotidianas não mais calcadas na perspectiva do micro poder, mas sim na dinâmica da transparência.¹³³ Nossa análise avança, então, para o campo da moralidade, entendida como ação cotidiana, na medida em que sintetiza os costumes próprios das comunidades de João. O que pretendemos investigar e demonstrar é que há uma moral subjacente – alicerçada na ética do amor – perpassando e suplantando as relações de micro poder a comporem o cotidiano da comunidade de João.

¹³¹ Utilizamos a expressão *mais densa* apenas e unicamente para designar a profundidade e alcance da visão teológica (cristologia elevada) – conforme analisaremos mais adiante – presente no Evangelho de João.

¹³² Cf. HOORNAERT, Eduardo – *O Movimento de Jesus*. Petrópolis, Vozes, 1994, pp. 37-39.

¹³³ A partir do processo de análise filosófica que desenvolvemos, o conceito de transparência desvelou-se central em na presente pesquisa. Assim, em decorrência da relevância que assume em nosso trabalho, voltaremos a tal conceito, o qual deveremos, então, expor e explicitar com rigor e acuidade no âmago da pesquisa, em páginas seguintes.

O tema da moralidade toma espaço e ganha significado na medida em que a moral revela bons hábitos praticados e vividos no cotidiano. A ação moral não se constitui como uma ação isolada ou inusitada, desvincilhada do que é corriqueiro. De maneira discrepante, a moralidade é expressão do que se vive no contexto do ordinário e cotidiano. A moralidade reflete ações, propõe comportamentos, inaugura a convivência cotidiana, equacionando pensamentos, identificando condutas, aproximando o ser humano de suas práticas diárias – a tomarem valores e sentidos.

Assim, o que vislumbramos investigar, ao longo da presente parte, consiste justamente, em trazer à luz práticas morais – práticas que alcançam as relações calcadas na lógica do micro poder em um movimento de superação – alicerçadas em uma compreensão elevada de ética, consubstanciada no mandamento do amor. O princípio ético do amor orquestrando relações cotidianas, a suplantarem a lógica do poder microfísico, expressando uma moralidade genuína.

Na composição desta parte aludiremos mais frequentemente à obra de Raymond Brown, *A Comunidade do Discípulo Amado*, e à obra de Wayne Meeks, *As Origens da Moralidade Cristã: Os dois primeiros séculos*. Consideramos tais autores e obras fundamentais, tanto para uma compreensão ampla do Evangelho joanino quanto para uma análise mais específica, como a que vislumbramos desenvolver, apesar dos autores em tela não avançarem em uma reflexão sobre o tema do micro poder no Evangelho Joanino – daí a originalidade de nossa intuição e pesquisa.

CAPÍTULO V:

ASPECTOS ORIGINAIS DA COMUNIDADE DE JOÃO: UMA APROXIMAÇÃO CRÍTICA

Neste capítulo, vislumbramos discorrer sobre alguns aspectos originais a marcarem e definirem a comunidade joanina, no que toca especificamente as relações cotidianas, desveladas na perícopes 13, 1-20 do Evangelho de João. Cabe insistir, novamente, que nosso intuito não consiste em desenvolver e apresentar uma análise exegética sobre o Evangelho de João. Propomos tão somente apresentar, em uma perspectiva filosófica – portanto, analítica e problematizadora –, indícios, vestígios e elementos fundamentais capazes de revelarem e delinearem a prática cotidiana das comunidades joaninas, que se descortina por trás do jogo de linguagem a compor a construção textual do Evangelho de João.

Sugestivo e interessante é perceber, mesmo a partir de leituras menos atentas dos quatro evangelhos, as diferentes perspectivas sobre a vida de Jesus Cristo que cada narrativa evangélica apresenta, revelando a utilização de um jogo de linguagem atinente a cada texto. Sem dúvida, o texto atribuído a João ressalta-se e desperta atenção em decorrência de seu conteúdo original. Utilizamos a expressão originalidade justamente para demarcar aquilo que é específico e singular, diríamos peculiar, no Evangelho de João.

É de conhecimento comum entre os pesquisadores que o quarto Evangelho apresenta um relato distinto em relação aos outros três Evangelhos – Marcos, Lucas e Mateus –, que, por serem tão próximos e semelhantes na apresentação dos eventos a delinearem a vida de Jesus, são designados de sinópticos, na medida em que apresentam seus relatos de tal forma que podem ser dispostos em sinopse. A semelhança entre estes evangelhos é facilmente notada, mesmo para o leitor não

iniciado em saberes próprios da ciência teológica.¹³⁴ No entanto, não contempla nosso objetivo de pesquisa elaborar aqui uma análise comparativa entre os quatro Evangelhos, pois, como já ressaltamos, o presente trabalho apenas tangencia reflexões de conteúdo exegético, talvez. Assim, sabemos que em determinados momentos de nossa análise, em decorrência da natureza temática da presente pesquisa, não teremos como evitar a entrada em questões teológicas. No entanto, procuraremos destacar tão somente aquilo que for de conhecimento já consolidado pela teologia, sem maiores problematizações teóricas ou novidades conjecturais de nossa parte, na medida em que a perspectiva teológica não se compõe como via para o presente trabalho.

Ressaltamos, então, que o ponto fundamental da presente pesquisa – que estamos perseguindo desde a nossa primeira parte – sugere uma análise de caráter mais filosófico, na medida em que todo esforço de reflexão tem como base elementos do pensamento de Michel Foucault, mais pontualmente sua analítica sobre o micro poder. Assim, em um sentido mais preciso, utilizaremos e aplicaremos a teoria foucaultiana acerca do poder microfísico para analisarmos o que entendemos estar subjacente sobre as relações humanas erigidas no cotidiano da comunidade e narradas na perícopes 13,1-20 do Evangelho joanino.

Almejando avançar de forma didática em nosso propósito, subdividimos o presente capítulo em dois subtemas congruentes e complementares, que passaremos imediatamente a compor e desenvolver.

¹³⁴ Neste ponto, e apenas para ilustrar, o teólogo Clodovis Boff, na obra *Teoria do Método Teológico*, apresenta os passos metodológicos para a ciência teológica. Ver: BOFF, Clodovis – *Teoria do Método Teológico: Versão didática*. Petrópolis, Editora Vozes, 1998. Ver ainda do mesmo autor: BOFF, Clodovis – *Teologia e Prática: Teologia do político e suas mediações*. Petrópolis, Editora Vozes, 3ª edição, 1993.

5.1. A RELIGIÃO COMO ESTRUTURANTE SOCIAL

No tópico que ora iniciamos, pretendemos analisar e discorrer sobre a força, contundência e possibilidades da religião como um elemento direcionador e estruturador da realidade social. A questão fundamental consiste em verificar se a religião configura-se como um estruturante social, capaz de organizar, atribuir ritmo e significado à dinâmica das relações – para além do campo religioso, é claro, alcançando aspectos econômicos, políticos, culturais etc – no interior de determinada sociedade. A dimensão religiosa, com sua dinâmica ritual, pode assumir a função e capacidade de estruturar os grupos sociais, delineando a conduta dos membros da sociedade na qual os grupos se encontram inseridos – no caso específico o grupo a qual nos referimos consiste na comunidade joanina. Ora, é plausível e de conhecimento amplo que a religião pode sim definir e conduzir as atitudes de seus membros seguidores. No contemporâneo, por exemplo, é comum relatos de indivíduos que, a partir de uma experiência religiosa, tiveram suas vidas remodeladas, assumindo novas condutas.¹³⁵ No entanto, a compreensão da religião como mecanismo estruturante do tecido social requer uma análise mais aguda.

Assim, a noção da religião como um elemento estruturante da dinâmica social – no jargão conceitual marxista infraestruturante – pode ainda soar estranho e inconsistente para muitos no contemporâneo, apesar do clássico trabalho de Max Weber, *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*¹³⁶ apontar para essa direção. É que ainda desfrutam de amplo prestígio e credibilidade as análises impetradas por Karl Marx, reduzindo e limitando a religião – e a produção cultural em geral – ao âmbito e à dimensão da superestrutura.¹³⁷ Em linhas gerais, para Karl Marx, cabe apenas à esfera econômica produtiva a função de definir e estruturar a dinâmica do tecido social.

¹³⁵ É, de fato, vasta a literatura que transcreve relatos de mudança de vida, a partir de experiências de conversão religiosa. A produção literária de autoajuda, por exemplo, explora muito esta dimensão.

No entanto, sobre os impactos da religião na formação e desenvolvimento de novas posturas no campo das relações sociais, destacamos aqui a obra de STARK, Rodney – *O Crescimento do Cristianismo: Um sociólogo reconsidera a história*. São Paulo, Paulinas, 2006.

¹³⁶ WEBER, Max – *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 11ª ed., 1996.

¹³⁷ MARX, Karl – *Contribuição à Crítica da Economia Política*. São Paulo, Martins Fontes, 2ª ed., 1983.

Neste caso, a concepção religiosa apenas refletiria e reproduziria – como superestrutura – o movimento da infraestrutura, definido a partir das condições objetivas de produção da vida. Assim, a religião não agregaria as condições fundamentais para estruturar as relações sociais, na medida em que ela própria não contemplaria a produção de bens necessários e objetivos para a manutenção e propagação da vida. A produção religiosa estaria relegada à dimensão simbólica e representativa da existência, não alcançando aspectos estruturantes do tecido social. Neste ponto, Milbank elabora uma extensa análise do pensamento de Marx, demonstrando que a contundência de suas reflexões encontra-se na assertividade de definir a lógica do capitalismo como lógica secular. No entanto, Milbank distancia-se de Marx, ao enfatizar que tanto a sua compreensão histórica, quanto a sua concepção antropológica desvelam-se inaceitáveis.¹³⁸

Ora, em direção oposta ao entendimento de Karl Marx, o que buscaremos investigar e demonstrar neste espaço textual é que, ao menos no contexto da Antiguidade, a concepção religiosa de fundo assumia força e pujança para definir outros aspectos da vida social, inclusive a dinâmica das relações de poder. Mas que isso, a religião compunha-se como o grande centro do qual gravitava todas as demais esferas, dimensões da vida. Destarte, a função que Karl Marx enxergou e atribuiu, de maneira restritiva, apenas para a dimensão da ordem da produção material, era, não obstante, realizada pela religião, talvez. À religião competia estruturar, em dimensão e alcance infraestrutural, todo o tecido social. Torna-se relevante ressaltar, apenas a título de ilustração exemplar, que no contexto da Antiguidade, no ambiente religioso da Mesopotâmia e mesmo Egito, a fé constituía-se como elemento determinante a definir todos os aspectos da vida. A própria sociedade organizava-se e estruturava-se em torno de concepções sobre os deuses e a religião. Neste ponto Norman Cohn, refletindo sobre o Egito, elucida uma compreensão que alcança todo mundo antigo:

Enraizadas na realidade cotidiana, as interpretações propostas por sacerdotes e teólogos costumavam ser aceitas até mesmo por aqueles que tinham delas apenas

¹³⁸ Cf. MILBANK, John – *cit.*, pp. 231-267.

uma vaga compreensão. E por não serem sistemas filosóficos abstratos, mas visões de mundo religiosas, elas foram capazes de modelar não só o comportamento dos indivíduos, mas também a vida econômica, social e política da sociedade.¹³⁹

A citação em tela, com força e contundência, revela e expõe um aspecto fundamental sobre a dinâmica estruturante das relações sociais no contexto da Antiguidade. Tal aspecto constitui-se também como de suma relevância para o desdobramento da presente tese. O fato de a religião assumir um papel de preponderância tanto na definição dos comportamentos individuais quanto na estruturação da ordem social configura-se como um elemento chave na direção de corroborar os rumos assumidos pela investigação em desenvolvimento. Em sociedades tão secularizadas quanto as contemporâneas tal assertiva pode parecer estranha ou no mínimo hiperbólica, pois presenciamos um tempo no qual apenas o dado material assume importância e passa a ser considerado para uma tomada de decisão. Talvez, os pressupostos do materialismo histórico e filosófico de Karl Marx se apliquem, em partes, às sociedades modernas – especificamente sua análise sobre a lógica do capitalismo, como lógica secular –, mas não sejam totalmente válidos e congruentes às sociedades do passado. No contexto do mundo antigo, a religião compunha-se como estruturante social, delineando as macro relações bem como as micro relações. Isso significa que a sociedade se organizava e se estruturava tendo como base a perspectiva religiosa. A própria vida dos sujeitos passa a ser modelada sob inspiração prioritária da concepção religiosa. Interessante para a presente pesquisa é a perspectiva da religião alcançando e definindo as micro relações (entendidas como relações cotidianas), inclusive as relações de poder, talvez. Não soerguendo divisões entre as esferas da cultura: nas comunidades, os preceitos e condutas tomavam como ponto e base de definição os aspectos religiosos, a tornarem-se exemplares por meio de expressivos ritos, compondo uma concepção mística do humano e de sua estadia no mundo. Aliás, o próprio ritual cumpria uma função social paradigmática: a de infundir sentido à vida. Neste caso, o ritual deve ser compreendido como uma autêntica prática social – voltaremos mais adiante a abordar e explorar essa perspectiva.

¹³⁹ COHN, Norman – *Cosmos, Caos e o Mundo que Virá: As origens das crenças no apocalipse*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 16.

Ora, insere-se aqui a questão tanto do macro quanto do micro poder, pontos que se desvelam entrelaçados, na complexidade da análise do quadro religioso da Antiguidade. Na esfera do macro poder, no campo da política, cabe à religião outorgar legitimidade ao governante e organizar estruturalmente a sociedade a partir da estratificação por castas, dando o ritmo inclusive da produção material. As macro relações sociais são definidas pela religião, a partir da grande estratificação – fundada em uma perspectiva que encontra justificação na religião – dos grupos que compõem o tecido social. Assim, é a religião quem define os direitos e os deveres – em uma palavra, o lugar – de cada estrato social. No campo do micro poder, a religião acaba por definir também a dinâmica das relações, moldando os comportamentos em âmbito privado. Neste ponto, a religião incide diretamente sobre as condutas dos indivíduos, regendo as decisões particulares, que devem expressar e refletir a verdade ética que é comunicada exclusivamente pela religião. A não submissão dos indivíduos a um modelo de conduta existencial definido pela religião, talvez possa significar, em definitivo, o aniquilamento não só deste indivíduo, mas de toda uma concepção de cosmo, de ordenamento do mundo.

Interessante e fundamental é que Foucault – como vimos anteriormente, na segunda parte desta pesquisa – já atribuía um papel de extrema relevância para o micro poder, concebendo-o inclusive como ponto estruturante, a manter e sustentar ou mesmo subverter o macro poder. O micro poder – próprio das relações corriqueiras e cotidianas, embrenhadas nas relações humanas e coletivas – quando transformado, irrompe e emerge como força propulsora, agindo internamente, em um movimento que se expande a partir de dentro do substrato social, alterando e modificando toda a estrutura social de poder. Assim, a religião, ao definir as condutas e relações dos indivíduos no cotidiano da vida social, na esfera das micro relações, também dinamiza e implementa, por extensão, novas relações nas estruturas básicas da sociedade, alcançando a esfera das macro relações. Ora, neste ponto, já estamos quase na altura de compreendermos em que sentido a experiência de fé em Jesus Cristo, testemunhada pelo relato joanino no capítulo 13 e versículos 1 a 20, pode ser reveladora de uma profunda alteração nas relações cotidianas de poder. Neste sentido, a concepção religiosa talvez tenha tido força e autoridade para direcionar as

práticas morais, vivenciadas no dia-a-dia do grupo religioso em questão – no caso, as comunidades que inspiraram a composição do Evangelho de João. É, de fato, necessário analisarmos com bastante cautela e acuidade o papel e o lugar específico da religião da definição e direcionamento das relações sociais. Assim, voltaremos novamente a esta questão, quando, mais adiante – já mergulhando diretamente na análise da perícopa joanina –, adentrarmos na abordagem acerca da relevância do ritual religioso para o condicionamento de práticas sociais.

Torna-se importante – visando a uma melhor compreensão lógica do que estamos dizendo – inserirmos aqui uma breve distinção fundamental, a conjecturar sobre o lugar da ética e o lugar da moral na definição de condutas, tanto na dimensão mais ampla com alcance social, quanto na dimensão mais subjetiva, com abrangência singular e cotidiana. Neste sentido, Vázquez elucida que: “A ética é teoria, investigação ou explicação de um tipo de experiência humana ou forma de comportamento dos homens, o da moral, considerado porém na sua totalidade, diversidade e variedade.”¹⁴⁰ Interessante que a citação ressalta o caráter mais teórico da ética. Em contrapartida, a moral assume uma dimensão mais histórica e concreta, vinculada às questões da vida cotidiana, como compreende Vázquez, na citação em destaque logo abaixo:

Se por moral entendemos um conjunto de normas e regras destinadas a regular as relações dos indivíduos numa comunidade social dada, o seu significado, função e validade não podem deixar de variar historicamente nas diferentes sociedades. Assim como umas sociedades sucedem a outras, também as morais concretas, efetivas, se sucedem e substituem umas às outras.¹⁴¹

A relação que vislumbramos estabelecer entre a ética e a moral, para além da mera distinção etimológica – sendo a primeira de origem grega e a última oriunda do latim –, talvez possa ser identificada na concepção da ética como articulação filosófica

¹⁴⁰ VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez – *Ética*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 31ª ed., 2010, p. 21.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 37.

(teórica) acerca dos princípios a nortearem as condutas sociais e na compreensão da moral, grosso modo, como a ação prática e cotidiana, compondo os hábitos e tendo a visão ética como referência e inspiração fundamentais. Apenas como construção metafórica – em um movimento de fornecer uma imagem ilustrativa – podemos compor a representação de um indivíduo que, para não se perder, desviando-se do caminho que conduz à sua morada, utiliza-se de uma bússola, para indicar e guiá-lo à direção do norte. Tal bússola seria a representação da ética, a apontar a direção de maneira ampla e geral. Ao identificar e chegar ao norte, o mesmo sujeito, passa a fazer uso de um mapa, buscando uma descrição mais detalhada e pontual do caminho que deverá traçar para alcançar seu destino. Esse mapa assume a representação da moral, a definir, de maneira prática, a conduta a ser seguida. Assim, a ética consubstancia-se como a fonte referencial – o lugar que se habita – a dimensionar as condutas e os hábitos, que dizem respeito à moral. Neste ponto, versando sobre a ética e sua relação com a moral, Vázquez explica que:

Os problemas éticos caracterizam-se pela sua generalidade e isto os distingue dos problemas morais da vida cotidiana, que são os que se nos apresentam nas situações concretas. (...) A ética pode contribuir para fundamentar ou justificar certa forma de comportamento moral.¹⁴²

A intrínseca relação entre ética e moral, como frisa a citação em tela, desvela-se de suma importância para a análise do próprio cristianismo joanino, que propõe uma ética com fortes implicações morais – em linhas abaixo exploraremos esta relação. Ora, o conceito de ética guarda longa tradição na história da filosofia. Platão e Aristóteles, desde a Antiguidade Clássica, debruçaram-se sobre tal conceito. Na filosofia contemporânea há muitos pensadores que utilizaram o conceito em alusão. Neste ponto, apenas fazemos menção à Heidegger, que sublinhou o conceito de ética como um modo de habitar o mundo. Assim, Heidegger explicita que “ethos significa

¹⁴² *Ibid.*, pp. 19-20.

estada, lugar de morada. Evoca o espaço aberto onde mora o homem.”¹⁴³ Em um sentido fundamental, a ética remete à morada humana, o lugar mesmo onde o ser humano habita. Neste caso, a ética compõe-se como a estadia na qual reside e se assenta o humano. Morada tanto no sentido genérico e objetivo, enquanto espaço político e social, quanto no sentido subjetivo, enquanto interioridade humana.

Destaca-se a representação da ética tanto como referência essencial, norteando posturas e ações, quanto como morada íntima e basilar do humano. Neste ponto, a ética compõe-se como uma dimensão mais ampla e genérica. A moral desdobra-se da ética, encontrando seus fundamentos nela. A dimensão moral alcança aspectos mais cotidianos e práticos da vida e suas relações. Em todo caso, é fundamental que haja uma articulação de complementaridade, complexa entre ética e moral. De fato, a perspectiva ética com a lacuna e ausência da dimensão moral, pode desvelar-se vazia, estéril. A prática moral, por sua vez, quando privada da fundamentação ética pode compor-se como equivocada ou mesmo mero voluntarismo.

Neste esteio de reflexão, de maneira geral, podemos discernir o cristianismo como um grande corpo de princípios éticos, gravitando em torno do princípio ético fundamental revelado no amor. A doutrina cristã consubstancia-se em práticas objetivas e cotidianas, a comporem a moralidade cristã – tema que avançaremos com mais acuidade adiante. No âmbito cristão, a conduta deve configurar-se como o lugar privilegiado para a revelação da doutrina, aproximando agir e pensar na totalidade do humano. Neste caso, a doutrina cristã, sob a égide da ética do amor, deve consubstanciar-se como a morada de cada cristão, levando-o, primeiro à compreensão do significado de tal princípio ético e, conseqüentemente, em movimento contínuo, a uma nova prática moral, distinta da moralidade vigente entre os não cristãos ou entre aqueles que ainda não alcançaram o sentido da ética proposta pelo cristianismo. Em termos gerais e sintéticos, deve existir uma estreita e inseparável relação entre compreensão ética e prática moral. Para o cristão não há separação admissível entre vida ética e prática moral. Ressalta-se que os princípios éticos e a prática moral tanto

¹⁴³ HEIDEGGER, Martin – *Sobre o Humanismo*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2ª ed., 1995, p. 85.

dizem respeito à vida individual quanto à ordem comunitária e social. Os princípios éticos – a fé na verdade de Jesus Cristo, a revelar Deus como sumo amor – alcançam sentido na prática moral, definida na existência como doação e serviço.

O fato é que os cristãos, em suas comunidades, guiados e fortalecidos pela convicta fé em Jesus Cristo, procuravam viver uma nova dinâmica social. Wayne Meeks explica que: “Por meio de seus rituais, cânticos, disciplina e admoestações comunitárias, tentavam formar um povo numa comunidade nova”.¹⁴⁴ Ora, a compreensão desta realidade cultural e cultural desvela-se central em nosso esforço de aproximação à comunidade joaniana. Ao afirmar Jesus Cristo como Deus, o Evangelho de João adquire condições para inclusive assumir novas dinâmicas de relações sociais, talvez. Somente sob a tutela e ordenamento divino, a comunidade alcançaria forças para romper com velhas crenças e estruturas sociais historicamente sedimentadas. Assim, a contundente proclamação da divindade de Jesus Cristo pode alcançar um conteúdo extraordinariamente transformador. A peculiaridade das relações e estrutura das comunidades joaninas tem como fonte o que Brown designa de elevada concepção cristológica. A perspectiva de abordagem que propomos apenas alcança coerência e viabilidade em decorrência da peculiaridade que se compõe as experiências existenciais vivenciadas no interior das comunidades joaninas.¹⁴⁵ As comunidades de João, inspiradas no discipulado do discípulo amado,¹⁴⁶ registram e revelam vestígios e indícios de terem sido capazes de construir relações a romperem com as matizes subjacentes às relações ordinárias sociais, talvez. Vejamos, então, no tópico subsequente, como tal possibilidade e perspectiva de relação social se compôs.

¹⁴⁴ MEEKS, Wayne – *As Origens da Moralidade Cristã: Os dois primeiros séculos*. São Paulo, Paulus, 1997, p. 149.

¹⁴⁵ Sobre as características peculiares das comunidades de João – fundadas em uma perspectiva teológica pautada em uma cristologia elevada – remetemos à obra de Raymond E. Brown, *A Comunidade do Discípulo Amado* (São Paulo, Paulus, 5ª ed., 2006).

¹⁴⁶ Cabe esclarecer que a presente referência ao discípulo amado, personagem que emerge do Evangelho de João, não avança em nenhuma análise mais densa sobre tal discípulo, na medida em que este tema não faz parte, ao menos diretamente, do objeto de pesquisa que compõe este trabalho. No entanto, apenas como referência básica, para uma análise mais específica e fundamentada sobre o discípulo amado, remetemos à obra de BROWN, Raymond E. – *A Comunidade do Discípulo Amado*, cit. Sobre este tema não deixa de ser relevante também a obra de LIMA, João Tavares de – *Tu Serás Chamado Kefas: Estudo exegéticos sobre Pedro no quarto evangelho*. Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1994.

5.2. A COMUNIDADE JOANINA E SUA CONCEPÇÃO CRISTOLÓGICA ELEVADA

O relato sobre Jesus apresentado e construído pela comunidade joanina, como dissemos e evidenciamos acima, traz contornos peculiares e originais, destacando-se a compreensão desta comunidade sobre a identidade divina de Jesus Cristo. A concepção acerca de Jesus tornou-se o grande diferencial a fundamentar e definir toda dinâmica de relações no interior da comunidade de João. Neste ponto, o Evangelho joanino destaca-se por apresentar um conteúdo fortemente teológico. De fato, a perspectiva teológica – informação fundamental para uma aproximação ao jogo de linguagem que permeia o texto joanino – delinea e orchestra todo relato joanino. Tal apontamento tanto é verdade que, ao longo da história – e mesmo no ambiente da Antiguidade¹⁴⁷ – o Evangelho de João acabou sendo considerado como um evangelho de conteúdo mais espiritualizado. Ao ressaltarmos o forte caráter teológico do Evangelho joanino, queremos dizer tão somente que tal evangelho vislumbrou apresentar Jesus Cristo acentuando sua origem divina, apresentando e construindo uma imagem de Jesus com forte representação teológica, preocupando-se menos com pontos próprios de uma leitura mais histórica. Ressalta-se, não obstante, que essa compreensão não exclui, em absoluto, a presença de indícios e vestígios da história no relato evangélico de João. A comunidade joanina apresenta uma leitura de significado sobre Jesus, construída pelo viés da mística e espiritualidade. Tal concepção configura-se como original na medida em que acaba assumindo uma perspectiva bem diversa da dos demais evangelhos – os sinópticos. Enquanto os evangelhos sinópticos – Marcos, Lucas e Matheus – se preocuparam, em certa medida, em localizar e situar os eventos da vida de Jesus com o contexto histórico – apesar de não se comporem como textos históricos, em sentido estrito e moderno do termo, e de forjarem e interpretarem a história à luz dos eventos a enlearem a vida de Jesus, e não ao contrário – o Evangelho atribuído a João assumiu, desde o prólogo, uma perspectiva claramente teológica,

¹⁴⁷ Neste ponto destacamos o fato de o Evangelho de João ter exercido grande influência e relevância no movimento gnóstico. Esclarecedor, apesar de visões que apresentam certa distinção, são os textos de Raymond Brown e de Wayne Meeks sobre o gnosticismo. De BROWN, Raymond – *A Comunidade do Discípulo Amado*, cit. e de MEEKS, Wayne – *As Origens da Moralidade Cristã: Os dois primeiros séculos*, cit.

preocupando-se, sobretudo, em afirmar a origem não terrena de Jesus. Assim, o tom mais místico e espiritual permeia toda a narrativa joanina.

Cabe destacar que o forte acento teológico que caracteriza o Evangelho de João, como pontuamos na primeira parte da presente tese, ao mesmo tempo em que apresenta limites para uma recomposição da história das comunidades joaninas não deixa também de abrir perspectivas de interpretação, na medida em que, num primeiro momento, já pressupomos o dado e conteúdo teológicos. Não obstante, Raymond Brown nos alerta das dificuldades da utilização do evangelho como fonte documental histórica.¹⁴⁸ No entanto, subjacente a toda concepção teológica, encontramos um substrato histórico – o pano de fundo contextual. Estamos convencidos, neste ponto, como já aludido anteriormente, que o Evangelho de João contempla e revela relevantes vestígios e indícios acerca do contexto cultural e das vivências cotidianas a comporem e definirem o ritmo da vida no interior das comunidades joaninas. Neste ponto, Wayne Meeks esclarece:

...Nos textos joaninos pisamos num terreno bem mais firme, porque eles nos possibilitam vislumbrar de alguma maneira a experiência histórica de algumas comunidades bem autoconscientes. Os estudos do quarto evangelho nas duas últimas décadas nos possibilitam ver com alguns detalhes como estes grupos conseguiram recontar a narrativa sobre Jesus de tal modo que ela incorporou a própria história do confronto deles com outros judeus, levando à hostilidade e à alienação e, finalmente, à expulsão das comunidades judaicas organizadas. O que é notável é que os escritos joaninos retratam a história como a narrativa da crise entre o Logos e Filho de Deus e o mundo, o *kosmos*, que foi feito através dele era o objeto do amor de Deus.¹⁴⁹

A citação em tela não deixa de apontar e até evidenciar a dimensão histórica do Evangelho de João, ponto fundamental para a presente pesquisa. Mas, é interessante destacar ainda o que Meeks designa de autoconsciência alcançada pela comunidade joanina, aspecto talvez essencial para a constituição de novas práticas relacionais,

¹⁴⁸ Cf. BROWN, Raymond – *A Comunidade do Discípulo Amado*, cit., p. 18.

¹⁴⁹ MEEKS, Wayne – *As Origens da Moralidade Cristã: Os dois primeiros séculos*, cit., p. 63.

inclusive e, sobretudo, novas práticas no que toca às relações de poder. Talvez possamos conjecturar que esta autoconsciência identificada por Meeks consubstancie-se em um refinado discernimento acerca do significado de ser discípulo de Jesus. Este elevado grau de discernimento tornou-se central para o desenvolvimento de novas relações sociais, talvez.

Compreendemos que a narrativa joanina, mediante seu jogo de linguagem e considerando os limites próprios da linguagem – nos meandros de sua teologia – é capaz de revelar facetas da história cotidiana das comunidades que a inspirou, compondo-se como um relevante e impressionante documento histórico das origens do cristianismo. Especificamente o relato narrativo de João, capítulo 13, versículos 1 a 20 descreve uma cena impactante com forte conteúdo e significado teológicos, Jesus Cristo, o próprio Verbo Divino encarnado, conforme o mesmo Evangelho (Jo. 1,14), participa de uma ceia na qual, assumindo a função de serviçal, passa a lavar os pés de seus seguidores (discípulos). Todavia, esta mesma cena também contempla e revela vestígios e aspectos da história cotidiana, na medida em que está ambientada em um ritual de refeição, que faz parte do dia-a-dia da comunidade de João. Perpassando os elementos teológicos, descortinam-se os vestígios e indícios de vivências históricas. Atrás de tais vivências – pronunciadamente no que toca as relações de poder – é que nos aventuramos neste trabalho. O cotidiano é o eixo fundamental, o viés da reflexão, a base para compreensão das relações ordinárias, apontando para rupturas das relações de poder, vivências peculiares, experiências de uma ética genuína inspirada no amor, a compor a moral do serviço a Deus e aos irmãos, consubstanciando relações calcadas na perspectiva da transparência – questão e tema que exploraremos em linhas mais adiante.

O acentuado tom teológico do Evangelho atribuído a João é o que o torna genuíno. Raymond Brown designa a teologia própria do Evangelho joanino como uma cristologia mais alta,¹⁵⁰ no comparativo com a cristologia produzida pelas demais igrejas apostólicas, apresentada nos sinópticos e, particularmente, no livro Ato dos Apóstolos. Isso significa que há em João a clara compreensão de que Jesus Cristo é o

¹⁵⁰ BROWN, Raymond – *A Comunidade do Discípulo Amado*, cit., p. 45.

próprio Deus, que se manifesta à humanidade. Enquanto os demais evangelhos – e suas respectivas comunidades de fiéis – avançam, paulatinamente, na descoberta e compreensão de quem é Jesus e qual o sentido de seus ensinamentos, a narrativa joanina – e as comunidades por ela representada – demonstra ter clareza acerca da origem divina de Jesus Cristo e do teor de sua mensagem. Para o Evangelho de João, Jesus Cristo é o próprio Deus encarnado. A firme concepção de que Jesus Cristo é o próprio Verbo de Deus encarnado configura-se no que Brown designa de cristologia elevada. Neste ponto Raymond Brown enfatiza que:

De qualquer modo, é uma cristologia elevada, única, que aparece nas páginas do quarto evangelho, refletindo o tipo de fé em Jesus que veio a ser aceita no cristianismo joanino. A Palavra que existia na presença de Deus antes da criação tornou-se carne em Jesus (1,1-14); vindo ao mundo uma luz (1,9-10; 8,12; 9,5), ele pode revelar Deus porque ele é o único que desceu do céu e viu a face de Deus e ouviu a sua voz (3,13; 5,37); ele é um com o Pai (10,30), de modo que vê-lo é ver o Pai (14,9); na verdade, ele pode falar como o divino EU SOU. A cristologia joanina é muito familiar aos cristãos tradicionais porque ela se tornou a cristologia dominante da Igreja, e por isso é surpreendente pensar que este retrato de Jesus seja tão estranho aos evangelhos sinópticos. Com justiça, a cristologia joanina pode ser chamada a mais elevada no Novo Testamento.

De fato, seguindo as análises de Brown, a cristologia – ou o estudo teológico acerca de Cristo –, desenvolvida pela comunidade de João, caracteriza-se pela sua compreensão elevada e altamente elaborada de Jesus Cristo, identificado como o próprio Deus. O que há de elevado na concepção cristológica apresentada no Evangelho de João consiste justamente na visão filosófica – o texto joanino pertence a um período não ausente de influências da cultura filosófica grega –, respaldada no discernimento teológico de que Jesus estava em Deus – contemplou a sua face – desde o princípio de toda criação. Em linhas gerais, esta perspectiva é que define e diferencia o Evangelho joanino, tornando-o, no que toca a compreensão acerca de Cristo, único e peculiar. Assim, Raymond Brown explicita ainda que: “A crença na

preexistência do Filho de Deus foi a chave da contenda joanina de que o verdadeiro crente possuía a própria vida de Deus; e o quarto evangelho foi escrito para fortalecer a fé dos cristãos joaninos sobre este ponto.”¹⁵¹

Isso significa que acreditar, desde o início, em Jesus Cristo como Deus foi o ponto definitivo para a construção da identidade da comunidade de João. A clara concepção de Jesus Cristo como manifestação plena de Deus compõe-se como um relevante indício a apontar para a possibilidade de a comunidade joanina ter assumido posturas, práticas, ações muito mais ousadas que as demais comunidades cristãs, talvez. Esta questão compõe-se como crucial, na medida em que pode fundamentar nossa tese de que a comunidade joanina desenvolveu e implementou uma outra dinâmica (subversiva) de relação de poder, avalizada pela plena segurança e total convicção da fé em Cristo.

Este ponto desvela-se particularmente importante na medida em que sinaliza e explicita a clareza da concepção religiosa presente no relato joanino. Ora, evidencia-se, então, a partir do relato de João, a força da religião – no caso, o cristianismo joanino – na definição e direcionamento das práticas sociais. A percepção acerca de Deus alcança tonalidades e representações peculiares em João. A contundente e impactante proclamação de Jesus Cristo como Deus pode ter significado a afirmação de Deus inserido nas questões mais cotidianas, sustentando hábitos e práticas sociais específicas e próprias da comunidade de João, talvez. A profunda experiência de Deus – dinamizada a partir da concreta fé em Jesus Cristo – não poderia ofertar qualquer outra vivência que não o amor, a equidade, a liberdade, a transparência de todas as relações. Mais adiante teremos oportunidade de voltarmos, com mais acuidade, a esta temática. O fato é que a certeza da presença divina deve ter motivado a comunidade de João a práticas que a distinguiu de outras comunidades religiosas¹⁵² e também cristãs. Sem adentrar em afirmações por demais polêmicas acerca das práticas eclesiológicas das primeiras comunidades cristãs, Raymond Brown elucida o alcance da fé em Jesus Cristo para as comunidades de João:

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 114.

¹⁵² Apesar de abordarmos e fazermos menção a outras comunidades religiosas cristãs, não se compõe como objeto do presente trabalho apresentar um comparativo entre as diversas concepções de fé e formas de organização eclesial a comporem o campo religioso próprio do cristianismo primitivo.

Em suma, quero reafirmar que não interpreto estas atitudes eclesiológicas joaninas como agressivamente polêmicas, uma vez que não existe nenhuma prova clara de que a comunidade joanina condenasse o fundamento apostólico e a sucessão, os cargos da igreja, ou as práticas sacramentais da igreja. A melhor interpretação do quarto evangelho é considerá-lo como portador de uma advertência contra os perigos inerentes em tais evoluções, enfatizando o que (para João) é verdadeiramente essencial, isto é, a presença viva de Jesus no cristão através do Paráclito. Nenhuma instituição ou estrutura pode substituir esta. Esta visão e esta ênfase darão à eclesiologia joanina um tom diferente do tom dos cristãos apostólicos que conhecemos através de outros escritos do Novo Testamento dos fins do século primeiro – uma eclesiologia joanina, cuja peculiaridade reflete a peculiaridade da cristologia joanina.¹⁵³

A alta cristologia joanina acabou por afirmar, de maneira contundente e categórica, o que era inusitado para os padrões da Antiguidade: Jesus, verdadeiro homem, era também o Cristo, verdadeiro Deus encarnado. A força de tal concepção assumiu dimensões devastadoras e altamente subversivas, colocando por terra velhas certezas e instaurando novas verdades, a alcançar inclusive a vida em seu aspecto mais cotidiano, talvez. Se Jesus Cristo é Deus encarnado, seus ensinamentos devem alcançar a força e autoridade de um oráculo – palavra divina, que deve ser acolhida, interpretada e cumprida. Uma fé tão convicta, consistente e arrebatadora só poderia conduzir a profundas transformações, incidindo principalmente nos hábitos e nos costumes, a comporem o que designamos de cotidiano, mas alcançando também esferas estruturais da sociedade. Mesmo em nossos dias, o processo de conversão conduz – nem que seja apenas no primeiro momento, no calor da fé – a uma mudança de postura. A fé demonstra ser capaz de forjar e sustentar novos hábitos: o crente passa a se expressar de maneira mais austera, na medida em que se sente pertencente a um grupo de eleitos.¹⁵⁴ A mensagem de Jesus Cristo, revelada para seus discípulos da

¹⁵³ BROWN, Raymond – *A Comunidade do Discípulo Amado*, cit., pp. 91-92.

¹⁵⁴ Gostaríamos de citar ao menos três conversões fundamentais a traduzirem a força da fé cristã no direcionamento moral. Destacamos primeiramente a conversão de Paulo de Tarso, narrada na obra neotestamentária *Atos dos Apóstolos*. Fazemos menção ainda à conversão de Constantino, competentemente resgatada por VEYNE, Paul – *Quando o Nosso Mundo se Tornou Cristão: (312-394)*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2010. Talvez o exemplo mais radiante e modelar da força da fé

comunidade joanina, inaugura uma nova orientação ética, a definir e sustentar as práticas morais. Toda essa reflexão descortina-se como base e suporte iluminador para a compreensão do papel da religião na composição do substrato social. A fé em Jesus Cristo como Deus encarnado foi capaz de motivar e sustentar uma outra (nova) dinâmica de relações sociais? Como vimos, é totalmente plausível que a religião, ao menos no contexto da Antiguidade, tivesse e alcançasse pujança e representação suficientes para estruturar e direcionar as relações sociais. Ora, como tal processo se compôs na realidade das comunidades joaninas? Como recriar alternativas de experiências cotidianas, desdenhando e suplantando todas as implicações de poder e força? No capítulo subsequente, avançaremos na análise destas e de outras indagações fundamentais.

como dinamismo de transformação pessoal seja o relato da conversão de Santo Agostinho, que foi capaz de abandonar condutas não condizentes com sua nova fé cristã. Neste ponto, torna-se ilustrativo a obra *Confissões*.

CAPÍTULO VI:

A EXPERIÊNCIA DO AMOR – NOVA DINÂMICA NAS RELAÇÕES COTIDIANAS DE PODER

Alcançamos aqui, com este capítulo, o ponto fundamental de nossas análises e reflexões. No presente capítulo – após percorrermos toda trajetória dos capítulos anteriores, a se comporem como base teórica a sustentar o que pretendemos afirmar de agora em diante –, vislumbramos nos deter e contemplar o texto joanino, pontualmente a perícopes de João 13, 1-20. Queremos, finalmente, dar voz ao relato bíblico da comunidade de João. No entanto, como temos tido o cuidado de advertir, desde o início desta pesquisa, nosso diálogo com a narrativa joanina não é, de forma alguma, de conteúdo exegético, respaldado nos saberes próprios da teologia, mas sim de dimensão e conteúdo filosóficos, mais tomado pelas indagações e conjecturas do que pelas pretensas certezas claras e distintas. É mergulhando no jogo das águas turvas e caudalosas da filosofia, mediante a perspectiva analítica e problematizadora, que nos aproximamos do relato joanino.

O capítulo em tela, como os demais anteriores, segue uma subdivisão em duas partes complementares, respectivamente intituladas: O cotidiano na perícopes de João 13,1-20 e A ética do amor e a superação do poder microfísico. Por meio destes dois subtemas, buscaremos discorrer, em perspectiva filosófica, acerca da imagem e representação das relações implementadas no cotidiano das comunidades de João. Comunidades, moldadas pela compreensão de uma elevada cristologia, que viveram a fé em Jesus Cristo de maneira radical e inspiraram o relato narrativo de João capítulo 13, versículos 1 a 20. A proclamação de fé em Jesus Cristo foi tão alta, contundente e impactante que as comunidades de João passaram a organizar a vida – toda a vida – em torno dos princípios éticos e das práticas morais que brotaram desta fé, talvez. A implicação da fé foi capaz de romper com algumas formas de dominação e subsunção, propondo o encontro, a transparência, o intuito da convivência sem pretensões – tão somente, irrompe a profunda e marcante experiência de Jesus Cristo e as perspectivas

de sua reprodução. Descortina-se e começa, então, a desenhar-se o poder contra-poder da comunidade joanina em relação à proposta de Foucault. Os traços e elementos de uma ontologia a se definir e se desdobrar de práticas de poder – como sugere Foucault – descortinam-se como insuficientes e imprecisos na caracterização do humano. Da ética do amor e da moral do serviço descortina-se e emerge uma genuína concepção ontológica, fundando novas possibilidades para a existência humana. Passemos, então, sem mais demora, a retratar os conteúdos dos capítulos vindouros e decisivos de nossa tese.

6.1. O COTIDIANO NA PERÍCOPE DE JOÃO 13,1-20

Emprestamos o termo cotidiano, conforme já aludimos em páginas anteriores, da historiografia articulada pela *Escola dos Annales*. Cotidiano refere-se ao que tem contundência no dia-a-dia, ao que é usual e praticado de maneira corriqueira, elementar e habitual. Neste ponto, o relato joanino do capítulo 13, versículos 1 a 20¹⁵⁵ narra uma cena à mesa, em uma ceia, em um ambiente doméstico, espaço próprio de ações e práticas cotidianas. O ambiente de uma ceia, estar à mesa, com discípulos – amigos próximos, na medida em que seguem a Jesus bem de perto, no cotidiano mesmo dos dias –, revela por si só o dia-a-dia, no que há de mais corriqueiro. A refeição é, inegavelmente, um ato do cotidiano. Encontrar-se à mesa faz também menção e referência à morada, lugar no qual se habita e no qual se constrói hábitos – praticados costumeiramente. As dimensões da ética e da moral, evidentemente, estão presentes, nesta cena que é tão ampla e universal quanto intimista e particular. Na perícopa em tela o Evangelho joanino, evidenciando indícios, rastros e vestígios do cotidiano, em um rico e expressivo jogo de linguagem, registra:

¹⁵⁵ LIMA, João Tavares de – *Tu Serás Chamado Kefas: Estudo exegéticos sobre Pedro no quarto evangelho*, cit., pp. 135-167, apresenta uma rigorosa e profunda análise de todo o capítulo 13, do Evangelho de João, alertando sobre as dificuldades de interpretá-lo, do ponto de vista exegético.

A delimitação que estabelecemos aqui, destacando o capítulo 13 e os versículos 1-20 do Evangelho de João, também encontra respaldo em Lima, ao conceber o capítulo 13 como uma unidade literária e ao apresentar uma organização geral deste capítulo. Cf LIMA, João Tavares de – *Tu Serás Chamado Kefas: Estudo exegéticos sobre Pedro no quarto evangelho*, cit., p. 136.

¹Antes da festa da Páscoa, sabendo Jesus que chegara a sua hora de passar deste mundo para o Pai, tendo amado os seus que estavam no mundo, amou-os até o fim.

²Durante a ceia, quando já o diabo pusera no coração de Judas Iscariotes, filho de Simão, o projeto de entregá-lo, ³sabendo que o Pai tudo colocara em suas mãos e que ele viera de Deus e a Deus voltava, ⁴levanta-se da mesa, depõe o manto e, tomando uma tolha, cinge-se com ela. ⁵Depois coloca água numa bacia e começa a lavar os pés dos discípulos e a enxugá-los com a tolha com que estava cingido.

⁶Chega, então, a Simão Pedro, que lhe diz: “Senhor, tu, lavar-me os pés?!”

⁷Respondeu-lhe Jesus: “O que faço, não compreendes agora, mas o compreenderás mais tarde.” ⁸Disse-lhe Simão Pedro: “Jamais me lavarás os pés!” Jesus respondeu-lhe: “Se eu não te lavar, não terás parte comigo.” ⁹Disse Simão Pedro: “Senhor, não apenas os meus pés, mas também as mãos e a cabeça.” ¹⁰Jesus lhe disse: “Quem se banhou não tem necessidade de se lavar, porque está inteiramente puro. Vós também estais puros, mas não todos.” ¹¹Ele sabia, com efeito, quem o entregaria; por isso, disse: “Nem todos estais puros.”

¹²Depois que lhes lavou os pés, retomou o seu manto, voltou à mesa novamente e lhes disse: “Compreendeis o que vos fiz? ¹³Vós me chamais de Mestre e de Senhor e dizeis bem, pois eu o sou. ¹⁴Se, portanto, eu, o Mestre e o Senhor vos lavei os pés, também deveis lavar-vos os pés uns aos outros. ¹⁵Dei-vos o exemplo para que, como eu vos fiz, também vós o façais. ¹⁶Em verdade, em verdade, vos digo: o servo não é maior do que seu senhor, nem o enviado maior do que quem o enviou. ¹⁷Se compreenderdes isso e o praticardes, felizes sereis. ¹⁸Não falo de todos vós; eu conheço os que escolhi. Mas é preciso que se cumpra a Escritura: *Aquele que come o meu pão levantou contra mim o seu calcanhar!* ¹⁹Digo-vos isto agora antes que aconteça para que, quando acontecer, creiais que Eu Sou. ²⁰Em verdade, em verdade, vos digo: quem recebe aquele que eu enviar, a mim recebe e quem me recebe, recebe aquele que me enviou.¹⁵⁶

A beleza, expressividade e densidade que compõem a narrativa em alusão alcançam forma e conteúdo, desnudando, por meio de seu jogo de linguagem, indícios e vestígios de cotidiano. O intrigante relato da comunidade joanina, em sua profundidade e intensidade, aborda pontos centrais da ética cristã para a comunidade

¹⁵⁶ Bíblia de Jerusalém: *Novo Testamento*. São Paulo, Edições Paulinas, 1975, pp. 278-279.

de João, ao mesmo tempo em que desvela, por meio de indícios e vestígios, comportamentos morais, a orquestrarem as ações e práticas cotidianas. O texto remete e reproduz um ritual: a ceia de Jesus Cristo com seus discípulos. Certamente, ao logo de seu ministério, Jesus esteve reunido à mesa muitas outras vezes com seus seguidores. Logo, torna-se evidente que a cena não se reporta a um evento meramente excepcional, mas exemplar. Definitivamente, estar à mesa, em uma ceia, em um ambiente doméstico, é fazer menção ao que é cotidiano. Todos os detalhes da narrativa compõem-se como vestígios do que é cotidiano. É preciso se perguntar qual o jogo de linguagem que compõe e revela o sentido de uma ceia no contexto cultural da comunidade de João. O estar à mesa, com familiares e amigos (seguidores), talvez possa denotar o que é íntimo e também cotidiano. A divisão de tarefas no preparo da mesa, a definição e importância dos lugares – lugares pré estabelecidos, quem senta próximo de quem – as conversas e seus direcionamentos, a gestualidade que perpassa desde o servir os pratos até o ato de comer propriamente dito. Mas, a cena do lava-pés exprime bem mais do que atos e gestos cotidianos, na medida em que, por meio do que é corriqueiro, compõe-se e desvela-se toda uma dimensão de alcance e significado simbólico. Neste ponto João Tavares de Lima elucida que:

Normalmente se retém que esta ação fazia parte da etiqueta da hospitalidade oriental: parece que existia o hábito de se tomar banho antes de ir à casa de alguém; ao chegar lá, só os pés eram lavados. Entre os judeus este serviço era reservado aos escravos pagãos, e, em geral, o patrão não o podia exigir de um circuncidado. (...) O acento vai colocado não no lava-pés em si mesmo, mas no dado de que este serviço é prestado por Jesus, que é o Mestre.¹⁵⁷

A citação não deixa de evidenciar a dimensão cotidiana que reveste a cena, enfatizando que a excepcionalidade se encontra no fato de ser Jesus, sendo o Mestre, assumir as funções de lavar os pés dos convivas à mesa. Interessa-nos, então, o caráter ritual que emoldura toda a cena. Acentua-se a ação de Jesus, a instaurar, ritualmente,

¹⁵⁷ LIMA, João Tavares de – *Tu Serás Chamado Kefas: Estudo exegético sobre Pedro no quarto evangelho, cit.*, pp. 143-144.

uma nova norma de conduta e comportamento entre os membros da comunidade joanina. Ora, na mesma direção de explicitar o papel central da religião no direcionamento ético e moral do grupo religioso, Wayne Meeks analisa a função do rito religioso, evidenciando que este extrapola a mera representação simbólica e avança na instauração e definição de novas práticas sociais. Neste ponto Meeks explicita que:

O ritual é a forma apropriada com a qual podemos começar, pois o ritual, numa comunidade religiosa que funciona, é a prática paradigmática. Parece surpreendente chamar ritual a uma prática social? Em nossa sociedade de espectadores, quaisquer ações regulares e estilizadas das quais nós participamos tornaram-se tão banais que a palavra “ritual” mal seria apropriada; o que designamos como “ritual” é algo que alguém faz a distância – especialmente alguma tribo exótica muito distante – alguma coisa que vemos na televisão ou estudamos na antropologia cultural, mas bem afastada de qualquer comunidade da qual fazemos parte. Mas certamente esta condição é excepcional na ampla história da sociedade humana. Onde o ritual ainda esteja vivo, ele é, na sua quintessência, social. Na verdade, ele é uma espécie de prática social de segunda ordem. Isto é, ele tem a sua função própria em relação a outros tipos de práticas sociais, as práticas ordinárias da comunidade para a qual ele é significativo. O ritual é ação condensada destinada a focalizar e concentrar significado, de modo que o que é praticado neste contexto de tempo e lugar sagrados ecoa nas ações anteriores e subsequentes, as ações que se realizam no mundo “profano” ou exterior, ressoando naqueles assuntos ordinários com possibilidades interpretativas. Quando o ritual está em ação, ele ajuda-nos a infundir sentido – um tipo especial de sentido – nas outras coisas que fazemos.¹⁵⁸

A citação em tela ilumina o sentido do caráter ritual que emoldura a narrativa, tirando-a da condição de mera alegoria e atribuindo-lhe um expressivo conteúdo histórico e social. O ritual torna-se paradigma, a guiar e definir práticas sociais objetivas e concretas. O ritual expressa e contempla tanto aquilo que se almeja viver,

¹⁵⁸ MEEKS, Wayne – *As Origens da Moralidade Cristã: Os dois primeiros séculos*, cit., pp. 93-94.

enquanto discernimento ético, quanto aquilo que efetivamente já se vive experiencialmente, enquanto prática moral. Compondo, assim, um interessante e sugestivo jogo de imagens e representações que tanto cumprem a função de projetarem o futuro a ser contemplado pela comunidade ao mesmo tempo em que registram uma forma específica de se viver e se relacionar. Nesta perspectiva, o relato joanino explicita, na cena emblemática em que o próprio Jesus Cristo, cingindo-se com a toalha e apropriando-se de bacia e água, curva-se, ajoelhando-se, e passa a lavar os pés de seus discípulos (Jo. 13,4-5), um modelo – com a força de um paradigma – de conduta social cristã. Modelo este que deve nortear o cotidiano da comunidade de João. A ação de Jesus Cristo é exemplar, pois o exemplo constitui-se como ação paradigmática, que deve ser reproduzida tanto ritualmente quanto na vida cotidiana. A experiência de Jesus denota o encontro com o singular, o genuíno, a profundidade das relações, sugestionando o amor, o afeto, as ações exemplares e referenciais. Assim, a participação no lava-pés descortina-se como momento emblemático e definitivo para a comunidade joanina. Para João Tavares de Lima, a cena do lavar os pés assume um sentido profundo, de largo alcance:

Este seu gesto pode, portanto, tanto abrir como fechar para os seus seguidores a possibilidade de continuar no discipulado, pois os coloca em condições de “sequela”, e faz com que permaneçam unidos a Jesus. O discipulado, aliás, sofrerá um salto qualitativo; a sequela consistirá em participar da sorte e da herança de Jesus. Em última instância o lava-pés coloca o discípulo em companhia de Jesus e possibilita ao discípulo ter a vida eterna com Ele. Sem o lava-pés, o discípulo se auto-exclui, automaticamente, desta sequela.¹⁵⁹

A citação em destaque acentua a grave consequência para o discípulo ao participar da ritualidade do lava-pés. O que está em questão, em última instância, é a afirmação ou a negação do discipulado. É a adesão ou a recusa a um modelo ético de

¹⁵⁹ LIMA, João Tavares de – *Tu Serás Chamado Kefas: Estudo exegético sobre Pedro no quarto evangelho, cit.*, pp. 150-151.

pensar e agir moralmente. Equacionando a dimensão simbólica – própria de estruturas rituais – com a dimensão objetiva – o exemplo concreto da prática moral –, a narrativa procura, primeiramente em sua introdução, enfatizar a total comunhão de Jesus Cristo com Deus: Jesus é o artífice de um plano divino (Jo. 13,3), e age em plena comunhão com Deus. Tal ênfase imprime autoridade incontestável ao evento, que tem como objetivo instituir e reforçar uma nova prática moral entre os cristãos: a superação das relações cotidianas de poder, a partir da ética do amor e na vida como serviço. Wayne Meeks nos guia em tal compreensão ao elucidar que:

Os rituais proporcionam a estrutura dramática dentro da qual e sobre a qual pode ser erigido um padrão de raciocínio moral e, assim, começou uma dialética interpretativa entre ritual e experiência de vida comum.

A ligação direta entre ritual e comportamento era feita nas ocasiões em que a exclusão de participar no ritual se tornou sanção disciplinar.¹⁶⁰

A citação em alusão ressalta e evidencia a importância e o papel exercido pelo ritual no direcionamento dos comportamentos. Novamente fica evidente a força da religião como estruturante social. Ressalta-se que nenhum detalhe em tal narrativa é gratuito ou desnecessário. Ao contrário, a riqueza, minuciosidade e preciosismo de elementos, a compõem a cena, procuram traduzir o impacto, a densidade e a relevância singulares do acontecimento, ao mesmo tempo em que nos fornecem vestígios da vida cotidiana da comunidade. O texto, com toda sua elevada teologia, articula-se como um autêntico documento histórico, no qual repousam vestígios e indícios – logo, não de forma evidente e explícita – que nos reportam e revelam a realidade cotidiana vivida pela comunidade joanina.

Há uma concepção ética teleológica explicitada na narrativa, na medida em que a compreensão e prática dos gestos de Jesus garantem a felicidade (Jo. 13,17). Mas do que a felicidade, para os cristãos joaninos o que está em jogo é a própria salvação.

¹⁶⁰ MEEKS, Wayne A. – *As Origens da Moralidade Cristã: Os dois primeiros séculos*, cit., p. 99.

Para a comunidade de João, na perícopes em questão, a ética cristã assume a perspectiva e finalidade de guiar, orientar, conduzir o humano à felicidade, enquanto realidade histórica e dimensão humana, e à salvação, enquanto verdade transcendental. Nesta direção, a ética e a moral subjacente ao relato joanino consubstanciam-se como vias para a realização humana, mas, sobretudo, como caminhos para a verdadeira vida, em perspectiva escatológica, a salvação que ultrapassa e suplanta a morte. A dimensão da compreensão significa uma leitura intelectual, situando o campo da ética. A prática remete à ação cotidiana, incorporando à vida do dia-a-dia o ensinamento da ética, do bem, da doação, do serviço, alcançando assim o que podemos designar de moralidade. Descortinam-se da ética do amor e da moral da doação, do servir, vividas pela comunidade joanina, um escopo histórico, contemplando e alcançando a felicidade ao se romper com a lógica do poder, e uma perspectiva escatológica, consubstanciada na participação plena na sequele de Jesus, por meio da salvação.

Em breve digressão, cabe destacar que na tradição filosófica grega, com Platão e Aristóteles, encontramos as raízes da teleologia ética. Para estes filósofos a finalidade da existência encontra-se na vivência da ética, que se compõe na busca pelo conhecimento. De maneira inequívoca, Aristóteles ensina que a natureza humana encontra sua realização quando o homem passa a contemplar o conhecimento, apenas nesta direção o ser humano pode vislumbrar a felicidade.¹⁶¹ Para a comunidade joanina, a felicidade – tanto como possibilidade histórica, consubstanciada na vida em comunidade, quanto como verdade escatológica, alcançada plenamente na salvação – somente torna-se possível quando se compreende – enquanto teoria ética – e se pratica – enquanto ação moral – os ensinamentos de Jesus Cristo, pontualmente, na perícopes em questão, a ética do amor que conduz à moral da ausência de práticas de poder, consubstanciando relações pautadas na dinâmica da transparência. Assim, para a comunidade joanina, a superação da lógica de poder conduz à felicidade, ao bem, à salvação, tanto em sentido pessoal – a resposta individual de cada membro da comunidade – quanto em esfera coletiva – a própria estruturação organizacional da

¹⁶¹ ARISTÓTELES – *Da Geração e da Corrupção seguido de Convite à Filosofia*. São Paulo, Landy, 2001.

comunidade e, em última instância, da própria sociedade. Neste ponto, há no cristianismo joanino uma indubitável dimensão transformadora, a englobar a existência do fiel, as relações cotidianas na comunidade, alcançando a própria estrutura social, mas também as ultrapassando, na medida em que a perspectiva cristã avança para além da história, em dimensão escatológica, contemplando a salvação. A proposta de vida cristã, definitivamente, não se esgota na história. Há nela um conteúdo e fundamento transcendental. Não é possível, então, identificar – estabelecendo-se uma correlação exata – o ideal de vida cristã, o paradigma da comunidade joanina, com um determinado sistema político. A perspectiva da salvação é quem atribui sentido e significa à vida cristã e a toda dinâmica de relacionamento que ela constitui.

A elevada cristologia, própria da comunidade de João, sustenta e atribui sentido ético aos acontecimentos. Servir significa encontrar a si e ao outro, refletir práticas retas, reportar o pensamento para a entrega, a felicidade identificada com o servir, com a salvação, a realização do próximo, de sua humanidade. No entanto, a verdade sobre Jesus Cristo – alcançada pela comunidade joanina, por meio de sua visão cristológica elevada – ainda é tomado pelo mistério e não totalmente compreendida por Pedro¹⁶² (Jo. 13,7) – símbolo das igrejas apostólicas. Deparamo-nos aqui com vestígios e indícios de um conflito latente permeando a dinâmica do cristianismo primitivo – tema sobre o qual não temos condições de avançar, com máximo rigor, neste trabalho. Neste ponto, a recusa ou resistência de Pedro em participar da dinâmica do ritual protagonizado por Jesus Cristo poderia significar a não adesão a uma concepção de direcionamento moral. Assim, a exclusão da ritualidade representa o rompimento com todo um direcionamento de vida comunitária. Daí a necessidade de Pedro também ter seus pés lavados, assumindo a nova ética instaurada sob a autoridade Jesus Cristo e vivida na moralidade das comunidades joaninas. A recusa de Simão Pedro em ter seus pés lavados por Jesus Cristo também pode representar a não compreensão acerca da natureza divina de Jesus e de seu

¹⁶² Há na cena de Pedro questões de fundo mais profundas, que não se compõem como temas da presente pesquisa. Para uma análise mais densa da figura de Pedro no evangelho de João, especificamente no capítulo 13, remetemos à obra de LIMA, João Tavares de – *Tu Serás Chamado Kefas: Estudo exegético sobre Pedro no quarto evangelho*, cit., pp.135-167.

papel central na consecução do projeto de Deus. A análise desta questão remete, inevitavelmente, ao lugar atribuído a Pedro – símbolo de liderança das igrejas apostólicas –, em todo o Evangelho de João.¹⁶³ Especificamente na cena do capítulo 13, versículos de 1 a 20, Pedro, em atitude impetuosa, recusa-se a ter seus pés lavados por Jesus (Jo.13,8), em um movimento de se eximir da proposta ética apresentada pelo próprio Jesus, talvez. O que João procura evidenciar, talvez, seja que as igrejas apostólicas ainda não tinham alcançado plenamente o real significado da mensagem de Jesus, que é Deus encarnado, o serviço, o afastamento de qualquer intencionalidade de poder e a edificação de relações tomadas pela transparência.

É preciso, então, analisarmos o significado e o sentido que atribuímos aqui ao termo transparência, que não deixa de carregar uma dimensão de originalidade e mesmo criatividade no presente trabalho. Não sem um certo cuidado tomamos, construímos e propomos o conceito de transparência a partir de desdobramento, interpretação pessoal e aplicação singular do conceito de *parresia*, resgatado e apresentado do contexto da Antiguidade por Foucault, em suas últimas aulas-audiência ministradas no Collège de France, pouco antes de falecer, em fins do mês de junho de 1984. *Parresia*, de maneira geral, consiste e contempla a exigência de se falar francamente, compõe-se como a modalidade de se dizer-a-verdade sobre de si. Foucault explicita e elucida que:

Temos aí, de maneira mais que evidente, maciça, fácil de identificar na cultura antiga, todo um jogo de práticas implicando o dizer-a-verdade sobre si mesmo. Essas práticas não são certamente desconhecidas e [não tenho] em absoluto a pretensão de dizer que eu as descobri, não é minha intenção. Mas creio que temos aí certa tendência que consiste em analisar essas formas de práticas do dizer-a-verdade sobre si mesmo relacionando-as, de certo modo a um eixo central que é, evidentemente – o que é perfeitamente legítimo –, o princípio socrático do “conhece a ti mesmo”: vemos aí a ilustração, a aplicação, a exemplificação concreta desse princípio do *gnôthi seautón*. Mas creio que seria interessante situar essas práticas, essa obrigação, essa incitação a dizer a verdade sobre si mesmo num contexto mais amplo definido por um

¹⁶³ Novamente remetemos à obra de LIMA, João Tavares de – *Tu Serás Chamado Kefas: Estudo Exegético sobre Pedro no Quarto Evangelho*, cit.

princípio de que o *gnôthi seautón* não passa de uma implicação. Esse princípio (...) é a *epiméleia heautoû* (o cuidado de si, da aplicação a si mesmo). Esse preceito, tão arcaico, tão antigo na cultura grega e romana, e que encontramos regularmente associado, nos textos platônicos e [mais] precisamente nos diálogos socráticos, ao *gnôthi seautón*, esse princípio (*sautoû epimelê*: ocupa-te de ti mesmo) deu lugar, creio, ao desenvolvimento do que poderíamos chamar de uma “cultura de si”, uma cultura de si na qual se vê formular, se desenvolver, se transmitir, se elaborar todo um jogo de práticas de si. Foi estudando essas práticas de si, como marco histórico em que se desenvolveu a injunção do “é preciso dizer a verdade sobre si mesmo”, que vi se delinear, de certo modo, um personagem, personagem constantemente apresentado como o parceiro indispensável, em todo caso o auxiliar quase necessário dessa obrigação de dizer a verdade sobre si mesmo. Em termos mais claros e mais concretos, direi o seguinte: não é necessário esperar o cristianismo, esperar a institucionalização, no início do século XIII, da confissão, esperar, com a Igreja romana, a organização e o estabelecimento de todo um poder pastoral, para que a prática do dizer-a-verdade sobre si mesmo se apoie em e apele para a presença do outro, o outro que escuta, o outro que incentiva a falar e que fala ele próprio. O dizer-a-verdade sobre si mesmo, e isso na cultura antiga (logo bem antes do cristianismo), foi uma atividade conjunta, uma atividade com os outros, e mais precisamente uma atividade com um outro, uma prática a dois.¹⁶⁴

Foucault analisa e entende que dentro das práticas gregas e da Antiguidade do cuidado de si, destaca-se a dimensão do dizer-a-verdade sobre si. Em perspectiva histórica, Foucault demonstra – fundamentando-se em vasta análise da literatura filosófica – que a prática da *parresia* descortina-se como fundamental exigência, a compor o cotidiano das relações no mundo antigo. A *parresia* remete à necessidade de interlocutores – ou ao menos um interlocutor –, que assumem a condição de ouvintes, pois a verdade deve ser dita e pronunciada, não em âmbito privado, mas com alcance e repercussão pública. Foucault identifica que a prática da *parresia* antecede qualquer forma institucionalizada de se explicitar e expor a verdade sobre si mesmo. Assim, a

¹⁶⁴ FOUCAULT, Michel – *A Coragem da Verdade: O governo de si II: Curso no Collège de France (1983-1984)*. São Paulo, Martins Fontes, 2011, p. 6.

própria confissão pastoral, ensejada no contexto da Igreja no medievo, seria, talvez, um desdobramento histórico da prática antiga do dizer-a-verdade sobre si mesmo.

Avançando na análise do conceito de *parresia*, Foucault passa a explicar algumas dimensões fundamentais, a consubstanciarem a prática de se falar de maneira franca, de se dizer-a-verdade sobre si mesmo. A *parresia* é também o dizer tudo que seja verdadeiro, não ocultando nada da verdade, dizendo a verdade de maneira franca e sem máscaras, sem subterfúgios. A *parresia* contempla ainda a perspectiva da convicção pessoal. A verdade explicitada deve ser expressão daquilo que se pensa. Não é qualquer verdade, pronunciada de maneira aleatória. É preciso fundamentalmente que tal verdade seja representação de íntimas convicções. Assim, a prática da *parresia* implica riscos, na medida em que o ato de dizer-a-verdade não se restringe e se prende a elogios e frivolidades, mas alcança uma condição de essencialidade. Por conseguinte, a *parresia*, exige, sobretudo, coragem. A suma coragem de dizer-a-verdade sobre si mesmo, toda verdade, decorrente das mais profundas convicções, colocando a própria vida em risco. Neste ponto, destaca-se uma elucidativa citação de Foucault:

Em suma, para que haja *parresia*, é preciso que, no ato de verdade, haja: primeiro, manifestação de um vínculo fundamental entre a verdade dita e o pensamento de quem a disse; [segundo], questionamento do vínculo entre os dois interlocutores (o que diz a verdade e aquele a quem essa verdade é endereçada). De onde essa nova característica da *parresia*: ela implica uma certa forma de coragem, coragem cuja forma mínima consiste em que o *parresiasta* se arrisque a desfazer, a deslindar essa relação com o outro que tornou possível precisamente seu discurso.¹⁶⁵

Quatro pontos fundamentais ganham evidência na noção de *parresia* descrita por Foucault. Primeiro o fato de ser uma prática e perspectiva que toma o contexto do mundo antigo. Certamente podemos situar e inserir neste universo cultural a própria comunidade joanina, não ausente de influências do ambiente helenista. Segundo, a

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 12.

clara adesão, profunda e consciente, à verdade proferida. Neste ponto, a comunidade de João destaca-se, justamente, por sua refinada compreensão acerca da verdade de Jesus Cristo – o que é designado de elevada cristologia. Compreensão que denota consciência por parte dos membros da comunidade, a conduzir para uma adesão e identificação profunda com tal verdade. Terceiro, a implicação da exposição, risco e ousadia que contempla o assumir a verdade e proclamá-la. A história está tomada por relatos a narrarem as perseguições sofridas pelos cristãos da primeira hora. Quarto, a dimensão da coragem para expor a verdade, enfrentando todas as consequências que advém da não conveniência de tal verdade. Novamente nos deparamos com a comunidade joanina, que em nome da verdade que é Jesus Cristo, pode enfrentar, com extrema coragem, as forças políticas e religiosas de seu ambiente cultural.

Há um outro aspecto fundamental que Foucault destaca na parresia: a dimensão da formação ética do indivíduo. A prática do dizer-a-verdade, explica Foucault, contempla: “a maneira de fazer, de ser e de portar dos indivíduos (o *éthos*), em relação também à sua constituição como sujeito moral.”¹⁶⁶ Assim, a formação de uma maneira determinada de ser, de uma maneira específica de fazer, de certa maneira de se comportar nos indivíduos ou em um indivíduo. Tal perspectiva também pode nos remeter ao cotidiano da comunidade joanina, tomado por posturas disciplinadas, por um comportamento característica, definindo o ser do cristão. A vivência cotidiana da elevada verdade da ética do amor e da moral do serviço, é capaz de imprimir um caráter ético individual e coletivo, suplantando a lógica do poder microfísico, talvez.

Foucault não avança em dizer que a prática da parresia consistiu em uma dimensão também presente em comunidades fora do ambiente filosófico grego-romano. Neste ponto, o filósofo inclusive analisa outras formas que se aproximam à parresia: a atuação do profeta, a postura do sábio e o domínio do técnico. Foucault analisa que:

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 31.

Desde a cultura grega, o sujeito que diz a verdade assume essas quatro formas possíveis: ou ele é o profeta, ou é o sábio, ou é o técnico, ou é o parresiasta. Creio que poderia ser interessante procurar saber como essas quatro modalidades, que mais uma vez não se identificam, de uma vez por todas, como papéis ou personagens, se combinam nas diferentes culturas, sociedades e civilizações, nos diferentes modos de discursividade, no que poderíamos chamar de diferentes “regimes de verdade” que podemos encontrar nas diferentes sociedades.¹⁶⁷

Do desdobramento do conceito de parresia, a compor a exigência de se dizer a verdade sobre si mesmo, é que cumhamos, alcançamos, alçamos à noção de transparência. No entanto, torna-se preciso ressaltar que no âmbito da comunidade joanina não é possível identificar uma preocupação apenas em cada um explicitar a sua verdade, em um sentido individualista e fechado. A verdade proferida advém, desdobra-se da profunda fé em Jesus e da plena convicção em segui-lo, tornando-se partícipe de sua sequela. A verdade, neste caso, é absoluta, única e compartilhada por todos os membros da comunidade.

O conceito de transparência deve ser compreendido fundamentalmente como a ausência de qualquer interesse que venha a macular uma relação. A transparência desvela-se quando não há, por trás de um pensamento ou atuação, objetivos ou metas escusas ou mesmo veladas, quando não há uma intencionalidade não declarada. Nesse caso, em sentido positivo, transparência designa uma postura, tanto de pensamento quanto de ação prática e concreta, livre, direta e límpida, sem tergiversação. A transparência consubstancia-se, de fato, na conduta aberta e franca, com evidente intenção.

Com sentido pejorativo, avaliando o contemporâneo, o pensador Jean Baudrillard emprega e utiliza o conceito transparência do mal.¹⁶⁸ Para o pensador em alusão, a transparência do mal se aplica e se desvela na sociedade que vive o excesso e a liberação em todos os domínios, tornando todas as experiências banalizadas. Ora,

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 27.

¹⁶⁸ BAUDRILLARD, Jean – *A Transparência do Mal: Ensaio sobre os fenômenos extremos*. São Paulo, Papirus, 11ª ed., 2010.

em nossa pesquisa o conceito de transparência assume outra perspectiva, apesar de guardar e conter algo da abordagem proposta por Baudrillard. A transparência que nos referimos contempla uma dimensão interessante e profícua, na medida em que emerge do rompimento e superação de relações de poder e domínio, pautadas no equacionamento e tensão de forças. A proximidade com a análise de Baudrillard se dá unicamente no sentido de que a transparência se articula sempre na direção de lançar-se na dinâmica de viver experiências de forma plena e sem reservas.

Neste caso, compreendemos que a comunidade joanina, sob a égide da ética do amor, foi capaz de lançar-se na construção e vivência de relações livres de intenções veladas de domínio, manipulação e subsunção, a comporem o horizonte da dinâmica de poder, talvez. A radical convicção – a consubstanciar-se na fé – em ter participação na sequela de Jesus Cristo foi o elemento que sustentou e motivou a construção de relações pautadas na transparência, talvez. Assim, as relações transparentes decorrem e vinculam-se diretamente à impactante adesão ao projeto de Jesus Cristo e tudo o que isso significa do ponto de vista escatológico. Para a comunidade joanina, o que estava em questão era a vida ou a morte, e diante de opções tão intensas e extremas não há espaço para se tergiversar. É preciso que se assumisse uma postura à altura – ou tão profunda e radical quanto – ao que se esperava participar. Somente nesta perspectiva é que se torna plausível a edificação de relações tão contrárias e avessas à lógica do poder. A transparência configura-se, então, como a consequência lógica resultante de uma postura e concepção de mundo que é evidente entre todos os membros da comunidade joanina, que vivem a ética do amor e a moral do serviço ao próximo. Tal transparência torna-se possível apenas mediante a convicção da sequela, como resultante de adesão, incondicional, a Jesus, que é Deus. Assim, a fé em Jesus – e tudo que ele representa para a comunidade joanina – desvela-se como condição *sine qua non* a possibilitar a transparência como prática cotidiana. Ora, se de fato todas as condutas dos membros da comunidade de João, refletem, de modo complexo, o princípio fundamental do amor, tais posturas tornam-se transparentes, na medida simplesmente em que não guardam intenções escondidas, talvez. Assim, o ritual da ceia e, especificamente o momento do lava-pés,

desnuda e expõe, de maneira exemplar, como as relações devem se constituir: na transparência que emana da ética do amor e da prática do serviço.

De fato, tomar parte no ritual, tendo os pés lavados por Jesus, significa assumir um outro direcionamento de vida, pautado na ética do amor e na moral da prática do servir. O relato joanino, neste sentido, convoca toda a comunidade cristã a marcar sua existência cotidiana pelo símbolo do lava pés. O ritual da ceia, com a dinâmica do lava pés, revela e ressalta tanto aquilo que já se vive no cotidiano quanto o que se almeja conquistar como prática relacional, talvez. Neste ponto, o ritual cumpre a função de instaurar e reforçar a prática distintiva dos cristãos, que pela fé em Jesus Cristo e pela forma específica de se relacionarem, marcam distância em relação ao mundo, firmando a identidade do ser cristão.

Tendo o ritual alcance e força de estabelecer e firmar condutas sociais, a cena do lava-pés explicita, por meio dos indícios revelados na narrativa, a questão do poder – do micro poder, mais especificamente – e de como tal tema foi enfrentado no interior da comunidade joanina. Se há uma microfísica do poder, como explicita Foucault – tema de páginas anteriores –, a comunidade de João a desconstrói ou mesmo a anula, a partir do contra poder que se instaura com a dinâmica da transparência. Para Foucault, como vimos, o poder se manifesta de maneira fluida e difusa, compondo-se como teia a perpassar e definir todas as relações. O que a narrativa joanina acerca do ensinamento de Jesus Cristo no ritual do lava pés faz é anular a fonte originária da qual brota a dinâmica do poder: a perspectiva de desigualdade no que toca o papel de cada indivíduo no grupo social. Não há estratificação, divisão de papel, local privilegiado de discurso ou de conhecimento, regras que subsumem, dominam, provocam ruptura com a ideia de equidade. Novamente o relato joanino faz frente às concepções filosóficas de Platão e Aristóteles, a compreender que os homens são desiguais por natureza e tal desigualdade é que sustenta a relação de poder, na medida em que há homens melhores, que devem dominar e conduzir, e há homens inferiores, que devem ser conduzidos. Na compreensão joanina, Jesus Cristo, mestre e senhor (Jo. 13,13-14), destitui-se de todo poder e coloca-se na mesma condição que qualquer discípulo, evidenciando que entre os cristãos não deve haver relações de poder, todos devem

assumir a perspectiva do servir. Assim, a representação maior de autoridade, Jesus Cristo, Verbo divino encarnado, com a gestualidade do ritual do lava-pés, desfaz e destrói a lógica do poder, na mesma medida em que instaura a moral do serviço, fundamentada na ética do amor, a definir a transparência que deve permear todas as relações. Única via capaz de conduzir à felicidade. No cotidiano da comunidade joanina, os discípulos de Jesus Cristo, fiéis e atentos aos seus ensinamentos éticos, vivem a moral do servir, expressa no gesto de lavar os pés uns dos outros, assumindo a função prática dos servos, suplantando, no cotidiano, relações de poder, talvez.

A menção ao ato de lavar os pés, em um contexto de ritual, compõe-se como um importante vestígio do cotidiano, na medida em que o ato de lavar os pés, antecedendo as refeições, era comum e ordinário dentro da matriz cultural judaica. Era função dos serviçais, em um ambiente mais abastado, ou mesmo das mulheres, no cotidiano doméstico, assumirem a tarefa de lavar os pés dos convivas à mesa. Na medida em que Jesus Cristo, Deus encarnado, assume a função de lavar os pés dos convivas à mesa, não em um evento extraordinário – que não se comporia como exemplo paradigmático –, mas em um momento que antecede a uma ceia – tecendo o que é cotidiano – inaugura-se e instaura-se uma nova ética, a definir outras relações distanciadas da centralidade do poder. Na verdade, o que está em questão na narrativa joanina é o tema do poder, ou melhor, a suplantação do poder microfísico. Se Michel Foucault analisa – como vimos amiúde em páginas anteriores – as teias que compõem o poder microfísico, as comunidades de João, inspiradas na ética do amor, apresentam e experienciam – como testemunha o relato do ritual do lava-pés – uma lógica relacional capaz de alterar e suplantar a lógica da microfísica do poder. Mas é preciso que analisemos ainda o lugar do amor, como imperativo ético, na construção desta nova dinâmica relacional, a compor um cotidiano ausente de relações de poder. Um cotidiano – agora sob o signo da ética do amor e da moral do servir – regido e orquestrado pela transparência das condutas.

6.2. A ÉTICA DO AMOR E A SUPERAÇÃO DO PODER MICROFÍSICO

Ao abordar o que há de mais singular e genuíno na comunidade joanina, inclusive em comparação com a grande igreja – expressão utilizada por Brown para designar as igrejas apostólicas –, Raymond Brown apresenta elementos a caracterizarem uma experiência comunitária essencialmente dinamizada pelo primado do amor. A ética do amor revela-se, na análise de Brown, como definitiva na comunidade de João, chegando ao ponto da comunidade não ter formulação rigorosa de regras e nem uma estruturação hierárquica. Para Brown há nas comunidades de João um discipulado democrático,¹⁶⁹ no sentido de que estas apresentam e expressam um rompimento com uma estruturação e organização rígida e bem definida de funções de poder. Este é um ponto central, a tocar o tema do poder, distinguindo, em teor e intensidade, o caráter da experiência cristã vivida no interior da comunidade joanina. Emerge aqui um aspecto fundamental de nossa pesquisa, na medida em que nos deparamos, como já apontado, com o rompimento, em esfera microfísica, da lógica do poder, da dominação microfísica e capilar. A estruturação não hierárquica vivenciada pela comunidade joanina destaca-se tanto como indicativo de uma estrutura social não condizente com os ditames do poder, quanto como uma evidencia de suma relevância a corroborar a hipótese de um cotidiano que se dinamiza a partir da superação do poder microfísico, alcançando a transparência nas relações. Neste ponto, destaca-se o relato testemunhal do Evangelho de João, no capítulo 13, versículos 12 a 16:

Depois que lhes lavou os pés, retomou o seu manto, voltou à mesa novamente e lhes disse: “Compreendeis o que vos fiz? Vós me chamais de Mestre e de Senhor e dizeis bem, pois eu o sou. Se, portanto, eu, o Mestre e o Senhor vos lavei os pés, também deveis lavar-vos os pés uns aos outros. Dei-vos o exemplo para que, como eu vos fiz, também vós o façais. Em verdade, em verdade, vos digo: o servo não é maior do que seu senhor, nem o enviado maior do que quem o enviou.”¹⁷⁰

¹⁶⁹ Cf. BROWN, Raymond – *A Comunidade do Discípulo Amado*, cit., p. 106.

¹⁷⁰ Bíblia de Jerusalém: *Novo Testamento*, cit., pp. 278-279.

Cabe ressaltar que a instauração de um novo ordenamento na dinâmica cotidiana das relações de poder, alcança também um rompimento com a ordem estrutural que compõe o macro poder. É nesta direção que a comunidade de João assume a perspectiva de um discipulado democrático, no sentido de que tanto internamente, no dia-a-dia das relações, quanto estruturalmente, no que poderíamos designar de âmbito institucional, não há relações de poder, ao menos no sentido foucaultiano do termo, talvez. A narrativa estabelece um lugar de igualdade entre servo e senhor, superando a dialética senhor versus servo. No cotidiano da comunidade joanina não há distinção, nem entre os membros – que são iguais em dignidade – nem de função: todos devem assumir uma postura de serviço na igualdade. A superação da relação de poder é evidente. A propagação da proposta do cristianismo joanino, como substrato social, guarda um profundo caráter transformador. Dominação, subsunção e controle contrariavam preceitos de amor, a ética do encontro com Deus e com o próximo, como condições primordiais para uma vivência comunitária, talvez. Neste caso, Meeks explicita que:

Mas, talvez, era em algumas de suas práticas sociais que os grupos cristãos mais efetivamente se distinguiram de outras associações culturais, clubes ou escolas filosóficas: seus rituais especiais de iniciação e comunhão, sua prática de admoestação e disciplina comunitárias, a organização de ajuda às viúvas, aos órfãos, prisioneiros e outros membros fracos do movimento.¹⁷¹

É interessante conjecturar que, prevalecendo no tempo histórico, à dinâmica relacional própria das comunidades joaninas, talvez o cristianismo assumisse outra configuração, no que tange e diz respeito à estrutura hierárquica de suas igrejas. Em muitos momentos da história, a estrutura hierárquica eclesial confundiu-se com os poderes políticos seculares, promovendo profundos e graves desvios da via cristã,

¹⁷¹ MEEKS, Wayne A. – *As Origens da Moralidade Cristã: Os dois primeiros séculos, cit.*, pp. 208-209.

sedimentada no princípio básico do amor e do serviço – em nossas considerações finais voltaremos a indagar nesta direção. Voltando ao tema do poder, mais precisamente do micro poder, devemos interpretar a ausência de formulação rigorosa de regras e a inexistência de uma hierarquia definida como claras e inequívocas manifestações de rompimento com a lógica do poder microfísico, fundando uma dinâmica de relações cotidianas livres da intermediação do poder. Tal concepção e prática relacionais só se tornaram possíveis graças ao primado da ética do amor, alicerçada em uma elevada cristologia. No entanto, esta nova dinâmica relacional exigia, dos membros da comunidade joanina, um total afastamento social, a definir uma comunidade distinta e separada. Meeks elucida que: “A fé e o amor, na visão joanina da vida, separam do mundo e unem uns aos outros. É uma visão intensamente corporativa e sectária”.¹⁷²

A ética do amor configura-se, então, como a morada, o lugar mesmo de estadia do cristão joanino, que, para marcar e explicitar sua distinção, vai se organizar em uma comunidade separada da sociedade como um todo. A ética do amor constitui-se também como a referência fundamental, a visão teórica, a balizar a vivência e prática moral. Imbuído de tal perspectiva, o cristão joanino, deve fazer do amor sua casa e referência, o escopo inalienável, a pautar e definir o tom e o conteúdo de todas as suas relações. Assim, o princípio do amor, em dinâmica e movimento complexo, deve penetrar e perpassar todas as esferas e dimensões da vida. Ora, a complexidade remete justamente à noção de teia, de tecido, de trama, de interação, de entrelaçamento. A ética do amor, em perspectiva complexa, passa a caracterizar o próprio ser do cristão – alcançando uma dimensão ontológica.

A separação e o afastamento do mundo – o conceito de mundo alcança profunda representação no Evangelho de João¹⁷³ – compõem-se como definição da identidade cristã. Neste sentido, a participação no ritual do lava-pés pode assumir a representação de um batismo ou mesmo de um ritual sacramental,¹⁷⁴ talvez. Assim, o discípulo deveria distanciar-se dos vícios e direcionamentos do mundo para assumir

¹⁷² *Ibid.*, p. 64.

¹⁷³ Cf. BROWN, Raymond – *A Comunidade do Discípulo Amado*, cit., p. 65.

¹⁷⁴ Cf. LIMA, João Tavares de – *Tu Serás Chamado Kefas: Estudo exegético sobre Pedro no quarto evangelho*, cit., p. 143.

plenamente uma nova existência, agora ancorada em outra perspectiva de moralidade. Os cristãos das comunidades de João compreendiam que a vida cotidiana – lugar e espaço da moralidade – deveria refletir a concepção de ética. Na dinâmica da comunidade, o cristão passava a viver sob o auspício de uma comunidade, identificada pela fé em Jesus Cristo. Tal fé consubstanciava-se no princípio ético do amor e traduzia-se em ações morais, a guardarem certa objetividade, definida na vida como serviço, a suplantar a dinâmica do poder. Assim, para a comunidade joanina, ser cristão consistia em assumir uma outra ética – a ética do amor –, explicitada na prática moral da vida como doação e serviço, que, por um lado, manifesta-se e alcança objetividade na superação das relações de poder e, por outro lado, alcança expressão na transparência a moldar as relações. A ética do amor propõe igualdade, respeito, compartilhar de ações, doação, aproximação de interesses, sugestão de compromissos, reconhecimento dos interesses cotidianos e coletivos. Neste ponto, João Tavares de Lima, avaliando o todo do capítulo 13, explicita que:

Esta organização mostra que o capítulo 13, como um todo, evoca o serviço do amor de Jesus para com os seus discípulos e a obrigação-missão de eles repetirem este serviço. Quem quiser ser Seu discípulo deve imitá-Lo neste gesto, que, mais que uma obrigação ritual, implica a participação mesma do destino de Jesus.¹⁷⁵

A citação em tela corrobora e sustenta nossa interpretação de que a ética do amor conduz à moralidade da doação e do servir, imprimindo um horizonte relacional pautado no primado da transparência em oposição e substituição à lógica do poder microfísico. Como ressaltamos, em páginas acima, a transformação das relações cotidianas – a passagem e superação da dinâmica do poder microfísico para a dinâmica de relações transparentes – apenas tornou-se plausível e possível mediante a firme convicção de que esta nova formação social significava, em definitivo, para a comunidade joanina, a participação na sequela de Jesus. Apenas uma convicção de tal porte e envergadura – como a fé em Jesus Cristo e a certeza de participação e

¹⁷⁵ LIMA, João Tavares de – *Tu Serás Chamado Kefas: Estudo exegético sobre Pedro no quarto evangelho, cit.*, p. 138.

pertença à sua sequela –, poderia sustentar práticas relacionais e sociais tão ousadas e inovadoras quanto às vividas pelos cristãos joaninos. A fé irrestrita em tal concepção constituiu-se como a chave para a composição de uma nova realidade social, acenando para uma outra formatação tanto do poder microfísico quanto do macro poder.

Cabe inserir, neste ponto, uma análise mais detalhada sobre a compreensão do que seja o amor, termo tomado de maneira confusa e controversa no contexto do contemporâneo. No relato joanino, a dimensão do amor ocupa o lugar de princípio ético basilar, a definir e nortear as relações. Para a tradição joanina, o amor configura-se como a expressão maior do próprio ser de Deus. Para a comunidade de João Deus é amor. Decorre daí a relevância de avançarmos, sempre em uma perspectiva e abordagem filosófica, um pouco mais na análise deste conceito, que é central para a organização da vida na comunidade de João.

Em linhas gerais, podemos destacar que o amor divino se expressa como dom e graça. O termo dom, não obstante a imprecisão e obscuridade de sua origem etimológica,¹⁷⁶ vincula-se à noção de dádiva, de doação natural a priori, desprovida de qualquer merecimento explícito. Deus manifesta-se como amor, ao fazer-se dom ao mundo e aos homens, sem que estes demonstrem previamente qualquer merecimento. Neste sentido, o amor é algo que se recebe ou mesmo se dá, independente de qualquer ato meritório. Como dádiva, o dom, que consubstancia-se no próprio amor, assume a condição de presente, aquilo que é dado (e recebido) a alguém. No Evangelho joanino, Jesus revela-se como o dom de Deus à humanidade. Na elevada cristologia joanina, Jesus é o próprio Deus que se doa. É neste ponto que o dom se desvela como dádiva. O dom doado (ou recebido) – o próprio Jesus, para a comunidade joanina – não é afetado por condicionantes inerentes ao donatário. Aliás, cabe ressaltar desde logo, não há relação a priori entre o dom que se doa e a natureza do donatário. Isso significa, objetivamente, que a revelação cristã é aberta a todos os povos. Neste caso, Jesus se revela, na compreensão da comunidade joanina, como o dom divino, a dádiva de Deus à humanidade. Ora, a adesão a Jesus também deve ser

¹⁷⁶ Cf. GILBERT, Paul – *O dom*. In. *Síntese*, Revista de Filosofia (volume 30, número 97, maio/agosto de 2003), pp. 160.

livre, inclusive de interesses e ganhos pessoais. Apenas a fé e a convicção de participar de sua sequela sustenta tal adesão. Neste sentido, João Tavares de Lima enfatiza que:

A verdadeira fé em Jesus implica, portanto, a aceitação de sua morte como meta e cume de sua missão, bem como a própria disponibilidade de, a seu tempo, passar pela perseguição e pela morte. Deixar-se lavar os pés por Jesus significa entrar nesta perspectiva e acolher o dom que Ele está para fazer de Si mesmo na cruz.¹⁷⁷

Nesta linha de compreensão, o próprio Jesus, que é dom divino, faz de sua vida e missão dom de si, manifestando todo seu amor para com a humanidade em geral e para a comunidade de cristãos em particular. O discípulo é chamado a imitá-lo, tornando-se e fazendo também de sua vida dom a Deus e ao próximo. Talvez o que de mais relevante e fundamental a ser dito sobre o dom tenha sido explicitado por Jean-Luc Marion, ao argumentar que “o dom explica-se por si.”¹⁷⁸ Tal perspectiva de compreensão situa-se em estreita relação com a expressão popular “o amor não se define, o amor se vive”. Ora, torna-se sugestivo parafrasearmos este ditado popular asseverando: o dom simplesmente se vive. Irresistível conjecturar, então, que a comunidade joanina, sob o prisma da ética do amor, foi capaz de fazer de seu cotidiano, na dinâmica das ações práticas e concretas – no campo da moralidade –, também dom, no serviço transparente ao outro, talvez.

Avançando e adentrando um pouco mais na análise do tema do amor que se revela como dom, percebemos que a estrutura econômica do dom compreende e envolve três movimentos fundamentais: o doador, o dom doado e o donatário (aquele que recebe o dom).¹⁷⁹ Estes três momentos consubstanciam a realidade da doação, a tríade que compõe a dinâmica da relação amorosa. O doador consiste naquele que doa o dom – no caso primeiramente Jesus e, posteriormente, a própria comunidade de discípulos –, o donatário configura-se naquele que recebe o dom – a comunidade de

¹⁷⁷ LIMA, João Tavares de – *Tu Serás Chamado Kefas: Estudo Exegético sobre Pedro no Quarto Evangelho*, cit., pp. 145-146.

¹⁷⁸ MARION, Jean-Luc – The reason of the Gift. In. LEASK, Ian, e CASSIDY, Eoin – *Givenness and God: questions of Jean-Luc Marion*. New York, Perspectives in Continental Philosophy, 2005, p. 102.

¹⁷⁹ Cf. *Ibid.*, p. 101.

discípulos e o seu núcleo complexo de relações – e o dom, sendo aquilo que se doa propriamente – o amor e a prática do serviço. Neste ponto, Jean-Luc Marion explicita que a doação assume uma dimensão espontânea, na proporção em que afirma que “doamos a todo o momento, do mesmo modo que respiramos”.¹⁸⁰ Isso significa que a doação contempla um aspecto fundamental e próprio do humano. Tal avaliação se aplica inclusive e principalmente aqui à comunidade de João, que deve fazer de seu cotidiano manifestação de dom – a própria vida do discípulo deve explicitar esta dinâmica do dom.

É preciso, no entanto, considerar a natureza da relação entre doador (novamente Jesus), dom (o amor divino, a vida, a salvação) e donatário (a comunidade de discípulos). Há uma relação de interação e retroação entre ambos que deve ser explicitada. Essa relação de interação e retroação não representa nenhum tipo de dependência ou alteração na natureza do doador. No sentido de dizer que Jesus, como manifestação do dom de Deus, não tem sua natureza divina modificada ao estabelecer relação com a comunidade. A interação é evidente, pois, ao doar um dom, o doador cede algo de si – sem, no entanto, nada perder – ao donatário. Neste ponto, Jean-Luc Marion explicita que “o dom se recupera em si mesmo”.¹⁸¹ A dinâmica da retroação, no entanto, é mais complexa. O donatário pode ou não se voltar para o doador – imbuído de um sentimento de gratidão e reconhecimento. Entrementes a atitude do donatário não altera a natureza do doador. Tal compreensão desvela-se fundamental para avançarmos na análise do dom. Sobre este aspecto há uma profícua reflexão articulada por Plotino (fazendo menção ao pensamento de Platão), quando este disserta sobre o *Primeiro*: “Se algo provém dele quando ele permanece em si mesmo, deve provir quando ele está na plenitude de seu ser. O produzido nasce dele, mas ele permanece estável em sua identidade.”¹⁸²

A implicação fundamental a ser ressaltada consiste na não alteração da natureza do doador. Isso significa que o doador conserva a verdade de sua realidade, que se mantém sempre preservada. O doador age – cedendo o dom –

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 101.

¹⁸¹ *Ibid.* p. 102.

¹⁸² PLOTINO, *Tratado das Enéadas – Texto Integral de 12 tratados*. São Paulo: Polar, Editorial & Comercial, 2002, p. 58.

independentemente da atitude do donatário. Se houvesse uma interdependência entre doador e donatário a doação converter-se-ia em mera troca, e o dom estaria anulado. De fato, o doador, ao doar, deve estar desprovido de qualquer pretensão de retorno ou troca, pois quando subsiste mesmo que uma ínfima intenção de troca o dom é automaticamente anulado.¹⁸³ Para a comunidade joanina, Jesus age livremente, vivendo plenamente o amor aos seus discípulos, sem cobrar contrapartida. Isso implica também que ao doar o dom o doador deve estar desprovido de qualquer pretensão de retorno. O donatário, por sua vez, não deve entender que ao receber um dom passa a ser um devedor do doador. A ideia de “receber um débito,”¹⁸⁴ ao receber um dom, configura-se também como uma mera troca, sendo o dom cancelado. Esta reflexão torna-se relevante especialmente para ilustrar o princípio de transparência, que deve permear a dinâmica das relações quando da superação da lógica do poder microfísico. Na comunidade de João, sob o impressionante impacto do ritual do lava pés, o discípulo de Jesus deve agir de maneira livre e desinteressada, oferecendo-se como dom, sem esperar nada em retribuição.

Cabe abordarmos, mesmo que em uma brevíssima referência, o questionamento acerca dos desígnios do dom: qual o critério para se receber o dom? Para fazer parte da comunidade de discípulos? A resposta a tal indagação não pode ser formulada de maneira simplista e conclusiva. Talvez o caminho para tal assertiva encontre amparo na perspectiva da misericórdia. Não é possível apontarmos que haja algum donatário que receba o dom por mérito próprio, se assim fosse, o dom seria esvaziado, na medida em que se converteria em algo advindo de um merecimento a priori. Assim, a dinâmica da misericórdia nos aponta à lógica do dom. O que queremos ressaltar é que o discípulo de Jesus, inserido na realidade diária da comunidade joanina, com suas exigências próprias, deve deixar-se guiar pela ética do amor e a moral da doação, do serviço, mesmo que o donatário de tal dom não demonstre merecer tal consideração. Este talvez seja o grande mérito do cristão – e a grande contribuição do cristianismo à civilização –, justamente a capacidade de agir

¹⁸³ Cf. Jean-Luc Marion, *The reason of the Gift*. In. LEASK, Ian, e CASSIDY, Eoin – *Givenness and God: questions of Jean-Luc Marion, cit.*, p. 104.

¹⁸⁴ Cf. *Ibid.*, p. 103.

amorosamente¹⁸⁵ mesmo que o outro não demonstre (ou, sobretudo, quando não demonstra) merecimento, sem esperar nenhum tipo de recompensa, apenas a certeza na participação na sequela, no destino de Jesus Cristo.

Avançando um pouco mais e em busca de uma compreensão mais fina sobre o sentido do dom, ressalta-se que o dom genuíno não deve ser, então, confundido ou mesmo vinculado à noção de troca. Neste caso, o dom não desponta como consequência de um merecimento a priori, nem exige um contra dom. É neste ponto que a lógica do dom coloca-se para além (em um movimento de superação) da dinâmica da reciprocidade e mesmo dos ditames de relações de força, a denotarem dinâmicas de poder. Apesar de contemplar uma dimensão interessante, a reciprocidade, quando assumida como perspectiva obrigatória, acaba por corromper o dom, anulando-o como dádiva e suplantando a própria perspectiva que envolve o conceito de transparência.

Neste sentido, a máxima de São Francisco, *o pobrezinho de Assis*, – “é dando que se recebe” –, a compor a dinâmica da reciprocidade, deve ser compreendida em uma chave mais profunda. O doador, ao doar – assumindo a dinâmica do despojamento –, não recebe em um movimento de troca, recebe sim na medida em que o ato de doar plenifica e realiza a sua própria essência. São Francisco explicita uma ética do humano, que somente se encontra em sua humanidade na medida em que assume a dinâmica da doação. Esta compreensão parece ser cara, fundamental à comunidade joanina, na medida em que esta, com a narrativa do lava pés, explicita uma lógica de entrega e despojamento, livre de qualquer retribuição.

Superando e ultrapassando então a lógica da reciprocidade, alcançamos a genuína dinâmica do dom, alicerçada na graça e na gratuidade. A graça discernida como a dinâmica da ação de Deus e a gratuidade, por sua vez, a definir o critério das

¹⁸⁵ Apenas para ressaltar a exigência singular e complexa de tal postura, torna-se interessante revisitar Sigmund Freud, em sua obra clássica *O Mal-Estar na Civilização*, pontualmente quando Freud passa a analisar o tema do amor, analisando seu lugar na civilização e ressaltando, inclusive, os limites da proposta do amor cristão. Freud levanta duas principais objeções quanto ao amor: primeiramente, a sua perda de valor, pelo fato de não escolher a quem amar e, em segundo lugar, o fato de que nem todos os humanos são dignos de serem amados. Cf. FREUD, Sigmund – *O Mal-Estar na Civilização*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, pp. 43-51.

relações humanas.¹⁸⁶ Assim, segundo o teólogo Hermilo Pretto, a gratuidade humana configura-se como o único espaço em que a graça divina ganha consistência histórica.¹⁸⁷ Desvela-se, de fato, a lógica do dom em perspectiva divina. O dom é manifestado e transmitido por meio da graça; de maneira análoga, as relações humanas devem espelhar tal realidade quando imbuídas do sentimento de gratuidade. Assim, a graça, que é expressão do dom de Deus, inspira a gratuidade humana, a dinamizar o dom. A transparência das relações é que torna possível a gratuidade. Neste ponto é que Jesus, no capítulo 13, nos versículos 14 e 15, do Evangelho de João, admoesta seus discípulos a tomarem suas ações como exemplos a serem imitados: “Se, portanto, eu, o Mestre e o Senhor vos lavei os pés, também deveis lavar-vos os pés uns aos outros. Dei-vos o exemplo para que, como eu vos fiz, também vós os façais.”¹⁸⁸

No intuito de aprofundarmos menos o tema da graça e mais a questão da gratuidade, a nortear as relações humanas, retomaremos alguns elementos da filosofia antiga. Neste caso, Aristóteles – ainda na esteira do pensamento platônico –, ao abordar o tema da amizade em sua obra *Ética a Nicômaco*, apresenta e analisa três perspectivas a dinamizarem a relação de amizade: a utilidade, o prazer e a virtude. As duas primeiras se assemelham, na medida em que engendram relacionamentos motivados por interesses. A amizade, tendo como motivação a utilidade, ama pelo que é benéfico para si mesmo; a motivada pelo prazer procura, busca o que é prazeroso a si mesmo. Aristóteles considera ambas as formas de amizades circunstanciais. Para o Estagirita, a amizade autêntica é aquela que tem como fundamento a virtude. Isso significa que a amizade tem como base a bondade entre os que são bons, fundamentando-se no desejo de querer o bem ao outro – pelo simples fato do bem e da bondade que tal postura contempla.

Nesta mesma linha de compreensão, o pensamento estóico articulado pelo filósofo Sêneca, também pode despontar como uma sugestiva referência para o tema

¹⁸⁶ Os temas da Graça, como ação divina, e da gratuidade, a compor as relações humanas, são abordados na obra PRETTO, Hermilo E. – *Em Busca de Vida Nova: vida religiosa como exigência cristã*. São Paulo, Paulinas, 1997.

¹⁸⁷ Cf. PRETTO, Hermilo E. – *Em Busca de Vida Nova: vida religiosa como exigência cristã*, cit., p. 5.

¹⁸⁸ Bíblia de Jerusalém: *Novo Testamento*, cit., p. 279.

do dom e, por extensão, do amor cristão. Ao trabalhar a questão da relação entre amigos, Sêneca fornece-nos – a partir da tradição filosófica clássica – uma interessante compreensão do que seria a gratuidade. Para o estóico, na perspectiva de Sêneca, o sábio estabelece suas relações de amizade totalmente desprovidas de qualquer interesse, pois se basta a si mesmo.¹⁸⁹ Isso significa que o sábio é aquele que está totalmente livre – na medida em que se basta – para viver a amizade, pois não guarda nenhuma motivação além da amizade em si mesma.

De fato, as reflexões de Aristóteles e as considerações de Sêneca podem nos fornecer elementos fundamentais para uma compreensão do sentido último da gratuidade, a compor relações transparentes. O dom somente se preserva enquanto dom, quando dinamizado por relações gratuitas, portanto transparentes. A gratuidade, consubstanciada na transparência das relações, compõe-se como a base fundamental para o dom. O tema da amizade articula-se ao tema do dom, quando se refere à perspectiva de não se esperar nada, não estabelecer dinâmicas de troca, não fazer prevalecer os próprios sonhos e causas pessoais, despojar-se de interesse, abrir-se ao outro como se fosse a si mesmo, não desejar o que está além do bem do outro, iluminar-se de um espírito gratuito e genuíno, lançar-se para alegria do outro, como se esta fosse, num momento, seu único motivo e sentido. Neste caso, compreendemos que a comunidade joanina, sob o prisma complexo da ética do amor, passou a conceber, em perspectiva complexa, a vida como dom, e ousou, de maneira corajosa, forjar relações transparentes, talvez.

Essa dinâmica relacional articulada pela graça e pela gratuidade, a delinear o estatuto do dom, desvela-se como um primeiro estrato da fenomenologia.¹⁹⁰ Discerne-se que um fenômeno, para se manifestar, em um movimento primeiro, assume a perspectiva da doação. Assim, a doação caracteriza-se como manifestação fenomenológica. Neste sentido, a abordagem fenomenológica configura-se como uma possibilidade de compreensão da economia do dom. A manifestação do dom, por meio da graça, revela, fenomenologicamente, o próprio Deus, que em Jesus – por sua paixão

¹⁸⁹ SÊNeca – *As Relações Humanas: A amizade, os livros, a filosofia, o sábio e a atitude perante a morte*. São Paulo, Landy, 2002, pp. 45-52.

¹⁹⁰ MARION, Jean-Luc – *Esquisse d'un Concept Phénoménologique du Don*. In. *Archivio di filosofia*, anno 62, 1994, pp. 75-94.

e morte –, se fez dom de si. Desvela-se, neste ponto, a essência do dom: o dom reside no próprio ato de doar-se. Em relação análoga, por meio da dinâmica da gratuidade, as relações humanas alcançam a plenitude. Nesta perspectiva, o dom manifesta o sentido do humano.

O pensador René Girard ao analisar a lógica do desejo mimético nos possibilita um interessante caminho para refletirmos sobre o dom que se manifesta no ritual cerimonial.¹⁹¹ Segundo Girard, o desejo mimético configura-se no desejo de ter e ser o que o outro possui e é. Tal desejo imitativo – o termo *mimesis* é de origem grega e pode ser traduzido como *imitação* – é também apropriativo: o sujeito desejante enxerga no outro o sentido e a plenitude que não encontra em sua própria existência; vindo a buscar, dessa forma, apropriar-se da vida desse outro. A lógica mimética – imitativa e apropriativa – lança o ser humano em um ciclo infernal de violência, no qual o desejo somente alcança uma satisfação momentânea, não sendo nunca completamente saciado. Nesta lógica, na medida em que se realiza a apropriação e a identificação com o outro (objeto desejado), o mimetismo desencadeia um novo desejo, perpetuando o constante sentimento de falta e de vazio.

Girard considera que a dinâmica do desejo mimético envolve toda a sociedade em uma lógica de violência e caos. Tal situação apenas é aplacada, de maneira relativa e temporária, no ritual sacrificial. Neste caso, a sociedade acaba por apontar um responsável – identificado como o bode expiatório – pela violência e desordem, a desencadear a violência vitimária. Assim, o ritual sacrificial, mediante a violência vitimária, a promover o holocausto do bode expiatório, acaba por aplacar a lógica do desejo mimético. Neste ponto, para Girard, descortina-se a perspectiva da lógica do dom, a superar a dinâmica do desejo mimético. O exemplo mais evidente se encontra no âmbito do próprio cristianismo. A vítima se entrega livremente – fazendo-se dom de si –, desmascarando a violência sacrificial. Assim, apenas o dom desvela-se capaz de superar o dinamismo da violência mimética. O ritual cerimonial¹⁹² cumpre, então, a

¹⁹¹ GIRARD, René – *A Violência e o Sagrado*. São Paulo, Paz e Terra, 2ª ed., 1990.

Nessa obra Girard analisa a dinâmica de desencadeamento do desejo mimético como processo originário da experiência religiosa e do próprio desenvolvimento da civilização.

¹⁹² O tema do dom cerimonial é trabalhado na obra de Marcel Mauss. Neste ponto, Marcel Hénaff, na obra *Lê Prix de la Vérité: lê don, l'argent, la philosophie*, desenvolve um interessante capítulo

função de estabelecer a lógica do dom em superação à lógica da mimese. Neste caso, o ritual do lava-pés compor-se-ia como um ritual sacrificial, a desmontar e esvaziar a lógica mimética, descrita por Girard. Como sabemos, no decorrer da ceia, Jesus, com a dinâmica de lavar os pés de seus discípulos, anula a mimese, na medida em que se despoja de tudo que poderia ser desejado. O discípulo da comunidade joanina, participante do ritual do lava-pés, também deve despojar-se de tudo o mais, ficando apenas com a perspectiva do amor e da doação no servir.

Há, na compreensão da comunidade joanina, que, a nosso ver, compõem-se como a chave interpretativa de toda a perícopes de João 13, 1-20, dois pontos fundamentais, a se distinguirem e se complementarem, em uma dinâmica complexa. De um lado nos deparamos com o postulado da elevada ética do amor, formulada teoricamente como princípio religioso, de outro lado encontramos a vida moral, marcada pela disciplina e pela prática concreta da doação no servir, decompondo-se na transparência das relações. Neste ponto, Wayne Meeks explicita que: “O cuidado específico e concreto entre si na fraternidade é a maneira como os cristãos joaninos veem o amor de Deus sendo concretizado entre eles – tanto o amor de Deus para com eles como seu amor para com Deus.”¹⁹³

Neste ponto, torna-se importante retomarmos, problematizando um pouco mais, a análise sobre a dinâmica que perfaz a relação entre a ética – no caso joanino, a formulação do princípio do amor – e a moral – expressa na vida cotidiana da comunidade joanina. Se a ética consiste na explicitação e formulação de um elevado princípio – o amor –, que se torna morada e referência para o discípulo joanino, a moral não apenas se resume na aplicação prática do princípio formulado, para além disso, o ambiente moral reforça e possibilita a inteligibilidade da própria ética. O que queremos evidenciar é que o ambiente moral, a própria comunidade, compondo a vida exemplar, é quem atribui sentido e pertinência para o postulado ético. Neste sentido, a narrativa do lava-pés consubstancia-se tanto como discurso ético elaborado, quanto prática moral propriamente vivida. Ainda sobre a moralidade, Meeks analisa que:

intitulado *Lê don cérémoniel comme problème: la leçon de Mauss*. Cf. HÉNAFF, Marcel – *Lê Prix de la Vérité: lê don, l'argent, la philosophie*. Paris, Seuil, 2002, pp. 157-173.

¹⁹³ MEEKS, Wayne – *As Origens da Moralidade Cristã: Os dois primeiros séculos*, cit., p. 65.

Pode ser que nem sempre seja verdade, como se diz, que a prática faz a perfeição. Parece ser o caso dizendo-se que a prática gera princípios morais. Observando as práticas dos primeiros cristãos, vemos duas maneiras como aquelas práticas nutriam as sensibilidades morais que os praticantes, aos olhos de sua fé, pensavam serem diferentes. Primeiramente, a prática cristã constituía hábitos. O que vimos confirmar a antiga máxima filosófica “o hábito faz o caráter”, *ethos* faz *ethos*.

(...) Essa consideração nos mostra imediatamente que não podemos separar a ação do pensar e do crer. A segunda razão por que a prática é capaz de nutrir as disposições morais cristãs é que a prática é comunicativa. (...). As práticas que consideramos não consistem apenas em “fazer coisas”, elas constituem também métodos de “dizer coisas”. (...). As práticas dos cristãos não se limitavam a ocasiões e lugares sagrados – santuários, sacrifícios, procissões – mas eram parte integrante da formação de comunidades com autoconsciência distintiva.¹⁹⁴

A citação em alusão evidencia que o cristianismo instaurou uma dinâmica de moralidade singular, a reger o comportamento cotidiano de seus adeptos inseridos na comunidade. Para o cristão, o hábito das virtudes, a definir o ritmo e movimento da vida em sua cotidianidade – como expressão de amor, de doação e serviço, na transparência de todas as relações – é o que marca, reforça e evidencia a perenidade e a profundidade de seus princípios éticos. Destaca-se, então, a força da prática, enquanto ação moral, para a definição do princípio ético. Isso significa que, para a comunidade joanina, a vida prática, tomada pelas atitudes cotidianas, deve estar em estreita e profunda relação com a perspectiva ética, no sentido inclusive de sustentá-la e reforçá-la. De maneira mais direta, a vivência cotidiana de uma dinâmica relacional livre da lógica do poder é que fortalece e explicita o princípio ético do amor a Deus e ao próximo. Se o princípio ético do amor fundamenta e atribui direcionamento à vida moral, a moralidade – em sua dimensão prática, objetiva – é quem possibilita, por sua vez, a compreensão e o sentido da própria ética. Não queremos dizer com isso que a prática é quem define a teoria, ou mesmo que primeiro se tem uma prática para

¹⁹⁴ *Ibid.*, pp. 110-111.

posteriormente se elaborar uma formulação teórica. Talvez estejamos mais próximos aqui do conceito filosófico de práxis, explicitando a profunda e complexa relação que articula a teoria – no caso a compreensão da ética do amor – e a prática, a alcançar a superação da lógica do poder. Os cristãos, ainda no ambiente da Antiguidade, passaram a se distinguir na sociedade de então justamente por suas atitudes calcadas fundamentalmente na vivência de virtudes apreendidas no limiar do seguimento de Jesus Cristo. Assim, as comunidades joaninas, sob a genuína inspiração dos impactantes e contundentes ensinamentos de Jesus – o princípio ético do amor –, buscaram viver a prática da moralidade no cotidiano da existência.

O princípio do amor – que é graça e dom – compõe-se como lei para o cristão joanino, interiorizada pela fé em Jesus Cristo. Tal princípio também alcança a objetividade na transparência das relações pautadas no doar e no servir. Assim, o indivíduo, no interior da comunidade joanina, vive a moral, pois a concebe e compreende como verdade ética absoluta, na medida em que foi instaurada pelo próprio Deus, na pessoa de Jesus Cristo. Neste sentido, as comunidades joaninas assumiram o amor e a disciplina como elementos essenciais de conduta. A ética do amor, boa nova maior de Jesus Cristo, alcança pleno significado no gesto concreto das relações livres da dinâmica do poder. No amor, desvela-se, então, a essência da vida do cristão, que instaura uma nova lógica de relacionamento, pautada no amar a Deus e ao próximo, a vida como dom. A ética do amor conduz o cristão à solidariedade, à comunhão, à gratuidade etc. A dinâmica da disciplina, por sua vez, configura-se na vida austera e coerente, marcada pela renúncia a tudo que não gera vida e comunhão, pelo despojamento – desapego ao que é supérfluo e relativo – e pela firmeza moral. A disciplina, longe de ser um fardo pesado, compõe-se como aceitação livre a princípios que fundamentam a moralidade cotidiana. Tanto a ética do amor quanto a disciplina de vida estão na base de uma outra ordem de relações. Neste sentido, Wayne Meeks destaca que:

O que é novo na visão joanina é que o que se coloca contra essa mundanidade superficial não é a elevação racional da mente, e sim o amor ardente, sectário e

prático que liga os membros do grupo exclusivamente ente si e com o Deus em que eles crêem.¹⁹⁵

A citação em tela reforça o que temos apontado em páginas acima, mas nos permite destacar outro ponto fundamental, que emerge como desdobramento das práticas morais a tecerem e definirem as relações cotidianas na comunidade joanina: a anulação do biopoder. Aqui é preciso que acompanhem a seguinte lógica: A fé em Jesus Cristo – definida a partir de uma elevada cristologia – possibilitou práticas rituais – no caso a narrativa da ceia e a prática do lava-pés – instaurando e fortalecendo uma nova concepção ética – calcada na afirmação do princípio do amor, que é dom –, capaz de dinamizar a moral do doar-se e servir, a suplantar as relações de poder e instaurar a dinâmica da transparência relacional. Como no contexto da Antiguidade a religião assumia a função de estruturante social e a ritualidade definia práticas cotidianas, o relato de João 13, 1 a 20, explicita, de um lado, o rompimento com a concepção de poder estabelecida, fundada no biopoder próprio da sociedade de então e, de outro lado, apresenta uma nova ordem a definir e dinamizar as relações, na qual não há mais espaço para o biopoder, pois o próprio poder é esvaziado, na medida em que passa a ser compreendido como a capacidade de doar-se e servir. Na verdade, poderíamos compreender que a comunidade joanina, sob o princípio do amor, forjou uma outra perspectiva de “biopoder”, na medida em que o princípio ético do amor passou a penetrar e definir o dinamismo de todas as relações. O que afirmamos é que a superação do micro poder, por consequência, conduziu e promoveu um rompimento com o macro poder e, por extensão, com o biopoder. O caráter sectário da comunidade joanina compõe-se como imperativo de resistência, possibilitando, de um lado, de maneira concreta, o efetivo rompimento com o biopoder da sociedade na qual a comunidade estava inserida e, ao mesmo tempo, de outro lado, alavancando uma nova perspectiva de afirmação e definição da vida, desde sua concepção até a morte – inclusive atribuindo um novo sentido à própria morte –, alicerçada na ética do amor e na moral da doação, do servir a Deus e ao próximo, delineando a transparência como base e fundamento de todas as relações.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 65.

Deparamo-nos aqui com a questão da arquitetura do poder, explicitada em páginas anteriores seguindo às análises de Foucault. A narrativa joanina evidencia o desfacelamento da arquitetura de poder, ou melhor, para a comunidade de João o poder não se ramifica, na medida em que não há uma arquitetura subjacente de poder. Apesar da fluidez que o constitui, o poder analisado por Foucault apresenta uma certa lógica, pautando-se e estruturando-se na dinâmica da vigilância e do controle, a possibilitarem novas formas de saber. Os próprios indivíduos se posicionam a serviço da manutenção e propagação do poder, colocando-se como engrenagens para a disciplina e subsunção de si e do outro. A comunidade joanina, no entanto, rompe com este movimento do poder, saindo do ciclo que o estrutura e o difunde. Os membros da comunidade de João, ao assumirem a perspectiva da doação, do servir, imitando os gestos de Jesus, escapam da lógica do controle e da vigilância. A relação entre os membros pauta-se na ética do amor – compreendido como dom – e não mais na ótica da vigilância e controle. A perspectiva de relações transparentes – tendo como alicerces o primado do amor e o dinamismo moral do servir – emerge como pano de fundo de condutas que não mais procuram vigiar, controlar e punir. Poderíamos dizer que os cristãos joaninos, ao se entregarem à fé em Jesus Cristo, passaram a almejar e viver as relações cotidianas sob o signo da transparência, livre de qualquer intenção velada, levados pela fluidez do amor.

Ao narrar, por meio de indícios e vestígios, o teor das relações cotidianas, o relato joanino, na perícopes 13,1-20, nos fornece indícios da profunda transformação que se operou, no interior da comunidade, acerca da dinâmica do poder microfísico. Ora, como vimos em Foucault, a transformação do poder microfísico conduz à própria transformação do macro poder. Neste ponto, o rompimento com a lógica da microfísica do poder torna-se motor de transformações, alterando todo o tecido social. Descortina-se assim o caráter profundamente transformador, revolucionário da comunidade joanina. Interessante conjecturar que, prevalecendo no tempo histórico, a dinâmica relacional própria das comunidades joaninas, talvez o cristianismo assumisse outra configuração, no que diz respeito à estrutura hierárquica de suas igrejas? Para além de profundas transformações de alcance estrutural, a tecerem uma nova ordem política e eclesial, a superação das relações cotidianas pautadas na lógica do poder

microfísico, implementada pela comunidade joanina, avançou na direção de construir relações comunitárias tomadas pela perspectiva da transparência. Na comunidade joanina, cessaram-se as relações de força, a moldarem o jogo do poder. Assim, suplantada toda ótica do poder, os cristãos joaninos orquestram relações transparentes, apontando e reverenciando o amor e o servir como propósitos definidores de todas as ações impetradas no cotidiano da vida em comunidade.

Emerge então a representação e modelo da família como núcleo de vivência, fortalecimento e propagação da fé em Jesus Cristo. Quando livre de antagonismos, de disputas de poder, de aspirações escusas de dominação, de tensões, dinamizadas por relações de força, soergue o horizonte da transparência, na medida em que as relações passam a ter como perspectiva, sem subterfúgios, unicamente o amor a Deus e a doação no serviço ao próximo. O ambiente de ceia, o estar à mesa, revela indícios e vestígios próprios de um contexto doméstico, espaço por excelência da família. Aqui não mais a família que se vincula a partir da relação consanguínea, mas a família que se constrói a partir da fé, erigida sob a ética do amor. Eis o cerne da proposta joanina, na comunidade de fiéis, todos – homens e mulheres – desfrutam da mesma condição de irmãos, por serem, primeiramente, discípulos de Jesus Cristo. Não há subsunção, manipulação de poderes, distribuição de espaço, disciplina das ações e comportamentos: a autonomia de cada irmão, discípulo, membro da comunidade, sua genuína liberdade, sua capacidade de escolha e de serviço formatam um campo ético de partilha, de amor, encontro, moldados pela transparência relacional.

A perícopes 13,1-20, do Evangelho de João, consubstancia-se como um contundente documento histórico, tomado por indícios e vestígios, a revelar vida cotidiana. A narrativa do singular gesto de Jesus, lavando os pés de seus discípulos, no contexto de uma ceia, uma celebração com seus amigos mais íntimos, denota o cotidiano. O relato joanino mescla e articula concepções teológicas – a elevada cristologia – e eventos, acontecimentos históricos, em uma cena ritual. O ritual tem a força, o alcance de denotar e revelar uma experiência exemplar, a definir, demarcar, contemplar tanto atitudes já vigentes quanto ainda almeçadas.

O mandamento do amor, o princípio ético do amor, alcança sentido e realidade efetiva, quando a existência passa a ser pautada pela prática moral da doação e serviço. Rompendo, superando e suplantando toda a lógica do poder, a comunidade joanina, assume, com suma coragem, a dinâmica de relações cotidianas transparentes. A convicção, a fé em Jesus Cristo – revelação de Deus como amor e dom – descortina-se, consubstancia-se como a motivação basilar e fundamental, a sustentar a arquitetura de uma nova ordem de relações, erigidas e vivenciadas no interior da comunidade. Tornar-se discípulo de Jesus, engajando-se na comunidade de irmãos, abraçando o princípio do amor, concebendo a vida como doação e serviço, mediante a construção de relações transparentes, consiste, em última instância, em partilhar e participar da sequela do próprio Jesus – única via para se contemplar, se alcançar a felicidade, a existência plena, a salvação. Do mandamento do amor descortina-se uma profunda e essencial concepção ontológica. Para a comunidade joanina, Jesus Cristo – no processo revelatório de sua face divina –, pedagogicamente, ilumina, guia, conduz a vida ao amor, a se consubstanciar como essência do próprio Deus, compartilhada pela humanidade.

CONSIDERAÇÕES CONCLUSIVAS

O parresiasta (...) será o dizedor corajoso de uma verdade em que ele arrisca a si mesmo e sua relação com o outro.

Acredito que, desde a cultura grega, o sujeito que diz a verdade assume essas quatro formas possíveis: ou ele é o profeta, ou é o sábio, ou é o técnico, ou é o parresiasta. Creio que poderia ser interessante procurar saber como essas quatro modalidades, que mais uma vez não se identificam, de uma vez por todas, com papéis ou personagens, se combinam nas diferentes culturas, sociedades ou civilizações, nos diferentes modos de discursividade, no que poderíamos chamar de diferentes “regimes de verdade” que podemos encontrar nas diferentes sociedades.

*Michel Foucault*¹⁹⁶

A epígrafe de abertura deste texto conclusivo, destoando das epígrafes anteriores, não remete à Nietzsche. Não é no pensamento de Nietzsche que encontramos referenciais para concluir, avaliar e ponderar sobre o caminho percorrido. Talvez seja possível conjecturar que Nietzsche se situa em um posicionamento bem diverso, distinto e até distante do qual vislumbramos assumir neste trabalho. Primeiro porque ousamos resgatar e falar sobre uma experiência originária subjacente. Depois, e sobretudo, por termos almejado, a partir da compreensão de tal experiência, a emergência de outra força vital – o amor –, capaz de sustentar uma elevada compreensão ética de humanidade, bem diversa da vontade de potência nietzschiana. Definitivamente, não podemos concluir com Nietzsche. Ora, a epígrafe em alusão procura refletir, evidenciar, representar o caminho que vislumbramos percorrer ao longo dos capítulos da tese. Na citação, ao apresentar e abordar o conceito de parresia – a exigência de se dizer a verdade sobre si mesmo –, Foucault enfatiza a dimensão da coragem. A verdade exige, sobretudo, coragem.

¹⁹⁶ FOUCAULT, Michel – *A Coragem da Verdade*. cit. pp. 14 e 27.

Interessante e não menos sugestivo é que Foucault identifica, nos diferentes ambientes culturais, modalidades acerca do discurso verdadeiro. De certo modo o presente trabalho também representa – assim poderíamos dizer – um exercício de parresia, sedimentado por meio da investigação filosófica. Claramente no percurso da pesquisa destacou-se e ganhou relevo a originalidade ousada e corajosa da transparência, a compor as relações cotidianas dinamizadas pelos cristãos da comunidade de João. Em um claro e sincero exercício de análise filosófica, procuramos contemplar e alcançar aspectos ou mesmo traços da verdade a partir dos possíveis indícios e vestígios dispostos e desvelados na perícopa 13,1-20 do Evangelho de João.

Interessante é que o próprio Foucault, em sua arqueologia genealógica, desmonta e rejeita qualquer pretensão de se alcançar uma verdade genuína e original. Para o filósofo o que temos são apenas interpretações, sobre as quais podemos tão somente tecer outras interpretações, de maneira infundável. Neste ponto, sem deixar de considerar a força dos argumentos e análises de Foucault – e até certo ponto, em determinados aspectos, a pertinência de suas reflexões – avançamos, de maneira crítica, problematizadora e, porque não dizer, com cuidado e prudência, em direção diferente, no sentido de buscarmos uma verdade primeira, sem desconsiderar e nem perder de vista que tal possibilidade consiste em uma perspectiva interpretativa, no caso a da presente tese.

O método indiciário, objeto de reflexão na primeira parte do trabalho, desvelou-se como instrumental promissor, possibilitando perscrutar aspectos não evidentes contidos na mensagem do texto bíblico analisado. O interessante do indício é que ele diz sem dizer, quando silencia sobre um tema ou aspecto pode acabar por revelá-lo. Trabalhar com indícios consiste em articular análises lógicas, dedutivas. No capítulo primeiro procuramos demonstrar que o texto de João, como narrativa religiosa exemplar e documento histórico, contém e apresenta muitos indícios e vestígios, a desvelarem relações e histórias vividas, mas não diretamente registradas e narradas. A experiência de fundo persiste e impregna o texto, deixa suas marcas, de maneira intencional ou mesmo sem nenhuma intencionalidade. A composição de um texto, mesmo o mais perfeitamente construído e lapidado, não pode renunciar ao contexto cultural e histórico, à linguagem e expressões de época e seus limites, aos

conflitos dos personagens, aos anseios, esperanças e conflitos de um grupo, em última análise, ao estilo do escritor, que finalmente compõe e redige o documento. É neste ponto e concepção que arriscamos falar em indícios e vestígios, a emergirem e revelarem muito mais do que se é possível ler e alcançar, por um olhar não instrumentalizado e finamente ajustado pelas lentes críticas e problematizadoras da filosofia.

Na primeira parte da tese a problemática dos indícios e vestígios insere-se nas argumentações e ponderações em torno do texto religioso em geral – e do texto joanino em particular –, construído a partir da articulação de uma linguagem específica, inclusive podendo ser portador de um jogo de linguagem. Tal compreensão não significa, de modo algum, a proposição de se reduzir a religião ou mesmo a experiência religiosa a um jogo de linguagem. Indica, tão somente, que o texto religioso deve ser lido e analisado a partir de sua linguagem singular, a se consubstanciar em um jogo de linguagem determinado. O texto religioso, em sua arquitetura textual, contempla um jogo de linguagem, que podemos chamar de jogo de linguagem religioso. Obviamente que isso não significa reduzir e limitar todos os textos religiosos a um único denominador. O texto joanino – objeto principal de nossas análises e interesses –, por exemplo, articula-se dentro do que entendemos como texto religioso, mas é preciso considerar ainda suas especificidades e características fundamentais. Neste movimento de compreensão e análise textual, é que compomos o repertório instrumental para identificar os possíveis indícios e vestígios a se desprenderem do bojo fulcral da narrativa joanina, pontualmente da perícopes 13,1-20, do Evangelho de João.

Toma lugar, ainda no âmbito da primeira parte, análises e ponderações em torno do pensamento de Michel Foucault, especificamente no que tangencia o método de sua arqueologia e genealogia. Neste ponto, as conclusões de Foucault podem parecer desalentadoras para a presente pesquisa, na medida em que não contemplam a perspectiva de se alcançar a verdade por trás e além dos discursos. No entanto, as reflexões de Foucault não deixam de abarcar a possibilidade a que despontem e se proponham novas e outras interpretações sobre um determinado tema investigado. Mesmo que a verdade última não seja possível e passível de ser alcançada, sempre há

a abertura para se conjecturar, a partir da percepção e análise de indícios e vestígios, que permaneciam incógnitos, despercebidos e até mesmo esquecidos.

Avançando as análises e reflexões acerca do pensamento de Michel Foucault, na segunda parte da tese, debruçamo-nos, fundamentalmente, no pensamento do filósofo, com a clara intenção de avaliar e ponderar em torno de sua contribuição teórica, investigando-se, mais pontualmente, sobre a representação do poder em esfera microfísica. Ao longo da segunda parte, procuramos, exaustivamente, percorrer a vasta produção teórica, o legado filosófico de Foucault. Mas do que apresentar uma síntese extensa do pensamento do filósofo, vislumbramos demarcar e ressaltar os aspectos essenciais de sua produção filosófica no que se refere, mais especificamente, às análises atinentes às relações de poder.

De maneira árida e densa, na segunda parte, discorremos e aludimos aos conceitos gerais da produção teórica de Foucault, perscrutando identificar pontos de convergência em meio a sua ampla produção. A construção textual buscou, sobretudo, apontar e instrumentalizar elementos e aspectos teóricos do pensamento de Foucault capazes de alavancar reflexões e interpretações a serem posteriormente aplicadas, consubstanciando um amplo escopo teórico. Neste sentido, a segunda parte assume a condição de se apresentar e se compor aparentemente mais distante do tema central de pesquisa, decorrendo então a constante preocupação em sempre remeter às questões e problemas atinentes à perícope de João.

Do pensamento de Foucault, interessam-nos as abordagens e investigações em torno das concepções de um poder microfísico, tomando, atribuindo ritmo, perpassando todas as relações, inclusive as mais cotidianas e ordinárias. Parece-nos que Foucault acaba por conceber e identificar a lógica do poder como uma dimensão ontológica, profunda, essencial no humano. Entendemos que tal perspectiva, se assertiva e verdadeira, não permitiria, em absoluto, a construção de relações alternativas e genuínas, engendradas e tecidas para além da ordem e lógica do poder. Claramente, quando entretidos com a análise da perícope 13,1-20 do Evangelho joanino, avançaremos para um caminho bem diverso, tanto no sentido de refutar o poder enquanto dimensão ontológica, como na direção de apontar para uma dinâmica

relacional pautada na experiência do amor – tarefa pertinente à última parte dessa pesquisa.

Depreende-se e destaca-se das análises de Foucault alguns conceitos fundamentais, que procuram desvelar certa lógica tanto do comportamento dos indivíduos quanto da estruturação e arquitetura de instituições. A categoria de biopoder, as representações em torno do panóptico, a análise do poder microfísico, a concepção de relações de força, configuram-se como conceitos que possibilitam e propõem um viés de aproximação e interpretação à lógica das relações. O diálogo com tais concepções, no sentido inclusive de confrontá-las, permitiu-nos uma compreensão crítica, problematizadora e até certo ponto original da estrutura social subjacente e principalmente das próprias relações cotidianas, tecidas no âmbito da comunidade de João e desveladas no relato do capítulo 13, versículos 1-20, do Evangelho joanino.

Todas as reflexões, construções, ponderações, articulações teóricas fundamentam e conduzem, finalmente, à terceira parte da investigação, na qual temos a oportunidade de nos debruçar na análise filosófica do conteúdo da pericope joanina. É sem dúvida o momento mais interessante e sugestivo do trabalho. Ponto fulcral, no qual a narrativa de João ganha relevo e centralidade de análise. Distanciando-se de uma preocupação de alcance e conteúdo exegético, as reflexões e análises impetradas na terceira parte continuam a ser orquestradas sob a batuta do olhar filosófico, comprometido com o resgate de experiências existenciais dispersas e enleadas em um texto já muito vasculhado e interpretado ao longo de dois milênios. Diante do impactante relato, a primeira preocupação consistiu em dar voz ao próprio texto, por meio da busca investigativa de indícios e vestígios de história cotidiana. Neste ponto, apesar de breve e sucinta, a pericope joanina se revelou um rico e farto documento, grávido de fortes indícios e muitas possibilidades interpretativas.

Para além de narrar um acontecimento – que não deixa de ser excepcional –, a pericope joanina 13,1-20 quer também registrar as profundas convicções que devem dinamizar as relações no âmbito da comunidade, tanto em sua dimensão interna, no que tange os relacionamentos entre os membros da comunidade, quanto em sua representação externa, na construção das relações com o todo da sociedade. O

simples registro textual por si só já contempla e abarca duas dimensões, consubstanciadas, primeiro, na força do texto como referência fundamental – na medida em que se reveste do peso, da autoridade do próprio Jesus – para se instaurar um modelo ético e suas conseqüentes práticas morais a serem tomadas pelos membros da comunidade e, segundo, na perspectiva de legitimar dinâmicas relacionais preexistentes na comunidade. O caráter ritual que reveste a narrativa levamos a compreender que a perícopes alcança justamente estas duas representações. Tanto instaura um novo direcionamento ético, quanto enfatiza e reforça práticas morais já vivenciadas pela comunidade.

É evidente no relato joanino a centralidade que a problemática do poder ocupa para a comunidade. Toda a cena do lava-pés é construída para enfatizar um claro posicionamento em relação ao sentido e perspectiva que o poder deve assumir para o grupo cristão. A narrativa faz memória ritual de um evento histórico paradigmático para a comunidade, que continua vivendo, em seu cotidiano, conflitos e tensões atinentes às relações de poder. Interessante e fundamental é que na perícopes em tela a questão do poder é enfrentada e desmontada em sua lógica de reprodução. Para conter a difusão e reprodução de relações calcadas em uma dinâmica de controle, dominação e poder, a comunidade joanina apoia-se e fundamenta-se no princípio do amor, como critério único e absoluto a nortear todas as ações. A ética do amor configura-se como a resposta e grande solução a bloquear toda lógica do poder. O exigente e elevado princípio ético do amor, na comunidade de João, ganha dimensão concreta e objetividade na prática moral do serviço consubstanciado na dedicação ao próximo e ao próprio Deus. De maneira prática, é a moral do servir, vivenciada no cotidiano das relações, que possibilita suplantar a lógica do poder – inclusive do poder microfísico. O fundamento da vida como serviço é a ética do amor.

Na terceira parte, avaliamos ainda que do total esvaziamento das pretensões de poder e da concomitante construção de relações tendo por base o princípio do amor e a moral do serviço, desponta a transparência – consubstanciada em ações e mesmo relacionamentos livres de interesses secundários ou velados, desprovidos de intenções de dominação e controle. A transparência desvela-se como a lógica consequência da lacuna deixada pela suplantação do poder microfísico. A postura

transparente contempla a ousadia e o risco de se revelar por inteiro, sem subterfúgio, nem veladas palavras. Apenas a plena convicção, a entrega total à verdade ética do amor e à prática moral do servir pode fundamentar tal atitude, que exige, sobretudo, extrema coragem. Por trás do relato do lava-pés, a comunidade de João revela a coragem de estabelecer relações transparentes, rompendo e superando com as determinações de um poder que se compreende como sendo onipresente. A fé, a convicção de que Jesus é Deus, de que o primado do amor e do serviço conduz e garante ao fiel, à comunidade a plena participação na sequela de Jesus – consubstanciada em última instância na ressurreição, na vida que ultrapassa a morte – é o que sustenta e motiva a coragem de se estabelecerem relações cotidianas calcadas na transparência. De fato, pela história posterior, sabemos que os cristãos – não apenas os da comunidade de João – ao assumirem a fé em Jesus, também arcam com as consequências decorrentes dela: para muitos, no contexto da Antiguidade, a própria morte.

Se Foucault entende que o poder microfísico configura-se como realidade, a manifestar dimensões de alcance ontológico, definindo o próprio ser do humano, a comunidade joanina, por sua vez, apresenta e compreende a existência a partir de uma ontologia fundada no amor. Assim, no lugar do poder, na perícopes 13,1-20, desponta o amor; no lugar da dominação, do controle e das relações de força, o serviço; no lugar da manipulação e do jogo de interesses, a transparência. Da cena do lava-pés emerge, então, a representação e concepção de um homem que se define por sua condição de amar e servir, na transparência das relações implementadas a partir do que há de mais cotidiano, corriqueiro, próprio da vida comum, como o estar a mesa, em uma ceia.

Há ainda um tema que – apesar de não abordado exaustivamente no contexto do trabalho – emerge como subjacente das considerações e análises impetradas especialmente na última parte da tese. O tema em alusão compõe-se e descortina-se da indagação acerca da estrutura organizacional, a reger a comunidade joanina, sempre a partir da perícopes 13,1-20. O fato de Jesus, o mestre e senhor – como o próprio relato joanino registra –, reclinar-se para lavar os pés de seus discípulos marca, indubitavelmente, uma compreensão peculiar de poder, de liderança e mesmo de

estruturação hierárquica. Talvez o que a comunidade joanina esteja propondo, na cena do lava-pés, seja justamente o rompimento com uma estrutura de comunidade calcada no exercício de poder, dinamizado a partir de relações de força. Na transparência das relações não há espaço para relações de força e disputas de poder. O único poder vislumbrado consubstancia-se na exigente prática do serviço. Neste ponto, é possível antever uma comunidade de iguais, livre de representações hierárquicas, vivendo a fraternidade do amor ao próximo e a Deus, na transparência das relações cotidianas, dinamizadas pela vida como entrega e serviço.

O caminho de investigação e pesquisa percorrido desvelou-se bastante promissor. A comunidade joanina, mediante sua elevada compreensão cristológica, revelou-se capaz de suplantar determinações a focalizarem o poder microfísico como dimensão constitutiva do próprio ser do humano. A experiência do amor, sedimentado na certeza e convicção da ter como herança a seqüela de Jesus, possibilitou aos cristãos da comunidade joanina, como registra tão claramente a perícopes 13,1-20, assumirem, mediante a irredutível coragem de quem detém a verdade, uma nova concepção de humanidade, capaz de se relacionar de maneira transparente – livre de jogos de poder, de relações de força –, compondo e pautando a existência cotidiana a partir da lógica do servir.

É preciso dizer ainda que, no decorrer das pesquisas, leituras e investigações, o tema foi sendo, paulatinamente, iluminando, alcançado novas, interessantes, sugestivas representações. O tema do poder parece mover o mundo, sendo, de fato, central na dinâmica das relações no contemporâneo. A resposta dada no passado pela comunidade de João continua ecoando, emergindo como uma fundamental referência também para as relações nos tempos atuais. Mas ainda há muito a se investigar, há uma temática fundamental no que tange as possibilidades e contribuições de uma compreensão ontológica fundada no amor.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, Santo – *Confissões; De Magistro*. 2ª ed., São Paulo, Abril Cultural, 1980.

AGUIRRE, Rafael – *Del Movimiento de Jesús e la Iglesia Cristiana: Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*. Navarra, Editorial Verbo Divino, 1998.

ALTHUSSER, Luis – *Aparelhos Ideológicos de Estado: Nota sobre os Aparelhos Ideológicos de Estado*. 6ª ed., Rio de Janeiro, Edições Graal, 1985.

ARISTÓTELES – *A Ética*. São Paulo, Bauru, Edipro, 1ª ed., 1996.

_____ – *A Política*. São Paulo, Martins Fontes, 2ª ed., 2002.

_____ – *Da Geração e da Corrupção seguido de Convite à Filosofia*. São Paulo, Landy, 2001.

BAKHTIN, Mikhail – *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Editora Hucitec, 11ª ed., 2004.

BAUDRILLARD, Jean – *A Transparência do Mal: Ensaio sobre os fenômenos extremos*. São Paulo, Papirus, 11ª ed., 2010.

BERNAUER, James; CARRETTE, Jeremy – *Michel Foucault and Theology: The politics of religious experience*. USA, Ashgate, 2005.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo, Paulus, 1994.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo, Edições Paulinas, 1985.

BÍBLIA SAGRADA. Edição Pastoral. São Paulo, Paulinas, 1990.

BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA. São Paulo, Loyola, 1996.

Bíblia de Jerusalém: *Novo Testamento*. São Paulo, Edições Paulinas, 1975.

BLOCH, Marc – *Apologia da História ou o Ofício de Historiador*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor. 2001.

BOFF, Clodovis – *Teologia e Prática: Teologia do político e suas mediações*. Petrópolis, Vozes, 1993.

_____ – *Teoria do Método Teológico: Versão didática*. Petrópolis, Vozes, 1998.

BOFF, Leonardo – *Igreja, Carisma e Poder: Ensaios de eclesiologia militante*. Portugal, Lisboa, Editorial Inquérito, 1981.

BONNEAU, Guy – *Profetismo e Instituição no Cristianismo Primitivo*. São Paulo, Paulinas, 2003.

BROWN, Raymond Edward – *Le Lettere di Giovanni*. Assisi, Cittadella Editrice, 1986.

_____ – *A Comunidade do Discípulo Amado*. 2ª ed. São Paulo, Edições Paulinas, 1983.

_____ – *As Igrejas dos Apóstolos*. São Paulo, Edições Paulinas, 1986.

BURCKHARDT, Jacob – *A Cultura do Renascimento na Itália: Um ensaio*. São Paulo, Companhia das Letras, 2009.

BUREN, Paul M. van – *Alle Frontiere del Linguaggio*. Roma: Armando Armando Editore, 1977.

BURKE, Peter – *A Escola dos Annales (1929-1989): A Revolução Francesa da historiografia*. São Paulo, UNESP, 1997.

CARVALHO, Castelar de – *Para Compreender Saussure*. 12ª ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

CASTRO, Edgardo – *Vocabulário de Foucault: Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2009.

CENTRO BÍBLICO VERBO DIVINO – *Da Comunidade Nasce a Nova Vida! Evangelho de João: Roteiros e subsídios para encontros*. São Paulo, Paulus, 2000.

COTHENET, Edouard; DUSSAUT, L.; LE FORT, P. e PRIGENT, P – *Os Escritos de São João e a Epístola aos Hebreus*. São Paulo, Edições Paulinas, 1988.

CROATTO, José Severino – *As Linguagens da Experiência Religiosa: Uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo, Paulinas, 2001.

CROSSAN, John Dominic – *O Nascimento do Cristianismo: O que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*. São Paulo, Paulinas, 2004.

DELEUZE, Gilles – *Foucault*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1998.

_____ – *Crítica e Clínica*. São Paulo, Editora 34, 1997.

_____ – *Nietzsche e a Filosofia*. Porto, Portugal, Rés.

_____ – *Conversações: 1972-1990*. São Paulo, Editora 34, 1992.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire – *Diálogos*. São Paulo, Escuta, 1998.

DELUMEAU, Jean e MELCHIOR-BONNET, Sabine – *De Religiões e de Homens*. São Paulo, Loyola, 2000.

DERRIDA, Jacques e VATTIMO, Gianni (org.) – *A Religião*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

DIDAQUÉ – *O Catecismo dos Primeiros Cristãos para as Comunidades de Hoje*. 6ª ed. São Paulo, Paulus, 1989.

DONINI, Ambrogio – *História do Cristianismo*. Portugal, Lisboa, Edições 70, 1988.

DUBY, Georges – *A História Continua*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor; Editora da UFRJ, 1993.

EGGER, Wilhelm – *Metodologia do Novo Testamento*. São Paulo, Loyola, 1994.

ELIADE, Mircea – *O Sagrado e o Profano: A essência das religiões*. São Paulo, Martins Fontes, 1996.

ERIBON, Didier – *Michel Foucault: 1926-1984*. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.

FILORAMO, Giovanni e RODA, Sergio – *Cristianismo e Sociedade Antiga*. São Paulo, Paulus, 1997.

FOUCAULT, Michel – *A Arqueologia do Saber*. 4ª ed. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1995.

_____ – *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Rio de Janeiro, Nau, 1996.

_____ – *As Palavras e as Coisas*. São Paulo, Martins Fontes, 1995.

_____ – *Ditos e Escritos I: Problematização do sujeito: Psicologia, psiquiatria e psicanálise*. 3ª edição. Rio de Janeiro, Forense Universitária. 2010.

_____ – *Ditos e Escritos IV: Estratégia poder-saber*. 2ª edição. Rio de Janeiro, Forense Universitária. 2006.

_____ – *Doença Mental e Psicologia*. 5ª ed. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1994.

_____ – *História da Sexualidade 2: O uso dos prazeres*. 7ª ed. Rio de Janeiro, Graal, 1994.

_____ – *História da Sexualidade 3: O cuidado de si*. 5ª reimpressão. Rio de Janeiro, Graal, 1985.

_____ – *História da Sexualidade 1: A vontade de saber*. 12ª ed. Rio de Janeiro, Graal, 1997.

_____ – *Nietzsche, Freud & Marx: Theatrum philosophicum*. São Paulo, Princípio Editora, 1997.

_____ – *Um Diálogo sobre os Prazeres do Sexo: Nietzsche, Freud & Marx: Theatrum philosophicum*. São Paulo, Landy, 2000.

_____ – *O Nascimento da Clínica*. 4ª edição. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1994.

_____ – *O Pensamento do Exterior*. São Paulo, Princípio, 1990.

_____ – *O que é um Autor?* 2ª ed. São Paulo, Vega, 1992.

_____ – *Vigiar e Punir: Nascimento da prisão*. 14ª ed. Petrópolis, Vozes, 1996.

_____ – *Microfísica do Poder*. 11ª reimpressão. Rio de Janeiro, Graal, 1995.

_____ – *Os Anormais*. São Paulo, Martins Fontes, 2002.

_____ – *A Coragem da Verdade: O governo de si II: Curso no Collège de France (1983-1984)*. São Paulo, Editora WMF Martins Fontes, 2011.

_____ – *A Ordem do Discurso. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. São Paulo: Edições Loyola, 2ª ed., 1996.

_____ – *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant*. São Paulo, Loyola, 2011.

_____ – *Eu, Pierre Rivière, que Degolei Minha Mãe, Minha Irmã e Meu Irmão: Um caso de parricídio do século XIX*. 5ª ed., Rio de Janeiro, Graal, 1977.

_____ – *Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1997.

FRAIJÓ, Manuel – *Filosofia de la Religión: Estudios y textos*. Madrid, Editorial Trotta, 2005

_____ – *O Cristianismo: Uma aproximação ao movimento inspirado em Jesus de Nazaré*. São Paulo, Paulinas, 2002.

FREDERICO, Dattler – *Sinopse dos Quatro Evangelhos*. São Paulo, Paulus, 1986.

FREUD, Sigmund – *O Mal-Estar na Civilização*. São Paulo, Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

FREYNE, Sean – *A Galiléia, Jesus e os Evangelhos: Enfoques literários e investigações históricas*. São Paulo, Loyola, 1996.

FRUGONI, Chiara – *A Vida de um Homem: Francisco de Assis*. São Paulo, Companhia das Letras, 2011.

GILBERT, Paul – *O dom*. In. *Síntese*, Revista de Filosofia. Volume 30, número 97, maio/agosto de 2003.

GINZBURG, Carlo – *Relações de Força: História, retórica e prova*. São Paulo, Companhia das Letras, 2002.

_____ – *Mitos, Emblemas e Sinais: Morfologia e história*. São Paulo, Companhia das letras, 2001.

_____ – *O Fio e os Rastros: Verdadeiro, falso, fictício*. São Paulo, Companhia das letras, 2007.

_____ – *O Queijo e os Vermes: O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo, Companhia das letras, 2000.

GIRARD, René – *A Violência e o Sagrado*. São Paulo, Paz e Terra, 2ª ed., 1990.

GUNDRY, Roberto H. – *Panorama do Novo Testamento*. São Paulo, Sociedade religiosa edições Vida Nova, 1978.

HAMMAN, A.-G. – *A Vida Cotidiana dos Primeiros Cristãos (95-197)*. São Paulo, Paulus, 1997.

HARNACK, Adolf Von – *Missione e Propagazione del Cristianesimo dei Primi ter Secoli*. Cosenza, Lionello Giordano Editore, 1986.

HEBER-SUFFRIN, Pierre – *O “Zaratustra” de Nietzsche*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2003.

HEIDEGGER, Martin – *Sobre o Humanismo*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2ª ed., 1995.

_____ – *Nietsche: Metafísica e niilismo*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2000.

HÉNAFF, Marcel – *Lê Prix de la Vérité: Lê don, l'argent, la philosophie*. Paris, Seuil, 2002.

HOORNAERT, Eduardo – *Cristãos da Terceira Geração (100-130)*. Petrópolis, Vozes, 1997.

_____ – *O Movimento de Jesus*. Rio de Janeiro, Petrópolis, Vozes, 1994.

JAEGER, Werner – *Cristianismo Primitivo e Paidéia Grega*. Portugal, Lisboa, Edições 70, 2002.

_____ – *Paidéia: A formação do homem grego*. São Paulo, Martins Fontes, 1995.

JEREMIAS, J. – *Jerusalém no Tempo de Jesus: Pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário*. São Paulo, Edições Paulinas, 1986.

JESUS, Damásio Evangelista de – *Código de Processo Penal Anotado*. 2ª edição. São Paulo, Editora Saraiva. 1982

KOESTER, Helmut – *Introdução ao Novo Testamento: 1. História, cultura e religião do período helenístico*. São Paulo, Paulus, 2005.

_____ – *Introdução ao Novo Testamento: 2. História e literatura do cristianismo primitivo*. São Paulo, Paulus, 2005.

KONINGS, Johan – *Encontro com o Quarto Evangelho*. Petrópolis, 1975.

_____ – *Evangelho Segundo João: Amor e fidelidade*. Petrópolis, Vozes; São Leopoldo, Sinodal, 2000.

_____ – *Jesus Comunica o Pai: O evangelho de João explicado ao povo*. 2ª ed. São Paulo, Edições Paulinas, 1989.

_____ – *João*. São Paulo, Loyola, 1997.

LEASK, Ian; CASSIDY, Eoin – *Givenness and God: questions of Jean-Luc Marion*. New York, Perspectives in Continental Philosophy, 2005.

LE GOFF, Jacques – *A História Nova*. São Paulo, Martins Fontes, 1998.

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude – *Dicionário Temático do Ocidente Medieval I*. São Paulo, Imprensa Oficial; Bauru: Editora da Universidade do Sagrado Coração, 2002.

LENTSMAN, Iakov – *A Origem do Cristianismo*. Portugal, Editorial Caminho, 2ª ed., 1988.

LIBANIO, João Batista – *A Arte de Formar-se*. São Paulo, Loyola, 2002.

LIMA, João Tavares de – *Tu Serás Chamado Quefas: Estudo exegético sobre Pedro no quarto evangelho*. Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1994.

LOHFINK, Gerhard – *Como Jesus Queria as Comunidades? A dimensão social da fé cristã*. São Paulo, Edições Paulinas, 1986.

LOHSE, Eduardo – *Contexto e Ambiente do Novo Testamento*. São Paulo, Paulinas, 2000.

MACHADO, Roberto – *Nietzsche e a Verdade*. 2ª ed. São Paulo, Graal, 2002.

MACHIAVELLI, Niccolò – *O Príncipe*. Rio de Janeiro: Ediouro, 32ª ed., 2000.

MADURO, Otto – *Religião e Luta de Classes*. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1983.

MANZANARES, César Vidal – *El Judeo-Cristianismo Palestino em el Siglo I: De Pentecostes a Jamnia*. Madrid. Editorial Trotta, 1995.

MARION, Jean-Luc – *Esquisse d'um Concept Phénoménologique du Don*. In. *Archivio di filosofia*, anno 62, 1994.

MARX, Karl – *A Miséria da Filosofia*. 2ª edição. São Paulo. Global Editora. 1989.

_____ – *A Miséria da Filosofia*. São Paulo. Edições Mandacaru. 1990.

_____ – *Contribuição à Crítica da Economia Política*. 2ª edição. São Paulo. Martins Fontes. 1983.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich – *A Ideologia Alemã – 1º Capítulo seguido das Teses sobre Feuerbach*. São Paulo. Editora Moraes. 1984.

MATERA, Frank J. – *Cristologia Narrativa do Novo Testamento*. Petrópolis, Editora Vozes, 2003.

MEEKS, Wayne A. – *As Origens da Moralidade Cristã: Os dois primeiros séculos*. São Paulo: Paulus, 1997.

_____ – *O Mundo Moral dos Primeiros Cristãos*. São Paulo, Paulus, 1996.

MILBANK, John – *Teologia e Teoria Social: Para além da razão secular*. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

MOREIRA, Alberto da Silva (org.) – *São Francisco e as Fontes Franciscanas*. Bragança Paulista, Editora Universitária São Francisco: Ifan, 2007.

MORIN Edgar – *Complexidade e Transdisciplinaridade: A reforma da universidade e do ensino fundamental*. Natal, Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, UFRN. 2000.

_____ – *Introdução ao Pensamento Complexo*. 3ª edição. Lisboa, Instituto Piaget. 2001.

_____ – *O Método 3. O conhecimento do conhecimento*. Porto Alegre, Editora Sulina, 1999.

_____ – *O método 4. As idéias: Habitat, vida, costumes, organização*. Porto Alegre, Editora Sulina, 2001.

_____ – *O método II: A vida da vida*. Porto Alegre: Sulina. 2001.

NAFFAH NETO, Alfredo – *Nietzsche: A vida como valor maior*. São Paulo, FTD, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm – *A Gaia Ciência*. São Paulo, Hemus Editora Limitada, 3ª ed., 1981.

_____ – *O Livro do Filósofo*. São Paulo, Centauro, 5ª ed., 2001.

_____ – *Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

_____ – *Vontade de Potência*. Rio de Janeiro, Ediouro.

_____ – *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

_____ – *Assim Falou Zaratustra: Um livro para todos e para ninguém*. 8ª ed., Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1995.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza – *Experiência Religiosa e Crítica Social no Cristianismo Primitivo*. São Paulo, Paulinas, 2003.

ORTEGA, Francisco – *Amizade e Estética da Existência em Foucault*. Rio de Janeiro, Graal, 1999.

OTTO, Rudolf – *O Sagrado: Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo, Sinodal/EST; Petrópolis, Vozes, 2007.

PELIKAN, Jaroslav – *The Spirit of Eastern Christendom (600 – 1700)*. Chicago, Univ. of Chicago Press, 1977.

_____ – *A imagem de Jesus ao Longo dos Séculos*. São Paulo, Cosas & Naify Edições, 2000.

PENNA, Romano – *Ambiente Historico-Cultural de los Orígenes del Cristianismo*. Bilbao, Editorial Desclée de Brouwer, 1994.

PLATÃO – *Apologia de Sócrates*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

PLOTINO, *Tratado das Enéadas – Texto Integral de 12 tratados*. São Paulo, Polar, Editorial & Comercial, 2002.

PRADO NETO, Bento – *Fenomenologia em Wittgenstein: Tempo, Cor e Figuração*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2003.

PRETTO, Hermilo E. – *Em Busca de Vida Nova: Vida religiosa como exigência cristã*. São Paulo, Paulinas, 1997.

QUEIROZ, José J. – *Deus e Crenças Religiosas no Discurso Filosófico Pós-Moderno*. Linguagem e Religião. In Revista de Estudos da Religião (REVER) Nº 2 / 2006 / pp. 1-23. disponível em http://www.pucsp.br/rever/rv2_2006/p_queiroz.pdf, acessado em 15 de janeiro de 2009.

RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert – *Michel Foucault, Uma Trajetória Filosófica: Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1995.

REICKE, Bo – *História do Tempo do Novo Testamento: O mundo bíblico de 500 a.C. até 100 d.C.* São Paulo, Paulus, 1996.

RICOEUR, Paul; LACOCQUE, André – *Pensando Biblicamente*. Bauru, Editora da Universidade do Sagrado Coração (EDUSC), 2001.

RICOEUR, Paul; LACOCQUE, André – *Penser la Bible*. Paris, Éditions Du Seuil, 1998.

ROUDINESCO, Elisabeth; CANGUILHEM, Georges; MAJOR, René; DERRIDA, Jacques – *Foucault: Leituras da história da loucura*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1994.

ROUSSEL, Raymond – *Michel Foucault*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1999.

SAUSSURE, Ferdinand de – *Curso de Lingüística Geral*. São Paulo, Cultrix, 15ª ed., 1989.

SÊNECA – *As Relações Humanas: A amizade, os livros, a filosofia, o sábio e a atitude perante a morte*. São Paulo, Landy, 2002.

SEGUNDO, Juan Luis – *A História Perdida e Recuperada de Jesus de Nazaré: Dos sinóticos a Paulo*. São Paulo, Paulus, 1997.

SKINNER, Quentin – *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo, Companhia das Letras, 2009.

STARK, Rodney – *O Crescimento do Cristianismo: Um sociólogo reconsidera a história*. São Paulo, Paulinas, 2006.

SUMARES, Manuel – *Sobre Da Certeza de Ludwig Wittgenstein: Um estudo introdutório*. Porto: Edições Contraponto, 1994.

_____ – *Being-just-in-Time: Theological incursions*. Portugal, Braga, Angelus, Novus, 2000.

THEISSEN, Gerd – *A Sombra do Galileu*. 2ª ed. Petrópolis, Vozes, 1991.

_____ – *Sociologia do Movimento de Jesus*. Petrópolis, Vozes; São Leopoldo, Sinodal, 1989.

TILLY, Michael – *Assim Viviam os Contemporâneos de Jesus: Cotidiano e religiosidade no judaísmo antigo*. São Paulo, Loyola, 2004.

TONUCCI, Paulo – *Das Comunidades de Ontem às Comunidades de Hoje*. São Paulo, Edições Paulinas, 1990.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez – *Ética*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 31ª ed., 2010.

VEYNE, Paul – *Foucault: O pensamento, a pessoa*. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 1ª ed., 2009.

_____ – *Quando o Nosso Mundo se Tornou Cristão: (312-394)*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2010.

WEBER, Max – *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 11ª ed., 1996.

WITTGENSTEIN, Ludwig – *Investigações Filosóficas*. São Paulo, Editora Nova Cultural Ltda, 1996.

_____ – *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 3ª ed., 2001.

ZIMMERMANN, Heinrich – *Los Métodos Histórico-Críticos em el Nuevo Testamento*. Madrid, La Editorial Católica, 1999.