

SOTER (org.)

**Anais do 22º Congresso Anual
da
Sociedade de Teologia
e
Ciências da Religião
Soter**

VOLUME 2

Grupos Temáticos

Edição digital – ebook

Paulinas 2009

ISBN: 978-85-356-2571-4

ÍNDICE DO VOLUME 2

Seção de Grupos Temáticos (GTs)

3. A Bíblia e suas leituras: orante, literária, popular e científica

Coord.: Valmor da Silva – PUC-GO

4. Teologia, Universidade e Sociedade

Coord.: João Decio Passos – PUC/SP e Eivaldo Bortoleto - UNIMEP

5. Literatura, Arte e Religião

Coord.: Grupo TAL (Waldecy Tenório –PUC-SP; Maria C. Bingemer e Eliane Yunes -PUC-Rio)

6. Gênero e Religião

Coord.: Anete Roese-PUC MINAS e Maria Inês Millén - CES/ITASA – Juiz de Fora

7. Teologias Reformadas

Coord.: Ronaldo Cavalcante – Mackenzie

GRUPOS TEMÁTICOS – GTs

COMUNICAÇÕES CIENTÍFICAS

GT Bíblia e suas leituras: orante, literária, popular e científica

EMENTAS

Jo 11, 1-54 – Jesus ressuscita Lázaro: escatologia realizada na história

Alexandre Andrade Martins

Estudo exegético-hermenêutico sobre o relato joanino da ressurreição de Lázaro, um texto pouco compreendido na sua profundidade redacional e teológica dentro do quarto Evangelho. Apresentaremos o resultado do nosso estudo sobre esse texto seguindo o caminho básico de estudo bíblico. Longe de querer apresentar um estudo exaustivo, organizamos nosso trabalho em três pontos-chaves: análise literária, estudo do contexto por trás do texto e a sua teologia. Nesse último ponto, mostraremos que o texto da ressurreição de Lázaro retrata a compreensão de uma escatologia realizada na história da comunidade joanina. Essa compreensão escatológica, que começa na realidade da comunidade, permite apresentarmos um Deus presente na história concreta do seu povo apontando o caminho de realização das promessas escatológicas, de tal forma que essas adquirem duas dimensões em continuidade: a dimensão terrena, que será sempre limitada pela realidade contingente, mas, ao mesmo tempo, a utopia e a esperança fazem o povo marchar em direção a libertação; a dimensão celeste, que prolonga as pequenas maravilhas experimentadas na terra, mas na sua forma plena, pois passa da realidade contingente para realidade em Deus.

A leitura da Bíblia no universo pentecostal brasileiro: um uso e abuso para fins utilitaristas

Flávia Luiza Gomes Costa

A pesquisa analisa os métodos de interpretação e as formas de uso da Bíblia no pentecostalismo brasileiro. Entre outras questões, aponta para os seguintes problemas: Como é interpretada a Bíblia na tradição pentecostal? Como descrever cientificamente o método aplicado? Qual é o lugar reservado para os métodos hermenêuticos clássicos na interpretação pentecostal? Qual é o efeito dessa leitura na vida dos fiéis em termos de eficácia e sentido do discurso religioso? Constata-se uma leitura *utilitarista* da Bíblia, instrumento legitimador de discursos religiosos que enfatizam respostas rápidas e soluções individualizadas para os problemas da vida dos fiéis. Além disso, não raro a forma “mágico-utilitarista” do uso da Bíblia nos cultos pentecostais suplanta a leitura propriamente dita. Assim, fica evidente que essa forma de ler a Bíblia entra em choque com as Hermenêuticas Clássicas e seus métodos científicos de interpretação da Bíblia, criando-se um dilema teórico típico da subjetividade religiosa contemporânea.

TEXTO

Jo 11,1-54 – Jesus ressuscita Lázaro: escatologia realizada na história

Alexandre Andrade Martins*

O estudo que apresentamos é sobre o relato joanino da ressurreição de Lázaro, um texto popularmente conhecido, mas pouco compreendido na sua profundidade redacional e teológica dentro do *Quarto Evangelho*. Sendo assim, apresentamos o resultado do nosso estudo sobre esse texto seguindo o caminho básico de qualquer estudo exegético-hermenêutico de textos bíblicos. Longe de querermos apresentar um estudo exaustivo, organizamos nosso trabalho em três pontos-chaves: análise literária, estudo do contexto por trás do texto e a sua teologia. Essa separação na redação do nosso estudo, de finalidade didática, tem o objetivo de melhor compreendermos o que o redator joanino deseja mostrar, sendo fiel ao texto e, assim, evitarmos leituras fundamentalistas ou positivistas. Essa divisão não é estanque, pois às vezes as partes se entrelaçam na nossa redação, visto que isso está tudo “misturado” no Evangelho de João, mas percorrer esse caminho mostra-nos a beleza do texto e sua profundidade de modo mais fiel a ele mesmo. Portanto, podemos encontrar repetições ao longo do nosso trabalho, mas isso ajuda a fixar melhor a beleza e o sentido do texto joanino. Jo 11,1-54 apresenta uma escatologia realizada na história que, apesar de ainda ser limitada pela própria situação contingente da existência, aponta para uma esperança que faz a comunidade marchar em busca da libertação e para a continuidade dessa libertação, mas agora de forma plena, na escatologia final.

1- Análise literária

Jo 11,1-54 faz parte do *Livro dos Sinais*, primeira parte do Evangelho joanino. Ele apresenta o último sinal de Jesus no seu ministério público, que começou em Jo 2,1-11 quando Jesus realizou o primeiro sinal em Caná da Galileia. O último sinal tem a função de fechar esse ministério de Jesus, o que coloca o texto em profunda sintonia com a que vem antes, especialmente com o primeiro sinal, e serve de transição para a segunda parte de Quarto Evangelho, o *Livro da Glória*. Veremos mais à frente sobre esse brilhante “amarrar” literário, mas antes é importante voltarmos nossa atenção para a questão da delimitação do texto e como ele está estruturado.

* Mestrando em Ciências da Religião: PUC-SP; Bolsista do CNPq

Apresentamos o texto sobre a Ressurreição de Lázaro como 11,1-54. Tradicionalmente a perícopa é delimitada como sendo os versículos 1-44, que realmente é a cena com o sétimo sinal, mas os vv. 45-54 apresentam a decisão do Sinédrio de matar Jesus por causa do fato anterior, isto é, por causa de Jesus ter ressuscitado Lázaro. Temos nesse sinal a conclusão do ministério público de Jesus e o resultado dele: a sentença de morte¹. O redator joanino liga uma coisa com a outra, ação de Jesus e sentença de morte, de modo que uma é consequência da outra, portanto não podemos separar as duas cenas. Esses desdobramentos são típicos do estilo joanino. Também podemos dizer que no fim do capítulo 10, nos vv. 40-42, temos um *sumário*, que faz a transição do cap. 10 para o cap. 11. 10, 40-42, além dessa função de transição, forma uma moldura juntamente com 11,54, na qual encontramos dentro o texto 11,1-53. Afirmamos isso devido à construção literária em torno do movimento que Jesus faz. Em 10,40-42 temos Jesus que parte (para o outro lado do Jordão) e permanece; em 11,53 temos o mesmo movimento, Jesus que parte (para região próxima do Deserto) e permanece. Em grego, usa os mesmos verbos: *apáthen* e *émeinem*, o que permite percebermos a moldura. Os motivos de cada movimento também estão correlacionados: devido o desejo de matar Jesus em função do sinal realizado².

Dentro dessa moldura, o texto está dividido, de modo muito simples, da seguinte forma:

vv. 1-6: introdução

vv. 7-16: Jesus e os discípulos

vv. 17-27: Jesus e Marta

vv. 28-37: Jesus, Maria e os judeus

vv. 38-44: Jesus e a morte (ocorre o sinal)

vv. 45-52: decisão de matar Jesus

Raymond Brown no seu livro sobre o Evangelho de João, *The Gospel according to John*, sugere uma divisão mais detalhada, que ajuda a vermos melhor como esse texto está estruturado. Nessa divisão percebemos que, deferente dos outros sinais, nos quais o redator joanino apresenta o sinal e depois a sua explicação por meio de um discurso de Jesus ou uma controvérsia, no sétimo sinal, a explicação do seu sentido vai ocorrendo no desenrolar da narração da cena por meio de diálogos entre Jesus os discípulos, Jesus e Marta e Jesus e Maria. Vejamos a divisão proposta por Brown.

vv. 1-44: Jesus dá vida a Lázaro, um sinal de que Jesus é a vida

¹ Cf. BULTMANN, R. K. *The Gospel of John: a commentary*. Philadelphia: The Westminster Press, 1971, p. 392.

² Cf. LÉON-DUFOUR, X. *Leitura do Evangelho segundo João. II*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 281.

- vv. 1-6: cenário
- vv. 7-16: Jesus deve sair da Judéia?
 - vv. 7-10.16: morrer
 - vv. 11-15: ajudar Lázaro
- vv. 17-33: Jesus chega a Betânia
 - vv. 17-19: chegada e cenário
 - vv. 20-27: Marta vem acolher Jesus
 - vv. 28-33: Maria vem acolher Jesus
- vv. 34-44: Ressurreição de Lázaro
 - vv. 34-40: cenário e preliminares
 - vv. 41-44: o milagre

- vv. 45-54: o Sinédrio condena Jesus à morte; retirada para Efraim
 - vv. 45-53: seção do Sinédrio conduzida por Caifás
 - v. 54: Jesus retira-se para Efraim³

Apesar dessa perícopes apresentar o último sinal, fechando o conjunto dos sinais, sua estrutura é diferente em relação aos demais sinais, pois não segue imediatamente a ação miraculosa de Jesus, um discurso do próprio, nem uma grande controvérsia sobre o sinal. Depois da cena do sétimo sinal, vem a decisão do Sinédrio, rápida e objetiva, mas é um texto que complementa o objetivo da primeira parte do Quarto Evangelho.

Há uma hipótese de que os capítulos 11 e 12 são resultados de uma redação posterior à primeira redação do Evangelho de Jo e que foram acrescentados porque eles serviriam corretamente para os propósitos do redator. Mesmo sendo verdadeira essa hipótese, podemos afirmar que esses capítulos têm sua origem nos ciclos joaninos⁴, pois apresentam características típicas do Quarto Evangelho como as personagens Tomé, Tiago e André; a interpretação das cenas; o tema do “está de pé” e muitos termos do vocabulário joanino (por exemplo: *eu sou...*)⁵. Mesmo que os capítulos 11 e 12 sejam uma adição posterior, não estamos fora da comunidade joanina e, provavelmente essa adição foi feita no estágio da compilação do Evangelho.

O sinal do milagre do devolver à vida a Lázaro aparece entre a festa da Dedicção (10,22) e a festa da Páscoa (11,55), que têm um intervalo de três ou quatro meses. Provavelmente estamos bem próximos da Páscoa, pois quando Jesus volta de Efraim para

³ Cf. BROWN, R. D. *The Gospel according to John*. 2. ed. New York: Doubleday e Company, 1981. v. 29, p. 419.

⁴ Sobre os ciclos joaninos ver: KOESTER, H. *Introdução ao Novo Testamento: história e literatura do cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulus, 2005, v. 2, p. 194-216.

⁵ Cf. BROWN, R. D. *The Gospel according to John*. 2. ed. New York: Doubleday e Company, 1981. v. 29, p. 427-428.

Betânia, o texto diz 06 dias antes da Páscoa (12,1). Esse milagre está na causa da decisão de matarem Jesus e reaparece quando Jesus entra triunfalmente em Jerusalém (12,10-12).

Para o Quarto Evangelho, a ressurreição de Lázaro é um fato importantíssimo, o que torna estranho é não encontrarmos algo referente a isso nos Sinóticos. Nos Evangelhos Sinóticos a decisão de matar Jesus é resultante de toda sua vida pública na proclamação do reino de Deus e não apenas consequência por ter realizado um milagre, como aparece em João. Isso faz-nos questionar porque o redator joanino constrói seu texto assim e porque apresenta esse milagre. Um questionamento difícil de ser resolvido. Para alguns pensadores, Jo se inspirou em material usado pelos Sinóticos, sobretudo em Lc quando fala da ressurreição do filho da viúva de Nain (Lc 7,11-16), na história de Marta e Maria (Lc 10,38-42), na Parábola do pobre Lázaro (Lc 16,19-36) e quando Lc fala que Jesus foi aclamado em Jerusalém porque fez muitos milagres, o que desagradou as autoridades (Lc 19,37). João teria, a partir dessas histórias, criado a ficção da ressurreição de Lázaro e, assim, selecionado um milagre, que se encaixaria no propósito do Livro dos Sinais, para apresentar como causa de condenação à morte de Jesus, isso serviria de forma ideal - pois Jesus estaria enfrentando o mal (a morte), e vencendo - para fazer a transição para o Livro da Glória, no qual a morte de Jesus é a sua glorificação. Contudo, isso são apenas hipóteses e, apesar de bastante plausíveis, não temos como saber categoricamente da possível relação entre a tradição sinótica, especialmente a lucana, e a tradição joanina.

Dentro do corpo do Quarto Evangelho, o sinal do restituir à vida Lázaro completa os propósitos de João de mostrar Jesus como a luz e a vida, temas que estão no Prólogo (1,1-18). Assim temos uma ligação entre a cura do cego de nascença (9,1ss) e a ressurreição de Lázaro; no primeiro Jesus diz: *eu sou a luz do mundo* (9,5) e no segundo diz: *eu sou a ressurreição e a vida* (1,25). Jesus como luz e vida para o homem (na história) é tema fundamental da teologia joanina e a grande aposta da comunidade.

Brown sugere quatro pontos gerais sobre a ressurreição de Lázaro, que auxiliam na compreensão do texto e servem como ponto de partida para um estudo mais detalhado:

- 1- esse texto originou-se numa tradição primitiva dos ciclos joaninos;
- 2- a morte de Lázaro e o seu voltar à vida está em relação com a morte e glorificação de Jesus, isso faz parte da pedagogia e da teologia de João;
- 3- a história do milagre faz uma transição da seqüência final do ministério público de Jesus à sua glorificação;
- 4- esse milagre seria uma adição ao Quarto Evangelho numa segunda redação, provavelmente a final⁶.

⁶ Cf. BROWN, R. D. *The Gospel according to John*. 2. ed. New York: Doubleday e Company, 1981. v. 29, p. 430.

Aqui não pretendemos fazer um estudo mais detalhado sobre o Evangelho de João, até mesmo porque esse já foi feito, mas mostrarmos alguns elementos principais para uma boa leitura do texto 11,1-54. Para quem deseja ter um maior conhecimento dessa passagem, sugerimos a leitura das obras de Brown, Bultmann, Dodd e Dufour⁷, que a nosso ver apresentam um excelente estudo desse livro.

Ainda sobre a análise literária do texto de Jo 11,1-54, sugerimos algumas questões.

Marta e Maria são personagens bem conhecidas da tradição evangélica sinótica. O mesmo não se pode dizer de Lázaro. Apresentar Marta e Maria como irmãs de Lázaro pode ter sido um parentesco artificial, pois é estranho os Sinóticos falarem das irmãs e esquecerem-se do irmão, que para o Quarto Evangelho é tão amado por Jesus. Estudiosos apresentam a hipótese de um primeiro texto sobre a ressurreição de Lázaro, que posteriormente foi acrescentado na história das duas irmãs para mostrar a profundidade da teologia do milagre, que vai sendo explicado no diálogo entre elas e Jesus. O papel das irmãs é invertido na sua importância, logo no v. 2 vemos que Maria tem certa prioridade sobre Marta porque ela é apresentada com a pompa da cena que ungiu os pés de Jesus, mas depois Marta entra em cena e ganha mais destaque, pois é no diálogo com ela que Jesus se revela ressurreição e vida (vv. 20-27) e quando Jesus se encontra com Maria há uma repetição da revelação anterior.

A questão do movimento das personagens parece que indica a dinamicidade do texto. Todos se movimentam para se encontrar com Jesus e ele se movimenta para se encontrar com a morte. Jesus vai encontrar-se com o mal para vencê-lo⁸.

Na decisão de Jesus de ir à Betânia, vemos que os discípulos estão com medo de voltar para lá porque há pouco tentaram apedrejar Jesus nessa região. Porém Jesus decide voltar e os discípulos não questionam mais. Isso mostra a centralidade de Jesus, seu domínio sobre a situação e que os discípulos não o compreendem num primeiro momento, algo típico de Jo.

Jesus parece deixar Lázaro morrer e passar vários dias para que ninguém tenha dúvidas da sua morte, para depois realizar o milagre e manifestar a glória de Deus, como no caso da cura do cego, que a cegueira tornou-se oportunidade para a manifestação de Deus. A doença e a morte de Lázaro são também oportunidade para Deus manifestar sua glória.

Marta é a figura do discípulo que ainda não compreendeu totalmente a mensagem de vida eterna de Jesus como a vida no hoje, na história. Percebemos isso quando ela expressa acreditar na ressurreição no último dia e na vida eterna, Jesus diz não apenas dessa ressurreição e de uma vida escatológica, mas de uma vida na história, uma escatologia realizada. Os vv. 25-26 estão no coração de texto. Vale a pena vermos a explicação do Dodd para esses versículos, os quais mostram a concepção escatológica do Quarto Evangelho, que não pretende ser uma

⁷ Ver a bibliografia, pois nela encontram as obras referentes aos autores citados.

⁸ Cf. LÉON-DUFOUR, Xavier. *Leitura do Evangelho segundo João II*. São Paulo: Loyola, 1996, pp. 281-306.

realização reservada apenas para um futuro, mas é algo que começa na história a partir de Jesus, pois ele é a vida.

Jesus diz: *eu sou a ressurreição e a vida. Quem crê em mim, ainda que morra, viverá. E quem vive e crê em mim jamais morrerá* (vv. 25-26).

Dodd diz que se trata de uma escatologia realizada na relação:

- Eu sou a ressurreição - quem crê em mim, ainda que morra, viverá
- Eu sou a vida - e quem vive e crê em mim jamais morrerá

Dodd mostra essa relação, a chama de *prima facie* e acrescenta:

todas essas passagens (diz no plural porque está relacionando com outros textos joaninos com o mesmo sentido, algo próprio da teologia de Jo) afirmam, primeiro, que a vida eterna pode ser alcançada aqui e agora por aqueles que correspondem à palavra de Cristo; e, em segundo lugar, que o mesmo poder garante a vida eterna aos crentes durante sua existência terrena, ressuscitará, após a morte do corpo, os mortos para uma renovada existência num mundo extra-terreno⁹.

No encontro de Jesus com Maria, o texto repete essa mesma concepção. Vale a pena ressaltar aqui a presença dos judeus, que o evangelista apresenta na cena para depois ter as testemunhas necessárias do sinal, as quais umas acreditam em Jesus e outras não (vv. 46-46). As testemunhas que não acreditam servem de ponte para o julgamento no Sinédrio, pois elas falam às autoridades judaicas do milagre realizado por Jesus e, por isso, decidem matá-lo.

Dois últimos elementos literários que não podemos deixar de mencionar são: a relação do sétimo sinal com o primeiro e sua função de fazer a transição para o Livro da Glória.

Quem está lendo todo o Evangelho com atenção e tem presente o primeiro sinal, realizado em Caná, percebe que há uma relação muito grande. Em dois pontos podemos notar essa relação. Primeiro: 11,6-15, Jesus decide sua ação, mesmo com os discípulos palpitando, e demonstra total controle sobre a situação. Em Caná 2,1-11, vemos também que os discípulos (representados por Maria) sugerem o que Jesus deve fazer, também dentro de uma cena dramática, mas Jesus decide e demonstra total controle sobre a situação. Segundo: a relação é mais forte e direta, pois “amarra” a sinais da manifestação pública de Jesus. Em Caná acontece o sinal e o v. 11 conclui: *manifestou sua glória e os discípulos creram em direção a ele*; na ressurreição de Lázaro: *não te disse que se creeres, verá a glória de Deus?*

A transposição para o Livro da Glória é feita nesse texto ao mostrar que Jesus vai ao encontro da morte para vencê-la cujo sinal concreto é restituir a vida de Lázaro. Isso está ligado com a própria morte de Jesus, pois o redator junta esse sinal com a decisão do Sinédrio de matar

⁹ DODD, C. H. *A interpretação do Quarto Evangelho*. São Paulo: Teológica, 2003, p. 471-472.

Jesus (vv. 45-43), tendo como causa de tal decisão o sinal. Para o Quarto Evangelho a morte de Jesus é a sua vitória, pois nela ele foi glorificado.

2- Contexto

Depois de vermos alguns elementos chave da literatura do texto da ressurreição de Lázaro, precisamos nos perguntar pelo seu contexto, o que está por trás do texto joanino. Não temos muitos elementos para podermos fazer um estudo detalhado do contexto de Jo 11,1-54, mas podemos estabelecer algumas ligações a partir de intuições, se considerarmos como verdadeira a reconstrução da comunidade joanina feita por Brown, grupo cristão que ele chamou de *a comunidade do discípulo amado*¹⁰. Falaremos do contexto desse texto em base no estudo de Brown e, assim, veremos quais os traços que revelam a comunidade joanina, sua situação histórica e a quais desafios pretende responder. Para Brown o texto joanino, ao falar de Jesus, fala da experiência da comunidade.

Antes de falarmos diretamente sobre a comunidade joanina, vale a pena tecer algumas palavras do valor histórico do relato. Para os antigos, sobretudo para os contemporâneos do texto, esse questionamento não tem importância crucial, mas para o pensamento moderno é fundamental essa interrogação. Infelizmente não temos como afirmar com absoluta certeza se historicamente Jesus ressuscitou um homem, que esse homem tinha duas irmãs e chamava-se Lázaro.

O texto joanino dá grande importância para esse sinal, pois nele está na razão culminante da decisão de matar Jesus. Perguntamo-nos: se esse milagre é tão importante assim, como a tradição sinótica poderia tê-lo deixado de lado? Não temos resposta para tal questão. Já falamos da relação do sétimo sinal joanino com os Sinóticos, mas vale a pena lembrar que a tradição sinótica apresenta toda a ação pública de Jesus como razão da sua prisão e condenação. Em Lc 19,37 vemos que a multidão aclama Jesus como rei pelos muitos milagres que realizou e muitas autoridades ficam descontentes com isso. Os vv 47-48 da nossa perícopa joanina estão em paralelo com a citação de Lc, pois apresentam as autoridades, sumos sacerdotes e fariseus, dizendo que Jesus realizou muitos milagres e é melhor ele morrer para toda nação não crer nele e não provocar a raiva do Império Romano, que viria para destruir Israel. O motivo da decisão de matar Jesus é fortemente político. Talvez João tenha escolhido um milagre entre “esses muitos”, como fez com a escolha do milagre do cego de nascença entre tantos cegos que Jesus certamente tinha curado, pois temos outros cegos sendo curados nos Sinóticos¹¹.

O redator do texto joanino não está preocupado com a validade histórica da cena apresentada na sua narração, sua maior preocupação é com a comunidade joanina que está passando por uma situação difícil, na qual precisa apresentar Jesus como uma aposta que vale a

¹⁰ BROWN, R. E. *A comunidade do discípulo amado*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2005.

¹¹ LÉON-DUFOUR, X. *Leitura do Evangelho segundo João. II*. São Paulo: Loyola, 1996, pp. 284-285.

pena, pois todas as dificuldades e perseguições sofridas são devidas a essa aposta. Sendo assim, a preocupação do redator é teológico-existencial. Sabendo disso, precisamos ir em busca do contexto da comunidade joanina (CJ), pois entender esse contexto é fundamental para entendermos o texto.

Primeiramente, podemos tentar identificar elementos da CJ a partir das personagens. Lázaro não é a personagem central do texto, pois não participa de forma ativa da cena, permanece completamente mudo e passivo. Ele não teria muito a transmitir por si mesmo, mas foi o meio usado para Deus manifestar sua glória, com isso vemos a expansão da compreensão de vida e ressurreição da CJ, de uma escatologia do último dia para a escatologia realizada. Jesus dá vida não apenas no final da história, mas na realidade concreta e difícil da comunidade.

A evolução da compreensão escatológica da CJ é transmitida pelas personagens Marta e Maria, que figuram pessoas na CJ com uma fé incompleta, ou seja, pessoas que professam crer em Jesus como luz e vida, mas esperam isso para o outro mundo, “no céu”. Jesus vai mostrar a vida como algo dado por ele na história, no aqui e no agora. Marta e Maria também representam duas posturas diferentes diante da morte: de tranquilidade e de desespero. A relação de Marta e Maria como irmãs de Lázaro (provavelmente um parentesco criado pelo redator) exprime como a comunidade se via na relação entre seus membros. Todos eram tidos como irmãos dentro da CJ.

As falas de Marta nos vv. 22, 24 e 27 expressam uma profissão de fé em Jesus, de acordo com Bultmann, feita pelas primeiras comunidades cristãs e não uma petição¹². Mas no contexto joanino é uma profissão de fé que precisa ser completada, pois Jesus não promete vida eterna apenas para depois da morte com a ressurreição, mas ele dá a vida para os seus discípulos dentro das circunstâncias concretas. A CJ está num momento de muita dificuldade e perseguição, no qual a vida parece não valer a pena, mas com Jesus a vida vale a pena, pois ele é o senhor da vida.

Os discípulos, nos vv. 7-8, levantam a questão sobre voltar para a Judéia, pois queriam apedrejar Jesus, contudo não questionam a decisão de Jesus, que demonstra estar com a situação em suas mãos. Aqui temos a CJ que vive segundo a condução de Jesus e de mais ninguém. A CJ é livre e autônoma de qualquer autoridade sobre a Terra, pois ela tem um único senhor: Jesus, luz e vida para os seus discípulos. Tomé expressa a convicção da CJ em seguir Jesus até a morte. O contexto é de perseguição, portanto, de muita dor. Muitos poderiam ser mortos por seguirem Jesus. Contudo a comunidade assume sua fé em Cristo e o segue até o fim, trilhando o seu caminho, mesmo que morra.

No encontro de Jesus com Maria (vv. 28-33), temos a presença de judeus. Eles são colocados na cena, pois o redator precisa de testemunhas para contar o ocorrido para as

¹² Cf. BULTMANN, R. K. *The Gospel of John: a commentary*. Philadelphia: The Westminster Press, 1971, p. 403.

autoridades, que vão decidir matar Jesus. Os judeus são testemunhas do sinal. O v. 45 diz que alguns creram e outros não. Os que creram são justamente aqueles judeus que passam a fazer parte da comunidade. Brown diz que a CJ era constituída de pessoas de diversas procedências (pagãos, samaritanos, discípulos de João Batista e judeus) que passaram a acreditar em Jesus¹³. O objetivo do livro de Jo é mostrar sinais para acreditarem que *Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e para que, crendo, tenham a vida eterna em seu nome* (Jo 20,31). Certamente, o redator, ao falar de judeus que viram o sinal e acreditaram, fala do processo que levou muitos a crerem em Jesus e a entrarem na comunidade.

Agora falta falar da personagem mais importante: Jesus. O texto está todo centrado em Jesus. Ele está presente em toda narração do milagre e sempre demonstrando pleno domínio em tudo que acontece. Vemos um Jesus bem joanino, que sabe de tudo e não perde o controle. Todas as outras personagens vão em direção de Jesus, o que retrata muito bem a CJ, na qual não há no centro uma liderança apostólica, como nas comunidades apostólicas. A relação comunitária era mais horizontalizada entre os membros e o único líder era Jesus. Todos rompem fronteiras para poderem ir ao encontro de Jesus e, centrados nele, enfrentam o mundo, pois Jesus venceu o maior desafio: a morte. O grito de Jesus, no v. 43 ao reviver Lázaro, exprime a eficácia da boa-nova, liga com a visão dada ao cego de nascença, que exprime a vitória da luz sobre as trevas; agora temos a vitória da vida sobre a morte. A CJ vive pelo Cristo, uma vida dada como dom à vida ordinária. Uma vida na história, onde se vence com Jesus glorificado.

Ainda sobre Jesus é importante falarmos sobre os sentimentos que ele apresenta no texto. O v. 5 diz que Jesus amava Marta, Maria e Lázaro. Exprime o amor de Jesus pelos seus, dado por Deus como ele diz ao rezar ao Pai por aqueles que lhe deu e não pelo mundo (Jo 17,9). No v. 33 encontramos Jesus primeiramente compadecido e depois agitado ou zangado. Para Bultmann esses sentimentos são por causa da falta de fé de Maria e dos judeus¹⁴. Se por trás temos a comunidade joanina (CJ), Maria representa a CJ que, assim como Marta, tem uma fé inadequada, não propriamente falta de fé em Jesus como os judeus, mas uma fé que precisa amadurecer na sua compreensão histórica. No v. 38 Jesus dirige-se ao sepulcro agitado para realizar o milagre. De acordo com Brown Jesus está assim porque encontra o domínio do mal, representado pela morte. Mal vencido por Jesus com a restituição à vida do falecido Lázaro¹⁵, que é restituição da vida daqueles que acreditam nele, ou seja, Jesus vence o mal e dá vida à comunidade.

Na seção no Sinédrio, apesar das autoridades decidirem matar Jesus, o redator mostra, ao comentar uma fala de Caifás (v. 51), que a morte de Jesus era para *reunir na unidade todos*

¹³ Cf. BROWN, R. E. *A comunidade do discípulo amado*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2005, p. 27-31.

¹⁴ Cf. BULTMANN, R. K. *The Gospel of John: a commentary*. Philadelphia: The Westminster Press, 1971, p. 406.

¹⁵ Cf. BROWN, R. D. *The Gospel according to John*. 2. ed. New York: Doubleday e Company, 1981. v. 29, p. 436.

os filhos de Deus dispersos. Temos aqui a certeza da CJ unida pelo paradoxo da morte-vitória de Jesus Cristo.

O v. 54 diz que Jesus retira-se para Efraim, um lugar cuja localização exata não conhecemos nem se realmente existiu. Alguns estudos sugerem que Jesus foi para a região da Samaria. O texto apresenta isso, pois sabemos da existência de samaritanos na CJ, portanto Jesus retira-se para onde vivem os samaritanos e, assim, o texto mostra a sua “veia” samaritana.

3- A teologia do texto

Muitos elementos da teologia do texto Jo 11,1-54 já foram apresentados, pois, como expressamos na introdução, às vezes, ao falar de um elemento literário ou do contexto, falamos da teologia junto. Nesse momento, vamos apenas dizer alguns pontos primordiais dessa teologia, que muitos certamente já identificaram.

De acordo com Dodd o tema do capítulo 11 “não é apenas a ressurreição, mas sim a ressurreição em virtude do sacrifício que Cristo faz de si mesmo. Mais exatamente, o tema é Cristo mesmo, manifestando como Ressurreição e Vida por virtude do sacrifício de si mesmo”¹⁶. A teologia joanina, dentro desse tema, é a escatologia realizada com a presença de Jesus, que vence a morte, sendo por ela mesma glorificado. Escatologia realizada que dá vida à comunidade e garante a escatologia final, isto é, a vida eterna pela vitória de Jesus.

A teologia joanina é centrada em Jesus, pois ele é luz e vida para a comunidade perseguida e excluída. A CJ precisa mostrar que seguir Jesus vale a pena, pois os obstáculos são muitos, por isso apresenta uma teologia centrada no Filho, na qual a CJ é amada de forma especial por Jesus. Assim Jesus é a ressurreição e a vida para todos aqueles que veem para ele, dados pelo Pai. Jesus dá nova vida para Lázaro, assim como deu a luz ao cego de nascença, significa que Jesus dá a vida e a luz à CJ. Isso tem uma relação com o prólogo, pois o *logos* encarnado dá luz e vida ao homem. O ministério de Jesus, com sinais de vida e luz, nos quais manifesta a glória de Deus, é vida escatológica realizada, que vai sendo esclarecida por meio do próprio ensino de Jesus¹⁷.

A doença e a morte de Lázaro são momentos oportunos para Deus manifestar sua glória por meio do poder de Jesus em união com o Pai. No sinal da visão dada ao cego, vemos que Jesus rompe com a *teologia da retribuição* tradicional, a qual coloca o pecado como causa para a doença. O texto joanino apresenta outra lógica: a doença torna-se oportunidade para Deus manifestar seu poder e sua glória. Na narração sobre a ressurreição de Lázaro, temos a mesma lógica. O redator deixar Lázaro morrer, chega a apresentar Jesus pouco preocupado com a doença do amigo e até esperando que ele morra. Lázaro precisa estar bem morto, por isso o

¹⁶ DODD, C. H. *A interpretação do Quarto Evangelho*. São Paulo: Teológica, 2003, p. 477.

¹⁷ Cf. BROWN, R. D. *The Gospel according to John*. 2. ed. New York: Doubleday e Company, 1981. v. 29, p. 436.

texto diz que Jesus realiza o milagre apenas no quarto dia (v. 39), para não ter dúvidas do sinal. Jesus dá a vida para a CJ na história, que é sinal de vida eterna também.

O sétimo sinal está relacionado com a teologia joanina da glorificação de Jesus, por isso que esse texto faz uma transição para o Livro da Glória, no qual, pela morte, Jesus é glorificado. O sétimo sinal está em conexão direta como o primeiro e como a conclusão do Evangelho, que tem como objetivo teológico apresentar sinais da manifestação da glória de Deus pela ação de Jesus para que possam crer nele. Basta olharmos um versículo de cada uma dessas passagens para percebermos essa teologia joanina:

Jo 2, 11: *este início dos sinais, Jesus o fez em Caná da Galiléia e manifestou a sua glória e os discípulos creram nele.*

Jo 11, 40: *disse-lhe Jesus: não te disse que, se creres, verás a glória de Deus?*

Jo 20, 31: *estes (os sinais), porém foram escritos para crerdes que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais a vida eterna em seu nome.*

Com a presença de Jesus o dom escatológico se realizou na vida daqueles que creram nele e o seguiram. O sinal da ressurreição de Lázaro é um texto joanino que mostra claramente que a vida dada por Jesus não está reservada apenas para a ressurreição após a morte, mas começa a se realizar na vida concreta da comunidade e, ao mesmo tempo, aponta para a vida eterna no último dia numa conexão real por meio da presença de Jesus e do seu seguimento.

O texto apresenta Jesus rezando ao Pai (vv. 41-42). Para Brown essa oração de Jesus faz parte dos propósitos joaninos para expor que o Filho reza somente ao Pai e, com isso, despertar a fé na sua pessoa (Jesus), pois pela oração mostra que sua missão é divina. A oração não é apenas uma petição, mas uma forma de união com Deus. O Quarto Evangelho gosta de mostrar Jesus rezando ao Pai porque os dois estão unidos: *eu e o Pai somos um* (10, 30). Pela oração o milagre acontece, o poder do Pai e de Jesus agem juntos¹⁸.

O texto não está preocupado com o extraordinário do milagre em si mesmo, mas, sim, no voltar à vida como um sinal do poder de Jesus que dá a vida eterna sobre a terra (escatologia realizada) e a promessa de que no último dia levantará da morte para a vida eterna (escatologia final). Crer em Jesus significa para CJ a vida eterna aqui e agora e, esse mesmo poder vital, ressuscitará os crentes após a morte¹⁹.

O texto de Jo 11,1-54 é uma típica construção joanina, apesar das hipóteses de que pertença a uma segunda redação, pois nele encontramos os propósitos pedagógicos e teológicos da literatura do Quarto Evangelho, que tem como forte base a experiência dramática da

¹⁸ Cf. Ibid., p. 436.

¹⁹ Cf. DODD, C. H. *A interpretação do Quarto Evangelho*. São Paulo: Teológica, 2003, p. 371.

comunidade do discípulo amado. Não vemos no texto uma preocupação com a historicidade dos fatos em si mesmos, mas com a fé da comunidade no seu contexto, que parecia ser de exclusão social e religiosa, devido sua constituição interna em torno de Jesus e, por isso, pagava um alto preço (no contexto social e religioso). Desse modo o texto mostra o poder de Jesus, que vence até a morte e dá vida para os seus. Uma vida escatológica realizada no contexto terrestre da comunidade, que faz os crentes (em Jesus) romperem fronteiras por essa fé e terem certeza que a morte (o mal) não venceu nem vencerá. Essa mesma teologia torna-se urgente e atual em qualquer contexto de exclusão e opressão, portanto é uma teologia que se faz necessária nas comunidades cristãs dos países subdesenvolvidos como os latino-americanos e africanos, pois mostra que a vida em Cristo é uma vida para ser realizada na história. Sendo assim, a presença de Cristo na comunidade é uma presença de força para a luta em busca dessa vida com sua escatologia realidade na história, uma comunidade unida a Jesus Cristo na libertação contra toda e qualquer forma de opressão e de marginalização.

Bibliografia

BROWN, Raymond D. *The Gospel according to John*. 2. ed. New York: Doubleday e Company, 1981. v. 29, pp. 419-444.

_____. *A comunidade do discípulo amado*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2006.

BULTMANN, Rodolf K. *The Gospel of John: a commentary*. Philadelphia: The Westminster Press, 1971

DODD, Charles H. *A interpretação do Quarto Evangelho*. São Paulo: Teológica, 2003, pp. 470-477.

LÉON-DUFOUR, Xavier. *Leitura do Evangelho segundo João. II*. São Paulo: Loyola, 1996, pp. 281-306.

KOESTER, Helmut. O Círculo joanino. In: KOESTER, H. *Introdução ao Novo Testamento: história e literatura do cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulus, 2005, v. 2, p. 194-216.

THE GREEK NEW TESTAMENT. Philadelphia: Württemberg Bible Society, 1966.

GT Teologia, Universidade e Sociedade

EMENTAS

Humanidades: uma proposta curricular universitária para democratizar o pensamento complexo

Adilson Schultz

No contexto das reflexões em torno do Pensamento Complexo, o texto apresenta e discute bibliograficamente o projeto *Humanidades*, do Centro Universitário Metodista Izabela Hendrix, em Belo Horizonte, MG. Trata-se de uma tentativa pedagógico-curricular universitária de articular a crise planetária ambiental, social, mental e espiritual no contexto do pensamento complexo. Ainda em fase de implementação, o projeto promove a rearticulação pedagógica e curricular das disciplinas Humanísticas clássicas - Sociologia, Psicologia, Filosofia, Cultura Religiosa, Ética, Economia, Antropologia e Ciência Política -, num novo campo de saber genericamente denominado *Humanidades*, dividido em quatro linhas de pensamento: Conhecimento e saber; O ser humano em relações; Sociedade em movimentos; Meio Ambiente e [nome do curso]. Às disciplinas humanísticas clássicas são agregadas ainda as perspectivas da Pedagogia, da Teologia, das Artes e das teorias do conhecimento complexo. Além dos aspectos teórico-pedagógicos, como a superação da disciplinarização e criação de um exercício interdisciplinar, o projeto é um ensaio para uma futura estrutura modular de todos os cursos do centro Universitário. Um diferencial tecnológico-pedagógico é que as disciplinas são oferecidas na modalidade EAD – Ensino à Distância, que visa gerar formação na perspectiva do empoderamento do discente no processo de aprendizado. Outro aspecto relevante é a perspectiva espiritual articulada às outras dimensões do pensamento complexo no contexto acadêmico.

Lugar e função da teologia numa “ecologia dos saberes”

Ângelo Cardita

A comunicação partirá da apresentação crítica da proposta de uma “ecologia dos saberes”, tal como tem sido vindo a ser elaborada pelo sociólogo Boaventura Sousa Santos, com o objectivo de determinar a possibilidade (se é que a há) de um lugar para a teologia no ambiente pós-moderno da sociedade e no modelo positivo-científico-tecnológico que actualmente caracteriza a universidade. Para tal, será ainda necessário fundamentar (epistemologicamente) e delimitar (metodologicamente) a prática da interdisciplinaridade pela abertura ao “interconhecimento”. Num segundo momento, esta opção, assim como o seu impacto na organização e concepção da teologia, será discutida a partir dos pressupostos de uma hermenêutica “compreensiva”.

Entre o confessional e o acadêmico: novas questões em torno ao reconhecimento civil dos cursos universitários de Teologia.

Paulo Fernando Carneiro de Andrade

A teologia apresenta-se, desde seu início, como a inteligência da fé. Partindo de uma determinada experiência religiosa, na qual se acolhe um dado que se crê revelado, procura-se, através de um conjunto de procedimentos de carácter teórico, crítico, sistemático e dinâmico (isto e, autoamplificativo) a compreensão desse mesmo dado revelado, para que se possa aprofundar a própria experiência religiosa. Trata-se de um saber que, de um lado, possui as características básicas das ciências hermenêuticas e, de outro, delas se distingue, por tomar como ponto de partida uma determinada experiência que não é universalmente compartilhada, ainda que se

possa afirmar ser a dimensão religiosa humana um dado universal. Aqui reside a articulação e também a tensão entre duas de suas dimensões intrínsecas mais fundamentais: a sua confessionalidade e a cientificidade. Cerca de uma década depois do reconhecimento civil dos cursos de bacharelado em Teologia no Brasil novas questões surgem em torno aos requisitos fundamentais para este reconhecimento. A presente comunicação além de um histórico da questão analisa o recém parecer 118/2009 do Conselho Nacional de Educação

GT Literatura, arte e religião

EMENTAS

“Algo Nos Acontece”: a noção de Teopoética desde a Teoria da Recepção de W. Iser

Joe Marçal

Os esforços de aproximar a teologia ao campo da estética sugerem uma agenda comum: repensar a teologia enquanto forma de saber a partir da experiência estética. Nesse cenário, o conceito de teopoética sugere tanto um conceito analítico, quanto um princípio criativo para expressar a experiência de Deus em linguagem. Proponho desdobrar, primeiro, aspectos da noção de teopoética a partir da teoria do efeito estético de Wolfgang Iser, para, num segundo momento, explorar implicações epistemológicas desse conceito para a própria definição de teologia. O foco principal recai sobre a subversão da estrutura sujeito/objeto provocada pela experiência com a arte, instaurando uma (po)ética do sujeito, cujo saber e discurso passa a ser estruturado numa relacionalidade intersubjetiva e intercomunicativa através da mediação estética.

Sincretismo Religioso: Uma Análise a Partir da Arte, da Arquitetura e das Ciências da Religião em distintas Igrejas Católicas da Região Metropolitana de Belo Horizonte

Roberlei Panasiewicz

Leônidas José de Oliveira

Cynthia Loureiro Amorim (Bolsista PIBIC/CNPq) 2007-249952

A arte e arquitetura religiosa revestem os templos de significados corroborando para que estes espaços expressem o sagrado. O estilo arquitetônico adotado para suas construções e ornamentações segue o modelo usual de cada época histórica evidenciando profunda interligação entre cultura, religião, arte e arquitetura. Essa comunicação busca investigar a presença de elementos sincréticos presentes em três igrejas católicas da região metropolitana de Belo Horizonte. Elas refletem estilos arquitetônicos distintos: o barroco, o eclético e o moderno. São elas: Nossa Senhora do Ó, em Sabará, São José e São Francisco de Assis, em Belo Horizonte. O diálogo interdisciplinar entre as Ciências da Religião e a Arquitetura possibilitou, a partir de semelhanças e contrastes, uma nova maneira de compreender esses espaços, suas significações religiosas e artísticas e o sincretismo que as perpassa.

Simone Weil e o Conto dos seis Cisnes de Grimm. Interfaces com o Dêutero Isaías

Maria Clara Lucchetti Bingemer

Celebra-se este ano o centenário da filósofa francesa Simone Weil. Parece-nos importante trazer a este fórum para debate a intensa ligação que esta pensadora teve desde sempre com a literatura, de modo muito especial com os contos de fadas, as fábulas, as trovas. Ela os considerava como verdadeiras intuições da Verdade brotadas desde o inconsciente mais profundo da humanidade e que depois se tornariam verdades apropriadas e cridas pelas civilizações. Entre estas, há um conto que fascinou Simone desde sua infância: o dos seis cisnes de Grimm. Nele, Simone, ainda agnóstica e sem conhecer nada do cristianismo, descreve o papel da menina que salva seus irmãos do feitiço que os mantém reféns com traços aproximativos que fazem bela interface com os escritos do Deutero Isaías, sobretudo os Canticos do Servo Sofredor. Por outro lado, é bastante evidente que Simone Weil faz da personagem da menina do conto uma aproximação autobiográfica. Isso impactará sem dúvida

quando de seu encontro com o Cristianismo no lugar que ela perceberá ser o seu no mistério da salvação.

Literatura, Hermenêutica e Identidade Narrativa

Walter Ferreira Salles

Pretendo refletir sobre a literatura como mediação privilegiada para o conhecimento de si, mostrando como o texto literário participa da construção de uma identidade – pessoal e coletiva – que é narrativa, construção que exige a hermenêutica de si no espelho das palavras. Nesse amplo arco no qual se configura o mundo da leitura, a apresentação que proponho especifica-se em torno de uma forma literária – a bíblica – e se insere em uma hermenêutica também específica, a do filósofo francês Paul Ricoeur. Para atingir este objetivo, o percurso que proponho pressupõe outro percurso: o lugar da obra *Temps et récit* no itinerário filosófico de Paul Ricoeur. O passo seguinte conduz à apreensão do lugar da ficção na trilogia de *Temps et récit*. Em seguida, trata-se de pensar a importância da narrativa e da ficção no contexto da literatura bíblica, uma vez que este tipo de literatura (e não somente ele) fornece o instrumental linguístico para a compreensão da condição humana que merece e exige ser narrada, mas que para tanto precisa ser interpretada.

Maria Madalena até a Arte Contemporânea

Wilma Steagall de Tommaso

Maria Madalena há dois mil anos continua uma figura que instiga fiéis religiosos como também a leigos, artistas e escritores. A quantidade de obras sejam livros, filmes, pinturas atestam que Maria Madalena vem sendo submetida a uma plástica cultural. O interesse por Maria Madalena na atualidade é alimentado por movimentos e anseios muito diferentes e artistas contemporâneos ainda vêm em Madalena um tema importante, mesmo em um mundo descristianizado. Obras de arte do final do século XX e do século XXI continuam apresentando a Maria Madalena dos Evangelhos; da Legenda Áurea; da Contra-Reforma e do século das Luzes, com novas técnicas e estilos. Esses artistas parecem tomar a santa pela mão e nos reapresentam a ela para nos dar a chance de recuperar a esperança na vida e no amor.

A Trajetória Poética de Carlos Drummond de Andrade: a contribuição do Pensamento poético para o pensamento teológico

Alex Villas Boas

No presente trabalho sobre Teologia e Literatura permanece o interesse teológico da pesquisa, ou seja, o que o autor literário tem a contribuir para o pensamento teológico, vendo esta como razão hermenêutica sobre a vida que nela interfere e é interferida por ela ao fazer a pergunta para a *poética drummondiana* sobre o *sentido da vida*. Todavia, há uma categoria drummondiana específica que assume aqui um papel de especial relevância para a percepção do *sentido*: a *paixão*. E é a partir de um *logos apaixonado* da poesia pela vida e sua sensibilidade ética que um Deus apático é recusado. Nesse movimento se insere a proposta de uma *Teologia Poética* como possibilidade de razão hermenêutica a partir das categorias do *pathos* e da *poiesis* de uma apaixonante experiência cristã, que pode significar para a América Latina um compromisso apaixonado pela vida.

Contribuições do pensamento de Gianni Vattimo ao diálogo teologia e literatura

Alessandro Rodrigues Rocha

O autor pretende desenvolver uma reflexão que assuma a necessária tarefa de diálogo entre a teologia as demais formas de expressividade humanas (mais especificamente as artes – e, sobretudo, a literatura). Para realizar tal tarefa faz uma crítica à epistemologia teológica autocentrada – fundada sobre os cânones da metafísica –, seguida de uma proposição epistemológica que possibilite a superação desse autocentramento. Pretende evidenciar que o diálogo entre teologia e literatura pode tanto descentralizar a teologia de seu complexo de superioridade, quanto elevar a literatura ao nível de lugar de verdades teológicas.

Pintura na Capela do Bom Jesus do Matozinhos – Caetano Luiz de Miranda ou Silvestre de Almeida Lopes – Revendo Autoria

Delson Aguinaldo de Araujo Junior

Serão analisadas, nesta pesquisa, as pinturas parietais e de teto com tramas de perspectiva na Capela do Bom Jesus do Matozinhos na cidade do Serro, antiga comarca de Vila do Príncipe. Lembrando que esta pintura, da mais rebuscada perspectiva, tem suas origens na Europa e foi implantada nas terras coloniais portuguesas. A Pintura desta Capela e de autoria incerta, sendo creditados ora a Caetano Luiz de Miranda, artista português que, segundo tradição local, desenvolveu importantes trabalhos na região do diamante, ora a Silvestre de Almeida Lopez, artista mineiro colonial. Vila do Príncipe, de fato, seguiu o estilo de pintura portuguesa. A pintura de perspectiva de origem rococó, ou mesmo barroca, em Minas Gerais, é de grande qualidade e de grande beleza; esta pintura era o acabamento final das igrejas, essencial para acompanhar a talha.

Representações do padre nos contos populares brasileiros

Mayra Resende C. Almeida

Esse trabalho visa analisar o imaginário que se forma sobre o padre, tendo como objeto de estudo contos populares em que estes aparecem como personagem primária ou secundária. As histórias orais analisadas revelam elementos das subjetividades dos sujeitos que são significativos para a reflexão sociológica. Possuem, em sua constituição, características como antiguidade e anonimato que indicam o caráter institucionalizado do conto, além de uma estrutura pronta que nos permite tomar as histórias como representações sociais ricas em conteúdo. Busca-se refletir sobre a percepção da sociedade acerca do clero católico a partir do imaginário contido nos contos, utilizando como conceito norteador para a análise de conteúdo a idéia de qualificação mágica. Tal conceito permite investigar, dentre outros aspectos, a existência de sentimentos como respeito e confiança em relação ao padre.

Poesia e Religião: entrelaçamentos na obra de Fernando Pessoa

Anaxsuell Fernando da Silva

Fernando Pessoa (1888-1935) é um dos mais controvertidos artistas do século XX. Ao que se sabe, nunca se alinhou a nenhuma instituição religiosa. Contudo, teve na dimensão religiosa sua temática preferida. A proposta deste trabalho é discutir os aspectos relacionados à religiosidade na obra poética de Fernando Pessoa, a partir das imagens suscitadas através da leitura da sua obra. Pretende-se evidenciar em sua vasta produção significações poéticas que podem ser

associadas a signos de religiosidade, seja no seu conteúdo manifesto ou latente. Entendendo que Pessoa, e todos os seus personagens criados por intermédio da heteronímia, fez uso em sua escrita da linguagem simbólica dos mais distintos universos religiosos para compor sua própria forma de religiosidade. Visualiza-se que esta é pluriforme e talvez objetivasse contrariar os limites sociais estabelecidos para o exercício da fé.

Silhueta do Amor de Deus no *Cântico dos Cânticos*

Maria José Caldeira do Amaral

Esse paper tem como foco principal o desenvolvimento de uma pesquisa simbólica do poema da bíblia hebraica – O Cântico dos Cânticos – objetivando a reverência do símbolo vivo que se configura em um canto sagrado e antigo, primordial e original, no qual a vida anímica se manifesta pulsante - manifestação explícita no movimento dos afetos semelhantes a si mesmos, em nós mesmos e em outrem. A qualidade expressiva e simbólica dispõe aos sentidos, mais que à razão, uma imediaticidade sensorial e sensual – silhueta do poema que constrói a dinâmica amorosa de Deus. Nosso objetivo é, principalmente, que essa qualidade expressiva conduza o leitor ao desejo do outro em si mesmo, e, que esse desejo não se extinga na vontade e no desejo do outro, apenas coincida com ele, e, nessa coincidência mostre a alma capaz de esvair-se de si mesma para torná-la o próprio outro.

O Interlocutor Cruel

Waldecy Tenório

Quem é esse interlocutor cruel a quem Riobaldo inutilmente se dirige em Grande Sertão: Veredas? Partindo de conceitos desenvolvidos pelo teólogo Georges Crespy, pelos linguistas Julia Kristeva, A.J. Greimas e Roman Jakobson, assim como pelo crítico Wolfgang Iser, Waldecy Tenório atravessa o romance de Guimarães Rosa para descobrir, no fim, "outras verdades, muito extraordinárias".

“Algo nos acontece”: a noção de teopoética desde a teoria da recepção de W. Iser

Joe Marçal Gonçalves dos Santos²⁰

1 –

Atualmente, os esforços por estabelecer uma relação epistemologicamente refletida entre a teologia e a arte, no cenário da educação teológica, de modo geral, parecem explorar pelo menos três abordagens: performática, pedagógica e analítica.²¹ A primeira é freqüente na Liturgia, cuja consolidação como disciplina teológica acaba por fomentar e mesmo exigir estudos mais exaustivos acerca das implicações pedagógicas, antropológicas e epistemológicas da relação que nesse campo se estabelece entre teologia, liturgia e arte.²² A segunda abordagem – pedagógica – se volta mais especificamente para a educação teológica, considerando a pertinência de integrar, de diferentes maneiras, a experiência e a mediação estética no ensino, pesquisa e extensão nessa área de conhecimento.²³ Trata-se, porém, de uma abordagem ainda pouco explorada no nosso contexto, por razões que mereceria um estudo a parte.²⁴

Por sua vez, a terceira abordagem – analítica – propõe uma relação entre teologia e arte cujos efeitos incidem na própria produção de conhecimento teológico, isto na medida em que essa mediação analítica cede a uma fenomenologia hermenêutica que leva a teologia efetivamente a construir seu “olhar” no terreno de um debate epistemológico. Assim, a teologia acaba se definindo a partir de um determinado envolvimento entre “sujeito” (teológico) e “objeto”

²⁰ Doutor em Teologia (EST, São Leopoldo, RS), integra o Núcleo de Pesquisa Teologia e Sociedade (PUCRS, Porto Alegre, RS), e assessora a Secretaria Permanente do Fórum Mundial de Teologia e Libertação (FMTL). jmgsantos@yahoo.com.br

²¹ Cf. Nicholas WOLTERSTORFF, Three function of art in theological education. *Theological Education*, V.23, N.1 (1994), p. 97-100. (Disponível na Internet em <http://www.ats.edu/Resources/Publications/Documents/TE/1994TE31-1.pdf>, acessado em 20.05.2009).

²² No âmbito luterano, essa questão se fez valer em meio ao processo de “renovação litúrgica” durante a década de 90, orientada a pelo menos dois horizontes: a relação entre culto e cultura, suas implicações antropológicas na teologia do culto, bem como no caráter “plástico” da liturgia; e, ao mesmo tempo, uma orientação “arqueteológica” de retorno às origens comuns e ecumênicas do *ordo* litúrgico. Cf. Joe M. G. dos SANTOS, *Aspectos sobre a renovação litúrgica na IECLB desde uma perspectiva ecumênica*. Texto no prelo, 2008.

²³ Remeto ao número da revista *Theological Education*, v.31, n.1, 1994, editada sob o título “Sacred Imagination: the Arts and Theological Education”, reunindo uma significativa discussão sobre a questão. Disponível na Internet em <http://www.ats.edu/Resources/Publications/Documents/TE/1994TE31-1.pdf>, acessado em 25.05.2009.

²⁴ A relação entre teologia e cultura no contexto latino-americano difere em muito do que essa relação fomentou nas teologias européias e norte-americanas. Em nosso contexto, a separação entre cultura e religião, tal como conheceu a Europa, por exemplo, nunca se deu – a não ser nas esferas institucionais das igrejas e de universidades. Ainda assim, a forma como a teologia tem assimilado aspectos culturais e artísticos movida principalmente pela identificação ao “popular” (cf. Carlos A. STEIL, *O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa - Bahia*. Petrópolis: Vozes, CID - Centro de Investigação e Divulgação, 1996), é algo pouco refletido pedagógica e epistemologicamente para a educação teológica – com poucas exceções de autores que se aventuram nessas questões a partir do enfoque da Missiologia e da “inculturação”.

(artístico), afetando sua autocompreensão, suas tarefas e, sobretudo, sua linguagem. Isto porque a abordagem hermenêutica permite e exige que o encontro entre sujeito e objeto de interpretação seja dado em sua condição histórica e sensível, tornando a própria experiência estética um “momento” hermenêutico na construção de um olhar, determinando o conjunto do círculo interpretativo na produção do conhecimento.

A mediação estética cria, assim, as condições de um conhecimento dirigido por uma intencionalidade comunicativa, sob um princípio não apenas histórico-crítico, mas existencial, criativo e transformativo. A arte e seu modo de produção passam a sugerir um modelo de atitude cognitiva, bem como de modo de produção para a própria teologia.²⁵ Operando a partir de uma “razão imaginativa”,²⁶ a teologia seria uma *arte hermenêutica* de “interpretação da realidade à luz da esperança”, cujo ato de interpretação consiste na intenção e de uma ação comunicativa, de caráter ético, político e estético ao mesmo tempo.²⁷ Nesse caso, a teologia passa a ser concebida “processualmente”, e exige uma reflexão mais séria sobre a construção da subjetividade desde a qual acontece, a pessoa do “artista-teólogo”. Por sua vez, a produção de conhecimento torna-se também sensível, provisória e contextual; sem abandonar o caráter crítico e subversivo próprio à arte, que também estabelece, a seu modo, uma relação contígua com a cultura entre tradição, dogmatismos e rupturas.

Nesse cenário, tenho a impressão que, do ponto de vista teórico, as relações que são tecidas entre teologia e arte giram em torno de um desejo comum, e nem sempre explicitado, por uma teologia concebida desde uma ruptura com sua linguagem tradicional, movida mais pelo “efeito de esperança” que pretende despertar que adesões ideológicas a um conjunto de racionalização religiosa da realidade (a dogmática instrumentalizada). A teopoética, ainda que sem contornos definitivos, é uma noção que expressa esse desejo por uma reflexão teológica “desviada” pela experiência estética a novos lugares epistemológicos, afetada estruturalmente pela “tendência” da própria arte contemporânea, que se transmuta no decorrer do século XX sob impacto principalmente da “reprodutibilidade técnica”, abandonando seu caráter aurático, material e transcendental para se constituir política e transparente, aderindo à aparência da realidade porque nela encontra sua legitimidade política, seu fundamento, sua essência e verdade.²⁸

2 –

²⁵ É o que sugere Scott HOLLAND, *Theology is a kind of writing: the emergence of theopoetics*, *Cross Currents*, v.47, n.3, 1997, p.317-331; porém, aqui novamente a reflexão deixa de explorar implicações epistemológicas mais densas para o efetivo exercício da disciplina teológica.

²⁶ A filosofia estética de Nietzsche ganha considerável espaço entre pensadores pós-modernos nos desdobramentos do que propunha como “razão imaginativa”. Cf. Alexander NEHAMAS, *Nietzsche: life as literature*, Cambridge: Harvard University, 2002, p.15s; Cf. Michel MAFFESOLI, *Elogio da razão sensível*, 2ed. Petrópolis: Vozes, 2001, p.65s.

²⁷ Remeto aqui a proposta de Enio R. MUELLER, *A teologia e seu estatuto teórico: contribuições a uma discussão atual na universidade brasileira*, *Estudos Teológicos*, v.47, n.2, 2007, p.88-103.

²⁸ Aqui, Maffesoli torna-se um interlocutor interessante, nos fazendo pensar a incidência política de uma teologia operando desde uma “razão sensível”, “imaginativa”, “estética”. Segundo ele, esta razão revoluciona o modo de produção de conhecimento, pois que a relação entre sujeito e objeto perde o caráter hierárquico e controlador, próprio às ciências modernas, ganhando um aspecto intersubjetivo, fluido e holístico (comunitário, ele irá dizer). O poder do sujeito de conhecimento se esvai, e a verdade se desloca para a “potencialidade” que retroage entre relações diversas e de efeitos mútuos, tornando o mundo uma comunidade *instituinte* (ambiência, segundo Maffesoli), e não *institucionalizada*: o sujeito o é enquanto sujeito pelo efeito/presença do outro. Essa razão também rompe com um princípio de realidade baseada na identidade e na não-contradição operada pelo sujeito; passa a desenvolver uma dialética criativa, narrativa e pertinente à coletividade a qual pertence(m). Nessas condições, o conhecimento não se dá com o afã de separar ficção e realidade, imaginação e empiria, sentido e ser; pelo contrário, conhecer torna-se uma arte de combinar essas grandezas criativa e paradoxalmente, aceitando o caráter trágico da existência em prol da vida – isto é, da vivência do mundo. Cf. Michel MAFFESOLI, *Elogio da razão sensível*, 2ed. Petrópolis: Vozes, 2001, p.170-73; 53s.

Dito isso, parece-me oportuno tecer as primeiras relações entre a idéia de teopoética e a proposta teórica de Wolfgang Iser, a teoria da recepção estética, em seu livro *O ato da leitura* (Der Akt des Lesen, Munich: Verlag, 1976).²⁹ Conforme o prefácio à segunda edição feita pelo autor, sua discussão, no cenário das universidades alemãs no final da década de 60, se dá também motivada por uma revolta teórica, marcada pelo “fim de uma hermenêutica ingênua da análise literária”.³⁰ A “estética da recepção” sinalizava o abandono de uma teoria da estrutura do texto que, ideologicamente, sustentava o hábito de vincular análise literária à interpretação do texto. Iser reivindica o “evento” histórico e político da leitura como “lugar” teórico determinante para a teoria literária, voltando-se a uma fenomenologia da leitura como “acontecimento” em que se dá a recepção do texto.

Assim, na recepção estética de um texto, a palavra-chave deixa de ser o significado e passa a ser o “efeito” sob o qual esse é construído polifonicamente. Definitivamente, o texto consiste de um sistema aberto, que passa a constituir sentido numa relação mutuamente estruturante entre texto e leitor/a. Uma das razões para defender essa teoria, Iser encontra na própria literatura moderna:

A modernidade se manifesta sobretudo como uma negação daquilo que era essencial para a arte clássica: a harmonia, a conciliação, a superação dos opostos, a contemplação da plenitude. O hábito da negatividade na literatura moderna age, por isso, como agressão ininterrupta às nossas convenções orientadoras, desde a atitude até a percepção cotidiana. Em consequência, sempre nos acontece algo através dessa arte, e nos cabe perguntar o que acontece. Por isso, a pergunta deve ser alterada, pois ela não visa mais à significação, mas principalmente aos efeitos do texto.³¹

Importa para a teoria do efeito estético o encontro que se dá entre sistema textual e o ato de leitura, que “constituem (...) os dois pólos da situação comunicativa” e se dá concretamente “à medida que o texto se faz presente no leitor como correlato da consciência”.³² Isto é, a construção de sentido do texto e do sujeito-leitor se dá correlativamente e instituem-se mutuamente, assim que “o sentido não é só constitutivo para o texto, mas também, por meio deste, para a perspectiva de sua compreensão”. Do que depende essa compreensão é justamente que o ponto de vista do leitor seja “instalado” no texto.³³ A partir do consentimento à ficção e ao falseamento da realidade empírica próprio à arte, *algo acontece* quando um “jogo de fantasia” possibilita uma participação mútua entre texto e leitor, pressupondo a produtividade de ambos numa relação intersubjetiva.

Em detrimento de a teoria de Iser ser formulada como teoria literária, acredito que ela fornece elementos principais para se pensar a teoria da recepção estética das mais diversas formas de arte. Mesmo porque, a situação de comunicação de que consiste a recepção estética, fomenta a criação de representações, de imagens sensíveis e sentido, permitindo cada indivíduo desenvolver uma narrativa acerca de tal experiência.

Em relação à teopoética, vejo duas afinidades significativas já nesses pressupostos teóricos de Iser que podemos destacar:

Primeiro, que se trata de tomar a frente de uma crítica à ideologia da interpretação, de modo geral. Ainda que Iser discuta teoria literária, sua proposta é pertinente a teologia justamente por sua definição hermenêutica. Na verdade, toda crítica de arte realiza uma “textualização”, seja qual for o objeto estético em questão. Assim, os pressupostos de Iser nos ajudam a

²⁹ Publicados no Brasil em dois volumes, como segue: ISER, W. *O ato da leitura : uma teoria do efeito estético*. v.1. São Paulo : 34, 1996.; v.2. São Paulo : 34, 1999. Tradução de Johannes Kretschmer.

³⁰ ISER, *O ato da leitura : uma teoria do efeito estético*. v.1, p.7.

³¹ W. ISER, *O ato da leitura : uma teoria do efeito estético*, v.1, p.9.

³² W. ISER, *O ato da leitura : uma teoria do efeito estético*, v.2, p.9.

³³ W. ISER, *O ato da leitura : uma teoria do efeito estético*, v.2, p.83.

desideologizar a interpretação, postulando a historicidade da recepção estética como evento em que o texto acontece subjetiva e politicamente.

Segundo destaque, quanto à importância do efeito do objeto estético na interpretação do mesmo. A interpretação, nesse caso, não é apenas momento segundo, mas procedimento derivado da experiência que institui o objeto estético e seu receptor. Evidente que a experiência (leitura) é pressuposto da interpretação; mas aqui importa destacar a experiência como evento em que a possibilidade de interpretações é dada, e não o contrário. Entendo que a teopoética parte justamente dessa premissa: ela reivindica uma maneira de fazer teologia “sob efeito” de seus próprios motivos; uma teologia que se desvia das significações normatizadas para lidar com o potencial crítico-criativo de seus repertórios, sua tradição e toda produção cultural.

Essas duas considerações levam a algo fundamental para se pensar a teopoética: a questão de fundo que esta coloca é a de uma ética estética do sujeito em sua produção de conhecimento. Não se trata de mera subjetivação da questão, mas da necessidade de pensar seriamente a construção do olhar da teologia como um processo orgânico, e que implica em um processo de subjetivação. Quando Iser aponta para o “efeito” estruturante da experiência de leitura, ele está remetendo a uma questão conhecida a teologia, mas pouco refletida epistemologicamente: a palavra não volta vazia e é constitutiva (criadora) de mundo na medida em que alguém a ouve e lhe credita uma verdade.

3 –

A gênese da noção de teopoética parece testemunhar de um desejo comum, por uma “teologia sensível”, livre para engendrar seu discurso desde um princípio radicalmente crítico-negativo e, ao mesmo tempo, responsabilmente criativo – um princípio profético de esperança. No atual estado de reflexão, contudo, parece que o conceito de teopoética não ainda se estabeleceu, e sua gênese permanece sendo matéria de estudo. Apesar disso, no Brasil, o termo é incorporado em diferentes discursos, manifestando um crescente interesse na relação entre teologia e arte. Contudo, de modo geral, parece que se trata de um uso que passeia entre abordagens performática, pedagógica e analítica, criando uma espécie de “refúgio teórico” para um assunto com poucos precedentes.³⁴ A discussão sobre o conceito de teopoética, e a definição dos “jogos” no qual a palavra opera é, de fato, pertinente.³⁵

No início da década passada, Karl-Josef Kuschel retoma o termo em seu estudo *Os escrituras e as escrituras*, sendo disponibilizada a edição brasileira no fim desta mesma década. Desde lá, no Brasil, o termo remete principalmente a estudos literários desenvolvidos desde diferentes abordagens (e não apenas teológicas) – na verdade, variedades de abordagens de cunho analítico com finalidades hermenêuticas. O que há de comum nesse amplo material, inclusive identificado por Kuschel em seu estudo, é um eixo de reflexão em torno de pelo menos duas questões: primeiro, quanto à relevância do discurso teológico numa situação cultural marcada

³⁴ Clifford GEERTZ alerta para não se tomar a sabedoria de outros povos como uma “prótese para uma espiritualidade ferida” – *Local knowledge: further essays in interpretative anthropology*, New York: Basic Books, 1983, p.44. O mesmo deve valer para a teologia em suas abordagens da arte: aliás, para permanecer “arte”, o caráter de estranhamento entre as alteridades precisa necessariamente ser mantido. Cf. William A. DYRNESS, *Art and Multiculturalism: competitors or allies in theological education*, *Theological Education*, v.31, n.1, 1994, p.37-45.

³⁵ Osvaldo Luiz RIBEIRO, *Teopoética ou teologia e literatura? Sobre a urgência de uma definição programática*, disponível na Internet em http://www.ouviroevento.pro.br/teologicofilosoficos/teopoetica_ou_literatu.htm, acessado em 22.05.2009. O artigo quer contribuir a definição de uma “base operacional” para a teopoética, mas não aprofunda o “nó górdio”, como diz Edgar Morin, onde ética, estética e epistemologia se con/fundem – o que foi tema para Nietzsche e com que fazem a festa os pós-modernos.

pela modernidade³⁶ e, num segundo momento, quanto ao próprio estatuto teórico-epistemológico de uma definição hermenêutica da teologia.

Kuschel, no capítulo final de seus “retratos teológico-literários”, faz um convite: “A caminho de uma teopoética” – onde ensaia uma compreensão metodológica relativa ao fazer teológico tradicional, mas destacadamente crítica a esta. O autor inicia o caminho da conclusão num retorno à epígrafe de seu livro que, segundo ele, dão as coordenadas hermenêuticas de *suspeita* contra a tradição teológica e institucional cristã desde uma clara *afirmação* de poetas como sujeitos de uma ação comunicativa sagrada e irreduzível:

Talvez Deus mantenha alguns poetas à sua disposição (vejam que digo poetas!), para que o falar sobre Ele preserve a sagrada irreduzibilidade que sacerdotes e teólogos deixaram escapar de suas mãos.³⁷

A epígrafe, por sua vez, é ela mesma teopoética: a maneira de um *aforismo*³⁸ lança mão da idéia de Deus para tecer uma crítica cujas implicações incidem sobre a cultura: explicitamente a religião, o poder, mas que sem dificuldade poderíamos estender a outras práticas sociais e simbólicas. É nesse sentido que Kuschel retoma a epígrafe para introduzir-nos no caminho de uma teopoética, destacando:³⁹

– Primeiro, a noção de *sacra irreduzibilidade* como critério de discurso teológico, no sentido não apenas de uma teologia negativa, mas *apofática*: isto é, crítica sob um princípio positivo de “deixar Deus ser Deus”. Não se trata apenas de uma questão de retórica. Uma linguagem capaz de falar e simultaneamente silenciar sobre um objeto opera necessariamente em sua própria fronteira. Torna-se mais poética que conceitual; mais narrativa que discursiva; mais dramática que dogmática. Quero desenvolver esse destaque de Kuschel, remetendo para essa “fronteira” da linguagem como algo próprio à arte. A experiência crítica da arte nos leva aos limites do dizer e do pensar humano para, ao mesmo tempo, oferecer o “vazio” criativo em que a linguagem deve operar criativa e responsavelmente.

– Em segundo lugar, Kuschel destaca a expressão *Deus mantém a sua disposição* para apontar a uma teologia da revelação, sugerindo que Deus se deixa narrar e significar entre diferentes percepções e produções culturais, permeando a rede de sentidos na qual os seres humanos se lançam (movidos por fé) para cultivar e se situar no mundo da vida. Nas palavras do autor, isso significa que “Deus continua a ser sujeito, também diante de todos os produtos da arte”.⁴⁰ Não vejo razão para salvaguardar Deus como sujeito diante da arte contemporânea mais que qualquer pessoa artista. Sugiro desviar da catequese de Kuschel para pensar uma teologia da revelação, considerando a “disposição” do artista como uma atitude receptiva de revelação – sendo esta última não tanto um dado “repertório” ou “tradição”, e sim um princípio de autotranscendência, atuante no fazer artístico, orientado a uma crítica profética e transformativa da cultura.

– Assim, chegamos ao terceiro e último destaque quando Kuschel considera especialmente os *poetas*: o autor depreende daqui um princípio estético e ético, formal e estilístico, de “responsabilidade do artista”. Responsabilidade sobre o quê e quem? O que já se chamou de

³⁶ A lista de teólogos do século XX cuja obra é produzida á sombra de questões do tipo “como falar de Cristo hoje?” é significativa. Entre as tentativas de respostas, contudo, se destacam aquelas obras que não se reduzem à positividade dogmática de uma “apologética” de segunda mão, mas se deixam persuadir metodologicamente por este “como” da questão, reinventando a própria arte apologética e investindo numa definição hermenêutica da teologia. As teologias decorrentes dessa reflexão ganharam caráter não apenas crítico, mas criativo, muitas delas antecipando uma multi, inter e transdisciplinaridade, bem como revelando o caráter poético, pragmático e comunicativo de toda produção de conhecimento.

³⁷ Karl-Josef KUSCHEL, *Os escritores e as escrituras*, p.5 e 209.

³⁸ O estilo literário do aforismo, na perspectiva da teopoética, mereceria um estudo em particular.

³⁹ Karl-Josef KUSCHEL, *Os escritores e as escrituras*, p.209-10 – também parágrafos seguintes.

⁴⁰ Karl-Josef KUSCHEL, *Os escritores e as escrituras*, p.210.

“teoria teológica” da arte, legado do Romantismo, que funda a idéia do artista demiurgo, cuja responsabilidade tão somente subsiste da relação artista e sua obra, no decorrer do século passado cai por terra, instaurando uma prática artística antes de tudo política.⁴¹ É nessa direção, com diferentes acentos, que segue a discussão do “estatuto estético” da obra de arte entre os “pós” I e II Guerra e a segunda metade do século XX, quando se consolida o que Walter Benjamin cunha de “era da reprodutibilidade técnica”.⁴²

E nisso consiste a proposta de Kuschel: desenvolver uma metodologia analítica crítica, a que chama de teopoética, em três eixos simultâneos: “a crítica a [idéia de] Deus feita pelos poetas, a crítica à literatura feita em nome de Deus, e a tarefa da literatura e da teologia de colaborar com uma apreensão mais densa da realidade”.⁴³

Assim, a teopoética surge como resposta e alternativa para uma concepção de teologia relativa à arte, considerando-a como legado de uma reflexão teológica produzida na América do Norte e na Europa ao longo do século passado, no contexto da virada hermenêutica, das teologias pós-colonialistas e, hoje, do pensamento pós-moderno.⁴⁴ Desde o berço, a teopoética se propõe desconstruir uma definição heterodoxa de teologia. Ela parte do problema posto pela filosofia da linguagem para caracterizar não tanto seu “objeto” (pretensamente, Deus), mas sim a inacessibilidade ao objeto a que se propõe conhecer e, sob essas condições, corresponder a esse objeto através do único meio que dispõe, o pensamento e a linguagem. A teopoética retoma a via negativa (apofática) da idéia de Deus, postulando essa negatividade desde uma razão imaginativa, potencialmente criativa frente ao vazio deixado pelos conceitos tradicionais de Deus.

4 –

A relação do “vazio” com uma noção crítica de Deus é significativa. A meu ver, esse é o núcleo em torno do qual gira toda essa problemática, porque nela está implicado a correlação entre razão e revelação marcada por uma ruptura radical com toda representação de Deus que seja dada positivamente (metafísica). Aqui, podemos avançar em mais uma contribuição da teoria da recepção estética de Iser para a discussão sobre teopoética. Antes, porém, um pressuposto:

Em se tratando de arte, estamos falando, antes de tudo, de uma experiência crítica, tal como Adorno definiu na idéia de refração estética. Nesta, acontece uma re-apresentação da realidade empírica numa obra de arte: a obra permanece inalterada, ainda que no procedimento artístico esteja implicada, justamente, a alteração da empiria que lhe fornece material e temas. Ou seja, a refração estética revela um princípio de não-identidade, um estranhamento próprio ao objeto artístico em relação com a realidade empírica.⁴⁵ É nessa “inadequação” que reside o potencial de efeito estético, configurando-se como estranhamento, o que Iser chama de vazio de sentido:

⁴¹ Penso aqui tanto na crítica psicanalítica como pragmática das teorias de arte, cf. respectivamente Sarah KOFMAN, *A infância da arte: uma interpretação da estética freudiana*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1996; e Richard SHUSTERMAN, *Vivendo a arte: o pensamento pragmatista e a estética popular*. São Paulo: 34, 1998.

⁴² Walter BENJAMIN, *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*. São Paulo: Abril Cultural, 1975, p.11-34. (Coleção Os Pensadores, 48).

⁴³ Karl-Josef KUSCHEL, *Os escritores e as escrituras*, p.210.

⁴⁴ O quadro é construído por Claude GEFFRÉ, *Como fazer teologia hoje?: hermenêutica teológica*. São Paulo: Paulus, 1983/1989. A idéia de “virada hermenêutica” me remete a obra de Hans-Georg Gadamer, “Verdade e Método”, que rompe com um fundamento transcendental da razão, compreendendo a filosofia desde uma “razão operante”, hermenêutica por definição, que se situa historicamente numa tradição; também a Teoria Crítica de Adorno, para quem a filosofia e a arte necessariamente não podem ser as mesmas depois de Auschwitz, reiterando o caráter crítico da filosofia e da arte em relação à sociedade e o conjunto de práticas que fazem a cultura; e por fim, ao corpo de uma filosofia da linguagem que se desdobra numa discussão político-epistemológica da produção de conhecimento, desideologizando o caráter transcendental da razão para empoderar o sujeito de seus próprios discursos e ações.

⁴⁵ “Toda obra de arte aspira por si mesma à identidade consigo, que, na realidade empírica, se impõe à

Os lugares vazios regulam a formação de representações do leitor, atividade agora empregada sob as condições estabelecidas pelo texto. (...) Os lugares vazios omitem as relações entre as perspectivas de apresentação do texto, assim incorporando o leitor ao texto para que ele mesmo coordene as perspectivas. Em outras palavras, eles fazem com que o leitor aja dentro do texto, sendo que sua atividade é ao mesmo tempo controlada pelo texto.⁴⁶

Aqui, novamente, o destaque para a qualidade comunicativa da experiência estética, que se estabelece não positivamente, de uma estrutura dada e assegurada pelo objeto estético. Antes, a possibilidade de haver representação (sentido) é o vazio, no qual texto e leitor se encontram com papéis definidos: o leitor, conforme Iser, “age” dentro do texto, coordenando perspectivas como “ponto de vista em movimento” numa relação intersubjetiva com o texto.⁴⁷

A idéia de vazio como dimensão estruturante para o sentido do texto, para Iser, tem uma base antropológica: a “interação” entre texto e leitor se baseia na dinâmica que constitui as relações sociais. O vazio, nesse sentido, está dado nas condições para a própria interação, já “que a imprevisibilidade dominante em toda interação representa a condição constitutiva e diferencial para a relação interativa dos parceiros envolvidos”.⁴⁸ Iser toma essa imprevisibilidade como “contingência”: resultante da interação e, ao mesmo tempo, condição na qual esta se desenvolve:

A contingência revela assim a sua ambivalência produtiva: ela se forma a partir da interação e ao mesmo tempo a impulsiona. Quanto mais ela é reduzida, tanto mais a interação entre os parceiros se ritualiza; quanto mais ela aumenta, tanto menos consistente se torna a sequência das reações, culminando no caso extremo na destruição de toda estrutura interativa.⁴⁹

Com isso, Iser enfatiza que a recepção estética é dada sob a contingência da interação da obra e do sujeito-receptor da mesma, numa via de mão dupla. A obra não encerra hermeticamente significados, antes se oferece como lugar para gestá-los, correlativamente ao repertório que o sujeito-receptor traz consigo. Assim, a inadequação do objeto estético em relação à realidade empírica, no que se baseia seu “estatuto” ficcional e poético, na situação comunicativa de recepção estética, ativa o que Iser chama de duas estruturas funcionais pelas quais se dá a “leitura” do objeto estético: o vazio, como conexão potencial, e a negação, como estranhamento.

Os vazios são lacunas no sistema comunicacional de que consiste o objeto estético na situação de sua recepção, relacionados à duração temporal da experiência estética. Não são “buracos” que pedem complementos (conceitos), e sim possibilidades de conexões abertas ao ponto de vista do sujeito-receptor que, por sua vez, exigem deste último o exercício de reconhecer a indeterminação e assegurar ele mesmo a conectibilidade do sistema.

Iser explica que a funcionalidade do vazio se dá em rupturas e deslocamentos no interior do processo de construção contígua de representações. “Neste processo vem à luz a relevância estética do lugar vazio. Ao interromper a *good continuation*, ela desempenha papel decisivo para a formação de representações” na subjetividade do sujeito-receptor – isto é, lhe empodera e

força a todos os objetos, enquanto identidade com o sujeito e, deste modo, se perde. A identidade estética deve defender o não-idêntico que a compulsão à identidade oprime na realidade. Só em virtude da separação da realidade empírica, que permite à arte modelar, segundo as suas necessidades, a relação do Todo às partes é que a obra de arte se torna Ser à segunda potência”, T. W. ADORNO, *Teoria estética*, p.15.

⁴⁶ W. ISER, *O ato da leitura* : uma teoria do efeito estético, v.2, p.107.

⁴⁷ W. ISER, *O ato da leitura* : uma teoria do efeito estético, v.2, p.11s.

⁴⁸ W. ISER, *O ato da leitura* : uma teoria do efeito estético, v.2, p.97-98.

⁴⁹ W. ISER, *O ato da leitura* : uma teoria do efeito estético, v.2, p.99.

lhe constitui como sujeito criativo.⁵⁰ Ao contrário de destacar o embaraço criado pelo vazio à percepção, Iser aponta para o potencial estético

(...) que se origina da dificuldade das representações. A representação protelada não só se opõe à nossa inclinação habitual de degradar os conhecimentos apresentados ou evocados. Além de nos obrigar a reagir a nossos produtos, ela nos induz a representar o que pelo conhecimento era encoberto, ou seja, a descobrir no conhecimento o que não podíamos ver enquanto dominava a perspectiva habitual que controlava os nossos conhecimentos. A dificuldade da representação acaba por separar o leitor de disposições familiares, dando-lhe a possibilidade de imaginar o que talvez parecia inimaginável em face da determinação que dominava seus padrões até o momento.⁵¹

Iser concebe esses vazios como estratégias formais do texto, oscilações e deslocamentos entre temas e horizontes, que não implicam ainda em questões de conteúdo. Quando, por sua vez, um vazio avança à subversão, ele mesmo torna-se um “tema”, descolando-se de seu horizonte e provocando necessariamente um “posicionamento” da parte do sujeito receptor. Nesse caso, o vazio consiste de uma negação crítica: sua função não mais reside na conectibilidade do sistema-obra, mas modula toda sua estruturação ficcional e/ou poética, como eixo-paradigmático.⁵²

Concluindo, gostaria de destacar dois aspectos importantes que repercutem sobre a relação entre teologia e arte que a teopoética pretende realizar:

- 1) O ponto de partida de Iser é a *situação de comunicação* na qual a obra de arte se concretiza, compreendendo esta com o conceito de “interação social”. Contudo, Iser cuida de conceber essa situação de comunicação esteticamente – isto é, não por significados pré-determinados, mas pelo efeito e acontecimento da interação entre objeto artístico e sujeito receptor.
- 2) *Vazio e negação*, como funções estruturantes da recepção estética, são noções relativas à construção de subjetividade e à produção de conhecimento. São funções que atuam na duração da recepção; estão presentes textual ou plasticamente no objeto artístico, e agem como correlatos de consciência no sujeito receptor.

Em outras palavras, algo é comunicado e “acontece”: trata-se da obra que, como tal, permanece a mesma, mas acontece na subjetividade do receptor e a ela adere, restituindo-lhe uma relação nova com a realidade a qual a obra pertence e, ao mesmo tempo, é estranha. Vale lembrar, conforme vimos com Adorno, essa re-apresentação da realidade falseada pela arte constitui sua verdade crítica que, a despeito da negatividade, possibilita uma mediação cognitiva com a realidade social a qual pertence e polemiza.

5 –

Volto-me agora ao tema da teopoética para desdobrar algumas contribuições da teoria do efeito estético de Iser a esse debate.

Em primeiro lugar, entendo a própria teopoética como uma metodologia derivada de uma estética de recepção e, considerada assim, ela tem seus limites e potenciais heurísticos e hermenêuticos. A reflexão que Kuschel desenvolve como “retratos teológico-literários” deriva de uma recepção estética de certas obras e suas gêneses. O caráter teológico que qualifica essa reflexão é uma soma de *temas* e *horizontes* presentes nessas obras com os repertórios que

⁵⁰ W. ISER, *O ato da leitura* : uma teoria do efeito estético, v.2, p.131-32.

⁵¹ W. ISER, *O ato da leitura* : uma teoria do efeito estético, v.2, p.135-36.

⁵² W. ISER, *O ato da leitura* : uma teoria do efeito estético, v.2, p.170-71.

alimentam o ponto de vista do sujeito receptor, que nesse caso também é autor de uma análise literária.

Não se trata, então, de interpretações determinadas por estruturas anteriores ao acontecimento da recepção; isto é, a teopoética resulta, sim, de uma “contigência de interação” entre sujeitos e objetos estéticos em que o elemento religioso é sugerido como tema, sofre vazio e/ou negação ou mesmo está presente no repertório do sujeito receptor da obra. Em outras palavras, a teoria da recepção estética corrobora e limita a teopoética na medida em que compreende a obra de arte como um sistema contigente, marcado pela indiscernibilidade e aberto a apropriação criativa por um sujeito receptor.

Em segundo lugar, é de se considerar o modo como Iser compreende a função estruturante do vazio e da negação de sentido na estética moderna. Como ele entende, essa característica estilística corresponde a uma história cultural, e responde sensivelmente a um contexto social marcado pelo esvaziamento da oralidade, e onde a palavra escrita e o texto sedimentaram um determinado sistema ideológico de sociedade, do qual faz parte tanto um repertório político como religioso. Vejo, nesse elemento de protesto da arte moderna, um motivo a que a teopoética também procura atender.

Quando Kuschel propõe sua metodologia considerando criticamente idéias de Deus representadas na literatura, ele reclama o caráter de “irreducibilidade sacra” dessa representação. À luz da teoria de Iser, poderíamos pensar num princípio de “irreducibilidade sacra” válido a quaisquer representações que conferem sentido histórico e prático ao ser humano. Nesse sentido, parece-me correto afirmar que a teopoética toma seu objeto de análise e interpretação (necessariamente, um objeto estético) a partir de um *horizonte* mais estimulado por representações da condição humana – “à imagem e semelhança de Deus” – que por representações de Deus mesmo.

Uma terceira observação, sobre a interação entre objeto estético e sujeito receptor para a teopoética. Nesse ponto, entendo que a teopoética se apropria da mesma atitude crítica que fomenta a teoria de Iser, de uma quebra com a uma hermenêutica ingênua, que credita ao sistema significante uma estrutura predeterminada para a interpretação. A teopoética reivindica antes da interpretação teológica da arte, uma interação estruturante, sob a qual “acontece algo” do qual a interpretação deriva. Não apenas o objeto tem função estrutural: ele sedimenta um processo artístico de representação (técnica, mimética e poética) e, como tal, ganha “vida”, chamando à recepção criativa situada no tempo, no espaço e no corpo político, onde propriamente ganha uma concretização.

A função do sujeito receptor é fundamental para essa concretização do objeto estético, e em se tratando de teopoética, isso tem uma implicação não menos “fundamental”: o que está em jogo é o sentido que, na arte contemporânea, o objeto artístico, sozinho, não mais o assegura. A “fruição estética” ganha outra feição, pois o sujeito receptor irá se deparar com vazios e negações na obra de arte, diante das quais necessariamente deverá consentir e fornecer elementos de si para sustentar a experiência estética. O “belo” tem de ser construído, imaginado, engendrado em meio aos vazios e negações deixadas pela cultura clássica. Por sua vez, a teopoética segue a mesma linha de raciocínio em relação à noção de Deus: diante do vazio e das negações que as representações tradicionais de Deus deixam, é necessário construí-lo, imaginá-lo, engendrá-lo criativamente, como um conhecimento frágil do qual depende tudo o mais.

Em conclusão, a teopoética se desenvolve a partir dessa “fissura” da idéia de Deus, tomando as representações do sagrado em sua negatividade crítica (apofática) que, por sua vez, torna-se uma “fissura” ontológica, correlata ao conjunto da realidade. A mediação estética fornece uma nova relação com esse conjunto de realidade, re-apresentada no objeto estético, convidando, em cada vazio e negação, a ensaiar novas possibilidades de representação e conhecimento. A experiência da arte redimensiona a relação estrutural entre sujeito e objeto de conhecimento, envolvendo-os numa correlação intersubjetiva e intercomunicativa – de “brecha em brecha” buscando uma plenitude modesta e localizada na história.

Referência bibliográfica

- ADORNO, T. W. *Teoria estética*. Lisboa : Edições 70, 1982.
- DYRNESS, W.A. Art and Multiculturalism: competitors or allies in theological education. *Theological Education*, v.31, n.1, 1994, p.37-45.
- GEFFRÉ, C. *Como fazer teologia hoje?: hermenêutica teológica*. São Paulo: Paulus, 1983/1989.
- HOLLAND, S. Theology is a kind of writing: the emergence of theopoetics. *Cross Currents*, v.47, n.3, 1997, p.317-331.
- ISER, W. *O ato da leitura : uma teoria do efeito estético*. v.1. São Paulo : 34, 1996.
- ISER, W. *O ato da leitura : uma teoria do efeito estético*. v.2. São Paulo : 34, 1999.
- KUSCHEL, K-J. *Os escritores e as escrituras : retratos teológicos-literários*. São Paulo : Loyola, 1999.
- LIMA, L. C. (org.) *Teoria da literatura em suas fontes*. 3ed. v.2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- MAFFESOLI, M. *Elogio da razão sensível*. 2ed. Petrópolis: Vozes, 2001.
- MUELLER, E. R. A teologia e seu estatuto teórico: contribuições a uma discussão atual na universidade brasileira. *Estudos Teológicos*, v.47, n.2, 2007, p.88-103.
- TILLICH , P. Art and ultimate reality (1960). In. PALMER, M. (ed.). *Paul Tillich Main works/Hauptwerke* : writings in the philosophy of culture. Berlim/New York : De Gruyter – Evangelisches Verlagswerk BmbH, 1990. v.2, p.317-332.
- TILLICH , P. *Teologia sistemática*. 3.ed. São Leopoldo : Sinodal, 2000.
- WOLTERSTORFF, N. Three function of art in theological education. *Theological Education*, v.23, n.1, 1994, p.97-100. Disponível na Internet em <http://www.ats.edu/Resources/Publications/Documents/TE/1994TE31-1.pdf>, acessado em 20.05.2009.

Sincretismo religioso: uma análise a partir da Arte, da Arquitetura e das Ciências da Religião em distintas Igrejas Católicas da região metropolitana de Belo Horizonte

*Roberlei Panasiewicz
Leônidas José de Oliveira
Cynthia Loureiro Amorim

1. Introdução

A arte e a arquitetura perpassam a história dos templos religiosos sejam nas sinagogas judaicas, catedrais e igrejas cristãs, mesquitas mulçumanas ou templos budistas. Suas notórias presenças vivificam e penetram o Mistério Transcendente, razão de ser de toda e qualquer religião.

A partir da realidade de Minas Gerais, especificamente da região metropolitana de Belo Horizonte, buscou-se analisar três igrejas católicas construídas em momentos distintos e que refletem modelos artísticos e referenciais teológicos diferentes. Partiu-se da hipótese que a arte e a arquitetura presentes nos templos visitados pouco estimulavam o convívio com as diferenças e, por consequência, buscavam demarcar e confirmar uma identidade religiosa específica. Faz-se necessário destacar que esta hipótese não foi comprovada ao longo da pesquisa. Isso ficará explícito ao longo das descrições e análises apresentadas dos templos observados.

O objetivo da pesquisa era compreender, a partir de olhares interdisciplinares – da Arte, da Arquitetura e das Ciências da Religião –, como o sincretismo religioso emerge nessas igrejas. Os templos escolhidos para a pesquisa foram as igrejas Nossa Senhora do Ó, em Sabará, a igreja São José e a Capela Curial de São Francisco de Assis, em Belo Horizonte. A escolha se justifica, pois estes templos representam três momentos significativos e distintos na arte sacra e no estilo arquitetônico da região metropolitana de Belo Horizonte: o Barroco, o eclético, como forte componente historicista, e o modernismo de Niemeyer, em sua primeira manifestação na arquitetura religiosa no Brasil.

A metodologia utilizada foi a pesquisa bibliográfica de material e documentos existentes sobre as igrejas selecionadas no Inventário do Patrimônio Cultural da Arquidiocese de Belo Horizonte, em órgãos públicos como IPHAN e IEPHA/MG na Prefeitura Municipal de Belo Horizonte e a compreensão do sentido do *sincretismo religioso*. Após esse levantamento

* Prof. Dr. Roberlei Panasiewicz, professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, PUC Minas, e-mail: roberlei@pucminas.br; Prof. Dr. Leônidas José de Oliveira, pesquisador do Inventário do Patrimônio Cultural da Arquidiocese de Belo Horizonte, PUC Minas e diretor do Museu Abílio Barreto, e-mail: larquiteto@hotmail.com; Cynthia Loureiro Amorim, pedagoga pela PUC Minas e docente da disciplina de Ensino Religioso da Rede Estadual de ensino de Belo Horizonte, e-mail: cyLOURIM@hotmail.com

** Pesquisa realizada na PUC Minas, via FIP/CNPQ 2007-2008.

procedeu-se a visita aos templos para observação *in loco* e coleta de material fotográfico para estudo, comparações e análise.

A apresentação da pesquisa está dividida em três partes. Primeiramente, há uma reflexão articulando religião, arte e arquitetura no contexto brasileiro. Em seguida, há uma observação do olhar teológico a cerca do sagrado, do profano, da compreensão sobre inculturação da fé e, por fim, sobre o sentido de sincretismo. Em terceiro lugar, serão apresentadas as igrejas visitadas: Nossa Senhora do Ó, São José e São Francisco. Depois da apresentação de cada igreja, seguem as análises.

2. Religião, Arte e Arquitetura no contexto brasileiro

A história religiosa brasileira é perpassada pelo sincretismo e por suas manifestações nos objetos de culto e na própria arquitetura religiosa. Para Leonardo Boff, “[...] o cristianismo puro não existe, nunca existiu nem pode existir. [...] O sincretismo, portanto não constitui um mal necessário nem representa uma patologia da religião pura. É sua normalidade [...]” (1982, p. 150-151). Tanto nas origens do cristianismo quanto na realidade brasileira, há notoriamente a presença do sincretismo. Pode-se dizer que este processo é natural quando se trata de encontro de tradições religiosas diferentes.

Em *Raízes do Brasil* (1995), Sérgio B. de Holanda, sublinha as raízes ibéricas e lusas, donde em parte se originam a forma atual de nossa cultura. Esta matriz fundamental, que na sua ascendência é também mestiça, pois a península ibérica é um dos territórios-ponte pelo qual a Europa se comunica com os outros mundos, veio juntar-se ao negro africano e ao índio em terras brasileiras. Essa característica pode ser constatada mesmo nos primeiros tempos da colonização, onde as construções singelas dos templos podiam acolher influências culturais distintas. Entretanto, seja de origem erudita ou popular, o sentido e o significado específico do templo sempre foram mantidos.

A arquitetura religiosa dos padres Jesuítas, Franciscanos, Beneditinos e Carmelitas foi se estendendo por toda parte com realismo e adaptação sincrética. Sobre elas, fluía a capacidade criativa dos índios, dos negros, dos colonos rudes e, sobretudo, dos mestiços, que mantinham o estatuto de filhos do “homem branco” tendo uma participação mais ativa na comunidade. Nesse processo de constituição de um imaginário religioso e de uma arquitetura, próprios do Brasil, sem dúvida híbridos, guardam-se inegavelmente um caráter intrínseco de coesão e unidade em meio à fragmentada realidade social, teológica e cultural do Brasil em sua existência. Arte e arquitetura evoluíram para um caráter mais secular, através de mudanças em seu conceito, uso, âmbito e trato. A diversidade cultural brasileira adentra ao recinto sagrado transformando-o e adaptando-o às suas realidades e entendimentos do divino.

Esse ambiente, com expressões artísticas diversas não é, de nenhum modo, gerado pelo acaso, mas originário de uma cultura de múltiplas tendências e marcada por uma diversidade

religiosa, a qual revela um templo e desvela um ser humano multifacetado em suas essências culturais e religiosas, capaz de expressar as múltiplas realidades alegóricas, sintetizando essa nova identidade e buscando unir formas dispersas.

O antropólogo Octávio Ianni se refere a esse momento como resultado da existência de uma cultura religiosa heterogênea. O Brasil se revela numa vasta desarticulação. “O todo parece uma expressão diversa, estranha, alheia às partes. E estas aparecem fragmentadas, dissociadas, reiterando-se aqui e lá, ontem ou hoje, como que extraviadas, em busca de seu lugar”. (IANNI, 1992, p. 177). E, Roberto da Matta (*apud* FERRETTI, 2008, p. 42), relata que a sociedade brasileira tem, em sua especificidade, o sistema de relação.

[...] a sociedade brasileira é relacional. Um sistema onde o básico, o valor fundamental, é relacionar, misturar, juntar, confundir, conciliar. Ficar no meio, descobrir a mediação e estabelecer a gradação, incluir (jamais excluir). Sintetizar modelos e posições parece constituir um aspecto central da ideologia dominante brasileira.

É necessário compreender que a modernidade trouxe ao Ocidente transformações fenomenológicas no campo religioso o que resulta em um processo de nova consciência ante a pluralidade religiosa e de diversidade tipológica no templo e na arte religiosa contemporânea.

Arantes (1993) remete-se ao pensamento de Lyotard para afirmar que essa fragmentação se caracteriza ainda pela ausência de um meta-relato capaz de homologar os diversos outros discursos produzidos pela cultura, como os da ciência, da teologia, da arte e da arquitetura. A morte do saber absoluto e a ausência de uma verdade última funcionam como um ponto onde se encontra um modo de ação que permite a proliferação de várias verdades e discursos conforme o ponto de vista ou campo do saber onde culturalmente são produzidos.

Neste contexto, a percepção do fragmento só é possível mediante a percepção do todo do qual ele faz parte ou ao qual ele se remete, e vice-versa. De modo semelhante, Mircea Eliade (2001) trabalha a relação entre a temporalidade e a eternidade. A intuição de ambas as dimensões – o efêmero e o eterno; a parte e o todo – se dá simultaneamente, dentro de uma esfera inescapável e constitutiva do ser humano e, portanto, também da produção arquitetônica contemporânea.

A busca do sentido da vida foi, é e será sempre a característica existencial do ser humano em todos os tempos. A religiosidade, própria do ser humano, é vivida, na contemporaneidade, de forma descentralizada e inconsistente. A religião, para muitos, não é mais herdada, como num passado recente, mas algo a ser buscado, ou mesmo, a ser conquistado. As religiões parecem ser linguagens privilegiadas para expressar, de um lado, uma sociedade pluralista, sincrética e sujeita a profundas transformações sociais, políticas e econômicas, e de outro, a busca de sentido em um mundo fragmentado. Essa pluralidade é que

faz possível que em um templo como a barroca Nossa Senhora do Ó, de Sabará, a eclética igreja de São José e a moderna igreja de São Francisco de Assis da Pampulha, possam conciliar formas profanas e fazer referências as religiões não cristãs sem perder o nexo com o mais tradicional da doutrina católica. Elas confirmam o caráter sincrético nos templos cristãos. Nesse mundo plural, a idéia de *mistura* entre espaço sagrado e profano passa a integrar a arquitetura religiosa contemporânea no Brasil.

A modernidade crítica obriga a repensar a oposição entre sagrado e profano desenvolvida no interior do cristianismo. O sagrado não será mais compreendido como um conjunto de crenças dogmáticas e de ritos obrigatórios, impostos por uma autoridade hierárquica. Na medida em que o sagrado invade o profano e vice-versa, a arte e a arquitetura também se abrem à multiplicidade de referências externas, presentes nas culturas. E, mais que isso, refletirão a articulação entre sagrado e profano. Assim, perceber-se-á, na arte e na arquitetura religiosa contemporânea, a existência de elementos tradicionalmente profanos nos templos religiosos.

3. Olhar teológico

Para a compreensão da arte, da arquitetura e dos símbolos que sustentam a ornamentação das igrejas Nossa Senhora do Ó, São José e a Capela Curial de São Francisco de Assis, faz-se necessário a elucidação de conceitos que permitirão a análise de tal conjuntura.

3.2 Sagrado

O sagrado para Rudolf Otto (2007) é o *numinoso* (do latim *numen*, “deus”, divino) que pode ser compreendido como mistério *tremendum* (arrepicante) e *fascinans* (fascinante). *Tremendum* para significar a sua “inacessibilidade absoluta” e acrescenta o aspecto do “poder”, “domínio”, “hegemonia” e “supremacia absoluta”. *Fascinans* contrastando com o aspecto *tremendum* se encontra o “atraente”, “cativante”, “fascinante”. Se, por um lado, o mistério transcendente gera tremor, por outro, propicia atração e fascínio. É precisamente o sagrado que define o *homo religiosus* e regula seu procedimento. Conforme Santridián (1996) o sagrado em suas manifestações, possibilita ao *homo religiosus* descobrir e, por conseqüência, experimentar uma realidade sobrenatural que transcende à realidade do mundo.

Mircea Eliade (2001, p.17) considera o Sagrado o que “se opõe ao profano”, ou seja, se manifesta diferente do profano. Parte do princípio que o sagrado não é criação ou idéia que o ser humano produz, mas uma experiência do mistério que ora se manifesta ora se oculta. A experiência e interpretação do sagrado são feitas, pelo ser humano, tendo em vista as estruturas culturais em que vive.

Para este autor, o espaço sagrado possibilita a obtenção de um “ponto fixo” em que ocorre a orientação da vida na homogeneidade caótica. Como na experiência profana o “ponto

fixo” aparece e desaparece segundo as necessidades diárias ela carece de verdadeira orientação “todo espaço sagrado implica uma hierofania, uma irrupção do sagrado que tem como resultado destacar um território do meio cósmico que o envolve e o torna qualitativamente diferente”. (ELIADE, 2001, p. 30). O Templo é um desses lugares sagrados e, através dele, o mundo é “ressantificado” na sua totalidade. Para Eliade, a arquitetura sacra retoma o simbolismo cosmológico das estruturas das habitações primitivas, derivando-se, talvez daí, a representação mundana da arte. Ele é a possibilidade do ser humano abraçar o cosmos puro e santo do princípio da criação.

Uma pedra sagrada nem por isso é menos uma pedra; aparentemente (para sermos mais exatos, de um ponto de vista profano) nada a distingue de todas as demais pedras. Para aqueles a cujos olhos uma pedra se revela sagrada, sua realidade imediata transmuda-se numa realidade sobrenatural. Em outras palavras, para aqueles que têm uma experiência religiosa, toda a natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica. O cosmos, na sua totalidade, pode tornar-se uma hierofania. (ELIADE, 2001, p. 18).

Para o autor o ser humano religioso experimenta dois tempos. O tempo profano – vivenciado na vida ordinária, rotineira, isento de significado religioso – e tempo sagrado, este diferenciado do outro – por mitos, ritos, festas e símbolos – representando algo do eterno onde o ser humano percebe o sagrado em sua manifestação.

Peter Berger considera o sagrado como sendo aquilo que “salta para fora” das rotinas normais do dia a dia. É algo distinto do humano e se relaciona com ele de forma diferente dos outros fenômenos não-humanos. Essa realidade coloca sua vida numa ordem, dotada de significado. “O cosmos sagrado, que transcende e inclui o homem na sua ordenação da realidade, fornece o supremo escudo contra o terror da anomia.” (BERGER, 1985, p. 40).

3.2 Profano

O profano contempla tudo que é correspondente à realidade natural, à rotina, o que não é sagrado.⁵³ É o corriqueiro, o dia a dia do ser humano. Para Eliade, o profano, é tudo que participa da ordem natural do Cosmos, do contexto histórico do ser humano. No entanto, “sagrado e profano constituem duas modalidades de ser no Mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo da sua história”. (ELIADE, 2001, p. 20).

Para Berger, o profano é o antônimo do sagrado, é a ausência do caráter sagrado. “São profanos todos os fenômenos que não ‘saltam para fora’ como sagrados. As rotinas da vida cotidiana são profanas a não ser que, por assim dizer, se prove o contrário [...]” (1985, p. 39).

⁵³ Em latim, profano vem de *profanus* e significa “fora do terreno sagrado”, ou seja, que não abrange aspectos do sagrado, divino. (SCHWIKART, 2001, p. 87).

3.3 Inculturação da Fé

O termo inculturação, em seu uso antropológico, designa a socialização que é decorrente do processo pelo qual o ser humano se apropria de outra cultura tornando-se parte dela. A igreja católica utiliza para nomear o processo específico pelo qual ela se apropriava de elementos culturais de uma determinada cultura, com a finalidade de “encaixar” ou adaptar o evangelho, com o único objetivo de evangelizar.

Para a corrente da missão [católica], a questão da inculturação, antes de se tornar uma questão teológica em princípio foi um problema metódico, a saber: a pergunta base era como fazer chegar o Evangelho aos que pertencem a outro campo cultural. Para responder a isso, a cultura estranha deveria ser bem entendida. Missionários descobriram, na busca de possíveis pontos de inserção em culturas estranhas para a comunicação do evangelho, óbices, mas também valores culturais, cuja proximidade evangélica somente se reconheceu pouco a pouco. (EICHER, 1993, p.395).

Segundo Pénoukou (2004, p. 886):

Os antropólogos norte-americanos, que estão na origem do termo, falavam de *aculturação*, desde 1880, para designar os fenômenos de contato e de interação entre culturas diferentes. Com os anos 30, e no mesmo campo de influência antropológica, *'aculturação'* encontra-se ligada a *'inculturação'* para definir o mecanismo de integração permanente de todo indivíduo na cultura de seu grupo de pertença.

Esses termos passaram a ser usados como sinônimos e com o tempo, na etiologia missionária católica, o termo inculturação irá se impor ao termo aculturação⁵⁴ designando o encontro entre evangelho e cultura.

De acordo com Mário de França Miranda, a expressão inculturação da fé reduz o contexto pelo qual perpassa o fenômeno ao qual se quer significar, pois ao que se tem comumente nomeado de inculturação da fé, não refere-se somente ao âmbito religioso, regularmente pode-se estender, também, ao âmbito cultural, pois nesses âmbitos está presente o aspecto religioso. Inclusive, historicamente, o cristianismo, atesta que “a inculturação se deu pela assimilação de componentes culturais e religiosos”. (MIRANDA, 2000, p. 276).

Andrés Torres Queiruga (2001, p.333) problematiza o termo inculturação, pois parte-se do pressuposto, “[...] em última instância, respeitar a cultura, mas substituir a religião”. Mostra que “ao lado de *'in-culturação'* se deveria falar de *'in-religiosação'*”. (QUEIRUGA, 1997, p. 71). Ou seja, a experiência de inculturação leva consigo a de in-religiosação (e vice-versa), pois,

⁵⁴ Aculturação significa “Encontro (direto ou indireto) de culturas e a acolhida de elementos de outra cultura estranha”. (EICHER, 1993, p. 395).

ao compartilhar valores culturais as pessoas (e missionários) compartilham também valores religiosos.

3.4 Sincretismo

Do grego *synkretismós*⁵⁵, o sincretismo tem sua origem em Plutarco e designava “a união das cidades cretenses, normalmente inimigas, diante de ameaças externas. (MIRANDA, 2000, p. 277). Sua aplicabilidade encontra-se desde o Renascimento valorando o positivo e o negativo dos elementos culturais. No século XIX o termo sincretismo emerge no universo da Ciências da Religião. “Aí então foi empregado, com finalidade descritiva ou polêmica, no estudo histórico do cristianismo, já que este, em seu desenvolvimento, absorveu elementos culturais e religiosos de seu contexto”. (MIRANDA, 2000, p. 277).

O sincretismo não é somente um processo de “integração de elementos religiosos, presentes numa determinada cultura, quando se dá a inculturação da fé nesta cultura”. (MIRANDA, 2000, p. 277). Tal processo pode acontecer entre culturas, entre religião e cultura, ou ainda, como uma etapa anterior a um outro fenômeno, o da inculturação da fé.

O sincretismo é também processo, podendo, assim, ser um fenômeno temporário e não permanente, cujo epílogo permanece ainda uma questão aberta. Enquanto tal, ele poderia ser considerado como uma etapa prévia e bastante comum na inculturação da fé, já que este fenômeno é complexo, difícil e longo [...] Sem renunciar à preocupação teológica com a identidade da experiência salvífica cristã, podemos ver o sincretismo como parte do processo da inculturação da fé. (MIRANDA, 2000, p. 287; 289).

Leonardo Boff (1982) apresenta o sincretismo como fenômeno que pode ser averiguado por diferentes definições:

1) *Sincretismo como adição*, ocorre quando não há nova religião, mas soma de elementos religiosos de tradições ou experiências religiosas diferentes. Quando um crente frequenta denominações ou tradições religiosas diversas o que ocorre é “[...] adição de elementos, sem inter-ação entre eles, unidos apenas pela experiência do crente. [...] O sincretismo mostra seu lado pejorativo de indefinição de identidade”. (BOFF, 1982, p.147).

2) *Sincretismo como acomodação*, “Diz-se quando uma religião de dominados se adapta à religião dos dominadores, seja como estratégia de sobrevivência, seja como um modo de resistência”. (BOFF, 1982, p.147). A princípio, não significa desestruturação da religião dos dominados, mas adoção de elementos que podem equivaler ao seu perfil originário. É o caso das religiões afro-brasileiras. Os escravos, vindos da África, foram obrigados a cultuar os santos católicos. Houve uma acomodação com os orixás da religião africana.

⁵⁵ Informação extraída do site: LÍNGUA PORTUGUESA, 2008.

3) *Sincretismo como mistura*, neste caso o sincretismo é por si só uma mistura. No entanto, esta apresenta-se como uma mistura superficial. Prevalece neste, uma profusão de elementos o que pode significar uma falta de sistematização na apresentação dos mesmos originando uma confusão e diluição de sentido.

4) *Sincretismo como concordismo*, apresenta-se sob uma perspectiva de concordância “de fórmulas, ritos e expressões em vista de uma religião útil a todos” (BOFF, 1982, p.148). Parte-se do princípio de que as manifestações, as expressões religiosas por si só não expressam toda a verdade. Ao encontrar com várias manifestações religiosas presente no contexto histórico se é possível compreender melhor a realidade divina. Busca-se criar uma religião universal que valha para todos. É neste sentido que se faz um movimento de concordância de união, mas que na verdade, permanece em nível superficial, pois não há organicidade.

5) *Sincretismo como tradução*, acontece quando uma religião usa dos elementos de uma outra tradição religiosa para expressar sua mensagem essencial. Fazem esta tradução a partir de elementos compatíveis ou daqueles que se integraram à religião. Esta experiência é comum às grandes tradições.

6) *Sincretismo como refundição*, se faz através de um processo onde “a religião se abre às diferentes expressões religiosas, assimila-as, reinterpreta-as, refunde-as a partir dos critérios de sua própria identidade”. (BOFF, 1982, p. 149). É um processo longo de produção e refundição religiosa. Neste caso, somente com o tempo será possível definir o que foi realmente re-configurado ou “refundido” e “convertido”. Tal processo, segundo o autor, é inerente às grande religiões.

Para Boff (1977, p. 54) o catolicismo tem em suas origens a presença do sincretismo, pois assimilou influências de outras culturas. Segundo o autor não se trata de uma religião recebida pronta das mãos divinas, e sob alguns aspectos poder-se-ia dizer que é resultante de um remanejamento de elementos de culturas diversas. “O catolicismo configura um ‘sincretismo grandioso e infinitamente complexo’”.

Renato Ortiz (1980, p.97) citando estudos realizados por Arthur Ramos apresenta o sincretismo existente em manifestações religiosas dos cultos afro-brasileiros.⁵⁶ Tais cultos, segundo o autor, poderiam ser considerados *puros* somente em sua origem pois, posteriormente, estes se misturaram entre si e, mais tarde, com cultos das religiões brancas⁵⁷.

Apropriando-nos dos escritos de Pierre Sanchis pode-se reconhecer como sincretismo “a pluraridade de formas legitimadas: junção, união, confluência, mistura, aglutinação, associação, simbiose, amálgama, paralelismo, correspondência, equivalência, justaposição ou convergência, acomodação, concordância, [...] várias sínteses”. (SANCHIS, 1994, p. 6).

⁵⁶ Estudo dos cultos afro-brasileiros realizado por Arthur Ramos, quando a Umbanda se diferenciava da macumba. Neste estudo, a Umbanda aparece em uma lista, em sétimo lugar como resultado de uma “etapa bastante desenvolvida da desintegração das práticas africanas”. (*apud* ORTIZ, 1980, p.97).

⁵⁷ Religiões Brancas: espiritismo e catolicismo.

O sincretismo, salienta Sanchis, é verificável em outros domínios além do religioso, este pode ser encontrado na própria cultura. O processo sincrético acontece sempre na relação cultural, religiosa, ou religioso-cultural quando desta relação se tem algo distinto ou que evidencie diferença.

Sanchis (1994) propôs abordar o tema não mais tomando-o como algo a ser definido e, conseqüentemente, classificado. Parte para registrá-lo não somente na ordem em que se manifesta nos elementos religiosos, mas como um fenômeno que se faz presente na natureza humana, sendo assim, próprio do ser humano diante do encontro com o outro (diferente). É comum buscar similitudes, ou até mesmo, buscar ressignificar aquilo que lhe é próprio.

Não se trata mais, pois – pelo menos diretamente – de identificar o sincretismo como uma forma de confusão ou mistura de “naturezas” substantivas (no plano ideático, organizacional ou até mesmo sistêmico), já que a polivalência destas transformações e misturas concretas parece desencorajar até hoje a procura de um sistema de categorias logicamente coerente e totalmente abrangente. Mas de afirmar a universalidade de um processo, polimorfo e causador em múltiplas e imprevistas dimensões, que consiste na percepção – ou na construção – coletiva de homologias de relações entre o universo próprio e o universo do “outro” em contato conosco, percepção que contribui para desencadear transformações no universo próprio, sejam elas em direção ao reforço ou ao enfraquecimento dos paralelismos e/ou das semelhanças. Uma forma de constante redefinição da identidade social. (SANCHIS, 1994, p. 7).

O sincretismo é um processo para além da confusão e da mistura de construção de relações. Ora reforça ora enfraquece a identidade social. Compartilhando da mesma perspectiva de Sanchis, Faustino Teixeira comenta as novas possibilidades que o olhar antropológico proporciona para a questão cultural, – no que se refere a “sua lógica própria e de seu traço dinâmico; o reconhecimento da diversidade das culturas como fenômeno natural; a crítica do etnocentrismo e o desafio da relativização”. (TEIXEIRA, 2001, p.89) – e que iluminam as discussões sobre o sincretismo. Este, sob a perspectiva cultural, deixa de ser associado a conjecturas já descritas por alguns autores como mistura e confusão. O processo sincrético passa a ser considerado como uma especificidade da experiência humana, em sua dinâmica relacional.

De acordo com o novo tratamento [as reflexões sociológicas sobre a questão cultural], o sincretismo deixa de ser diretamente identificado com mistura, confusão, paralelismo ou empréstimo, e passa a ser considerado como uma realidade “universal dos grupos humanos quando em contato com os outros”. Trata-se da transformação de elementos da identidade em razão do encontro com a alteridade, de uma “tendência a utilizar relações apreendidas no mundo do outro para ressemantizar o seu próprio universo”. A questão do sincretismo, como apresentada nesta nova reflexão antropológica, aproxima-se

muito do conceito teológico de inculturação. (TEIXEIRA, 2001, p. 89).

O sincretismo é percebido, portanto, como transformação construtiva de identidade a partir do encontro com o outro, que é sempre diferente e, por isso mesmo, provocador.

4. Apresentação e análise dos templos

Com as categorias interpretativas do fenômeno religioso elucidadas, passa-se a apresentação das igrejas pesquisadas: Nossa Senhora do Ó, igreja de São José e a Capela Curial de São Francisco de Assis.

4.1 Igreja Nossa Senhora do Ó (Fig.1)

A igreja Nossa Senhora do Ó está localizada no Largo de Nossa Senhora do Ó, em Sabará, município pertencente à região metropolitana de Belo Horizonte. Sua construção teve início em 1717, por alguns devotos. Essa obra inicial foi substituída por outra no ano de 1719, que com algumas alterações permanece até os dias de hoje. Sofreu intervenções em sua construção até o ano de 1930, quando a construção original em taipa e adobes foi substituída por tijolos.



Figura 1: Fachada da ig. N. Senhora do Ó do Ó

Fonte: Dados da pesquisa⁵⁸
painéis Chinesices



Figura 2: Interior da ig. N.Senhora do Ó

Arco cruzeiro –

Fonte: Dados da Pesquisa

De acordo com o Projeto de restauração de Bens imóveis e integrados do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN (1995), a construção do templo é atribuída a Manoel da Mota Tôres.

A ornamentação da nave (Fig.2) é exuberante, difusa e sua relação transcultural se manifesta de forma clara, contrastando com a simplicidade do exterior. Sua estrutura

⁵⁸ Fotos realizadas pela fotógrafa Izabel Chumbinho, em 08 de julho de 2008.

arquitetônica é característica do barroco mineiro devido a simplicidade da forma, com capela e torre sineira única e sacristia lateral, lembrando as primeiras capelas do barroco mineiro. No entanto, vale lembrar que no caso de N. Sra. do Ó é nítida a falta de rigidez formal na estrutura, assemelhando-se, nesse caso ao vernáculo presente nas primeiras edificações religiosas das Minas Gerais. No templo predominam elementos de ornamentação em talha policromada, destacando-se o uso do ouro, do vermelho e do azul.

Seu forro é ornado por quinze painéis, sendo que um deles encontra-se mutilado, neles se vêem inscritos alguns dos títulos dedicados à Virgem Maria. Nas paredes da nave encontram-se ornadas também com quatorze painéis com pinturas figurativas de episódios do nascimento e da infância de Cristo. O forro da capela-mor contém seis painéis com cenas da vida de Maria, a mãe de Jesus. Nas paredes laterais da Capela-mor encontram-se também painéis com pintura figurativa.

O arco cruzeiro é revestido em madeira entalhada nos pilares, capitéis e arquivolta. Em volta deste estão sete painéis octogonais pintados com motivos em ouro sobre o azul, em sua grande maioria de pagodes⁵⁹ e pássaros em estilo oriental, chamados de “Chinesices” (Fig.3), segundo Sylvio Vasconcellos. Sua origem parece ser dos estilos artísticos usados em Macau trazidos pelo comércio existente entre Portugal e Índia no período, quando a mesma era também colônia portuguesa.⁶⁰



Figura 3: Chinesices – Arco Cruzeiro
Fonte: Dados da pesquisa

O estilo oriental dessas pinturas é que faz supor que artesãos de possessões portuguesas do oriente sejam responsáveis por tais pinturas ou mesmo traziam gravuras oriundas do oriente e as mesmas eram absorvidas pelos artistas. Encontra-se nos arquivos do IPHAN do Rio de

⁵⁹ “O pagode chinês é um edifício construído em madeira desde sua origem em tijolo e pedra desde a época Han, momento em que adquire a sua expressão definitiva, crescendo até conseguir proporções monumentais.” (CHUECA GOITIA, 1995, p. 50). Segundo o autor, o pagode era construído como um templo. Seu estilo arquitetônico faz parte dos modelos, trazidos pelo budismo, da Índia.

⁶⁰ Segundo Sylvio Vasconcellos as louças de Macau eram utilizadas com certa frequência nesta época no Brasil, onde em Minas Gerais pode ser encontrada na Matriz de Sabará, Capela do Senhor do Bonfim em Catas Altas, na Sé de Mariana, no Oratório de Nova Era e outros.

Janeiro, a informação, de acordo com a pesquisa não concluída de Rodrigo M.F. de Andrade, que Jacinto Ribeiro⁶¹, seria o responsável pelas pinturas destes painéis.

4.1.1 Olhares interdisciplinares sobre a arte e arquitetura

A igreja Nossa Senhora do Ó apresenta características, como observado anteriormente, do estilo arquitetônico e artístico usuais na época para as construções de templos católicos, o barroco.

Destacam-se os painéis do entorno do arco cruzeiro em estilo oriental (as chinesices) configurando a presença do fenômeno sincrético no templo. Estilo aceito pela autoridade religiosa católica pelo fato de serem, provavelmente, elementos meramente decorativos que não interferiam na estruturação litúrgica do espaço sagrado.

As chinesices significaram para Nossa Senhora do Ó um realce artístico, um adorno. Para São Francisco de Assis a nova estruturação litúrgica, a inovação e introdução de novos elementos simbólicos não usuais no momento suscitaram querelas, e a recusa do clero católico em consagrar o templo. Tal situação parece demonstrar que na época da construção da igreja de Nossa senhora do Ó, o domínio da Igreja Católica se fazia de forma contundente e sem grandes oposições científicas, culturais e comportamentais. O que difere totalmente da época em que a Igreja de São Francisco de Assis foi construída em que o modernismo se fazia presente anunciando novas perspectivas intelectuais, culturais e políticas mudando o significado do simbolismo religioso para o ser humano.

4.2 Igreja São José (Fig. 4)

A igreja São José está localizada no centro de Belo Horizonte, à Avenida Afonso Pena. Sua construção iniciou-se em 1902, sendo concluída em 1912. O templo integra um complexo arquitetônico: salão paroquial, edifícios laterais onde funcionam diversos tipos de estabelecimentos comerciais, o estacionamento de veículos, seus jardins, a casa paroquial e o Convento São José dos responsáveis pela construção e pelo funcionamento da igreja até hoje, a Congregação Redentorista.

Os projetos que deram origem à construção desse complexo possuem várias autorias e sua execução e reformas perpassam, com algumas interrupções, os anos 1900 a 1980. Entre os autores encontram-se nomes como do arquiteto Edgar Nascentes Coelho, responsável também por outros projetos religiosos na capital.

A construção da Igreja São José culminou com o início da construção da, então, nova capital de Minas Gerais, a cidade que inicialmente pretendia ser símbolo da modernidade e do

⁶¹ Jacinto Ribeiro era natural da Índia, tinha 38 anos e encontrava-se em “atividades nas capitâneas das Minas Gerais desde 1711. (IPHAN, 1995)

progresso do Estado, Belo Horizonte. “A construção de Belo Horizonte rompe com a tradição colonial: a adoção dos novos estilemas, propostos pela era industrial, inscreve-se na recusa ao passado e na aspiração à modernidade”. (SALGUEIRO, 1987, p. 107).

A execução da obra ficou ao encargo de um irmão redentorista, responsável por outras construções de igrejas e conventos, o holandês Gregório Mulders.

No período entre o século XIX e início século XX a arquitetura brasileira se aventurava pelo ecletismo inspirada nos padrões europeus, especialmente, por Paris, onde buscava-se uma multiplicidade de formas originárias de períodos distintos. A composição arquitetônica da igreja seguiu essa mesma tendência.



Figura 4: Fachada da Igreja São José

Fonte: Dados da pesquisa

Em toda a Nave principal simultaneamente entre as colunas encontram-se diversas cenas bíblicas, estas com molduras diversas como arabescos, gregas, estrelas e outros. Motivos zoomorfos que representam os quatro elementos da natureza água, terra, fogo e ar encontram-se na barra das ilhargas da capela-mor. Nas paredes da nave principal encontram-se figuras de diversos santos⁶².

O adro da Igreja São José serviu de palco para expressões políticas, onde já aconteceram tanto manifestações religiosas quanto cívicas. E, em um dos seus edifícios laterais, originariamente serviria como sede do jornal “O Diário”, espaço este que, posteriormente, acolheu outras funções.

⁶² Outro aspecto semelhante ao estilo da Basílica Romana. Onde em São José encontram-se os santos, na basílica Romana encontravam-se figuras de vários deuses.

A autoria do mural da igreja é do pintor alemão Guilherme Schumacher. Nascido no século XIX, estudou na Escola de Belas Artes de Munique e Düsseldorf, na Alemanha, e em Bolonha, na Itália.

Na igreja foram encontrados vários elementos na composição pictórica que apresentam características sincréticas (Fig. 5).⁶³



Figura 5: Da esquerda para direita: O Elefante, Zodíaco (Gêmeos), e Arabesco.

4.2.1 Olhares interdisciplinares sobre a arte e arquitetura

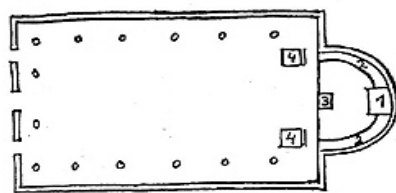
Na Igreja São José, conforme já mencionado, encontram-se, em sua ornamentação interior, o *estilo eclético* de sua construção. Na descrição específica da igreja averiguou-se elementos do estilo coríntio (nos capitéis, arcadas e colunas) que se entremeiam com o estilo românico (nas abóbadas e em alguns dos eixos de seus pilares).

A arquitetura religiosa desde o início apresenta-se sincrética como se verifica na adoção da forma de basílica⁶⁴ romana (Fig. 6), com transepto e com os estilemas que lhe são característicos, como o colunelo, as colunatas, os capitéis, presentes na construção da igreja São José (Fig.7).⁶⁵

⁶³ Entre os símbolos encontrados estão o Elefante, o dragão e a fênix, ambos presente no presbitério. Além do Zodíaco e do Arabesco que se encontram nas paredes laterais da igreja, sob o teto. Tais símbolos possuem também atribuições simbólicas para religiões como o Budismo, Hinduísmo, Taoísmo, Islamismo.

⁶⁴ Do grego, edifício real. Informações obtidas do portal: FRANCISCANOS, 2008.

⁶⁵ Segundo Boltshauser o cristianismo primitivo adotou das construções romanas antigas, alguns elementos arquitetônicos, devido a escassez de materiais. Reaproveitou alguns fragmentos dessas edificações tais como as colunas. A remoção desses elementos representou um processo de demolição para as basílicas romanas. “Os elementos decorativos da arquitetura cristã primitiva são os mesmos da arquitetura romana que a antecedeu” (1968, p.1272). É importante ressaltar que arquitetura romana assimilou alguns traços da arquitetura grega. (ver.fig. 23). O estilo da Basílica Romana convinha ao cristianismo por apresentar um grande espaço interior. Ao mesmo tempo, ao incorporar o estilo basilical a religião cristã dissociava o estilo arquitetônico do caráter pagão, ao qual tal espaço anteriormente servia. Assim, na ábside onde antes se encontrava-se o Pretor e os juízes assistentes, situam-se agora os assentos do Bispo e do clero. Anteriormente onde localizava-se o altar da Minerva, tem-se o altar cristão. Onde antes encontram-se os ambões das testemunhas e advogados, situam-se os ambões do Evangelho e Epístola. Acrescentou o transepto, ao corpo principal do templo (que não está presente em ambas as figuras acima). No caso de São José, no lugar do transepto foram colocadas capelas laterais.



BASÍLICA PAGÃ

1. Pretor
2. Juizes assistentes
3. Altar da Minerva
4. Ambões de testemunhas e advogados

Figura 6: Basílica pagã
Fonte: FRANCISCANOS, 2008.



BASÍLICA CRISTÃ

1. Bispo
2. Clero
3. Altar
4. Ambões do Evangelho e da Epistola
5. Adro
6. Batistério ou fonte

Figura 7: Basílica cristã
Fonte: FRANCISCANOS, 2008.

Em seu interior encontra-se extensa decoração pictórica. Em sua ornamentação constam vários elementos, que para além do valor artístico e multicultural, adentram horizontes de diversas tradições religiosas. Como por exemplo, o Elefante, o Dragão, o Zodíaco, a Fênix e os Arabescos. No entanto, todos estes elementos, exceto o Arabesco, encontram respaldo na iconografia Cristã.

De acordo com Leonardo Boff (1982, p.145) “a catolicidade como sinônimo de universalidade só é possível e realizável sob a condição de não fugir ao sincretismo, mas antes, pelo contrário, de fazê-lo o processo da produção da própria catolicidade”. Poder-se-ia afirmar que o sincretismo é um processo inerente na produção da religiosidade de um povo.

O que parece ocorrer, especificamente, na Igreja São José são processos semelhantes ao que Boff denomina por sincretismo como *mistura* e como *tradução*. O sincretismo como *mistura* verifica-se na profusão de símbolos presente na ornamentação pictórica da igreja resultando em algo semelhante ao que acontece no fenômeno do pluralismo, vê-se um todo muito complexo e carregado de elementos, mas não se consegue dar ênfase aos detalhes. Já, o sincretismo como *tradução*, por entender que o artista, na busca por maior conotação do aspecto religioso do templo, pretende somente acoplar uma grande diversidade de elementos.

Embora o que se constate, seja algo, que não põe em risco a própria afirmação da igreja como um templo católico, o que se deseja ressaltar é o aspecto sincrético e aculturado que apresentam tanto a arquitetura como a arte do templo. Isso confirma o sentido da palavra católica, embora hierarquicamente possa gerar controvérsias.

Acrescentando, o simbolismo da planta em cruz latina. À fachada simples foram acrescentadas duas torres e, em São José, um nartex. Informações obtidas do portal: FRANCISCANOS, 2008.

A avaliação do sincretismo, positiva ou negativamente, remete ao lugar onde o observador se situa. Se se situa no lugar beneficiado do catolicismo, entendido como uma grandeza feita, constituída e fechada, então tende a considerar o sincretismo como uma ameaça que importa evitar. Se se situa num nível mais chão, lá onde se dão os conflitos e os desafios, no meio do povo que vive sua fé em osmose com outras expressões religiosas, entendendo o catolicismo como uma realidade viva e por isso aberta, digerindo elementos diferentes e se transformando ao criar novas sínteses, então o sincretismo é considerado como um processo normal e natural. (BOFF, 1982, p.145-146.).

Tudo indica que a expressão artística aparente nesta igreja reflete um processo de osmose que o artista vivia, ao adicionar em sua obra, elementos religiosos e culturais de outras tradições.

Na igreja de São José há um ‘excesso’ de simbolismo religioso. Entretanto, não se consegue captar cada um destes simbolismos presente na ornamentação da igreja com um simples olhar o que, conseqüentemente, provoca a falta de ênfase em cada elemento simbólico. A percepção é possível somente quando o expectador detém seu olhar com devida cautela e desejo de vislumbrar o conteúdo artístico.

Essa multiplicidade de formas e elementos decorativos, característicos do ecletismo, já não era estranho à ornamentação existente em Minas Gerais desde o barroco, como percebido na igreja Nossa Senhora Ó.

A partir das verificações realizadas nos templos considera-se que, embora cada espaço religioso tenha sido construído em diferentes tempos históricos, tanto a igreja Nossa Sra. do Ó quanto a igreja São José apresentam fenômenos semelhantes entre si: aculturação de símbolos culturais e sincretismo religioso.

4.3 Igreja São Francisco de Assis (Fig.8)

A igreja São Francisco de Assis está localizada à Avenida Doutor Otacílio Negrão de Lima, 3000, no bairro São Luiz-Pampulha. Sua construção deu-se no ano de 1943, por iniciativa do governo municipal de Belo Horizonte. O templo faz parte de um complexo arquitetônico idealizado por Oscar Niemeyer que, na década de 40, fora convidado pelo, então Prefeito de Belo Horizonte, Juscelino Kubitschek para projetar um conjunto de edifícios no novo bairro da Pampulha. Tratava-se de um projeto audacioso que buscava uma nova ordem sócio-cultural e estética para Belo Horizonte.

A igreja contou em sua ornamentação com obras de artistas como Cândido Portinari, Alfredo Ceschiatti, Paulo Werneck. O projeto paisagístico, hoje descaracterizado, a autoria é de

Roberto Burle Marx. Somente em 1959, o então Arcebispo metropolitano de Belo Horizonte Dom João Resende Costa, realiza o primeiro culto.⁶⁶



Figura 8: Lateral igreja São Francisco de Assis – detalhes do Mosaico de Paulo Werneck
Fonte: Dados da pesquisa

A igreja de São Francisco de Assis, em sua composição arquitetônica, de estilo modernista, apresenta cinco parábolas em concreto, as duas maiores correspondendo à nave. À direita da fachada principal encontra-se a torre sineira que, através de uma marquise, está ligada ao corpo da Igreja. Ao olhar a planta vê-se estilizada a cruz de Tau⁶⁷ (Fig.9). Segundo noticiários de jornais da época, Niemeyer, teria se inspirado em um verso de Paul Claudel, poeta católico francês: “A Igreja é o hangar de Deus”.⁶⁸

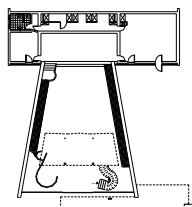


Figura 9: Planta igreja São Francisco de Assis – Pampulha
Fonte: INVENTÁRIO DO PATRIMÔNIO CULTURAL DA ARQUIDIOCESE DE BELO HORIZONTE, 2003.

O fechamento da fachada principal é em esquadria metálica e vidros, com *brise-soleil* também em metal. Já a fachada posterior apresenta um revestimento através de um mural de azulejos de Portinari. A nave é revestida por forro de madeira. Em suas paredes encontram-se, em exposição, os quadros da Via Sacra pintados por Portinari. Na entrada principal, à esquerda, encontra-se o batistério em aspecto curvo, e, à direita, uma escada também em curva que leva ao coro. O confessionário encontra-se nos fundos da nave e o púlpito à frente, ambos à esquerda.

⁶⁶ Ano em que se deu a transferência da capela, até então, de propriedade municipal para a Cúria Metropolitana de Belo Horizonte.

⁶⁷ A cruz de Tau é um símbolo utilizado pela ordem franciscana. Trata-se de “um símbolo antigo, misterioso e vital que recorda tempo e eternidade. A grande busca do humano querendo tocar sempre o divino e este vindo expressar-se na condição humana. Horizontalidade e verticalidade. As duas linhas: Céu e Terra! Temos o símbolo do TAU riscado nas cavernas do humano primitivo. Nos objetos do Faraó Achenaton no antigo Egito e na arte da civilização Maia. Francisco de Assis o atualizou e imortalizou”. Trecho extraído do Site: FRANCISCANOS, 2008.

⁶⁸Comentário extraído do Diário da Noite edição de 16/09/1959, São Paulo-SP.

Na capela-mor apresenta-se a pintura mural de Portinari. A capela do Santíssimo Sacramento situa-se à esquerda da nave, em uma parábola menor. À direita, em duas parábolas, a sacristia, hoje transformada em postos de informação turística e de venda de produtos culturais.

Percebe-se uma mescla de estilos presente na construção: a arquitetura civil colonial mineira pode ser percebida nas treliças que perpassam toda a torre sineira. Nas cinco parábolas uma semelhança com o estilo gótico; e quando na apropriação de linhas curvas e geométricas encontram-se algumas características do Barroco, há algumas semelhanças com a capela de São Francisco de Assis, em Ouro Preto, devido a movimentação da cobertura do volume da nave.

Além de o projeto arquitetônico ser de Oscar Niemeyer, a Igreja também em sua ornamentação com os artistas Candido Portinari, Paulo Werneck, Alfredo Ceschiatti, que juntos produziram um belo acervo artístico. O conjunto da obra representa as idéias de movimento e transformação, sendo que em Portinari, tais idéias se evidenciam em perfeita harmonia com a arquitetura modernista de Niemeyer. Os artistas não tinham envolvimento com alguma denominação religiosa. Ambos apresentavam forte consciência e inserção política.

São assinados por Portinari os desenhos que originaram o painel decorativo do coro, supedâneos, batistério (face externa), púlpito e mural da fachada posterior, ambos em azulejos azuis e brancos, pintura mural da capela mor, quadros da via sacra



Figura 10: Da esquerda para direita Batistério – face interna, Púlpito, Pintura mural – presbitério
Fonte: Dados da pesquisa

4.3.1 Olhares interdisciplinares sobre a arte e arquitetura

A Igreja de São Francisco de Assis, em toda sua construção, apresenta um traço do *modernismo* brasileiro. Evidencia-se na igreja o estilo de Niemeyer que, decididamente, propunha à arquitetura fugir do convencional. A própria ruptura dos padrões estabelecidos para a construção de templos católicos – ausência de retábulo e as parábolas –, por si só, já sinaliza a forte inserção do aspecto moderno na igreja. Tal modernidade gerou muitas controvérsias sobre

a sacralidade do espaço, o que lhe custou a interdição, aproximadamente por 15 anos, para fins religiosos⁶⁹.

A igreja é permeada pela idéia de movimento, de evolução o que se faz presente nas curvas das suas parábolas, ornadas em sua fachada externa, pelos mosaicos multiforme de Paulo Werneck; no batistério, também em curva, adornado, em uma face, pelas esculturas em bronze de Alfredo Ceschiatti e, na outra face, pelos ornatos em azulejo no estilo expressionista de Cândido Portinari.

Toda a obra da igreja parece evidenciar o desejo dos artistas em articular os espaços sagrados e profanos, não evidenciando rupturas entre estes. Alguns apontamentos se fazem necessários para ilustrar tal proposição. Ao verificar a planta da igreja já se encontra algo peculiar em seu aspecto arquitetônico, no que se refere ao batistério e ao confessionário. O formato desenhado pelo arquiteto apresenta-se em pleno movimento que se direciona para o altar.

Outro aspecto arquitetônico que corrobora com a idéia de articulação entre o sagrado e o profano é o piso que reveste a nave, pois é o mesmo que reveste a frente externa da igreja, inclusive pela continuidade do desenho. No revestimento dos supedâneos, tem-se o desenho de peixes e pássaros. Estes são apresentados compartilhando mesmo espaço e um mesmo movimento em direção ao altar. Revelam a intrínseca relação da lagoa da Pampulha com a obra: os peixes saem da lagoa e adentram o recinto. A lagoa é água, elemento com atribuições tanto sagradas quanto profanas. A água que serve ao batismo de Jesus é também e, especificamente, no caso da lagoa da Pampulha, a sede de uma imagem de Iemanjá, utilizada em cultos das religiões afro-brasileiras. Assim, dividem o mesmo espaço elementos religiosos de tradições diferentes que ao se encontrar neste ambiente insinuam um sincretismo religioso.

O fechamento da fachada principal da igreja, em vidros, proporciona maior entrada da luz do espaço externo, ocasionando uma sobreposição sobre o espaço interno. A claridade interna convida o visitante a admirar a natureza externa. No ambiente interno, a imagem de Jesus Cristo inexistente. Encontra-se em seu lugar a figura de São Francisco de Assis.

[...] o espaço sagrado sofre crescente processo de privatização e de secularização. Privatização que deixa os recintos sagrados aos cuidados das diferentes denominações particulares, freqüentado segundo opções pessoais. Secularização que transforma espaços religiosos clássicos em atrações turísticas. (LIBANIO, 2001, p. 87).

⁶⁹ A interdição da Igreja de São Francisco deveu-se ao conjunto de obras que foram consideradas, pela hierarquia católica da época, inapropriadas ao espaço de culto católico. A igreja, durante este tempo, serviu de ponto turístico e de especulações diante da medida tomada pelo clero. Uma observação, no entanto, desperta a atenção, o que poderá ser evidenciado mediante a leitura das análises realizadas sobre os outros templos.

Hoje, com a atribuição do espaço à exposição de arte e turismo⁷⁰ têm-se, por fim, um local que, embora apresente alguns quesitos para o sagrado, nunca deixou de evidenciar as concepções próprias do mundo pós-moderno.

Observa-se que entre a igreja Nossa Senhora do Ó até a igreja de São Francisco, há uma mudança de significado do simbolismo religioso presentes na arquitetura e na ornamentação. Em algumas construções contemporâneas de templos católicos observa-se um estilo arquitetônico que não evidencia, desde fora, que aquele local é destinado ao culto religioso. Tais construções religiosas remetem à constatação de que no cenário urbano já não há um espaço central reservado para as igrejas. Elas ficam entremeadas entre as outras construções e entre a verticalização do espaço urbano. Para Libânio (2001, p. 54), “sob o aspecto puramente material, o imponente espaço sagrado das igrejas nas cidades desaparece no meio de uma selva de pedra de edifícios”. E, ainda,

a parte arquitetônica das cidades maiores termina também por ocultar a visibilidade das construções das igrejas. Antes elas gozavam de imensa visibilidade, ocupando os outeiros das pequenas cidades. Basta visitar Ouro Preto para ter uma idéia desse momento espacial da fé, dominando a cidade. Nas grandes cidades, já não se distingue a presença das igrejas. Algumas ainda continuam imponentes, refletindo tempos antigos. Hoje, em muitos casos, sobretudo na Europa, tornaram-se lugar de visita turística. O que ficou não foi necessariamente o sagrado, mas a arte. (LIBÂNIO, 2001, p. 64).

Por um lado, parece não haver mais o cuidado em destinar um espaço de destaque para o sagrado, como em outrora, a exemplo da Igreja Nossa Senhora do Ó, com seu amplo adro. Por outro lado, o estilo arquitetônico das construções atuais parece valorizar mais a contingência econômica do que os aspectos espirituais e simbólicos. Contrariando, ou mesmo, denunciando, a compreensão do espaço sagrado anunciado por Eliade: “a igreja participa de um espaço totalmente diferente daquele das aglomerações humanas que a rodeiam. No recinto sagrado, o mundo profano é transcendido”. (2001, p. 29).

5. Conclusão

O sincretismo é expressão da natureza multifacetada do ser humano e que aparece na maioria das experiências e tradições religiosas. Perpassa as relações que o ser humano estabelece entre si e a necessidade de expressar-se simbolicamente, o que se faz através de leituras hermenêuticas do simbolismo. Por ser um fenômeno histórico é, muitas vezes, resultante da junção de diversos fragmentos de tradições religiosas e culturais diferentes. Pode

⁷⁰ Atualmente, a Igreja de São Francisco de Assis, conforme informações obtidas no local, a igreja funciona de 2ª a sábado como museu, sendo adaptada aos domingos pela manhã para a celebração da Missa.

ocorrer quando uma determinada tradição cultural ou religiosa busca, em outra, elementos simbólicos no intuito de evidenciar, reforçar, resignificar ou representar algo próprio.

Nas igrejas Nossa Senhora do Ó e São José, a arquitetura e a arte religiosas revelam-se sincréticas. Evidência que não se limita às épocas históricas em que os templos foram construídos. A mesma constatação é verificável nos primórdios da igreja cristã, quando está busca inspiração para a construção e a ornamentação de suas igrejas, em templos de culturas como a romana, grega e outras.

Sagrado e profano se *misturam* na arte sacra desde o Brasil colônia. Mistura que provocou reações desde a modernidade até os dias atuais. A irrupção do profano sobre o sagrado, principalmente na igreja de São Francisco de Assis, demonstra a característica própria da sociedade contemporânea, plural, fragmentada e híbrida. Características sociais que propõe, hoje, aos templos a aceitação de junções culturais em suas formas e/ou expressões que, em alguns aspectos, podem divergir e provocar divisões quando não atendem as orientações sacras difundidas pela hierarquia.

As expressões artísticas (arte e arquitetura) dos templos pesquisados parecem, afirmar a possibilidade de se ter várias verdades. Estas seriam encontradas em vários contextos e em um processo dialógico podem-se complementar. Tal verificação autentica o anúncio veiculado pelo movimento moderno sobre a religiosidade, no que tange a ausência de uma única verdade e de um saber soberano. A arte e a arquitetura nos templos podem favorecer o desenvolvimento da espiritualidade. Uma das suas funções no templo sagrado é contribuir para o enriquecimento da experiência religiosa dos adeptos de uma determinada crença, tendo em vista sua capacidade de “aproximar” o transcendente.

A liberdade artística e arquitetônica possibilitou a confluência de elementos religiosos diversos e a articulação livre entre o Sagrado e Profano. As manifestações artísticas, por serem produções humanas, revelam a riqueza da diversidade cultural e religiosa, sem a obrigatoriedade do cumprimento de orientações religiosas e da necessidade em distinguir e/ou confirmar uma identidade religiosa específica, permitem a tolerância e o diálogo em esferas que transcendem a dimensão religiosa. Tal constatação revelou a inconsistência da hipótese inicial de que a arte e arquitetura presentes nos templos visitados pouco estimulavam o convívio com as diferenças e, por consequência, buscavam demarcar e confirmar uma identidade religiosa específica. Para além do estímulo à tolerância e ao diálogo inter-religioso, o que se constatou foi a convivência de elementos religiosos e culturais diferentes compartilhando espaços comuns nos templos analisados.

O sincretismo presente na diversidade religiosa e cultural na arte e arquitetura dos templos católicos analisados, longe de ser elemento gerador de oposição ou suposta evidência de impureza, é facilitador para o encontro e diálogo de tradições diferentes. Atesta como arte, religião e cultura podem juntas facilitar o encontro entre ser humano e Mistério Transcendente.

Sua existência nas igrejas pesquisadas propõe a aceitação deste fenômeno para além da arte e da arquitetura. Ao atingir a dimensão humana, em suas representações hierárquicas, pode não somente viabilizar mas, sobretudo, estimular o encontro e o diálogo inter-religioso, necessidade eminente da nossa época.

6. Referências

- ARANTES, Otilia Beatriz Fiori. **O lugar da arquitetura depois dos modernos**. São Paulo: Edusp, 1993.
- ARGULLOL, Rafael *et al.* **História geral da arte: o objeto artístico**. Madrid: Ediciones del Prado, c1995.
- BELO HORIZONTE. Prefeitura Municipal. Secretaria Municipal de Cultura. **Dossiê de Tombamento Municipal**. Belo Horizonte: Século 30 Preservação e Restauro, 1991.
- BERGER, Peter. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BOFF, Leonardo. **Igreja carisma e poder**. 3. ed. Petrópolis: 1982.
- BOFF, Leonardo. Avaliação teológico-crítica do sincretismo. **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, Ano 71, vol. LXXI, n. 7, p. 53-68, set. 1977.
- BOLTSHAUSER, João. **História da arquitetura: arquitetura cristã primitiva, arquitetura bizantina, arquitetura muçulmana, arquitetura românica, arquitetura gótica**. Vol. 4. Belo Horizonte: UFMG, Escola de Arquitetura, 1968.
- CHUECA GOITIA, Fernando *et al.* **História geral da arte: arquitetura**. Madrid: Ediciones del Prado, 1995. v.6.
- EICHER, Peter. **Dicionário de conceitos fundamentais da teologia**. São Paulo: Paulus, 1993.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- FERRETTI, Sérgio F. Multiculturalismo e Sincretismo. In: MOREIRA, Alberto da Silva; OLIVEIRA, Irene Dias. (Org.). **O futuro da religião na sociedade global: uma perspectiva multicultural**. São Paulo: Paulinas, 2008. p.37-50.
- FRANCISCANOS: Província Franciscana da Imaculada Conceição. Disponível em: <<http://www.franciscanos.org.br/artesacra/sacraeiconografia/03.PHP>>. Acesso em: 13 maio 2008.
- HOLANDA, Sérgio Buarque. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- IANNI, Octávio. **A idéia de Brasil moderno**. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- INVENTÁRIO DO PATRIMÔNIO DA ARQUIDIOCESE DE BELO HORIZONTE. Igreja **São Francisco de Assis**. Inventário n. 1. Belo Horizonte, PUC-Minas, 2003.
- LIBÂNIO; João Batista. **As lógicas da cidade: o impacto sobre a fé e sob o impacto da fé**. São Paulo: Loyola, 2001.
- LÍNGUA PORTUGUESA ON-LINE. Disponível em: <<http://www.priberam.pt/dlpo/dlpo.aspx>>. Acesso em: 24 jun. 2008.
- MIRANDA, Mário de França. A fundamentação teológica da inculturação da fé. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v.32, n.86, p. 25-39, jan./abr. 2000.
- MIRANDA, Mário de França. Inculturação da fé e sincretismo religioso. **Revista Eclesiástica Brasileira**: Petrópolis, v.60, n.238, p. 275-293, jun. 2000.
- MIRANDA, Mário de França. A fundamentação teológica da inculturação da fé. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v.32, n.86, p. 25-39, jan./abr. 2000.
- OLIVEIRA, Leônidas José. **Arquitetura Religiosa Contemporânea: multiculturalidad en el proyecto del templo em Brasília**, Tese Doutorado. Universidad de Valladolid, 2005.
- ORTIZ, Renato. Do sincretismo à síntese. In: ORTIZ, Renato. **A consciência fragmentada**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980. (Coleção Pensamento Crítico) Cap.V, p.91-108.
- OTTO, Rudolf. **O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional**. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.
- PANASIEWICZ, Roberlei. **Pluralismo religioso contemporâneo: diálogo inter-religioso na teologia de Claude Geffré**. São Paulo: Paulinas/PUC Minas, 2007. (Coleção Estudos da Religião).
- PÉNOUKOU, Éfoé-Julien. Inculturação. In: LACOSTE, Jean-Yves. **Dicionário crítico de teologia**. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2004. p. 885-890.
- PORTAL PORTINARI. Disponível em: <<http://www.portinari.org.br/ppsite/ppacervo/cronobio.htm>>. Acesso em: 10 maio 2008.
- PROJETO PAULO WERNECK. Disponível em: <<http://www.projetopaulowerneck.com>>.

br/>. Acesso em: 24 jun. 2008.

QUEIRUGA, Andrés Torres. Do terror de Isaac ao abbá de Jesus. São Paulo:Paulinas, 2001.

SANCHIS, Pierre. Pra não dizer que não falei de sincretismo. **Comunicações do Iser**, Rio de Janeiro, n.45, p. 5-11, 1994.

SANCHIS, Pierre. As tramas sincréticas de historia: sincretismo modernidades no campo luso-brasileiro. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, v.10, n.28, p.123-138, jun. 1995.

SANCHIS, Pierre. Catolicismo perde espaço. **Ciência Hoje**, Rio de Janeiro, nº 159, p.6-10, abr. 2000.

SANTOS, Paulo Ferreira. **Quatro séculos de arquitetura**. Rio de Janeiro: IAB, 1981.

SANTRIDIÁN, Pedro R. **Dicionário básico das religiões**. Aparecida: Santuário, 1996.

SCHWIKART, Georg. **Dicionário ilustrado das religiões**. Aparecida: Santuário, 2001.

TEIXEIRA, Faustino. Inculturação da fé e pluralismo religioso. In: TAVARES, Sinivaldo S. **Inculturação da fé**. Petrópolis: Vozes, 2001. Cap.5, p.82-94.

VASCONCELLOS, Sylvio de. **Capela Nossa Senhora do Ó**. Belo Horizonte: Escola de Arquitetura da UFMG, 1964.

Simone Weil e os Irmãos Grimm: elementos para uma soteriologia nas asas do mistério de um conto

Maria Clara Lucchetti Bingemer

Simone Weil (SW) ⁷¹ sempre foi uma grande leitora dos mitos e das narrativas simbólicas e metafóricas. Incluem-se aí os contos de fadas, pelos quais tinha grande apreço por achá-los terrenos seminiais onde podiam ser encontradas as grandes intuições sobre os mistérios fundacionais do imaginário da humanidade.

Neste artigo examinaremos sua relação muito especial com um desses contos, de autoria dos irmãos Grimm: O Conto dos seis cisnes.⁷² Em primeiro lugar e antes de abordar o conto propriamente dito, veremos como para SW os mitos são verdadeiros “loci theologici”, lugares de onde emergem tesouros de espiritualidade que desafiam o pensar filosófico e evidentemente também o teológico. Em seguida, veremos como no conto dos seis cisnes SW lerá desde muito jovem uma parábola teológica e soteriológica que irá configurar sua vida e pensamento posteriormente. Veremos por fim como a relação de SW com os contos de Grimm pode ser paradigmática para aquilo que hoje entendemos como diálogo entre a literatura e a teologia.

Os mitos: loci theologici

Simone Weil assume e utiliza os mitos com uma continuidade e uma constância que dão testemunho de uma constante atenção, bem como evidenciam sobretudo um sentido peculiar atribuído às figuras e à linguagem do mito. Apesar de não elaborar a esse respeito uma verdadeira e própria teoria, já nas *Lições de Filosofia* considera o mito um “tesouro de

⁷¹ Filósofa, militante e mística francesa, nascida em 1909 e falecida em 1943. Judia de origem, foi a discipula predileta do filósofo Alain. Seu pensamento, permeado de um profundo conhecimento da filosofia grega, sobretudo platônica, juntamente com sua grande sensibilidade compassiva pelos pobres a levou a trabalhar em uma fábrica durante um ano, a fim de conhecer por dentro o sofrimento dos operários. Teve profunda experiência mística cristã, aproximando-se do catolicismo, mas recusando o Batismo até o final de sua vida. Morre aos 34 anos, na Inglaterra, sem poder entrar na França ocupada. Para conhecer melhor sua vida, cf. sobretudo a obra em dois volumes de Simone Pétrement, sua amiga e biógrafa por excelência, *La vie de Simone Weil*, Paris, Fayard, 1973, 2 vols., que citaremos a partir de agora na sigla SP I ou SPII). Outras biografias, no entanto, foram escritas com menor riqueza de detalhe e conhecimento de causa sobre a vida de SW. Algumas lêem a vida de SW desde uma determinada perspectiva. Entre outras: [Cabaud, Jacques](#), *L'expérience vécue de Simone Weil*, Paris, Plon, 1957; [PERRIN, J.M.](#) *Mon dialogue avec Simone Weil*, Paris, Nouvelle Cité, 1984; [FORNI ROSA, G.](#), *Simone Weil. Política e mística*, Torino, Rosenberg e Sellier, 1996; [KHAN G. et alii](#), *Simone Weil, philosophe, historienne et mystique*, Paris, Aubier, 1978; [Perrin, J.-M. e Thibon, G.](#), *Simone Weil telle que nous l'avons connue*, Fayard Paris, 1967; [M. Madeleine DAVY](#), *Simone Weil*, Paris, P.U.F. 1966; [Georges HOURDIN](#), *Simone Weil*, Paris, La Découverte 1989; [Gabriella Fiori](#), *Simone Weil une femme absolue*, Paris, éd. du Félin, 1993; [Francine du Plessix Gray](#), *Simone Weil*, Montreal, Fides, 2003

⁷² V. a integra do conto no final deste artigo.

espiritualidade”⁷³ e, ao falar indiretamente da dimensão *mítico-simbólica*, caracteriza-a como o “quinto nível” da “influência” exercida pela sociedade através da linguagem.⁷⁴

Segundo ela, a linguagem cria a fraternidade entre os seres humanos.....E isso seria particularmente verdadeiro...., - segundo ela - a respeito das obras literárias, como também com relação aos ditados populares, aos mitos (Bíblia, mitologia grega, contos, magia), aos poemas e às obras de arte. A linguagem estabelece entre os seres humanos uma comunhão não apenas de pensamentos, mas também de sentimentos. Na terra todos conhecem sentimentos como o ciúme, o amor... Portanto, ocorrendo um litígio entre dois homens, se um reconhecesse que a ira do outro é semelhante à sua própria, a contenda acabaria.⁷⁵ Pois os mitos, na verdade, permitem universalizar as dores e alegrias individuais, mediante sua referencia a uma pertença comum e originária ao “gênero humano”.⁷⁶

Os mitos, portanto, para Simone Weil, ocupam um lugar importantíssimo em uma antropologia filosófica. São lugares de “enraizamento de um povo com o seu passado” e por isso representam o fundamento da cultura humanista. Com efeito, tanto os *mitos* como também o *folclore* e os contos e fábulas, embora através de linguagens diferentes, têm para SW o mesmo valor: são elementos de oposição ao *desenraizamento* da sociedade moderna e contemporânea, *alienada* justamente porque perdeu o contato com o *passado*, permanecendo degenerada na busca e fixação em *ídolos*.

É através da tradição *mítica* que se torna possível um *enraizamento*, quer *social*, na medida em que possibilita uma reaproximação entre as várias classes, colocando-as em relação com a única fonte *mítica*; quer seja *universal*, porque tanto os *mitos*, como também o *folclore*, os contos e as fábulas são patrimônio comum e, por conseguinte, *lugares* privilegiados onde encontrar novamente as *raízes da humanidade*.

Neles está conservada a tradição dos povos e os mesmos constituem ao mesmo tempo alertas e corretivos essenciais para a sociedade contemporânea, caracterizada, como ressalta M. Cacciari, “pela distração de qualquer *religio*”.⁷⁷ Para SW, portanto, os mitos, as fábulas e os

⁷³ Cf. *Leçons de philosophie de Simone Weil (Roanne 1933-1934)*, (LP3), Paris, Plon, 1989, (trad brasileira *Lições de filosofia*, Campinas, Papirus,) pp 71-74

⁷⁴ Cf. *ibid*: Aqui S. Weil descreve “Cinco modos de influência da sociedade através da linguagem”: 1) “pelo próprio fato de que a linguagem existe”, 2) porque é “através dos caracteres determinados por esta ou aquela linguagem que a sociedade exerce a própria influência”, 3) pelo fato de que a própria linguagem “já contém pensamentos”, 4) porque “graças a isso estamos já inseridos em um ambiente intelectual e, finalmente 5) “graças à linguagem [e isso é sobretudo verdade a respeito dos mitos] se busca uma troca de pensamentos”.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 73-74.

⁷⁶ Cf. o que sobre isso comenta M. MARIANELLI, em seu belo texto A verdade dos mitos em Simone Weil, in M.C.BINGEMER e G.P.di NICOLA, *Simone Weil: ação e contemplação*, SP, EDUSC, 2005, pp 155-186

⁷⁷ M.CACCIARI,. Note sul discorso filosofico e teologico di SimoneWeil. *Il futuro dell'uomo*, n. 2. , 1982, p. 43. citado por M. MARIANELLI, op. cit., p. 162

contos são sinais de um *passado*, do qual somente na corrente fecunda da tradição entendida como *traditio*, *comunicação*, *transmissão de raízes*, é possível descobrir vestígios e modelos carregados de *significado*.⁷⁸ De fato, SW afirma que nestes relatos fundacionais é possível obter um correto “pressentimento do futuro” somente colocando o passado e seus “tesouros de espiritualidade” como ponto de partida para qualquer reflexão.⁷⁹

Com isso também SW está inferindo – o que desenvolverá mais adiante em todo o seu pensamento filosófico e teológico – que todos os desventurados (*malheureux*), todos os infelizes, marginalizados, perdidos, oprimidos e excluídos podem encontrar nos *mitos* suas raízes. Pois neles estão sementes salvíficas que fulguram em meio às sombras do desespero e permitem entrever verdades que iluminam a trajetória humana através dos milênios.⁸⁰

E precisamente nesta dimensão de iluminador da memória, de enraizamento no passado, de resgate dos fatos inaugurais e fundadores, o mito narrado em qualquer de suas formas constitui o âmbito de uma relacionalidade constitutiva. E isto acontece por – no dizer de M. MARIANELLI – esses mitos constituem um *espaço narrativo de relação*. Os mitos, de fato, podem ser compreendidos como *espaços*, *lugares* de uma relacionalidade que SW classifica antes de tudo como *horizontal* (um aspecto tratado de modo especial nas *Lições de Filosofia*), mas também e sobretudo como *vertical* (um aspecto abordado especialmente nos *Cadernos*).⁸¹

No primeiro caso (relacionalidade horizontal), os mitos emergem como indicadores do caráter social da linguagem, e são considerados como fatores intermediários entre o ser humano atual (como também de qualquer época) e o seu passado. No segundo caso, porém, (relacionalidade vertical), os *mitos* serviriam de *intermediários* entre o ser humano e a sua *origem transcendente*.⁸²

No âmbito do mito-símbolo, portanto, o intelecto tende a ir além dos próprios limites, isto é, a superar-se mediante o esforço e a disciplina da atenção. Por outro lado, a *atenção*, como foi bem evidenciado por Caló, no pensamento weiliano representa a abertura para um horizonte

⁷⁸ *ibid*

⁷⁹ S. WEIL, *La source grecque*, Paris, Gallimard, 1953 (SG) p. 55; e mais adiante: “é coisa inútil esquecer o passado para pensar somente no futuro. Também é uma ilusão perigosa acreditar que isso seja possível. De fato, a oposição entre porvir e passado é absurda. O futuro não nos traz nada, nem nos dá nada; somos nós que, para construir o futuro, precisamos dar a ele tudo, concedendo-lhe até mesmo a nossa vida. Mas para dar, é preciso possuir, e nós não possuímos nenhuma outra vida, ou outra linfa a não ser os tesouros herdados do passado e digeridos, assimilados, recriados por nós” (Ibid.).

⁸⁰ Fazemos notar aqui que SW escreve isso quatro décadas antes do Concílio Vaticano II, que vai afirmar que na outras tradições religiosas diferentes do Cristianismo existem sementes do Verbo e da Verdade. Cf. *Nostra Aetate*, *Gaudium et Spes*, *Unitatis Redintegratio*, etc.

⁸¹ LP3 e OC:(*Oeuvres complètes*, Gallimard): OC VI 1: *Cahiers (1933-septembre 1941)*, 1994; OC VI 2: *Cahiers (septembre 1941-février 1942)*, 1997; OC VI 3 : *Cahiers (février 1942-juin 1942)*, 2002

⁸² Cf M. MARIANELLI, op. cit. , pp 66

ontológico. Tal atenção é a única capacidade em condições de satisfazer a sede de *absoluto* do ser humano e constitui o momento central na reflexão de SW, que vai permear toda a sua obra.⁸³

A atenção, segundo SW, torna possível a abertura de espaços *vazios* nos quais somente pode manifestar-se o Autor do “Verdadeiro Texto” no “*espace d’un éclair*” (espaço de um lampejo)⁸⁴ através de fulgurações, “lampejos de luz” sobrenatural que aparecem e brilham em meio à “razão natural”, que é essencialmente narrativa. Por isso, somente a partir do nível narrativo alguém pode se abrir a uma *intuição*. Tal abertura se realiza de maneira especial no mito, entendido como espaço narrativo onde ocorre uma “relação vertical”. Com efeito, a expressão do mito se efetua em uma “linguagem especial”,⁸⁵ na medida em que, em sua determinação, o mito faz alusão a algo indeterminado, maior e transcendente: isto é, vai além (“*dépasse*”)⁸⁶ do exprimível, abrindo para o inefável.

A razão então, suspendendo a própria atividade unificante, tende a uma *alteridade* que é finalmente não-objetivável e excedente no que diz respeito a suas possibilidades cognitivas. A linguagem propriamente mítica das mitologias, símbolos, fábulas e contos é parábola, quer por seu caráter evocativo (que lembra o uso que dela faz Aristóteles na *Retórica*), quer por seu valor exemplar, isto é, de modelo de comportamento. Dentro da concepção de Simone Weil, a *Parábola* é a linguagem do mito podendo tomar a ficção ou a realidade para exprimir o que deseja.⁸⁷

Neste sentido, o mito é o âmbito daquela inteligência discursiva que, como ressalta Trabucco, é o lugar “de uma correlação originária entre a peremptoriedade da verdade e a sua destinação ao ser humano”⁸⁸ O mito portanto está entre os limites da *matéria* e do *espírito*, precisamente porque nele pode se manifestar uma intuição, a qual somente, como diz SW, “é puramente espiritual”.⁸⁹

⁸³ Cf. *Attente de Dieu (AD⁵)*, Paris, Seuil, coll. «Livres de vie», 1977; *Pensées sans ordre concernant l’amour de Dieu (PSO)*, Paris, Gallimard, coll. «Espoir», 1962 entre outros.

⁸⁴ WEIL, S. (OC)II. Paris: Gallimard 1988. p. 296

⁸⁵ Cf. LITTLE, J. P. Grandeur et misère du langage. *Recherche sur la philosophie et le langage*, n. 13, p. 199

⁸⁶ Cf. *Ibid.*, p. 184.

⁸⁷ Cf. (OC) III p 185-186: “O que é importante na mitologia – ela escreve – é a parábola, mas uma parábola pode tomar muito bem como meio de expressão os fatos que acontecem realmente no mundo, em lugar de uma história inventada. Assim, por exemplo, a expressão “se o grão de trigo não morre”. Isso pode ocorrer ainda melhor com relação a fatos astrais (mitos siderais), através da identificação do macrocosmo como microcosmo”

⁸⁸ TRABUCCO, G. *Poetica soprannaturale. Coscienza della verità in Simone Weil*, Milano: Glossa, 1997. p. 231. Conforme Trabucco, no nível do saber do ser humano o simbólico corresponde à essa correlação originária; “nele são implicadas – ele continua – tanto a dimensão gnosiológica como também a ontológica, isto é, a questão do acesso ao conhecimento tanto da realidade como também do seu fundamento” (*Ibid.*).

⁸⁹ Cf. (OC) III p. 210

Para explicar a possibilidade da existência dessas intuições fulgurantes que fazem a passagem do material para o espiritual apesar de sua não afinidade hermenêutica e epistemológica, SW utiliza o termo “convenance” (consenso) , que não é a *harmonia* estabelecida pelo intelecto entre dois termos contrários, mas uma “harmonia impossível” para o próprio intelecto; e embora possa harmonizar termos opostos, não tem soluções para conceitos contraditórios, aceitando a realidade somente quando se impõe “como um fato”.⁹⁰

SW acena a diversos níveis de *convenance* ou consenso. Aqui, em se tratando da relação entre teologia e literatura , o nível que nos interessa é aquele “mais alto” e próprio das “conformidades transcendentais”. São aquelas “conformidades mais misteriosas”, que dizem respeito a qualquer ordem de conhecimento e tocam nas coisas infinitas e eternas, a partir das quais nos entendemos a nós mesmos e ao mundo.⁹¹

Segundo ela, é através dessas grandes alianças misteriosas e dessas relações fundantes presentes no inconsciente coletivo da humanidade e no universo que se pode ler o *mesmo universo* como um tecido simbólico e não apenas como um enredo de referências infinitas de *sinalema* para *sinalema* como seria, por exemplo, a álgebra moderna.

No entanto, é importante ressaltar que por “conformidades transcendentais”, SW entende também “ conformidades misteriosas que vão além da necessidade e são perceptíveis considerando as próprias relações como símbolos de verdades sobrenaturais.”⁹² Parece-nos que na reflexão de SW há uma constante articulação e uma referência recíproca entre o discurso filosófico e o teológico, e isso vai se dar progressivamente justamente na dimensão simbólica, onde se efetua o entrelaçamento originário dos dois momentos: o racional e o transcendente.

Como salienta Kühn, as concepções “da salvação e da queda do ser humano enquanto determinação permanente da sua existência”⁹³ que estão no entrelaçamento da reflexão filosófica e teológica de S. Weil, encontram o seu fundamento nos mistérios e na produção simbólica. Mitos e símbolos, que caracterizam o âmbito intermediário entre o momento filosófico e o momento teológico, são elementos constitutivos de uma ontologia implícita da liberdade weiliana.

Justamente nessa conformidade, que há entre o momento gnosiológico e o momento teológico e que se encontra na intersecção da filosofia e da teologia, situam-se e podem referir-se as verdades ocultadas nos mitos. Com certeza, o núcleo teórico e cultural do discurso weiliano sobre o mito é propiciado pela sua colocação no nível do símbolo. Esse núcleo teórico remete

⁹⁰ Cf M. MARIANELLI, op. cit. , p. 168

⁹¹ *ibid*

⁹² Segundo ela, isso vale tanto para o “dogma da Trindade, como também para a dupla natureza do Cristo em uma única pessoa, da dualidade e da unidade do bem e do mal, da transubstanciação, sendo preservados, pode-se dizer, por uma proteção quase milagrosa do Espírito Santo” (*OC) Cahiers VI 1* , p. 134).

⁹³ R. KÜHN, L’inspiration religieuse et philosophique en Grèce vue à partir des mystères d’Eleusis (Éléments d’une philosophie religieuse chez Simone Weil), *Revue d’Histoire et de philosophie religieuses*, Strasbourg, sept. 1983, p. 268.

sobretudo ao caráter *metafórico* do próprio símbolo que vai além do significado propriamente etimológico do termo. Com efeito, na concepção de SW, o símbolo não representa uma dimensão estática, mas sim dinâmica. Com efeito, ele é constituído por uma tensão irreduzível entre o sentido narrativo e o não-narrativo.⁹⁴

Kühn sustenta que na concepção de SW o símbolo pode ser definido como “sinal e metáfora”. Assim, o símbolo é como que uma “baliza provisória” que remete para algo *outro* não-objetivável e, portanto, nunca cognoscível exhaustivamente. Considerando o uso weiliano do termo metáfora, e tentando desenvolver as reflexões de Kühn sobre o sentido simbólico, constatamos que, quando fala em metáforas, SW se refere a “fatos” em que o ser humano faz a experiência de dependência da dimensão sobrenatural e experimenta, por conseguinte, a própria limitação e fragilidade. Em particular, ao referir-se às metáforas como a eventos que os antigos acreditavam serem fatos realmente acontecidos, ela introduz a expressão “metáfora real”.⁹⁵ O símbolo vai deixar de ser “sinal e metáfora”, tornando-se simplesmente “metáfora real”, ou seja, *sinal* que em si mesmo concentra e possui a capacidade *metafórica* e assume o valor de intermediário.

“É preciso descobrir a noção de metáfora real, escreve SW. Caso contrário a história do Cristo, por exemplo, perderia tanto a sua realidade, como também o seu significado”.⁹⁶ Tais considerações permitem enfrentar a questão complexa do papel de Cristo que, no entender de S. Weil, é símbolo supremo, mas que pode ser igualmente entendido como uma multiplicidade de figuras míticas que desempenham, como Ele, o papel de intermediários.⁹⁷

Na realidade, no universalismo religioso weiliano, é resguardada, como foi assinalado por W. Tommasi, seja a centralidade de Cristo, como também a presença de uma multiplicidade de tradições religiosas que o próprio Cristo consegue abranger, por ser o Verbo (“a voz eterna de Deus”), o Verbo do qual as diversas religiões não são outra coisa senão outros tantos modos de manifestação e antecipações. Mais precisamente, ressalta G. P. Di Nicola, a pluralidade das tradições é testemunho de um cristianismo em esboço e pré-cristão que “confirma [...a...] presença daquelas sementes do Verbo (*semina verbi*) que o Espírito espalha”.⁹⁸

O encontro com Cristo, portanto, que marcou de maneira indelével a história existencial de S. Weil proporcionando-lhe experiências místicas de uma profundidade e beleza raramente encontradas na história da mística cristã não a fez minimizar o valor daqueles “tesouros de espiritualidade” provenientes das mais diversas tradições a que ela se aproximara

⁹⁴ Cf. EVANS, A. The Nature of narrative in Simone Weil's Vision of History. *Cahiers Simone Weil*, I, 1994., citado por M. MARIANELLI, op. cit., p. 174

⁹⁵ (OC) III., p. 103.

⁹⁶ *ibid*

⁹⁷ Cf. as figuras crísticas que ela apresenta em seus escritos, tais como o jovem troiano que vai levado à força ao Hades no texto sobre a *Iliada*, “*L'Iliade ou le poème de la force*”, in *OC II 3 : Ecrits historiques et politiques. Vers la Guerre (1937-1940)*, 1989 p. 540; ou a própria figura de Antígona, (SG) p 57

⁹⁸ G.P. DI NICOLA, *Nostalgia di Antigone*. Teramo: Andromeda Editore, 1998. p. 67.

já antes de conhecer o cristianismo. Pelo contrário, a pensadora parece atribuir a esses “fragmentos de espiritualidade” o mérito de haver favorecido o seu encontro com o próprio Cristo.⁹⁹

Os mitos, por conseguinte e como dissemos acima, são propriamente *lugares* onde aparece de certa forma a manifestação dos *símbolos*. Por isso, propomos aqui sua definição como espaços narrativos de relação e especialmente de relação vertical. Desse modo, parafraseando Teilhard de Chardin, embora numa perspectiva diferente, o espaço mítico é um “*milieu divin*”, isto é, um ambiente divino que se torna plenamente compreensível só mediante a categoria de mediação e por meio dos símbolos como intermediários.

Assim sendo, os símbolos se apresentam na narração mítica como “semelhanças misteriosas”, em que se evidencia a noção de *metáfora real*. E justamente pelo fato de ser constituído por essas “convenances”, o nível do mito-símbolo é uma forma de conhecimento das mais elevadas que o ser humano pode alcançar. Nesse âmbito ocorre um “rompimento de limite”. Com efeito, aqui, experimentando a própria limitação e renunciando à própria existência, tal como ocorreu com Antígona, a humanidade pode se abrir para o transcendente. Na concepção de SW, a verdade ocultada no discurso mítico tem de fato uma realidade que não só não exclui a realidade histórica, mas vai além, transcendendo a realidade dos fenômenos e dos acontecimentos historicamente comprováveis. Tal realidade remete para uma essência espiritual não objetivável de forma definitiva e, portanto, sempre misteriosa. No interior da dimensão do *mito-símbolo*, tanto as coisas como também os fatos são *interpretados* como transcendentais a si próprios.

Isso significa propriamente recuperar a noção de *metáfora real* a partir da aceitação de “fatos” cuja *verdade* não podemos determinar de maneira demonstrativa, mas que apesar disso se impõem ao pensamento (em virtude das “convenances”). Em tais metáforas, a transposição de significado não é algo “posto” pelo intelecto, mas sim o que se encontra nas coisas e nos eventos históricos através dos esforços da atenção e por inspiração superior. Certos fatos (que são as “conformidades transcendentais”) se impõem e perenemente “induzem a pensar”, como sendo objetos de contemplação que permanecem sempre não-objetiváveis: são os *mistérios*.

Na concepção de SW, todos “os esforços realizados para pensar o universo” são redutíveis por conseguinte ao “mistério”. Por isso, tais esforços – como ela escreve – não podem ser expressos por outra linguagem que não aquela “dos mitos, da poesia e das imagens”, cuja

⁹⁹ A esse respeito ela escreve ao Pe. Perrin, in (AD) pp 57-58 : ‘Pode também acreditar em mim a respeito da afirmação de que tanto a Grécia, o Egito, a Índia antiga e a China antiga, como também a beleza do mundo, os reflexos puros e autênticos desta beleza nas artes e na ciência, e ainda a visão das chagas do coração humanonos corações desprovidos de fé religiosa, tiveram a mesma parte naquilo que é ostensivamente cristão, entregando-me prisioneira do Cristo’.

escolha “pode ser mais ou menos bem sucedida” e somente quando é eficaz, “tais imagens podem desvendar um mistério”.¹⁰⁰

Chamamos *mistérios* – continuará ela - especificamente aqueles “problemas insolúveis” que o filósofo deve “contemplar”, sem esperar resolvê-los, ficando na condição de *espera*. Em tal disposição, o sobrenatural pode manifestar-se através dos *símbolos*. A situação de *espera*, “muda e paciente”,¹⁰¹ “transformadora do tempo em eternidade” consiste “na passividade do pensamento em ato”,¹⁰² a única postura conveniente com relação aos *mistérios* guardados na linguagem do mito e do símbolo. Mistérios que podem ser “contemplados fixamente durante anos”, mas “sem esperança de solução”. E justamente por isso são dignos de contemplação. Lugares de revelação, “loci theologici” que convidam o pensamento e a razão a contemplar e esperar antes de serem autorizados a entrar.

O conto dos seis cisnes de Grimm na trajetória de Simone Weil

Aquilo que pensa SW sobre os mitos, contos, fábulas e poemas como lugares de revelação – porque disso se trata – vai tornar-se especialmente claro no caso do conto dos seis cisnes de Grimm.

Este conto marca o início do processo de configuração dos grandes temas da meditação weiliana, o que ocorre desde o fim do ano de 1932. SW interpreta um dos primeiríssimos textos a ela dados por seu professor de filosofia, Alain (Emile Chartier). A jovem Simone acaba de entrar no liceu Henri IV, onde fez sua formação em filosofia e não teve ainda tempo de penetrar na brilhante filosofia de Alain. Seu texto abre-se com uma referência não a Grimm, mas a Platão: « Entre os mais belos pensamentos de Platão estão aqueles que ele encontrou pela meditação dos mitos. »¹⁰³

Esta frase, a primeira das Obras de SW é surpreendente para quem conhece o desenvolvimento ulterior de seus escritos. Poderia ter sido a última. Platão é o autor que a acompanhará durante toda a sua vida e que ela não cessará de aprofundar, declarando-o o primeiro dos místicos.¹⁰⁴ O Platão de SW, ao contrário daquele de Hegel, será o dos mitos.

E ela continua: “Quem sabe se de nossos mitos também não haveria idéias a extrair?”¹⁰⁵ Isso foi o que ela fez durante toda a sua vida, meditando e comentando o que chamava as “civilizações inspiradoras” : a Grécia, a Índia e a Occitania. SW não cessa de pesquisar e comentar os mitos de todas as épocas e países a partir de 1940-1941¹⁰⁶.

¹⁰⁰ *Sur la science*, Gallimard, coll. < Espoir >, 1966 (S). p. 112.

¹⁰¹ *OC VI 1*, op. cit., p. 122.

¹⁰² *ibid*

¹⁰³ « Parmi les plus belles pensées de Platon sont celles qu’il a trouvées par la méditation des mythes ».

¹⁰⁴ Cf. “Foi depois disso que senti que Platão é um místico...”, *AD*² p. 46.

¹⁰⁵ « Qui sait si de nos mythes aussi il n’y aurait pas des idées à tirer ? »

¹⁰⁶ V. em particular *Intuitions pré-chrétiennes* (1951), *La Source grecque* (1953) et *La connaissance surnaturelle* (1950).

O mito (o símbolo) dá o que pensar. A meditação dos mitos , sua hermenêutica, permitirá a SW falar daquilo que ela viu “ atrás da Porta” ¹⁰⁷ , qual seja, construir um discurso sobre a realidade mística. Este conto de Grimm assim narrado retorna em muitas ocasiões de sua vida, pontuando seus escritos.

O princípio que estará no coração de sua antropologia dos últimos anos já está aí, presente: só se recebe o bem “de fora”, “do outro”. ¹⁰⁸ E esta postura existencial permite a disponibilidade ao bem, que será por ela chamada “ação não agente”, e será uma das mais importantes categorias de seu pensamento. ¹⁰⁹

Aí está, em germe, toda a teologia filosófica desenvolvida em seus Cahiers: a imagem de uma renúncia de Deus (kenosis) que se retirou para que o mundo seja e que vem encontrar sua criatura para salvá-la. A leitura do mito já é, portanto, em SW, de tipo soteriológico¹¹⁰ : o homem, transformado em animal (em cisne) se separa de Deus que “parte em seu encalço para buscá-lo”. É Deus quem busca o homem e não o inverso e o salva no último momento. A salvação vai ser queimada no mesmo instante em que se produz. E ela se dá por intermédio do Mediador, que neste caso é a menina silenciosa, filha do rei, irmã dos homens, figura transparentemente crística ¹¹¹. A aproximação que SW faz entre Grimm e o pensamento oriental é o início da sua hermenêutica da cultura, aqui anunciada. ¹¹²

“A única força neste mundo é a pureza; tudo que é sem mistura é um pedaço de verdade”, dirá ela ¹¹³. Com efeito, na escala dos valores, a intenção e a atenção podem substituir o esforço da vontade e o talento. O perfil da verdade perseguido por Simone Weil não coincide com as verdades das ideologias, das religiões e das Igrejas, mas com uma luz que mata a sede da alma e sem a qual viver é um sofrimento insuportável. Na sua concepção, os elementos constitutivos da verdade são: a beleza, a pureza e a probidade.

E o sinal dessa “conversão” da alma é o seu comentário sobre o conto dos *Seis cisnes* de Grimm, redigido aos 16 anos de idade): a salvação dos irmãos transformados por malefício em cisnes não decorre do esforço pessoal ou da capacidade de realizar grandes feitos, mas sim do

¹⁰⁷ La Porte : Título de um poema de Simone Weil, publicado em *PSO*, pp. 11-12. V. tb. *Prologue in OC VI/3*, pp. 369-370.

¹⁰⁸ *OC I 58*.

¹⁰⁹ « action non-agissante » (ação não atuante ou ação não agente) : « Ici, l’abstention pure agit. (...) Le néant d’action possède donc une vertu. Cette idée rejoint le plus profond de la pensée orientale. Agir n’est jamais difficile : nous agissons toujours trop et nous répandons sans cesse en actes désordonnés. (...) La seule force et la seule vertu est de se retenir d’agir » (*OC I 58-59*). : « Aqui a abstenção pura age (...) O vazio da ação possui então uma virtude. Esta idéia encontra o mais profundo do pensamento oriental. Agir nunca é difícil: nós agimos sempre demais e nos dispersamos sem cessar em atos desordenados (...) A única força e a única virtude é reter-se de agir.”

¹¹⁰ Cf. o comentário do reconhecimento de Electra e Oreste (Sófocles) e do Coro do Agammenon de Ésquilo in *Intuitions Pré chrétiennes*, `Paris, Librairie Arthème Fayard, 1985 (*IPC*), pp. 15-21 e in *SG*, pp. 47-55.

¹¹¹ V. por exemplo o comentário do conde do « Duque da Noruega” in *IPC*, pp. 13-15.

¹¹² Foi em Marseille, em 1941, que SW foi iniciada ao sanscrito e ao pensamento oriental por René Daumal.

¹¹³ *OC I 58*

amor da irmã que espera e costura pacientemente as camisas: Tal idéia se conecta com a parte mais profunda do pensamento oriental. Nunca é difícil agir: nós agimos até demais e nos desesperamos sem cessar em ações desordenadas. Fazer seis camisas com anêmonas: eis o nosso único meio para adquirir força... A força neste mundo é a pureza.¹¹⁴

O silêncio, a espera imóvel, a virtude eficaz (mais tarde reconhecida e nomeada como a humildade), a pureza, a beleza, o amor. Deus que vem em busca do homem: toda a doutrina do homem, do mundo e de Deus desenvolvida em seus últimos anos (1940-1943) está presente em germe neste texto, que se torna fundamental para compreender seu pensamento e sua experiência teológica por esta razão.

Toda a maneira de conceber o homem, o humano em todas as suas dimensões, a pessoa está aí expressa. O ensaio por ela redigido em Londres em 1943 para os serviços da Direção do Interior da França Livre, e que é conhecido sob o título de “La personne et le sacré”¹¹⁵, se inicia por um estudo semântico do vocabulário de pessoa. Falar de si empregando o sintagma “minha pessoa” coloca uma distância entre a origem desta palavra e o que é manifestado, no sentido fenomenológico do termo (no sentido no qual aparece no espaço público) daquilo que eu sou.

¹¹⁶

“Minha pessoa” são todas as minhas particularidades físicas, psicológicas, sociais; é também minha posição social, minha profissão que me define, meus interesses (econômicos, sociais, políticos, etc.) – portanto o que se refere a meu ponto de vista, a mim como centro de perspectiva. A pessoa releva do aparecer social, do prestígio da aparência, portanto da ilusão – daquilo que SW chama por vezes de “vestimenta”: o social é uma vestimenta, no sentido próprio, como o ilustram os exemplos da inversão dos papéis entre o senhor e o escravo, fazendo aparecer a diferença entre o ser e o parecer. SW toma os exemplos no folclore, em particular nos contos de Grimm.¹¹⁷ entre os quais está o que comentamos.

¹¹⁴ Cf seu escrito « Le Conte des six cygnes dans Grimm », in *OC I*, p. 58-59.

¹¹⁵ Este ensaio foi objeto de uma primeira publicação em 1950, sob o título « La personne humaine, le juste et l'injuste » (A pessoa humana, o justo e o injusto) na revista *La Table ronde* n. 36, (dezembro 1950). Foi retomado sob o título *La personne et le sacré* in *Ecrits de Londres et dernières lettres* Paris, Gallimard, coll. < Espoir > (1957) e colocado no primeiro volume do tomo V das *Œuvres complètes*.

¹¹⁶ Cf. *Ecrits de Londres et dernières lettres*, 1957, p 30 (*EL*). « Exprime-se uma acusação quando se diz: ‘Ele coloca sua pessoa à frente’ A pessoa é então estrangeira ao bem. » Este sentido dado à « pessoa » depende diretamente da etimologia. É neste sentido que o autor da epístola a Tiago considera, quando pergunta: “Meus irmãos, na vossa fé em nosso glorioso Senhor Jesus Cristo, guardai-vos de toda consideração de pessoas. Suponde que entre na vossa reunião um homem com anel de ouro e ricos trajes, e entre também um pobre com trajes gastos; se atenderdes ao que está magnificamente trajado, e lhe disserdes: Senta-te aqui, neste lugar de honra, e disserdes ao pobre: Fica ali de pé, ou: Senta-te aqui junto ao estrado dos meus pés...” (*Tg 2, 1-3*). Reencontra-se a crítica do social como o lugar do aparecer público. Cf P. DAVID, *La déchirure du réel. Simone Weil et la métaphysique, Personne et impersonnel dans la pensée de Simone Weil*, Mémoire pour le D.E.A. de philosophie, Université Paris X Nanterre, Département de Philosophie, 2002-2003, p 53.

¹¹⁷ Cf. o conto de Grimm « A guardadora de gansos » e seu comentário in Bruno Bettelheim, *Psychanalyse des contes de fées*, Paris, Robert Laffont, 1976, p. 180. Cf. *OC VI/2*, p. 323, p. 325, 347 ;

A Redenção como Paixão e não como Ação

Após sua experiência mística de ser tomada pelo Cristo, e mesmo antes dela, SW se sente confirmada na intuição de que a salvação passa muito mais pela paixão do que pela ação. O personagem da menina de Grimm, em silêncio, esperando, e sofrendo acusações e insultos vai ser prototípico de sua experiência de Deus e de seu desejo.

Foi no texto de Marselha, intitulado “Deus em Platão”, que S.Weil expôs melhor sua compreensão das etapas da relação da alma com Deus nos principais diálogos de Platão, que podemos resumir em três etapas fundamentais. O primeiro momento consiste em opor categoricamente duas morais, uma pertencendo apenas a este mundo, da ordem da virtude e da recompensa aparente na sociedade, outra “sobrenatural”, no sentido que visa a uma salvação da alma e um bem puro, radicalmente transcendentem em relação ao social. Tal atitude leva a preferir suportar o mal a cometê-lo e é novamente simbolizada pela imagem do “justo crucificado” de *A República*. O justo crucificado, assim como o *Prometeu* de Ésquilo, deve ser reconhecido como uma figura profética do Cristo preferindo, como ele, o sofrimento, a “nudez da morte”,¹¹⁸ a condenação pelos homens, o aparente abandono por Deus, à aceitação do mal. Essa “ruptura de todas as amarras” terrestres que remete ao pensamento de São João da Cruz, leva à conclusão que “se a justiça exige que durante esta vida fiquemos nus e mortos, é evidente que é algo sobrenatural, impossível para a natureza humana”.¹¹⁹

A metafísica – ou ainda a “metaxologia” – da cultura de S.Weil, isto é, este pensamento segundo o qual todas as formas concretas de uma cultura autêntica são “metaxu”, canais ou intermediários da graça aparece aí claramente.¹²⁰ O ser humano não pode produzi-los assim também como não pode dar-se a si mesmo o ser.¹²¹ Tem que esperá-los cheio de atenção, a fim de não deixá-los passar e extrair deles todos os tesouros que carregam. Mas para isso a atenção e a humilde e silente espera, a ação não atuante e não agente é condição fundamental.

IPC, p. 15

¹¹⁸ Cf. as longas análises do Gorgias e do Fédon em (*SG*). p. 73-76

¹¹⁹ *SG*, p. 75 e 77. A imagem do justo crucificado condensa, para S.Weil, o ensinamento dos trágicos gregos, a crítica platônica do “grande animal” social e sua própria experiência da política, da opressão e da barbárie: cristaliza a idéia que continuar a amar o bem através do sofrimento e do mal é uma prova da relação com o sobrenatural. Cf. GABELLIERI, E., S. Weil, la source grecque et le christianisme. *Etudes*, p. 41-53, maio, 2001.

¹²⁰ Cf. o magnífico texto de E. GABELLIERI, Simone Weil e a metafísica do dom, in *Etre et Don, Simone Weil et la philosophie*, Bibliothèque philosophique de Louvain, Peeters, Louvain-Paris, 2003. No quadro desta “metaxologia”, o Autor faz notar a importância da mediação entre as culturas em que Paul Ricoeur, na mensagem dirigida ao colóquio de Rio de Janeiro de 1993, via um ponto comum essencial entre a inspiração weiliana e a sua: cf. a publicação desse texto e o comentário de Gabbellieri “Herméneutique de la culture et universalité éthique: Simone Weil e Paul Ricoeur”, em *Théophilyon* 1/1998, p. 11-23 (o texto de Ricoeur já teve uma segunda publicação em francês e em português nas Atas do Colóquio do Rio de 1993, *Ética e Hermenêutica na obra de Paul Ricoeur*, Org. A. Lorenzon, Londrina: UEL, 2000. p. 1-8).

¹²¹ Cf. K. RAHNER, em seu famoso texto “O ouvinte da Palavra”, onde diz que o ser humano é paciente mesmo quando agente. In *Curso fundamental da fé*, SP, Paulinas, 1989, pp 37-59

A própria SW experimentou isto em sua vida. A partir de sua experiência mística de encontro com Cristo, a centralidade da cruz, sempre presente em sua vida, passou a ser habitada e ter um nome: o nome de Jesus Cristo, para ela a partir de determinado momento, Senhor ternamente amado. Desde o momento de seu encontro explícito com a fé cristã, no entanto, esse Cristo se revela a Simone com sua face crucificada. Jamais ela poderá dissociar a pessoa de Jesus Cristo de Sua Paixão. Não o conseguirá, pois para ela crer está para sempre ligado à paixão salvadora do Filho de Deus.

Podemos encontrar ressonâncias paulinas na experiência weiliana. Assim como o apóstolo, Simone, uma vez possuída pelo Cristo, não quer saber de outra coisa a não ser Jesus Cristo, e este crucificado. E para ela - coisa que nossa "ortodoxia" bem comportada poderia etiquetar como hermético - verdadeiramente a cruz é a prova da divindade de Jesus, da encarnação de Deus e não a ressurreição. Deixemo-la falar em uma longa carta ao Pe. Coutarei: "...se o Evangelho omitisse toda menção da ressurreição de Cristo, a fé me seria mais fácil. A Cruz apenas me basta. A prova para mim, a coisa verdadeiramente miraculosa, a perfeita beleza dos relatos da paixão, juntamente com algumas palavras fulgurantes de Isaías: "Injuriado, maltratado, ele não abriu a boca" e de São Paulo: "Ele não olhou a igualdade com Deus como algo a que aferrar-se...Ele se esvaziou...ele se fez obediente até a morte e morte de cruz...Ele foi feito maldição..." É isto que me constrange a crer."¹²²

Parece ser que este doce constrangimento se revelou desde a sua mais tenra juventude, quando esse Cristo posteriormente encontrado apresentou-se a ela na face dos mitos, do jovem que na *Íliada* vai contra a sua vontade para o Hades; no mito de Prometeu, de Antígona, de Electra. Mas muito especialmente na figura da menina do conto de Grimm, cuja ação não agente e silenciosa, persistente e firme, sofredora e paciente, será a única via de salvação para os irmãos enfeitiçados e vítimas das artes do mal e da maldade

Conclusão: a literatura como berço da teologia

Na leitura feita por SW deste conto de Grimm podemos ver um aspecto importante e fundamental da relação entre teologia e literatura: a literatura como berço do pensar teológico. A narrativa literária, - tenha ela a forma de mito, de narrativa maravilhosa, de fábula, de conto - fala sempre sobre a condição e a experiência humana. Atingindo o centro da pessoa, pode fazer emergir aquilo que ali já está semeado e marcado com um selo: a imagem e semelhança de Deus, que a partir daquela leitura fará emergir uma fulguração, um lampejo, um luminoso sinal do Mistério desejado.

¹²² *Lettre à un religieux*, Ed. du Seuil, coll. «Livre de vie», 1974 (LR)

Essa fulguração tocará os olhos do leitor e fará dele um “buscador do Mistério”. A partir daquele lampejo primeiro, ele ou ela irá perseguir o mistério que o levará pela mão ao encontro definitivo e decisivo da fé e da união mística com Deus.

Na aula de filosofia de Alain a menina Simone Weil sentiu-se atraída pelo personagem da menina do conto de Grimm. Olhou-o e contemplou-o com toda a atenção da qual sua alma era capaz. O conto tomou forma própria dentro dela e configurou dali por diante sua busca da Verdade e sua experiência de amor. Tomou-a por inteiro e fê-la reencontrar-se no personagem que encantou sua infância quando, já adulta, re-viu-o na face do Crucificado.

Em tempos de secularização, quando o discurso religioso e teológico parece ter perdido boa parte de sua capacidade de ressonância nos corações e mentes das pessoas de hoje, a literatura é uma via fértil e adequada para permitir o acesso ao mistério revelado, que palpita sob as vestes encantadas de contos e fábulas, mitos e símbolos. Aí repousa um tesouro precioso que pode re-despertar em nossos contemporâneos a fome de Verdade e a sede de Deus.

* * *

OS SEIS CISNES

Irmãos Grimm

Achando-se um rei em caçada em um grande bosque, saiu em perseguição de uma peça com tal ardor, que nenhum de seus acompanhantes pôde segui-lo. Ao anoitecer deteve seu cavalo e dirigindo um olhar a seu redor, deu-se conta de que se extraviara e, embora tratasse de procurar uma saída não conseguiu encontrar nenhuma. Viu então a uma velha, que se aproximava cabeceando. Era uma bruxa.

- Boa mulher -disse-lhe o Rei-, não poderia me indicar um caminho para sair do bosque?.

- Oh, sim, Senhor Rei -respondeu a velha. Se puder, mas com uma condição. Se não a aceitar, jamais sairá desta selva. E morrerá de fome.

- E que condição é essa? -perguntou o Rei.

- Tenho uma filha -declarou a velha-, formosa como não encontraria outra igual no mundo inteiro, e muito digna de ser sua esposa. Se se comprometer a fazê-la Rainha, mostrar-lhe-ei o caminho para sair do bosque. O Rei, embora angustiado em seu coração, aceitou o trato, e a velha o conduziu a sua casinha, onde sua filha estava sentada junto ao fogo. Recebeu ao Rei como se o tivesse estado esperando, e embora o soberano pudesse comprovar que era realmente muito formosa, não gostou dela, e não podia olhá-la sem um secreto terror. Quando a donzela montou na garupa do cavalo, a velha indicou o caminho ao Rei, e o casal chegou, sem contratempos, ao palácio, onde pouco depois se celebraram as bodas.

O Rei estivera já casado uma vez, e de sua primeira esposa lhe tinham ficado sete filhos: seis varões e uma menina, aos quais amava mais que tudo no mundo. Temendo que a madrasta os tratasse mal ou chegasse talvez a lhes causar algum dano, levou-os a um castelo solitário, que se elevava em meio a um bosque. Tão oculto estava e tão difícil era o caminho que conduzia até lá, que nem ele mesmo teria sido capaz de segui-lo se não fosse por meio de um novelo maravilhoso que uma fada lhe tinha oferecido. Quando o jogava diante de si, desenrolava-se ele sozinho e lhe mostrava o caminho. Mas o rei saía com tanta freqüência para visitar seus filhos, que, por fim, aquelas ausências chocaram a Rainha, a qual sentiu curiosidade em saber o que ia fazer sozinho no bosque. Subornou os criados, e estes lhe revelaram o segredo, descobrindo-lhe também o referente ao novelo, único capaz de indicar o caminho. Depois disso, a mulher não teve um momento de repouso até averiguar o lugar onde seu marido guardava a milagrosa meada. Logo confeccionou umas camisetas de seda branca e, pondo em prática as artes de bruxaria aprendidas de sua mãe, enfeitiçou as roupas. Um dia em que o Rei saiu de caça, agarrou ela as camisetas e se dirigiu ao bosque. O novelo lhe assinalou o caminho. Os meninos, ao ver de longe que alguém se aproximava, pensando que seria seu pai, correram a recebê-lo, cheios de gozo. Então ela jogou sobre cada um uma das camisetas e, ao tocar seus corpos, transformou-os em cisnes, que fugiram voando por cima do bosque. Já satisfeita retornou à casa acreditando-se livre de seus enteados. Mas resultou que a

menina não tinha saído com seus irmãos, e a Rainha ignorava sua existência. No dia seguinte, o Rei foi visitar seus filhos e só encontrou a menina.

- Onde estão seus irmãos? -perguntou-lhe o Rei.

- Ai, meu pai! -respondeu a pequena-. partiram e me deixaram sozinha. E lhe contou o que vira da janela: como os irmãozinhos transformados em cisnes tinham saído voando por cima das árvores; e lhe mostrou as plumas que tinham deixado cair e ela tinha recolhido. Entristeceu-se o Rei, sem pensar que a Rainha fosse a artista daquela maldade. Temendo que também fosse roubada a menina, quis leva-la consigo. Mas a pequena tinha medo de sua madrasta, e rogou ao pai que lhe permitisse passar aquela noite no castelo solitário.

Pensava a pobre mocinha: "Não posso já ficar aqui; devo sair em busca de meus irmãos". E, ao chegar a noite, fugiu através do bosque. Andou toda a noite e todo o dia seguinte sem descansar, até que a fadiga a rendeu. Vendo uma cabana solitária, entrou nela e achou um aposento com seis diminutas camas; mas não se atreveu a meter-se em nenhuma. Deslizou então para debaixo de uma delas, disposta a passar a noite sobre o duro chão.

Mais perto do pôr do sol, ouviu um rumor e, ao mesmo tempo, viu seis cisnes que entravam pela janela. Pousaram no chão e se sopraram mutuamente as plumas, e estas lhes caíram, e sua pele de cisne ficou alisada como uma camisa. Então reconheceu a menina a seus irmãos e, muito contente, saiu rastejando de debaixo da cama. Não se alegraram menos eles ao ver sua irmã; mas o gozo foi de breve duração.

- Não pode ficar aqui -disseram-lhe-, pois isto é uma guarida de bandidos. Se a encontrarem quando chegarem, vão matá-la.

- E não poderiam me proteger? -perguntou a menina.

- Não -replicaram eles-, pois só nos está permitido despojar-nos, cada noite, de nossa plumagem de cisne durante um quarto de hora, tempo durante o qual podemos viver em nossa figura humana. Mas logo voltamos a nos transformar em cisnes.

Perguntou a irmãzinha, chorando:

- E não há modo de desencantá-los?

- Não -disseram eles-, as condições são muito terríveis. Você deveria permanecer durante seis anos sem falar nem rir, e durante este tempo teria que nos confeccionar seis camisas de anêmonas. Uma só palavra que saísse de sua boca, poria tudo a perder. E quando os irmãos disseram isto, transcorrido já o quarto de hora, voltaram a retomar o vôo, saindo pela janela.

Mas a moça tinha tomado a firme resolução de redimir seus irmãos, embora lhe custasse a vida. Saiu da cabana e foi para o bosque, onde passou a noite, escondida entre a ramagem de uma árvore. Na manhã seguinte começou a recolher anêmonas para fazer as camisas. Não podia falar com ninguém, e, quanto a rir, bem poucos motivos tinha. Levava já muito tempo naquela situação, quando o Rei daquele país, indo de caçada pelo bosque, passou perto da árvore que servia de morada à moça. Uns cavaleiros a viram e a chamaram:

- Quem é? -mas ela não respondeu.

- Desce -insistiram os homens-. Não lhe faremos nenhum mal. Mas a donzela se limitou a sacudir a cabeça. Os caçadores continuaram acoçando-a de perguntas, e ela jogou a corrente de ouro que levava ao pescoço, acreditando que assim se dariam por satisfeitos. Mas como os homens insistissem, jogou-lhes o cinturão e logo as ligas e, pouco a pouco, todos os objetos de que pôde desprender-se, ficando, no fim, apenas com a camiseta. Mas os teimosos caçadores subiram à copa da árvore e, descendo até onde estava a moça, conduziram-na ante o Rei, o qual lhe perguntou:

- Quem é você? O que faz na árvore? -mas ela não respondeu. O Rei insistiu, formulando de novo as mesmas perguntas em todas as línguas que conhecia. Mas em vão; ela permaneceu sempre muda. Não obstante, vendo-a tão formosa, o Rei se sentiu enternecido, e em sua alma nasceu um grande amor pela moça. Envolveu-a em seu manto e, montando-a em seu cavalo, levou-a ao palácio. Uma vez ali mandou vesti-la com ricos objetos, ficando então a donzela mais formosa que a luz do dia. Mas não houve modo de lhe arrancar uma só palavra. Sentou-a a seu lado na mesa e sua modéstia e recato lhe agradaram tanto, que disse:

- Quero-a por esposa, e não quererei a nenhuma outra no mundo. E ao cabo de alguns dias se celebraram as bodas.

Mas a mãe do Rei era uma mulher malvada, a quem desgostou aquele casamento, e não cessava de falar mal de sua nora.

- Quem sabe de onde saiu esta garota que não fala! -murmurava-. É indigna de um Rei. Transcorrido pouco mais de um ano, quando a Rainha teve seu primeiro filho, a velha o tirou enquanto dormia, e manchou de sangue a boca da mãe. Logo se dirigiu ao Rei e a acusou de ter devorado o menino. O Rei se negou a lhe dar crédito, e mandou que ninguém incomodasse sua esposa. Ela, porém, seguia

ocupada constantemente na confecção das camisas, sem atender outra coisa. E com o próximo filho que teve, a sogra repetiu a maldade, sem que tampouco o Rei prestasse ouvidos a suas palavras. Disse:

- É muito piedosa e boa, para ser capaz de atos semelhantes. Se não fosse muda e pudesse defender-se, sua inocência ficaria bem patente.

Mas quando, pela terceira vez, a velha roubou o menino recém-nascido e voltou a acusar a mãe sem que esta pronunciasse uma só palavra em sua defesa, o Rei não teve mais remédio senão entregá-la um tribunal, e a infeliz rainha foi condenada a morrer na fogueira.

O dia famoso para a execução da sentença resultou ser o que marcava o término dos seis anos durante os quais lhe tinha estado proibido falar e rir. Assim tinha libertado a seus queridos irmãos do feitiço que pesava sobre eles. Além disso, tinha terminado as seis camisas, e só à última faltava a manga esquerda. Quando foi conduzida à fogueira, ficou com as camisas sobre o braço e quando, já atada ao poste da tortura, dirigiu um olhar ao seu redor, viu seis cisnes, que se aproximavam em veloz vôo. Compreendendo que se aproximava o momento de sua libertação, sentiu uma grande alegria. Os cisnes chegaram junto à pira e pousaram nela, a fim de que sua irmã lhes jogasse as camisas; e assim que estas tocaram seus corpos, caiu-lhes a plumagem de ave e surgiram os seis irmãos em sua figura natural, são e formosos. Só ao menor lhe faltava o braço esquerdo, substituído por uma asa de cisne. Abraçaram-se e beijaram-se, e a Rainha, dirigindo-se ao Rei, que assistia, consternado, à cena, começou por fim, a falar, e disse-lhe:

- Esposo meu amadíssimo, agora já posso falar e declarar ter sido caluniada e acusada falsamente. E relatou os enganos de que tinha sido vítima pela maldade da velha, que lhe tinha roubado os três meninos, ocultando-os.

Os meninos foram recuperados, com grande alegria do Rei, e a perversa sogra, em castigo, teve que subir à fogueira e morrer queimada. O Rei e a Rainha, com seus seis irmãos, viveram longos anos em paz e felicidade.

LITERATURA, HERMENÊUTICA E IDENTIDADE NARRATIVA: Uma aproximação ao pensamento de Paul Ricoeur

Walter Salles¹²³

INTRODUÇÃO.

Diversos episódios da história da humanidade mostram que diante de uma suposta ameaça do outro, do diferente, textos fundadores são tomados para legitimar a própria identidade e negar a identidade alheia, por vezes de forma autoritária e violenta. Em parte, porque essa apropriação pode ser inapropriada, pode significar uma deturpação do que vem a ser um texto e de seu papel na constituição da identidade pelo ato da leitura que exige a refiguração do sentido configurado pelo texto, ou seja, exige o trabalho de interpretação.

Tal como aparece no título, a hipótese que move o percurso deste ensaio é que a construção da própria identidade supõe a hermenêutica de si no espelho das palavras, e que a identidade cristã é uma identidade textual, à qual a literatura bíblica fornece o instrumental linguístico para que esta identidade possa ser narrada pelo próprio sujeito e pelos outros a partir de uma determinada tradição. Daí o interesse em refletir sobre a literatura como mediação privilegiada para o conhecimento de si, mostrando como o texto literário participa da construção de uma identidade – pessoal e coletiva – que é narrativa. Nesse amplo arco no qual se configura o mundo da leitura, a apresentação que proponho especifica-se em torno de uma forma literária – a bíblica – e se insere em uma hermenêutica também específica, a do filósofo francês Paul Ricoeur (1913-2005), notadamente as noções de “mundo do texto” e de “identidade narrativa”, desde o horizonte do conceito de mimesis que articula a trilogia de sua obra “Temps et récit”.

I. O PLURALISMO COMO UM DESAFIO ATUAL.

A inserção da identidade religiosa no contexto do mundo globalizado conduz a uma constatação inicial: se, a partir dos meados do século XX, o ateísmo foi o horizonte desde qual se reinterpreta as grandes verdades da fé cristã, hoje a pluralidade das tradições religiosas surge como um desafio mais amedrontador para a fé cristã do que o foi (ou é) o ateísmo e o indiferentismo religioso. Isto porque o pluralismo cultural e religioso convida o cristianismo a dialogar com o diferente e nessa diferença a estabelecer um diálogo com o outro não ocidental que não necessariamente nega a abertura do ser humano a uma realidade transcendente, pessoal ou não; muito pelo contrário, este outro não ocidental muitas vezes é portador de uma

¹²³ PUC-Campinas.

experiência religiosa que fundamenta sua identidade cultural e dá sentido à sua existência, o que pode significar uma crise na construção da identidade religiosa do ponto de vista cristão.

Um traço dominante dos novos movimentos associados ao fenômeno da globalização é percebido no chamado sincretismo que tende a reunir em uma mesma experiência tradições religiosas do Ocidente e do Oriente. Trata-se de uma colcha de retalhos de crenças religiosas, uma textura relacionada ao descrédito das ideologias e que frequentemente promove experiências coletivas ou individuais vividas à margem das grandes instituições. Em meio a um mar de incertezas muitas pessoas procuram construir um porto seguro com os fragmentos religiosos tidos como os mais aptos para enfrentar a insegurança provocada por um mundo globalizado. No caso particular do Cristianismo, é possível dizer que a Tradição cristã encontra-se hoje sob o risco da interpretação diante do outro não-cristão e não-ocidental, e que tem a experiência místico-religiosa como característica de sua tradição cultural.

O longo e complexo processo de globalização que tem caracterizado nossa história mostra o quanto é fundamental o reconhecimento diante do outro para a realização pessoal. Mas essa mesma história mostra que esse desejo de reconhecimento não raramente se pauta pela inveja, pela confrontação, pela competição e pelo desejo de superação do outro. O desejo de reconhecimento do e pelo outro reduzido a essa dinâmica transforma-se facilmente em desejo de dominar, no interior do qual cresce o paradoxo de que a única forma de se concretizar o reconhecimento recíproco entre iguais – entre aqueles que desejam ser reconhecidos como humanos, com valor e dignidade – é ser reconhecido como superior aos outros.

Essa realidade plural que caracteriza a existência humana tende a se tornar mais conflituosa quando tradições religiosas entram em conflito em nome do Absoluto que as constitui e fundamenta. Nesses conflitos, algumas tradições consideram a sua identidade religiosa como o principal fator da opressão que padecem, e outras se vêem como a única e verdadeira religião chamada a se difundir desde o progressivo extermínio do diferente ou até mesmo ambas as posturas. Nessa situação conflituosa, acirrada pela defesa da própria identidade ameaçada pelo suposto ataque violento dos outros, torna-se cada vez mais comum o fechamento naquilo que se considera como verdade absoluta. Essa apropriação absoluta da verdade religiosa conduz diversas pessoas a se sentirem donos da verdade comunicada por suas escrituras sem possibilitar nenhum espaço para a interpretação dos textos tidos como sagrados, uma postura que acaba por gerar conflitos que são mantidos por meio da memória e ritmados por séculos de história. Um movimento que tende a conduzir os fiéis a um relacionamento exclusivo com Deus ou o Absoluto ou a Realidade última e conseqüentemente a “demonizar” o outro como inimigo a ser conquistado, eliminado, destruído.

É, pois, diante desse conflito de interpretações que tomo por referencial teórico parte do pensamento filosófico de Paul Ricoeur a fim de melhor compreender a construção de uma identidade religiosa que se realiza fundamentalmente a partir de textos considerados sagrados.

Textos que, como gosta de afirmar o próprio Ricoeur, são capazes de possibilitar a decifração da vida e a construção da própria identidade no espelho das palavras.

II. RICOEUR E A TRADIÇÃO FILOSÓFICA.

Segundo François Dosse¹²⁴, Paul Ricoeur encontrou-se muito cedo confrontado com uma ausência de origens e um abismo temporal do qual surge o enigma de sua existência: perde a mãe logo ao nascer (1913), o pai algum tempo depois (1915) e mais tarde a irmã (1934) vitimada pela tuberculose. É a partir dessa ausência que Ricoeur encontra as fontes vitais que o levam a privilegiar o texto como modo de acesso à realidade. É o texto que dará sentido à sua permanência no tempo, ao longo da história, a identidade será mais textual que corporal, mais coletiva que individual, uma identidade em construção, sempre a caminho. Todavia, não se trata de um olhar retrospectivo sobre si mesmo, uma mera arqueologia de si. Uma vez impedido de mergulhar nas lembranças (origens), Ricoeur volta-se para o futuro de maneira determinada. Em outras palavras, a arqueologia de si somente tem sentido ou razão de ser se acompanhada por uma perspectiva teleológica.

A sua reflexão é desenvolvida em um grande número de textos filosóficos e literários que fazem dele mestre de uma das áreas mais significativas da filosofia contemporânea: a hermenêutica. A inserção de Ricoeur no campo hermenêutico é bem explicitada em uma série de artigos (produzidos de 1970 a 1985) reunidos em uma coletânea publicada em 1986, sob o título “*Do texto à ação. Ensaios de hermenêutica II*”¹²⁵. Em sua obra, a palavra hermenêutica possui ao menos três sentidos: a hermenêutica dos símbolos, a hermenêutica do texto e a hermenêutica da ação, tripartição que para muitos marca três etapas no desenvolvimento de sua reflexão filosófica. É possível igualmente dizer que sua obra filosófica é marcada por uma antropologia que está empenhada em aprofundar o sentido do ser humano, a maneira de se manifestar pelas obras da cultura e atuar na sociedade. No que diz respeito à hermenêutica textual, Ricoeur entra em diálogo com o estruturalismo, reconhecendo o valor técnico da análise das unidades que compõem o discurso, mas se dedica, sobretudo, a uma hermenêutica que vise o descobrimento do ser que se manifesta nas múltiplas formas de discurso. Em 1983, o próprio Ricoeur definiu seu posicionamento intelectual a partir do entrelaçamento de três perspectivas filosóficas: a filosofia reflexiva, a fenomenologia husserliana e a hermenêutica¹²⁶.

A teoria da interpretação de Ricoeur está inserida em um arco que conhece ainda a publicação de obras de grande relevância para o trabalho hermenêutico: em 1969, “O conflito das interpretações” (*Le conflit des interprétations*); em 1975, “A metáfora viva” (*La métaphore vive*); e no decurso de 1983-1985, surge a trilogia “Tempo e narrativa” (*Temps et récit*). Esses

¹²⁴ François DOSSE, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie (1913-2005)*, Paris, La Découverte/Poche, 2008, 22-25.

¹²⁵ Paul RICOEUR, *Du texte à l'action. Essais d'Herméneutique II*, Paris, Seuil, 1980.

¹²⁶ Idem, *ibidem*, 25.

dois últimos trabalhos são considerados pelo próprio autor como obras gêmeas por terem sido concebidas juntas¹²⁷. O conjunto dessas obras gêmeas é perpassado pela idéia de que o enunciado metafórico possui o poder de reescrever a realidade e assim se torna capaz de dar um sentido à vida humana desde um processo de interpretação, tanto no campo da história quanto no contexto da ficção, na certeza de que toda descrição da realidade desemboca em uma reconfiguração da experiência pessoal e coletiva, com a marca do tempo. Essa dimensão temporal traz consigo uma questão fundamental: a temporalidade humana não pode ser dita diretamente, mas somente a partir da mediação do discurso indireto da narração, o que mostra a importância do caráter lingüístico da experiência humana, isto é, da capacidade humana de narrar uma história na qual é possível o reconhecimento de um horizonte de sentido.

Para Ricoeur, as metáforas mostram que a linguagem não possui apenas a função descritiva e, ao renunciarem a descrição direta da realidade, introduzem uma inovação semântica: a referência metafórica aponta para o poder do enunciado metafórico de re-descrever uma realidade inacessível à descrição direta¹²⁸. Essas duas dimensões da linguagem humana – a metáfora viva e a função narrativa – estão presentes na noção de mundo do texto que não é somente projeto e proposição de mundo, mas mediação da compreensão de si. Essa hermenêutica de si diante do texto não visa o ser humano como um dado absoluto, acabado, mas como vir a ser, na medida em que o texto possibilita uma melhor compreensão de si.

No horizonte de sua hermenêutica filosófica, Ricoeur considera a existência de dois movimentos que caracterizam a história recente da hermenêutica: a desregionalização e a ontologização. História que foi objeto de numerosos debates, mas que não é possível e nem cabível, neste momento, entrar em seus pormenores, mas apenas trazer à memória o percurso de uma história moderna da hermenêutica que nos conduz de Schleiermacher (1768-1834) a Gadamer (1900-2002), passando por Dilthey (1833-1912) e Heidegger (1889-1976).

Ao se inserir nesta tradição hermenêutica, Ricoeur fala do pertencimento à história e do distanciamento como partes integrantes do mesmo processo de interpretação. Distanciamento crítico para o qual não há absoluta submissão e pertencimento na medida em que as interpretações que fazemos de uma cultura já fazem parte de sua constituição, como é o caso da linguagem simbólica e textual. Além disso, em Ricoeur, na linha do pensamento de Heidegger, compreensão é antes de tudo um modo de ser humano no mundo. Todavia, à diferença do filósofo alemão, Ricoeur toma o caminho necessário e longo do desvio pela linguagem e pela interpretação, pois é no movimento de interpretação intermediado pela linguagem que percebemos o ser interpretado. Esta “via longa” inclui o momento da descrição das estruturas e de suas leis, a explicação, e a apropriação do sentido pelo sujeito, ou seja, a compreensão.

¹²⁷ Idem, *Temps et récit*, t.I, Paris, Seuil (Coll. Essais-Points), 1983, 9.

¹²⁸ Idem, *Ibidem*, 12.

Ainda como herança da inserção nessa tradição filosófica, mais propriamente dessa hermenêutica filosófica, é possível dizer que no pensamento filosófico de Ricoeur o ser humano é sempre sujeito de ação, inserido no mundo, e que traz uma experiência do mundo à linguagem e retorna à realidade em forma de ação, retorno mediado pela hermenêutica. E ao ser trazida à linguagem, ao ser narrada, a experiência do mundo é dotada de sentido, configurando-se como um fundamento extralinguístico que o estruturalismo desconhece porque não percebe que narrar uma experiência significa também dizer que o narrado está para além da finitude que o tempo presente impõe.

III. A NOÇÃO DE MUNDO DO TEXTO.

A partir do arco histórico que nos conduz de Schleiermacher a Gadamer, é possível dizer que a noção gadameriana de pertença e a noção de ser-no-mundo de Heidegger estão na base da hermenêutica filosófica de Paul Ricoeur. Aquilo que Heidegger designa como pré-compreensão e Gadamer por pertença é o subsolo das reflexões de Ricoeur no tocante à possibilidade de se redescrever o real e inová-lo semanticamente a partir da interpretação de textos. Assim, Ricoeur articula pertencimento e distanciamento a partir da noção de texto, sendo sua hermenêutica do texto um dos grandes legados à hermenêutica contemporânea.

Em sua compreensão do texto como mediação da compreensão de si, Ricoeur enfoca uma característica fundamental da historicidade humana: a comunicação na e pela distância. Em um texto temos mais que a junção de frases, palavras, artigos, preposições... temos na verdade uma experiência que ao ser dita, narrada, trazida à linguagem é dotada de sentido. Em parte porque o texto está inserido no contexto mais amplo da historicidade, o contexto da vida humana e das experiências que fazemos no cotidiano. Igualmente porque o texto aponta para um além de si mesmo, não se encontra fechado sobre si mesmo e não pode ser compreendido como linguagem voltada sobre si mesma.

Este para além de si mesmo que caracteriza o texto nos coloca diante de uma outra idéia central no pensamento de Ricoeur: ler um texto é de certa maneira considerar o seu autor como já morto e o livro como póstumo, e quando o autor procura explicar sua obra, o faz na qualidade de leitor-intérprete da obra. A metáfora da morte do autor expressa a idéia da autonomia do texto, a vida própria para além da intenção de seu autor, ou seja, o texto transcende as condições psicológicas, sociais, históricas de sua produção. Por isso, um texto pode ser apropriado em outras situações por leitores distantes, a partir de um processo que envolve descontextualização e recontextualização. Como consequência, surge a idéia de que o distanciamento não é um obstáculo a ser superado, mas condição da compreensão, bem que a explicação da estrutura interna do texto é necessária, mas insuficiente, não conclusiva. Isto porque a partir de sua estrutura o texto abre o leitor a uma proposição de mundo, o mundo do texto, fazendo com que uma obra literária não pode ser compreendida como diálogo entre autor e leitor, mas sim entre

leitor e intencionalidade do texto. É o que testemunham obras literárias que ainda hoje dizem algo a seus leitores, obras cujos autores e o contexto cultural ao qual pertenciam há muito desapareceram.

Parte dessa contribuição ricoeuriana nos mostra que interpretar é trazer à linguagem o tipo de ser-no-mundo que se desvela diante do texto, cabendo, pois, à hermenêutica elucidar esse processo, no qual o discurso acontece como evento (alguém diz) e é apreendido como significação, ou seja, pode ser transmitido e apreendido para além do momento presente (função do distanciamento inerente à linguagem). No caso da escrita, o texto instaura uma distância que permite à hermenêutica superar a pretensão romântica de definir a compreensão como sendo o colocar-se no lugar do outro. Na verdade, o discurso como escrita ganha autonomia com relação a seu autor, ou como gosta de dizer Ricoeur, de maneira metafórica, a morte do autor significa a autonomia do texto, restando a nós leitores “apenas” ler e interpretar sua obra, sendo que a leitura de um texto passa pela dialética entre explicar e compreender como partes integrantes de um processo mais amplo de interpretação, no qual interpretar significa caminhar, pôr-se em marcha em direção ao mundo aberto pelo texto, ao passo que explicar significa mostrar a estrutura interna de um texto.

Assim, apropriar-se de um texto é apropriar-se dos vários mundos que o texto permite e incentiva desde o seu potencial de sentido. O texto possui “um” sentido que não deixa de ser atualizado pelo leitor e apropriar-se desse sentido é todo o contrário da celebração de um eu narcisista, é na verdade despojamento do próprio eu, uma vez que o texto fornece um “si mesmo” ao leitor, transformando-o em um si mesmo como outro. Assim, interpretamos e atualizamos um texto quando nos apropriamos de sua proposição de mundo, sem, contudo, conceber a apropriação como posse e sim como despojamento. Por isso, “...a hermenêutica convida a fazer da subjetividade a última e não a primeira categoria de uma teoria da compreensão... Então, troco o eu, dono de si mesmo, pelo si, discípulo do texto”¹²⁹.

Isto faz do ato de interpretar um risco, uma vez que significa expor-se a si mesmo por meio da leitura interpretativa a fim de habitar uma proposição de mundo. Interpretar, nas palavras de Ricoeur, é “decifrar a vida no espelho do texto”¹³⁰ e nesse processo de interpretação a consciência expõe-se ao mundo que o texto cria, o que possibilita uma nova compreensão de si mesmo e nessa compreensão a subjetividade perde-se como origem radical para colocar-se em uma postura mais modesta, na qual o leitor se compreende melhor, se compreende diferentemente ou começa a se compreender. Contudo, não se trata de querer impor ao texto a nossa capacidade finita de compreender, mas de se expor a ele, deixar-se formar pela proposição de mundo que nos é feita, pois só encontro-me como leitor, perdendo-me, o que faz da compreensão um movimento de desapropriação e reapropriação de si mesmo. O leitor vem à

¹²⁹ Idem, *Du texte à l'action*, 53-54.

¹³⁰ Idem, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*, Paris, Seuil, 1969, 322.

leitura com sua pré-compreensão e suas conjecturas – muitas vezes não formuladas explicitamente – e na medida em que avança na leitura do texto valida, refaz ou dá forma explícita às suas expectativas. Este processo hermenêutico desapropria duplamente o sujeito: primeiramente promove a desapropriação de si diante da objetividade da obra, no caso o mundo do texto, e em um segundo momento desaloja o sujeito de sua identidade primeira para abri-lo a novas possibilidades de ser-no-mundo.

E nessa apropriação do mundo do texto, o papel da tradição é fundamental, uma vez que fora da comunidade viva dos intérpretes que cria e recria o texto pelo ato da leitura, o texto nada mais é que um cadáver entregue à autópsia de um simples método de análise estrutural que ignora, no corpo inerte, a face, o rosto, capaz de manifestar as marcas de uma história de vida. O texto é inseparável da comunidade viva de leitores, o que implica a abertura à maneira como se deu e se dá a recepção do texto ao longo da história que ele mesmo ajuda a tecer, na medida em que o texto, a sua leitura e interpretação, dá a pensar. Dizer inseparável não significa, contudo, que o texto não possa, ou melhor, não deva ser recontextualizado no mundo do leitor que o interpreta.

Utilizando a linguagem de Gadamer, como o faz Ricoeur, é possível dizer que na interpretação dá-se a “fusão de horizontes”, uma fusão entre o horizonte do mundo do texto e o horizonte do mundo da ação do leitor que se vê modificado nessa fusão, modificação que é nomeada por Ricoeur em “Tempo e narrativa” como refiguração do mundo e da própria identidade.

IV. TEMPO E NARRATIVA.

No início da trilogia de “Tempo e narrativa” encontramos um pressuposto fundamental da reflexão de Ricoeur: “*O tempo torna-se tempo humano na medida em que é articulado de maneira narrativa; por sua vez, a narrativa é significativa na medida em que desenha os traços da experiência temporal*”¹³¹. E para demonstrar a tese da circularidade entre narratividade e temporalidade, Ricoeur coloca em diálogo dois autores não contemporâneos: Agostinho e Aristóteles. O primeiro a partir do paradoxo do tempo e o segundo desde a organização inteligível da narrativa.

No livro XI das Confissões, Agostinho apresenta o paradoxo do tempo ao afirmar que o tempo não tem ser porque o futuro ainda não é, o passado já não é mais e o presente não permanece (XI, 14,17). A partir deste paradoxo surge a seguinte aporia: somente podemos medir o tempo que passa (XI,21,27), mas medimos e não podemos medir aquilo que não é. No intuito de solucionar este enigma do tempo, da extensão de algo que não tem extensão Agostinho realiza uma análise filosófica sobre a essência do tempo. Entretanto, sua análise recai

¹³¹ Idem, Temps et récit, t.I, 17.

sobre o aspecto psicológico do tempo: como o apreendemos. Trata-se da impressão (afetação) do antes e do depois que as coisas gravam no espírito. O tempo psicológico é a percepção da sucessão contínua na consciência. Agostinho não estuda o tempo sob o aspecto ontológico: como o tempo é em si mesmo. A sua análise do tempo está inserida em uma meditação sobre as relações entre a eternidade e o tempo, suscitadas pelo primeiro versículo do livro do Gênesis: “*No princípio Deus fez...*” Embora não ignore este contexto, Ricoeur se propõe a situar a meditação sobre a eternidade em um estágio ulterior com o propósito de buscar uma “*intensificação da experiência do tempo*”.

Agostinho encontra da seguinte maneira a resolução do enigma da medição do tempo: “*Em ti, ó meu espírito, meço os tempos [...] Em ti, repito, meço os tempos*” (XI,27,36). A medida do tempo não se deve ao movimento exterior, mas à imagem impressa que tem por verbo importante não mais o passar e sim o permanecer. Desta maneira, os dois enigmas – do ser e o do não-ser e o da medida que não tem extensão – são resolvidos simultaneamente. Entretanto, para Ricoeur, “*a distensio anima não significa somente a ‘solução’ de aporias sobre a medida do tempo, mas exprime doravante a dilaceração da alma privada de estabilidade eterna do tempo*”¹³². Isto o conduz à análise da Poética de Aristóteles

Por que escolher o texto de Aristóteles?¹³³ Ricoeur apresenta duas razões. A primeira diz respeito ao conceito de *mythos* – “*mise en intrigue*”, tecer a intriga ou tessitura da intriga. A segunda concerne ao conceito de atividade mimética que o coloca no caminho da imitação criadora da experiência temporal da vida pelo desvio da intriga.

Ricoeur coloca sob o abrigo da idéia de narrativa de ficção tudo aquilo que a teoria dos gêneros literários coloca sob a rubrica do conto popular, da epopéia, da tragédia, da comédia, do romance. Em outras palavras, ficção diz respeito às criações literárias que ignoram ou se distanciam da ambição da narrativa histórica de se constituir em uma narrativa verdadeira. Além disso, se os dois modelos narrativos – história e ficção – se distinguem em sua pretensão de verdade, tais modelos coincidem na operação de configuração da realidade que é apresentada na idéia de mimesis, ou seja, a obra tomada em sua composição ou configuração narrativa¹³⁴.

Ao procurar responder a questão sobre o que lhe inspira a Poética de Aristóteles, Ricoeur apresenta a estratégia de apropriação dessa obra, apropriação realizada em sua obra “*Temps et récit*”, mas não em termos de estratégia de apropriação¹³⁵. Em todo caso, esta

¹³² Idem, *ibidem*, 60.

¹³³ Sobre o difícil percurso do texto da Poética ver ARISTÓTELES. *Poética*, Tradução Ana Maria Valente, Lisboa, Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2004, 5-7. Ver também Hélio Salles GENTIL, *Para uma poética da modernidade. Uma aproximação à arte do romance em Temps et Récit de Paul Ricoeur*, São Paulo, Loyola, 2004, 77-80. Este texto é considerado por muitos como uma resposta a Platão, mais precisamente à expulsão dos poetas da cidade e à questão do sentido e do valor da mimesis. É importante lembrar que para Platão mimesis significa a arte da imitação, entendida como cópia da realidade.

¹³⁴ Paul RICOEUR, *Temps et récit*, t.II, Paris, Seuil (Points-Essais 228), 1984, 11-12.

¹³⁵ Idem, “Une reprise de la poétique d’Aristote”, in *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil,

estratégia é apresentada em três fases. A primeira consiste na reconstrução do ternário de base mimesis-mythos-catharsis. A fase seguinte diz respeito à interrogação sobre até onde é possível aplicar este ternário aristotélico em culturas que estão cada vez mais distantes da Grécia clássica. A terceira e decisiva fase aponta para a reinscrição do ternário no campo da narrativa em geral. Trata-se de perguntar sobre a possibilidade de aplicar conceitos fundamentais da Poética no contexto de uma problemática distinta daquela de Aristóteles, ou seja, retirar a narratividade do sentido aristotélico e elevá-la ao grau de meta-gênero, elevar ao nível da inteligência narrativa a atividade configurante, pivô do ternário da Poética.

Por inteligência narrativa podemos entender a capacidade de contar e seguir uma história, constituindo-se em uma forma de conhecimento e de racionalidade anterior à sua expressão em obras de literatura. A inteligência narrativa diz respeito à elaboração da narrativa do cotidiano em que as pessoas narram histórias para si e para os outros, uma prática que se torna a raiz comum da narrativa histórica e de ficção.

Entretanto, é preciso ressaltar que Poética é um adjetivo que subentende o substantivo arte, identificada a arte de “tecer intriga”. Segundo Ricoeur, a tessitura da intriga é a capacidade de tirar de uma diversidade de elementos uma história, de tecê-los em uma totalidade dotada de sentido, é dar uma inteligibilidade à ação humana. Esse tecer da intriga (mise en intrigue) ou mythos na linguagem aristotélica é a disposição de fatos em sistema (Poética, 50a5) que opera uma concordância entre discordantes, dispõe juntos elementos díspares do sujeito, sua situação, seus antecedentes e suas consequências. Desta maneira, o centro do tecer da intriga vem a ser a síntese que ela promove – a concordância discordante – evidenciada desde a discordância dilacerante experimentada e teorizada por Agostinho.

No mythos não há acaso, mas um encadeamento necessário, ou seja, não se trata de um acontecimento colocado após o outro, mas um acontecimento tecido, costurado, articulado ao outro, com sentido. E ao realizar tal tessitura a partir do real, a obra literária recorta da realidade os momentos mais significativos (ignorando o resto), dispondo-os em uma sequência que faz e dá sentido, sequência que não é mera sucessão temporal. O tempo aqui é o tempo da obra e não o tempo cronológico. Este é o caso, por exemplo, dos deslocamentos geográficos de Jesus narrados nos evangelhos, deslocamentos estes que implodem uma lógica espaço-temporal física. Tomando ainda como exemplo a literatura bíblica, é possível dizer que a universalização da intriga permite a universalização dos personagens, mesmo que estes tenham nome próprio, como é o caso da conversão de Zaqueu e Paulo que pode servir de exemplo de refiguração de vida para outras pessoas desde a hermenêutica de si no espelho das palavras.

Por isso, tecer a intriga é fazer surgir o inteligível do acidental, o universal do singular, o necessário ou verossímil do episódico”. A possibilidade da tessitura da intriga instaura uma

inteligibilidade da ação, supõe a referência a uma situação anterior (prefigurada) que o tecer da intriga configura em uma narrativa que desemboca em uma situação refigurada no e para o leitor. Trata-se da tríplice mimesis da qual fala Ricoeur, a saber, prefiguração (mimesis I), configuração (mimesis II) e refiguração (mimesis III).

Em “Temps et récit” o conceito de mimesis é definido somente em um de seus usos, ou seja, o de imitação ou representação da ação, mais precisamente imitação ou representação da ação por meio da linguagem métrica, logo acompanhada de um ritmo. Imitação própria à tragédia, à comédia e à epopéia. Das definições que Aristóteles dá a estas expressões, Ricoeur retém a quase identificação entre duas expressões: imitação ou representação da ação e agenciamento dos fatos. Todavia, exclui-se qualquer interpretação da mimesis de Aristóteles como cópia ou réplica (no sentido de idêntico) da realidade. Esta postura provoca uma ruptura com a concepção metafísica de mimesis feita por Platão que resumidamente significa a réplica do sensível ou imitação da realidade. Com Aristóteles, a atividade mimética tem por campo de exercício a práxis humana, o que a aproxima da ética.

A composição da intriga está enraizada em uma pré-compreensão do mundo da ação, sendo esta pré-compreensão aquilo que será refigurado ao ser narrado. Sem a referência a uma anterioridade e a uma posteridade, a narrativa não é inteligível, e dizer pré-compreensão (mimesis I) significa admitir uma avaliação já feita do mundo da ação e a idéia ou imagem dos seres humanos reais avaliados a partir de traços éticos. A narrativa faz a mediação entre uma experiência anterior à sua configuração e uma experiência posterior à qual se dirige, na qual se completa e se realiza. Assim, pois, a narrativa é uma mediação que ajuda na construção de uma identidade, entendida como identidade narrativa. A narrativa elucida como as ações podem conduzir à felicidade ou ao infortúnio independentemente das virtudes, como é possível ler no relato bíblico da história de Jó. Desta maneira, mimesis I significa a inscrição narrativa em uma pré-compreensão da ação e em uma tradição narrativa sem as quais um texto ou uma obra seriam incompreensíveis. A pré-compreensão ou mimesis I tem a ver com a idéia de pertencimento à história que Ricoeur retém das reflexões de Gadamer. A riqueza do sentido de mimesis I está no fato de que

...imitar ou representar a ação é, primeiramente, pré-compreender o que ocorre com o agir humano, com sua semântica, com seu simbolismo, com sua temporalidade. É sobre essa pré-compreensão, comum ao poeta e a seu leitor, que se ergue a tessitura da intriga e, com ela, a mimética textual e literária.¹³⁶

Com a idéia de mimesis II, Ricoeur passa a fazer uso do mythos aristotélico que a Poética define com o “agenciamento de fatos”. Este segundo momento da mimesis tem a função

¹³⁶ Idem, Temps et récit, t.I, 125.

de mediação do caráter dinâmico da operação de configuração. Esta dinamicidade levou Ricoeur a preferir o uso de tessitura de intriga (e não somente intriga) e agenciamento ou disposição no lugar de sistema. E a intriga é mediadora ao menos por três motivos: primeiro, porque faz a mediação entre acontecimentos ou incidentes individuais e uma história tida como um todo. A intriga extrai uma história sensata de uma pluralidade de acontecimentos ou incidentes e transforma os acontecimentos ou incidentes em uma história. Nas palavras de Ricoeur, “a tessitura da intriga é a operação que extrai de uma simples sucessão uma configuração [...] Além disso, a tessitura da intriga compõe juntos fatores tão heterogêneos quanto agentes, fins, meios, interações, circunstâncias, resultados inesperados, etc”¹³⁷. Eis o segundo motivo. Mas para tanto, o acontecimento deve ser mais que uma ocorrência singular e a história deve ser mais que uma enumeração dos acontecimentos em uma ordem serial. Enfim, e portanto o terceiro motivo, devido a seus caracteres temporais próprios, o que segundo Ricoeur autoriza a chamar a intriga de uma síntese do heterogêneo.

A mimesis II é, pois, a obra tomada em sua composição ou configuração narrativa que, embora constituindo uma totalidade dotada de sentido, só ganha sentido pleno quando apreendido como mediação entre uma pré-figuração e uma refiguração (mimesis III). Isto porque a mimesis não tem um fim em si mesma, permanecendo sua explicação sempre subordinada à reflexão sobre a mediação entre tempo e narrativa. Por isso, para Ricoeur

...a mimesis marca a interseção entre o mundo do texto e o mundo do ouvinte ou do leitor. A interseção, pois, do mundo configurado pelo poema e do mundo no qual a ação efetiva exhibe-se e exhibe sua temporalidade específica [...] a narrativa tem seu sentido pleno quando é restituída ao tempo do agir e do padecer em mimesis III.¹³⁸

Assim, é no ouvinte ou no leitor que se conclui o percurso da mimesis. Ricoeur retoma o conceito de “fusão de horizontes” de Gadamer ao elucidar a mimesis III e ao fazê-lo afirma que a obra oferece possibilidades para o exercício da imaginação produtora do leitor, a narrativa põe diante do leitor o mundo do texto como mundo possível de ser habitado. O leitor ao se deparar com o mundo do texto “refigura” a sua figuração anterior do mundo da ação e são os traços da ação que se constituem como pré-figuração. O ato de leitura é a mediação – passagem – entre mimesis II e mimesis III. Há aspectos de nossas vidas, de nosso ser-no-mundo que não podem ser ditos de maneira direta, descritiva, mas somente indiretamente, de maneira metafórica. Além disso, Ricoeur afirma que às obras de ficção devemos em grande parte a ampliação do nosso horizonte de existência, devido a um aumento de significação, o que supõe uma hermenêutica que não vise restituir a intenção do autor por detrás do texto e sim

¹³⁷ Idem, *ibidem*, 127.

¹³⁸ Idem, *ibidem*, 136.

compreende o movimento pelo qual um texto desdobra um mundo diante dele e no qual podemos habitar.

É importante lembrar que para Ricoeur o tempo humano é refigurado tanto pela historiografia como pela ficção. Todavia, o conflito surge na pretensão à verdade que marca a existência dessas duas grandes classes de discurso narrativo. A historiografia pode reivindicar uma referência que se inscreve no empírico, pois visa acontecimentos que tiveram efetivamente lugar na história, mesmo que o passado já não esteja mais aí, a não ser na forma de documentos. Entretanto, não a transforma na única alternativa – verdadeira – para dizer algo sobre o agir humano na história, no decorrer do tempo.

A maneira como Ricoeur articula os três momentos da mimesis tem por pressuposto que a experiência humana possui uma narratividade incoativa que não procede da projeção da literatura sobre a vida, mas que constitui uma autêntica demanda de narrativa. Os episódios de nossas vidas possuem histórias “ainda não narradas”, migalhas de história vivida, que exigem ser narradas e que oferecem os pontos de ancoragem à narrativa. Ou ainda, “*narrar, seguir, compreender histórias é só a ‘continuação’ dessas histórias não ditas*”¹³⁹. Esta noção de continuidade serve de instância crítica contra qualquer ênfase dada à artificialidade da arte de narrar. Em certo sentido, narrar é um processo secundário diante dessas pré-histórias, nas quais nos encontramos emaranhados ou enredados e das quais emergem as histórias narradas. Este enredamento é o solo fértil que faz ecoar a narrativa de uma vida ou de uma história vivida e narramos histórias porque as vidas humanas têm necessidade e merecem ser narradas. E para narrar precisamos de um instrumental linguístico que possibilite a função narrativa que não se restringe somente à estrutura de uma língua.

A meu ver, aqui, se insere o papel da linguagem religiosa na construção de uma identidade narrativa. E é também desde a articulação entre a noção de mundo do texto e a função narrativa, a qual possibilita a passagem da prefiguração a reconfiguração, que gostaria pensar o papel da identidade narrativa no contexto do pluralismo religioso que caracteriza o mundo de hoje.

V. A IDENTIDADE NARRATIVA.

Na conclusão do terceiro volume da trilogia de “*Temps et récit*”, Ricoeur apresenta o conceito de identidade narrativa sem lhe esgotar todo alcance, o que abre caminho para seu aprofundamento em “*Soi-même comme un autre*”. Nesta obra, Ricoeur retoma a questão do sujeito, movido por um instrumental teórico capaz de falar de um sujeito que jamais é

¹³⁹ Idem, *ibidem*, 143.

inteiramente transparente a si mesmo, ou ainda, um sujeito que é um “cogito ferido”, um sujeito de ação e linguagem, ético e temporal. Trata-se do exame de si mesmo como outro, aberto ao outro, mediado pela linguagem e presente no mundo.

Um aspecto importante no percurso filosófico de Ricoeur consiste no fato de que o reconhecimento do outro não acontece em um conhecimento objetivo do outro e nem de si mesmo, mas em um encontro de horizontes, no qual o meu horizonte pode ser alargado ou retraído. A identidade narrativa é a identidade de um sujeito que só pode ser compreendido como um ser aberto, atravessado e constituído por uma série de mediações e desdobramentos no tempo, sujeito inserido no tempo e em uma história que o ultrapassa e o atravessa, sujeito que não possui acesso imediato a si mesmo e que pressupõe sua permanência e transformação no decorrer do tempo.

O projeto filosófico de Ricoeur se radica, pois, no distanciamento da tentativa de fundamentação do cogito por Descartes (1596-1650) e da sua destituição por Nietzsche (1844-1900). Com Descartes, o cogito é a primeira certeza de uma identidade sem história e com Nietzsche temos a destituição do cogito a partir do caráter figurativo de toda linguagem, ou seja, o cogito nada mais seria do que uma artimanha da linguagem. A meio caminho está Ricoeur, ao tomar distância do cogito e do anti-cogito, e ao usar o termo “si” para se precaver contra a redução a um “eu” centrado sobre si mesmo e compreender o “si mesmo como outro” como a possibilidade do sujeito, sem deixar de ser o mesmo, vir a ser um outro. Somente uma concepção de identidade narrativa é capaz de conjugar essas duas maneiras de permanência no tempo: sou o mesmo, mas outro; sou outro, mas o mesmo; sou outro diverso de mim mesmo. A identidade narrativa mantém juntas as duas extremidades: a permanência no tempo e a manutenção de si. Ao narrar sua vida, o ser humano descobre o sentido da mesma, tornando-a também reconhecível pelos outros.

A maneira como o conceito de identidade narrativa é desenvolvido por Ricoeur evidencia a estrutura temporal da identidade humana e conseqüentemente religiosa, da qual faz parte de modo singular o texto narrativo, entendido como obra escrita. Como vimos, esse texto narrativo emerge de uma determinada situação e procura dar-lhe sentido por meio da expressão lingüística e nessa expressão pessoas, circunstâncias, motivações, ações são articuladas pela narrativa em uma totalidade dotada de sentido, que faz e dá sentido. A narrativa quer tornar inteligível uma história ao dizer o sentido dos fragmentos de uma experiência humana do mundo. Além disso, Identidade narrativa é para Ricoeur um tipo de identidade à qual o ser humano acede graças à mediação da função narrativa¹⁴⁰. Na elaboração do conceito de identidade narrativa é fundamental ter em conta a distinção entre a narrativa de ficção e a narrativa histórica, sendo que, como afirmei anteriormente, ambas se aproximam como

¹⁴⁰ Idem, L'identité narrative, *Esprit*, n.140-141 (1988) 295.

narrativas, distinguem-se por sua intenção de verdade e entrecruzam-se na constituição da identidade pessoal e coletiva.

O sujeito que Descartes legou à Tradição ocidental – a-histórico e a-temporal – desconhece o valor e o significado da tradição na construção da identidade pessoal. Por isso, uma questão fundamental é conhecer esse “eu que pensa” e não fundar um “eu absoluto” dado a priori. É preciso devolver o eu pensante formulado por Descartes ao fluxo da história e da tradição que nos é transmitida pela linguagem, da qual aprendemos o que somos. Isto porque, para Descartes, o eu (cogito) se apreende diretamente como certeza absoluta no exercício da dúvida e como acesso imediato a si mesmo. Entretanto, segundo Ricoeur, a opção pela via curta da analítica direta não nos permite aceder a uma hermenêutica de si mesmo, mas somente a via longa que nos conduz ao desvio pelo outro, à dialética do si mesmo como outro. Assim, um dos aspectos significativos do pensamento de Ricoeur diz respeito à idéia de que a alteridade é o caminho mais curto e mais adequado para a construção da própria identidade, ou seja, descobrir-se a si mesmo é aceitar-se como um outro, interpelado por um outro, muitas vezes diferente de mim.

O sujeito somente pode chegar a si mesmo pela reflexão sobre os sinais de sua existência, seus atos e expressões, sendo compreendido como reflexividade e historicidade. O sujeito é atravessado e constituído pela alteridade, jamais transparente e sem acesso imediato a si mesmo, sendo, em certo sentido, estranho a si mesmo: um sujeito que somente pode se conhecer pela mediação das obras da cultura que produz e nas quais se reconhece. O sujeito não é jamais ponto de partida – absoluto – um “eu” dado a priori, mas um si mesmo como ponto de chegada de um longo percurso no qual retoma de forma reflexiva suas ações e criações. Ponto de chegada que é sempre um recomeço, um ponto de partida. A identidade desse si mesmo que somos é, portanto, narrativa e ética, o reconhecimento de si acontece no reconhecimento do outro e no reconhecimento de si pelo outro, reciprocidade de reconhecimento mútuo que marca a forma de presença do outro na vida do sujeito. E nunca é demais lembrar que a narrativa de histórias é mais que o simples relato de fatos brutos, pois narrar um fato histórico já é interpretá-lo.

Ler a si mesmo no espelho das palavras da narrativa histórica e de ficção é ler uma vida marcada pela pertença histórica desde representações simbólicas e também pela pertença a instituições. O leitor pode reconhecer nos personagens de suas leituras atitudes, valores, virtudes, escolhas e decisões que o ajudam na compreensão de si mesmo e a guiar suas ações. À diferença do pensamento moderno, insiste-se aqui no caráter indireto da presença da consciência a si mesma, insistência que mostra a importância atribuída à mediação inerente à narrativa: o sujeito é originalmente interpretação de si mesmo e nesse processo hermenêutico há uma dupla desapropriação do sujeito da interpretação.

CONCLUSÃO.

O fundamento filosófico fornecido por Paul Ricoeur no que concerne às noções de mundo do texto e de identidade narrativa, articuladas desde a idéia de função narrativa, podem ajudar a compreender a maneira como a linguagem religiosa fornece o instrumental lingüístico para que o cristão possa se dizer a si mesmo e ao outro desde a relação com o sagrado, configurando dessa maneira uma identidade (religiosa) narrativa que a partir de enredos inteligíveis narram experiências pessoais e comunitárias com o Sagrado. Nesse processo, o cristão é chamado a interpretar a própria identidade religiosa em termos de diferença com relação às identidades alheias e não como uma ameaça. Uma identidade nunca acabada, sempre a caminho. Um sujeito que jamais é dono da verdade, muito menos daquelas que estão contidas nos textos sagrados de sua tradição religiosa.

Cabe, pois, à hermenêutica compreender a construção da identidade religiosa face ao pluralismo religioso, mostrando que estar sob o risco da interpretação não se restringe à dimensão negativa da ameaça provocada pelo outro diferente de mim, daquele que não comunga da minha tradição religiosa. Estar diante do diferente pode significar a rica possibilidade de uma releitura dos fundamentos da própria fé cristã e conseqüentemente uma nova interpretação da identidade que dessa fé emana, uma identidade que está em contínua construção a partir da releitura de textos fundadores. Uma releitura que exige uma mudança de perspectiva na reflexão em torno da construção da identidade cristã: de um discurso sobre Deus para um discurso sobre a linguagem que fala humanamente sobre Deus. Para tanto, se faz necessário compreender que a hermenêutica de si na construção de uma identidade cristã não deve partir de enunciados teológicos concebidos desde conceitos emanados de um pensamento meramente especulativo: Deus existe, é onisciente, é onipotente, é todo-poderoso,..., mas deve voltar-se prioritariamente para as expressões que manifestam a maneira como uma determinada comunidade de fé traduz para si mesma e para os outros suas formas mais originais de relação com Deus.

Essa tradução pode encontrar no instrumental lingüístico fornecido pelos textos bíblicos e no conteúdo de sua experiência histórica critérios fundamentais para avaliar a pertinência da atual interpretação da linguagem e da identidade cristã face ao desafio do pluralismo religioso: como compreender o outro e como me fazer entender por ele? A resposta a esta questão deve levar em conta a hermenêutica de si no espelho das palavras dos textos sagrados, espelho que permite ver a si mesmo como um outro que não se sente necessariamente ameaçado pelo diferente e que tem, acima de tudo, a chance de se ver enriquecido em sua própria identidade.

A construção da identidade pessoal e coletiva deve estar para além de nossas diferenças, sabendo que superação não significa supressão, mas sim encarar com respeito e abertura as nossas diferenças. No mundo pluralista em que vivemos é preciso compartilhar as diferenças como a rica possibilidade de um mútuo enriquecimento e não como um obstáculo ou ameaça à construção da própria identidade religiosa. Em outras palavras, devemos aprender a viver e a

conviver na diferença, na pluralidade e no conflito das interpretações, inclusive de nossos textos sagrados. Aprendizado que exige, ao menos, por parte da teologia, o diálogo com a filosofia na sua vertente hermenêutica, o que procurei fazer no percurso deste ensaio a partir do entrelaçamento entre literatura, hermenêutica e identidade narrativa.

BIBLIOGRAFIA.

ARISTÓTELES, *Poética*, Tradução Ana Maria Valente, Lisboa, Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

DOSSE, François. *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie (1913-2005)*. Paris, La Découverte/Poche, 2008.

Gentil, Hélio Salles. Para uma poética da modernidade. *Uma aproximação à arte do romance em Temps et Récit de Paul Ricoeur*, São Paulo, Loyola, 2004.

RICOEUR, Paul. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*, Paris, Seuil, 1969.

_____ *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.

_____ *Temps et récit. L'intrigue et le récit historique, t.I*, Paris, Seuil (Coll. Essais-Points), 1983.

_____ *Temps et récit. Le temps reconté, t.III*, Paris, Seuil (Coll. Essais-Points), 1985.

_____ *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris, Seuil, 1986.

_____ *L'identité narrative, Esprit* 7-8(1988): 295-314.

_____ *Soi-même comme un autre*. Paris, Seuil, 1990.

___ "Une reprise de la poétique d'Aristote", in *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1992.

SANTO AGOSTINHO. *Confissões*, São Paulo, Abril Cultural (Coleção Os pensadores), 1980.

1-Maria Madalena

O Evangelho de São Lucas apresenta-nos Maria Madalena como a mulher de quem Jesus expulsou sete demônios. Ela fazia parte de um grupo de mulheres que, com recursos próprios, proviam às necessidades de Jesus e dos discípulos e os acompanhavam nas viagens durante do seu ministério.

Acredita-se que Maria Madalena era proveniente de Magdala, uma cidade às margens do ocidente do mar da Galiléia. Pesquisou-se muito sobre a cidade de Magdala, pois conhecê-la significa também poder descobrir algo mais sobre Maria Madalena, cujas referências nos evangelhos canônicos são breves e algumas vezes contraditórias. Por ter vivido em uma grande cidade para os padrões da época que agregava as culturas greco-judaicas, alguns estudiosos sugerem que ela era uma mulher culta, pois segundo os Evangelhos Gnósticos ela também pregava a mensagem de Jesus e era também independente.

Todas as possibilidades indicam que Maria Madalena era de origem judaica. Ela não é definida, entretanto, como as outras Marias dos quatro Evangelhos:

Com exceção de Maria Madalena, todas as Marias do Novo Testamento podem ser reconhecidas por suas famílias. Maria, mãe de Jesus, Maria, mãe de Tiago, Maria de José, Maria de Tiago, Maria irmã de Marta e de Lázaro, Maria de Cléofas [...] e então, Maria de Magdala? Esta Maria não é nomeada por seu pai, um parente, um filho, uma irmã ou irmão. Talvez sua família não seja conhecida no círculo de Jesus. Em todos os eventos, ela não foi definida por sua família, mas pelo fato de ter vindo de Magdala.¹⁴²

1.1 Maria Madalena histórica – dados dos evangelhos de Mateus, Marcos, Lucas e João.

Maria Madalena, discípula e primeira testemunha de Jesus Ressurreto, é uma figura que embora esteja retratada nos quatro evangelhos onde seu nome é citado doze vezes, ainda continua sendo por nós desconhecida.

Ela foi, ao longo da história do cristianismo, a grande sedutora de poetas, escritores, pesquisadores e artistas que escreveram e pintaram a mulher pecadora redimida pelo Cristo que

¹⁴¹ Mestre em Ciências da Religião pela PUC/SP, Doutoranda pela PUC/SP. wilmatommaso@uol.com.br

¹⁴² Esther de BOER. *Maria Maddalena*. p.43

continua penitente aos olhos humanos. A nova Eva, que diferente de Maria, mãe de Jesus, também emociona como uma esposa infiel que retorna a casa, como naquela manhã de Páscoa no Jardim da Ressurreição, retoma o doce diálogo do Éden, reconciliando, após séculos de miséria, a humanidade.

Os evangelistas citaram Maria Madalena na descrição histórica de Jesus porque ela é a testemunha-chave da morte, do enterro, do sepulcro vazio e da revelação da Ressurreição de Jesus. Estes fatos demonstrariam também a sua coragem diante das autoridades romanas e judaicas da época.¹⁴³

Jesus expulsou dela sete demônios, ela tornou-se então uma discípula seguidora, não o abandonou na hora da crucificação e foi a primeira testemunha da Ressurreição. Estes são os relatos que temos dos Evangelhos, podemos dizer que esta é a Maria Madalena histórica, cuja vida foi prolongada na Legenda Áurea e por outras lendas e escritos a seu respeito.

1.2 Maria Madalena personagem híbrido.

A Maria Madalena a quem muitos historiadores chamam de híbrida, surgiu da união de três mulheres, a saber: Maria, irmã de Marta e de Lázaro; a pecadora que ungiu Jesus na casa de Simão, o fariseu e Maria Madalena, de quem Jesus expulsou sete demônios.

A confusão sobre a identidade destas mulheres remonta ao século III, porém foi ao final do século VI que o Papa Gregório Magno (540-604) pôs fim à questão ao declarar que Maria Madalena, Maria de Betânia e a “pecadora” de Lucas eram a mesma pessoa.¹⁴⁴

Pelos relatos dos Evangelhos nada há contra a sua moral, já que estar possuído por demônios seria uma doença e não era considerado pecado. De onde veio então a pecadora, a prostituta, a penitente, denominações freqüentes até a atualidade sobre Maria Madalena?

É preciso ressaltar que durante séculos o povo cristão estava convencido de que essas três mulheres eram a mesma pessoa. Na Reforma protestante houve críticas por parte de Huldreich Zwinglio (1484-1531), o reformador suíço, João Calvino (1509-1564) e Lutero (1483-1546) que criticaram o culto a Maria Madalena e já consideravam Maria de Betânia e Maria Madalena como pessoas distintas.

Outro fato significativo em relação às mulheres que formavam a Maria Madalena híbrida ocorreu na França no mesmo ano em que Lutero expõe suas teses, rompendo com a tradição eclesiástica. François Moulins de Rochefort era capelão do rei e havia acompanhado a rainha Louise De Savoy a uma visita à gruta de Sainte-Baume, em Aix-en-Provence, onde, dizia a lenda, Maria Madalena teria vivido como penitente durante trinta anos. Como a rainha era

¹⁴³ Esther de BOER. *Maria Maddalena* p.70

¹⁴⁴ Susan HASKINS. *Maria Magdalena*. p.36

devota de Maria Madalena, encomendou ao capelão uma biografia da santa. François Moulines era um estudioso, portanto recorreu às fontes originais, os Evangelhos, e constatou uma evidência conflitiva: Maria Madalena era composta de três mulheres. Buscou então, ajuda de seu mestre, o humanista francês Jacques Lefèvre d'Étaples que escreveu, fruto desse estudo sobre Maria Madalena, a carta: *De Maria Magdalena et trídúo Christi disceptatio*, publicada em Paris em 1517, que suscitou uma controvérsia teológica porque grande parte do clero compartilhava o conceito da unicidade das três mulheres.¹⁴⁵

Segundo o Bispo de Rochester de 1519 a 1525, se Roma tivesse admitido as crenças tão errôneas dos humanistas e dos protestantes, não só teria exposto a Igreja a um questionamento suplementar, mas também ao distinguir entre as três mulheres, em detrimento da unicidade, teria perdido o exemplo moral de um dos personagens mais valiosos sob o ponto de vista teológico. Qualquer reavaliação de Maria Madalena teria privado a Igreja, os pregadores e os dramaturgos do seu *exemplum*.¹⁴⁶

Como diz Gregório Magno: *o Senhor parece querer usar não a linguagem das palavras, mas a dos fatos*, e, para falar do ser humano: *Se no Paraíso foi uma mulher que levou o homem à morte, é uma mulher também, que tendo ido ao sepulcro, anuncia a vida aos homens*.¹⁴⁷

A arte que sempre influenciou de forma marcante o imaginário coletivo, desde os primórdios do cristianismo, apresenta Maria Madalena como uma bela mulher de longos cabelos soltos, caídos sobre os ombros nus. A imensa produção iconográfica continua a mostrar, pela facilidade da forma de comunicação, a ambivalência da mulher redimida que não perde a sensualidade, seja aos pés da cruz, ao testemunhar a Ressurreição ou mesmo como Madalena Penitente.

1.3 A Legenda Áurea

Jacopo De Varazze (1230–1298) escreveu um tratado hagiográfico compilando a vida dos santos conhecidos até então pela tradição oral. Este gênero literário, muito em voga no século XIII e posteriores, tinha como finalidade a edificação do fiel através do exemplo da biografia daqueles que foram considerados santos pela Igreja.

De acordo com a narração de De Varazze¹⁴⁸, quatorze anos depois da Ascensão de Cristo, um grupo de discípulos de Jesus foi expulso da Judéia pelos infiéis. Estes cristãos eram Lázaro, suas irmãs Maria Madalena e Marta, Martila criada de Marta, os beatos Maximino e

¹⁴⁵ Susan HASKINS. *María Magdalena*. p. 278

¹⁴⁶ *Exemplum* – relato breve dado como verídico e destinado a ser inserido em um discurso, “em geral, um sermão” para convencer um auditório através de uma lição salutar. Susan HASKINS. *Maria Magdalena*. p.279

¹⁴⁷ Pierre-Emmanuel DAUZAT. *L'invention de Marie Madeleine*. p.144

¹⁴⁸ Jacopo DE VARAZZE. *Legenda áurea*. p.543-553

Cedôneo, o cego curado por Jesus e outros cristãos. Os judeus os obrigaram a subir em uma barca sem vela nem leme para que morressem no mar, porém, a Divina Providência não só cuidou deles como os conduziu até o porto de Marselha, no sul da França. Foi lá que Maria Madalena fez várias pregações que converteram muitas pessoas. Mais tarde, parte do grupo se dirigiu a Aix-en-Provence e se tornaram os evangelizadores da Provença.

Maria Madalena, no entanto, retirou-se à gruta de Sainte-Baume e se dedicou à penitência e à contemplação e assim viveu durante trinta anos até a sua morte.¹⁴⁹ Sete vezes ao dia, nas horas canônicas da oração, os anjos a transportavam ao céu para que assistisse aos ofícios. A gruta de Sainte-Baume, desde a Idade Média até hoje, ainda é um lugar de peregrinação.

Foi sem dúvida a Maria Madalena da Legenda Áurea a maior inspiradora dos pintores, escritores e poetas. Segundo Louis de Reau, citado no texto: “*La Magdalena en la pintura española del Siglo de Oro*” de Benito Navarrete Pinto, a história de Maria Madalena se compõe das seguintes cenas:

Maria Madalena e seus irmãos Lázaro e Marta.

Maria Madalena arrependida e sua vida penitente.

Maria Madalena unguindo os pés de Jesus na casa de Simão.

Cristo na casa de Marta e Maria Madalena.

Maria Madalena junto à Cristo na Paixão

Maria Madalena velando o sepulcro.

Noli me Tangere

São Maximino, Maria Madalena, Lázaro, Marta, sua criada Martila e São Cedônio embarcam em uma barca e são milagrosamente conduzidos a Marselha.

Maria Madalena prega aos marseheses que ficam cativados por sua beleza, sua facilidade para falar e pela sua eloquência; ela os aparta da idolatria.

Maria Madalena se recolhe ao deserto, na gruta de Sainte-Baume amparada pelos anjos durante trinta anos. Deus a sustentou com substâncias celestiais. Os anjos a transportavam ao céu nas horas canônicas para que assistisse aos ofícios divinos sete vezes ao dia.

São Maximino dá a comunhão à Madalena.

Morte de Madalena.

¹⁴⁹ Ibid. p.550

Absolvição de Madalena no Juízo Final. ¹⁵⁰

Madalena solitária na gruta, segundo a narração da Legenda Áurea, tornou-se na arte do cristianismo o símbolo do arrependimento. Esta beleza que desaparecia pouco a pouco à distância dos olhares dos homens, como um incenso que arde só para Deus na solidão, era a imagem mais patética da penitência que se poderia imaginar. Este tema apaixonou os séculos XVI, XVII e XVIII; os pintores o trataram uma infinidade de vezes. Muitos desses quadros foram não somente destinados às igrejas e lugares santos, mas também estavam nos palácios dos cardeais ou em casas particulares. A grandeza do arrependimento, a virtude das lágrimas, eram para os cristãos um perpétuo motivo de meditações. ¹⁵¹

As críticas dos humanistas do Renascimento e dos reformadores protestantes não conseguiram alterar o que se tornou uma crença geral na Legenda Áurea. Contrariando as decisões do Concílio de Trento, a história sobre Maria Madalena na obra De Varazze, não só sobreviveu à censura trentina como se tornou um baluarte na defesa do sacramento da confissão tão censurado pelos protestantes.

O culto a Maria Madalena não se restringiu à Provença e à Borgonha, foi muito importante em todos os domínios da cristandade, pois era uma das santas mais populares. Os padres da Igreja da Contra-Reforma nunca chegaram a modificar totalmente sua lenda nem pela teologia, nem pela erudição.

2-A Contra-Reforma e a Arte

O questionamento sobre uma imagem santa associada à oração do fiel não surgiu com Martinho Lutero. Desde a Idade Média, quando se manifestou a idéia de reformar a Igreja Católica, esta questão sobre a contribuição da imagem na oração e na fé provocou reflexões e preocupava os dirigentes da Igreja Católica.

A proposição de abolir definitivamente as imagens adveio com os reformadores protestantes para quem as imagens eram totalmente estranhas às “boas obras” e contrariavam os ensinamentos da Sagrada Escritura. Lutero, a partir de 1522, desaprova o culto das imagens, porém não propõe a destruição das mesmas. Para Calvino, no entanto, a simples presença de uma imagem na igreja pode introduzir o germe da corrupção na alma do crente, pois produz impreterivelmente o fenômeno da superstição. Na sua forma de pensar, a destruição das imagens e dos retábulos se impunha com a mais absoluta necessidade.

¹⁵⁰ Louis RÉAU. Iconografía del arte cristiano, iconografía de los santos. Apud B.N. PRIETO. Magdalena en la pintura española del siglo de oro. In: Sandra BENITO VÉLEZ; Maurício LÓPEZ VALDÉS (Coord.) *Maria Magdalena*. p.50

¹⁵¹ Emile MÂLE. *El arte religioso de la Contrarreforma*. p.73

Diante de vários acontecimentos, como: o Saque de Roma em 1527; a revolta de camponeses que se opunham aos abusos feudais e se baseavam na autoridade das Escrituras; a crise iconoclasta; estes, entre outros acontecimentos, foram separando os reformadores da Igreja Católica. Paulo III, em dezembro de 1545, reuniu em Trento o concílio que se prolongaria pelos cinco pontificados seguintes. O Concílio de Trento foi composto por três sessões. A primeira inicia-se em 1545 e se prolonga até 1549; a segunda, de 1551 a 1552; finaliza-se com a terceira de 1562 a 1563.

A Contra-Reforma em seu estágio inicial tinha ainda a expectativa de restabelecer a hegemonia que a Igreja mantivera durante a Idade Média. O humanismo, com o racionalismo individual que o caracterizava, desempenhou um papel fundamental no desenvolvimento do pensamento da Reforma, por isso, o humanismo era para a Igreja da Contra-Reforma um anátema.¹⁵²

Foi em dezembro de 1563, que o Concílio de Trento promulgou em sua última sessão o decreto “*De invocatione, veneratione et reliquiis sanctorum et de sacris imaginibus*” que durante séculos vai direcionar a atitude da Igreja diante da arte sacra.

Em resposta às contestações protestantes, este decreto legitimava a exposição e a veneração das imagens em lugares de culto. Deixava claro que a devoção dos crentes deveria dirigir-se aos santos e não às suas representações. Aos padres cabia a tarefa de instruir aos fiéis para acabar com as extravagâncias e de não introduzir em suas igrejas nenhuma imagem nova sem consultar seus superiores, os bispos.

A necessidade de uma reforma na Igreja Católica não foi exposta unicamente pelos protestantes. Na mesma Igreja, se formou um grupo de reformadores humanistas em torno do Papa Paulo III¹⁵³, o qual desejava renovar o clero em favor de um mais adequado incorrupto e incorruptível, a fim de promover uma nova prática da fé e da reorganização do governo interno da Igreja. Em 1542, três anos antes do Concílio de Trento, já houvera uma tentativa de conciliação então, se reuniram em Rastibona teólogos protestantes e católicos, sob o legado papal, Gasparo Contarini, humanista e reformador. Nesta ocasião, a Igreja de Roma esteve a ponto de chegar a um acordo sobre a doutrina da justificação pela fé. Os protestantes, porém, se recusaram a aceitar a postura católica sobre a transubstanciação.

¹⁵² Anthony BLUNT. *Teoria artística na Itália 1450-1600*. p. 144

¹⁵³ Paulo III era tão favorável à causa da reforma que seu pontificado (1534-1549) marca um ponto importante na Contra-Reforma. Durante seu papado, foi formada a ordem jesuíta, foi criada a inquisição, foi publicado o Index de Livros, que arrolava as obras que os católicos não podiam ler e foi instalado o Concílio de Trento em 1545. Ele também indicou uma comissão de nove pessoas para elaborar o famoso documento de 1537 sobre os abusos na Igreja Romana. Cairns, E.E. p.282.

Cessaram então as negociações, até que em 1545 se reuniu um outro Concílio, desta vez em Trento.

O cisma entre Roma e o protestantismo foi praticamente irrevogável a partir de 1545, e a terceira reunião do Concílio, em 1562-1563, época do Papa Pio IV (1559/1565)¹⁵⁴, acabou com toda a esperança de reconciliação. Abandonando a primeira política conciliatória com os protestantes, Roma reforça sua postura tradicional sobre os sacramentos e reafirma a utilidade das imagens como incentivos à devoção e meio de salvação. Enfatiza, no entanto, que os sujeitos de tais imagens devem ser honrados e venerados, mas não adorados.

Este breve decreto tridentino não chega a explicar as profundas modificações na atitude da Igreja diante da arte. A nova definição da iconografia religiosa especificada em tratados teóricos por teólogos tinha dois objetivos específicos: censura e promoção de obras. Havia o esforço de corrigir antigos extravios, retirando das igrejas imagens consideradas indecentes e, sobretudo aquelas que poderiam gerar erros doutrinários. Era exigido que fossem suprimidos personagens e episódios que ilustravam textos sem fundamento histórico.

O universo pitoresco e encantador dos evangelhos apócrifos e da Legenda Áurea, fontes inesgotáveis para os artistas da Idade Média e do Renascimento, foi aos poucos sendo abandonado. Mais tarde, este rigor seria diminuído e poderemos ver estender-se ao mesmo tempo, a iconografia pós-tridentina e a antiga iconografia onde nem a fé nem as tradições se opunham.¹⁵⁵

Segundo A. Hauser, os integrantes do Concílio de Trento não conheciam muito sobre arte, mas suas mentes estavam perfeitamente esclarecidas sobre a função fundamental da arte dentro da Igreja¹⁵⁶. À parte sua óbvia insistência no fato de que as obras de arte deviam ser, sob o aspecto dogmático, irrepreensíveis e decentes no tom, viram que necessitavam de representações artísticas relativamente simples, despreziosas e facilmente compreensíveis, que apelassem em primeiro lugar para as emoções e os sentimentos, em lugar do intelecto e da perícia. Deviam ser dirigidas à massa de devotos e não a uma elite de *connaisseurs*.

“Uma coisa é bela na medida em que for clara e evidente.”¹⁵⁷

¹⁵⁴ Duffy, E. p.170.

¹⁵⁵ Odile DELEND. *La Magdalena en el arte*. In: Benito Vélaz, S., López Valdés, M. (Coord.) p.18.

¹⁵⁶ Arnaud HAUSER. p 63

¹⁵⁷ Anthony BLUNT p.150. Sigüenza.

As objeções mais fortes ao tipo de arte que parecia mais inadequada aos propósitos da Igreja, diziam respeito ao tema da representação. Em primeiro lugar, obras de arte inspiradas ou influenciadas pela heresia não deviam ser colocadas em igrejas. Os artistas precisavam seguir estritamente a forma canônica das histórias da Bíblia e, em casos de controvérsias dogmáticas, acolher a interpretação oficial.

O famoso decreto contendo regulamentos referentes aos temas e motivos das obras de arte foi esboçado na última sessão do Concílio de Trento, a três e quatro de dezembro de 1563. Sua passagem mais importante reza:

“... na invocação dos santos, veneração das relíquias e uso sagrado das imagens, toda a superstição deve ser removida, toda a busca imunda por lucro eliminada e toda a lascívia evitada, de modo que as imagens não deverão ser pintadas ou adornadas com um encanto sedutor... não será permitido exibir numa igreja ou qualquer outra parte uma pintura insólita (insolitam imagem) sem a aprovação do bispo”.¹⁵⁸

Nada disto é novo, exceto por colocar a responsabilidade da supervisão da arte eclesiástica nas mãos dos bispos, mas estas foram as regulamentações de maior alcance e mais importantes do Concílio sobre o assunto. As prescrições antes eram vagas e gerais em sua natureza e muitas brechas continuaram completamente abertas. O perigo estava no poder conferido aos bispos de banir as obras de arte das igrejas e decidir que obras seriam nelas abrigadas. Isto impôs ao artista toda uma série de regulamentos mecânicos a que sua criatividade espontânea estava eventualmente compelida a se submeter. A arte religiosa assumiu um caráter oficial e perdeu a sua intimidade, subjetividade e caráter direto.

Encerrado o Concílio de Trento, havia então um novo catecismo, um breviário e um missal que revelavam grandes simplificações nas liturgias e que também, à revelia dos protestantes reconhecia o culto das imagens¹⁵⁹. Até o Concílio de Trento, a Igreja não fazia uma censura feroz à arte iconográfica ou de esculturas cujos temas eram incompatíveis com a doutrina do catolicismo. Após o Concílio, houve vários tratados sobre a arte que deixavam claro aos artistas a nova direção que arte deveria apresentar nas Igrejas e lugares sagrados. Esses tratados que impunham regras e normas às praticas devocionais, visavam também acabar com cultos, superstições e magias que se impregnaram na alma do povo em uma época em que a Igreja foi mais poderosa e também mais negligente.

Jean Molanus (1553-1585), um erudito holandês que vivia na Itália escreveu “*História das imagens e pinturas sagradas*”, publicado em 1580 que condenava as ousadias

¹⁵⁸ Hauser, A. p.24.

¹⁵⁹ Chastel A p.424

da iconografia medieval e dos apócrifos.¹⁶⁰ O Cardeal Gabriele Paleotti (1522-1597) participou ativamente do Concílio de Trento e, assim como Carlos Borromeu, viu que a correta divulgação das imagens possibilitaria a educação religiosa junto ao povo. Paleotti conhecia bem a arte de seu tempo, porém era consciente de que a divulgação eficaz deveria levar em conta aspectos como a correta representação dos santos, da história religiosa e também o lugar onde essas obras deveriam estar expostas.

Assim, mesmo em suas primeiras fases, a Contra-Reforma não foi hostil à arte, ela simplesmente reviveu a doutrina medieval de que os quadros eram a “*Bíblia dos pobres*” e a Arte como a Filosofia, era a criada da Teologia.¹⁶¹

Susan Haskins cita a famosa frase de Gregório Magno, quando este se refere à finalidade da arte religiosa, como sendo “*A Bíblia dos analfabetos*” ou “*Bíblia dos pobres*”, para doutrinar os fiéis mediante imagens claras, sensíveis e realistas, a fim de recordar-lhes constantemente os artigos da fé e incitá-los a imitar os santos e cultivar a devoção e a piedade.

Enquanto o mundo católico desenvolveu e aprofundou uma defesa até as últimas conseqüências do valor da imagem artística e religiosa como um dos meios mais idôneos para estimular as devoções dos fiéis, no campo protestante deu-se um vasto movimento de crítica que em suas mais extremas manifestações levou à iconoclastia¹⁶² e provocou o desaparecimento da imagem artística religiosa.¹⁶³

Por todas estas implicações reformistas e principalmente no que se referia à iconoclastia, foram determinadas na Contra-Reforma algumas modificações, em relação à arte que era considerada uma importante forma de catequese, desde os primórdios da Igreja. Ao final do Concílio, não só a arte estava a serviço da Igreja como também havia se transformado em um dos veículos mais importantes para difundir a ortodoxia.

“Velhas frases, como a descrição, por parte de Gregório, da pintura religiosa como a ‘Bíblia do iletrado’, reaparecem e ocorrem em todo o autor que trata das artes durante a última parte do século XVI, e, antes do final do Concílio de Trento, a arte foi não apenas salva para a religião, mas também reconhecida como uma de suas armas de propaganda mais valiosas.”¹⁶⁴

¹⁶⁰ A. CHASTEL. p.424

¹⁶¹ Hauser A p.63-65.

¹⁶² Termo grego que significa quebrar imagens.

¹⁶³ Pommier, E. p.31.

¹⁶⁴ Blunt A p. 146-147

O Concílio de Trento colocou em questão a função da arte, seu uso e os limites da sua representação. Os textos como os de Molanus e do Cardeal Paleotti, destinados a impor regras e normas surgiram depois e, só aos poucos essas recomendações foram colocadas em prática.

O protestantismo destruiu imagens, pintou de branco os afrescos de suas igrejas, que se tornaram tão nuas como as sinagogas ou as mesquitas. A Igreja de Roma, se opondo a essa atitude radical protestante, vestiu de esplendor suas igrejas, decorando-as com quadros, afrescos, esculturas, lápis-lázuli, bronze, mármore e ouro.¹⁶⁵ *“A Igreja é uma imagem do céu sobre a terra” disse Molanus também aos protestantes.*¹⁶⁶

Os sacramentos, que segundo a Igreja eram meios para se obter a salvação foram também atacados pelos protestantes. Lutero, baseando-se em seus estudos no Novo Testamento aceitava unicamente o batismo e a eucaristia. A Igreja de Roma, no entanto, mantinha os sete sacramentos incluindo: a confirmação, a penitência, a extrema unção, o sacerdócio e o matrimônio.

O protestantismo negava a necessidade da confissão, pois o batismo limpava a mancha do pecado original e, portanto era em si mesmo, o verdadeiro sacramento da penitência; considerava que o sacramento da eucaristia era meramente simbólico, uma comemoração da última ceia. O papel de Maria de Madalena como exemplo de penitência e intercessora a tornou uma arma essencial de propaganda contra os princípios luteranos e defesa da doutrina tridentina do mérito. Também com este papel compensava a ideologia protestante. Aos olhos dos protestantes, que proibiam as imagens e a arte religiosa, a intercessão dos santos não tinha autoridade bíblica e conseqüentemente a utilização de imagens chegava a ser idolatria.

2.1- Maria Madalena: heroína da Contra-Reforma

Os cabelos loiros desfeitos, caindo em cascata sobre os ombros, os olhos envergonhados voltados para o céu, as vestimentas pobres rasgadas... Assim aparecia Maria Madalena nas inúmeras telas do século XVII. Imagem perfeita da pecadora arrependida, ela é também aquela que se confessa ao próprio Cristo e recebeu a absolvição, aquela que não hesita em oferecer o perfume mais luxuoso visto que ninguém não é mais agradável a Deus. Presente no túmulo, ela recebeu enfim um belo título “apóstola dos apóstolos”.

¹⁶⁵ Mâle E. p. 35 “El arte religioso de la contrarreforma”

¹⁶⁶ Ibid. p. 36

Confissão, contrição, contemplação, êxtase, defensora do luxo nas igrejas. Somente ela, Maria Madalena forneceu aos católicos ótimos argumentos contra o protestantismo. Ela também se torna uma das figuras favoritas da Contra-Reforma, desde o fim do século XVI, ocupando o primeiro lugar nas ladainhas, logo atrás da Virgem, inspirando inúmeros poetas, escritores de livros de penitência e seguramente, os pintores sob o impulso de seus comandatários. A vontade de reabilitar a imagem religiosa face à severa crítica protestante, que provocou uma grave crise iconoclasta no século precedente, leva então ao imaginário da arte religiosa, que deve ser clara e legível, pedagógica e apologética. Este período viu desabrochar grandes artistas na maioria dos países europeus. Nem mesmo a Idade Média pode ignorar Maria Madalena, onde ela foi muito representada. A partir do século XV, ela aparecia freqüentemente sob as feições de uma bela princesa ricamente ornada, trazendo nas mãos um vaso de alabastro. Muito reconhecida, ela se torna uma espécie de “tipo” de ascendência nobre.

No final do século XVI, os atributos que lhes foram dados na Idade Média pareciam supérfluos e, sobretudo inverossímeis. Maria Madalena não podia ser convertida e ficar vestida como uma dama da corte! Então os pintores a representavam sempre resplandecente de beleza, certamente, pois esta é uma evidência que não é posta em dúvida, mas eliminando suas jóias, eliminando farrapos vistos mesmo desnudados, sobretudo na Itália, país que a Renascença se habituou à representação de corpos nus. Na Espanha, mas também mais freqüentemente na França, ela ficava mais decente. O grau de nudez varia de acordo com a natureza da encomenda, o exemplo de Guido Reni em testemunho. Esta pintura se copia dela mesma, mas cobre pudicamente a versão de sua tela da santa destinada a um culto, em comparação daquela que havia executado alguns anos anteriormente para uma encomenda particular.

No conjunto, o anacronismo chocava mais do que a indecência. A redescoberta arqueológica do universo antigo ou no século XVI, a vontade de ser fiel aos textos colocou em questão os textos dos evangelhos apócrifos ou aquele em que Jacopo Da Varazze consagra a Maria Madalena na Legenda Áurea. Algumas cenas nas quais as fontes pareciam pouco seguras como o sermão da Santa em Marselha ou os milagres em Provença desapareceram pouco a pouco da iconografia, ao mesmo tempo em que numerosos novos episódios da vida de Maria Madalena tiveram um sucesso sem precedente. É o caso da unção na casa de Simão, o fariseu, tema que aparece no século XII. A partir de então, com a preocupação da autenticidade histórica, a pecadora aparece sempre aos pés de Jesus. Ajoelhada diante de Jesus, ela enxuga os pés com os seus cabelos, imagem mais emocionante do arrependimento. Este retorno às fontes e da fidelidade à história se prolongam até a restauração do próprio personagem. Para os artistas e os devotos do século XVI, XVII e mesmo século XIX, não há dúvidas: Maria Madalena é uma

só e a mesma mulher cuja vida, além do que dizem os Evangelhos, terminou sua vida na solidão do deserto em penitência.

Os quadros de Maria Madalena despojada de suas vestes e de seus adornos, meditando em sua gruta, sobre as verdades da fé, cercada de seus atributos característicos: vaso, livro, crucifixo, crânio, disciplina, tornam-se modelo de Madalena penitente e alcançaram um grande sucesso a partir do século XVI, que só se atenuou ao final do século XVIII e começo do século XIX. Imagem da conversão, da penitência e da vida contemplativa. Muitas vezes a Santa é mostrada em total êxtase místico, os olhos ternos, elevados ao céu.

Em outras representações Maria Madalena aparece ao lado de sua irmã Marta que a convence a se converter. Estas telas transmitem também a idéia da contemplação: enquanto Marta fala e se agita, Maria Madalena permanece inativa, símbolo da vida contemplativa que não procura a santificação por suas obras, como pretendiam os protestantes. Nos contra-exemplos, nas raras representações de pintores protestantes, Maria Madalena é absorvida pela leitura da Bíblia, que têm nas mãos e também entrega seu espírito a uma piedosa tarefa.

Qualquer que seja a época, a cena do *Noli me tangere*, alimentou o imaginário dos pintores. Houve, também, um grande desenvolvimento após o Concílio de Trento que privilegiou a relação de amor entre a pecadora e seu redentor, símbolo da união de Cristo e da Igreja, santa e pecadora. O encontro de Madalena com Cristo ressuscitado intriga pelo seu mistério. Os pintores flamengos tinham sempre como preocupação salientar o contraste entre o cotidiano e o sobrenatural da cena, Jesus ressuscitado é representado, às vezes, como um simples jardineiro, justificando assim o menosprezo da própria Maria Madalena. Esta representação foi contestada pelos teóricos da arte, pois é contrária às normas exigidas pela Contra-Reforma. Assim, a maior parte dos artistas valorizava o corpo glorioso de Cristo, revestido só pelo seu manto.

Pelo olhar, pela posição dos corpos, pela luz que iluminava as faces, os artistas tentaram tornar perceptível a ambigüidade *Noli me tangere*, que retém com doçura o elan afetuoso desta mulher, consagrando-a como a primeira testemunha da ressurreição, antes mesmo que os apóstolos.

Este privilégio daria a Maria Madalena o título de “Apóstolo dos Apóstolos”. Sempre representada como Pedro, com quem ela divide o papel de pecador perdoado pelo Cristo. Curiosamente, há um só quadro conhecido, do italiano Alexandre Tiarini, que a mostra avisando aos apóstolos do sepulcro vazio, segundo o Evangelho de João. Madalena aos pés da cruz, com as santas mulheres, Madalena e a Virgem recebendo o corpo do crucificado, Madalena e o

sepulcro vazio, Madalena penitente no deserto, incontáveis cenas referentes à Santa, inspiraram centenas de obras de arte. Primeira mulher do evangelho após Maria, privilegiada pelo Cristo, Maria Madalena é decididamente a heroína preferida da Contra-Reforma.

2.2 Do Barroco à Arte contemporânea.

Ao longo de dois mil anos de cristianismo não há outra personagem que tenha estimulado tanto a imaginação de artistas, escritores e outros estudiosos como Maria Madalena. Sabemos pouco a respeito dela, no entanto, a cada período da era cristã criou-se uma Madalena que satisfizesse suas ansiedades e anseios e assim Maria Madalena vem sendo submetida até nossos dias a uma plástica cultural.

Nos primeiros séculos do cristianismo Maria Madalena foi reconhecida como *apostola apostolorum* por Hipólito de Roma e foi venerada como a primeira testemunha da ressurreição. No início da Idade Média, o Papa Gregório Magno, século VI, unificou numa única pessoa três personagens distintas do Evangelho: a pecadora anônima de Lucas, Maria de Betânia e Maria Madalena em uma única Maria Madalena. Ela se transformara na santa pecadora.

No Renascimento sua popularidade era enorme: símbolo de penitência, humildade, amor, era venerada pelos cristãos desejosos de experimentar o perdão de Deus, pois ela era a grande pecadora que tinha se arrependido e fora perdoada por Jesus de Nazaré e por isso teve o privilégio de ser a primeira testemunha da ressurreição.

No Iluminismo, com a secularização da cultura ocidental Maria Madalena foi representada como a rameira com coração puro. No século XIX, na Inglaterra, foi um alibi para o nu feminino: transformou-se na *femme fatale*, foi sinônimo de prostituta na época vitoriana e sua história foi altamente sexualizada; e na França há o renascer da iconografia de Madalena com o restabelecimento do culto a Sainte-Baume em 1822. Esse período de inquietude espiritual é expresso em Maria Madalena a grande prostituta que está aos pés da cruz junto ao maior abandonado por Deus. Ela se transforma em sinônimo de prostituição.

Nos séculos XX e XXI com os vários épicos bíblicos do cinema, Maria Madalena foi sempre representada por atrizes muito bonitas e fundida com a mulher adúltera do Evangelho de João, podemos citar como exemplo de *O Rei dos Reis* de 1927 de DeMille a *A Paixão de Cristo* de Mel Gibson em 2004.

Em *Jesus de Nazaré*, de Franco Zeffirelli (1978), Anne Bancroft interpreta Maria Madalena que aparece como primeira cena saindo da cama com um cliente. Na ópera-rock de Tim Rice e Andrew Lloyd Webber, *Jesus Cristo superstar* (1970), a Madalena é uma prostituta redimida que banha e unge o corpo de Jesus.¹⁶⁷

¹⁶⁷ Susan Haskins. p. 413.

A Igreja Católica, a partir do Concílio Vaticano II mudou o Missal e fez a separação das três mulheres e assim tirou de Maria Madalena o epíteto de penitente. Na celebração do Domingo de Páscoa, data máxima para os cristãos, quando é lido o Evangelho de João 20, Maria Madalena é privilegiada como a primeira testemunha da ressurreição de Jesus, o evento mais importante do cristianismo.

No século XX se produziu pouca arte religiosa, pois a Igreja já há algum tempo deixara de funcionar como grande mecenas da arte, daí o número escasso de imagens de Madalena nesse século, em relação aos anteriores.

No século XXI, o lançamento do livro *O Código Da Vinci* de Dan Brown provocou muitas polêmicas, assim como o lançamento de diversos livros-resposta. Esse romance suscitou também muita pesquisa e despertou o interesse de fiéis e de leigos que buscavam respostas e explicações para a notícia bombástica para a maioria de que Jesus de Nazaré fora casado com Maria Madalena e dessa união nascera uma filha. Aquilo que parecia desmerecer o cristianismo trouxe o benefício do interesse pela busca da verdade dos fatos. Muitos fiéis que nada sabiam sobre Madalena, passaram a conhecê-la.

Ao longo de dois mil de cristianismo, torna-se claro que cada período criou uma Madalena que satisfizesse suas necessidades e anseios. O interesse do nosso período em Maria Madalena é alimentado por movimentos e anseios muito diferentes. O movimento feminista, na busca às antepassadas históricas, encontrou a Maria Madalena, onde segundo alguns textos gnósticos sugerem que ela deveria estar no lugar de Pedro na Igreja Católica. Essa visão estimulou a pesquisa sobre Maria Madalena na Igreja primitiva para se obter argumentos a favor da ordenação das mulheres.

O estudo hagiográfico permite levantar questões que nos conduzem a um melhor entendimento da função dos santos nos diversos períodos históricos e servem de parâmetro ao pesquisador sobre como a espiritualidade é expressa de formas diferentes no tempo e no espaço e, como foi ao correr dos séculos retratada por pintores, escultores, poetas e escritores.

Parece que hoje a figura de Maria Madalena não possui mais a força de difusão da mensagem cristã que a santa encarnou durante tantos séculos, mas ainda fica a pergunta: teria Maria Madalena perdido a sua capacidade de levar a mensagem de vida e de amor no alabastro que traz consigo para uma sociedade mais materialista que espiritual, mais individualista que comunitária?

Os pintores contemporâneos que retomaram o tema, seguindo uma tradição artística, parecem tomar Madalena pela mão em sua juventude e nos rerepresentam à santa para nos dar a chance de recuperar a esperança na vida e no amor.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALEXANDRE, Monique. Do anúncio do reino à Igreja. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle, (Org.). *História das mulheres no ocidente*. Porto: Afrontamento, 1990. p.524
- ALPHANT, Marianne; LAFON, Guy; ARASSE, Daniel. *L'apparition à Marie - Madeleine*. Paris: Desclée de Brouwer, 2001.
- APÓCRIFOS E PSEUDO-EPIGRAFES; tradução de Cláudio J. A. Rodrigues. São Paulo: Editora Cristã Novo Século, 2004.
- ARGAN, Giulio Carlo. *Arte moderna: do iluminismo aos movimentos contemporâneos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- ARGAN, Giulio Carlo. *História da arte italiana: de Giotto a Leonardo*. São Paulo: Cosac & Naify, 1988. v.2.
- ARGAN, Giulio Carlo. *História da arte italiana: de Michelangelo ao futurismo*. São Paulo: Cosac & Naif, 1988. v.3.
- ARGAN, Giulio Carlo. *Imagem e persuasão: ensaios sobre o barroco*. São Paulo: Companhia das letras, 2004.
- BARNAY, Sylvie. Entre Ève la pécheresse et Marie la nouvelle Ève. *Le Monde de la Bible*, Paris, n.143, p.28-33, juin 2002.
- BECKER, Udo. *Dicionário de símbolos*. São Paulo: Paulus, 1999.
- BENITO VÉLEZ, Sandra; LÓPEZ VALDÉS, Mauricio (Coord.) *Maria Magdalena: éxtasis y arrepentimiento*. México: Museo Nacional de San Carlos, 2001. collectif sous la direction d'O. Delenda, commissaire de l'exposition.
- BERNARD, Thomas; VESCO, Jean-Luc. *Marie de Magdala: évangiles et tradition*. Paris : Saint-Paul, 1982.
- BÉRULLE, Pierre de. *Élévation sur Sainte Madeleine: élévation à Jésus Christ Notre Seigneur*. Grenoble : Jérôme Millon, 1998.
- A BÍBLIA de Jerusalém. 9. ed. São Paulo: Paulinas, 1993.
- BIOGRAFIAS. www.sca.org.br/biografias/bsmm19.htm. Acessado em 14/10/2004.
- BLUNT, Anthony. *Teoria artística na Itália 1450-1600*. São Paulo: Cosac & Naif, 2001.
- BOCK, Darrell L. *Quebrando o Código Da Vinci: respostas às perguntas que todos estão fazendo*. Osasco/SP: Novo Século, 2004.
- BOER, Esther de. *Maria Madalena: oltre il mito all' ricerca della sua vera identità*. Torin : Claudiana, 2000.
- BOSETTI, Elena. *Donne nel popolo di Dio: 16 proposte per incontri biblici*. Torino : ElleDiCi, 1998.
- BRAUN, René. Gnose. In: LACOSTE, Jean-Yves (Ed.) *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas, 2004. p.774.
- BRIDONNEAU, Yves. *Naissance de la provence chrétienne : La chanson de geste de la Madeleine*. Aix-en-Provence : Édisud, 2008.
- BURNET, Régis. *Marie-Madeleine: de la « pécheresse repentie » à « l'épouse de Jésus »*. Paris : Les Éditions du Cerf, 2008.
- BURSTEIN, Dan; KEIJZER, Arne J. de. (Org.). *A verdadeira história de Maria Madalena*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.
- BURSTEIN, Dan.(Ed.). *Os segredos do código*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Sextante, 2004.
- CAIRNS, Earle E. *O cristianismo através dos séculos: uma história da igreja cristã*. 2.ed. São Paulo : Vida Nova, 1995.
- CREMADES, Fernando Checa. A imagem do santo na Espanha da contra-reforma. In: POMMIER, Edouard; CREMADES, Fernando Checa; ARAÚJO, Emanuel (Curadoria) *Luzes do século de ouro na pintura espanhola*. São Paulo: Pinacoteca do Estado, 1998. Exposição realizada na Pinacoteca do Estado de 18 de maio a 14 de junho de 1998. p.109
- DAUZAT, Pierre-Emmanuel. *L'invention de Marie-Madeleine*. Paris: Bayard, 2001.
- DELEND, Odile. L'héroïne de la Contre-Réforme. *Le Monde de la Bible*, Paris, n.143, p.38-45, juin 2002.
- DELEND, Odile. La Magdalena en el arte. In: BENITO VÉLEZ, Sandra; LÓPEZ VALDÉS, Mauricio (Coord.) *Maria Magdalena: éxtasis y arrepentimiento*. México: Museo Nacional de San Carlos, 2001.
- DELEND, Odile. Modifications de représentations de Marie-Madeleine après le Concile de Trente. In: MONTANDON, Alain. (Ed.) *Marie-Madeleine: figure mythique dans la littérature et les arts*. Clermont – Ferrand : Blaise Pascal, 1999. p.117-127.
- DE VARAZZE, Jacopo. *Legenda áurea: vida de santos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Org.) *História das mulheres no ocidente*. Porto: Afrontamento, 1990.
- DUFFY, Eamon. *Santos & pecadores: história dos papas*. São Paulo: Cosac & Naify, 1998.

- DUPERRAY, Eve (Coord.) *Marie Madeleine dans la mystique, les arts et les lettres*. Paris : Beauchesne, 1989. (Actes du Colloque International, Avignon 20-21-22 juillet 1988)
- EISENBERG, Josy. *A mulher no tempo da Bíblia: enfoque histórico-sociológico*. São Paulo: Paulinas, 1997. (Mulher ontem e hoje).
- FARIA, Jacir de Freitas. *As origens apócrifas do cristianismo: comentários aos evangelhos de Maria Madalena e Tomé*. São Paulo: Paulinas, 2003. (Coleção Bíblia em Comunidade; Série teologias bíblicas, 16)
- FERNÁNDEZ-ARMESTO, Felipe; WILSON, Derek. *Reforma: o cristianismo e o mundo*. Rio de Janeiro: Record, 1997.
- FLORESTAN SAMANES, Cassiano; TAMAYO-ACOSTA, Juan-José (Comp.). *Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1999.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. Apresentação. In: DE VARAZZE, Jacopo. *Legenda áurea: vida de santos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- GIRAUD, Yves (Coord.). *L'image de la Madeleine du XVe au XIXe siècle*. Fribourg : Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1996. (Actes du colloque de Fribourg 31 mai-2 juin 1990).
- GOMBRICH, Ernst H. *A história da arte*. 16ª ed. São Paulo: LTC, 1999.
- GRENADE, Louis de. *La Magdeleine: texte présenté par Michel Clément*. Sl : Compagnie de Trevoix, sd.
- GUINOT, Jean Noël. Ne me touche pas. *Le Monde de la Bible*, Paris, n.143, p.26-27, juin 2002.
- HASKINS, Susan. *Maria Magdalena: mito y metáfora*. Barcelona: Herder, 1998.
- HAUSER, Arnold. *Maneirismo: a crise da renascença e o surgimento da arte moderna*. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1993.
- JANSEN, Katherine. L'arrivée de Marie Madeleine à Vézelay. *Le Monde de la Bible*, Paris, n.143, p.38-45, juin. 2002.
- JANSON, Anthony E. *História geral da arte: renascimento e barroco*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001. v.2.
- JANSON, H.W.; JANSON, Anthony. E. *Iniciação à história da arte*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- JOURDAA, Frédérique. *Sur les pas de Marie Madeleine*. Rennes : Éditions Ouest-France, 2007.
- JUNOD, Eric. Apócrifos. In LACOSTE, Jean-Yves (Ed.) *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2004. p.167-168.
- KELLEN, Jacqueline. *Marie Madeleine ou la beauté de Dieu*. Paris : La Renaissance du Livre, 2003.
- LACORDAIRE, Henri. *Sainte Marie Madeleine*. Grénoble : Jérôme Millon, sd.
- LACOSTE, Jean-Yves (Ed.) *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2004. p.167-168.
- LAURANT, Sophie. Sur les traces de Marie Madeleine en Provence. *Le Monde de la Bible*, Paris, n.143, p.47-50, juin 2002.
- LELOUP, Jean-Yves. *O evangelho de Maria: Miriam de Magdala*. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000.
- LURKER, Manfred. *Dicionário de figuras e símbolos bíblicos*. São Paulo: Paulus, 1993.
- MÂLE, Emile. *L'art religieux de la fin du XVI^e, du XVII^e et du XVIII^e : étude sur l'iconographie après le Concile de Trente – Italie, France, Espagne, Flandres*. 12ª ed. Paris : Armand Colin, 1951.
- MÂLE, Emile. *L'art religieux du XII^e siècle en France*. Paris: Armand Colin, 1998.
- MÂLE, Emile. *El arte religioso de la contrarreforma: estudios sobre la iconografía del final del siglo XVI y de los siglos XVII y XVIII*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2001.
- MENDES DIAS, Maria Julieta; MENDES PINTO, Paulo. *A verdadeira história de Maria Madalena*. Cruz Quebrada: Casa das Letras, 2006.
- MONTANDON, Alain (Ed.) *Marie-Madeleine: figure mythique dans la littérature et les arts*. Clermont – Ferrand : Blaise Pascal, 1999.
- MONCAULT, Michel. *La Basilique Sainte-Marie-Madeleine et le Couvent Royal*. Aix-en-Provence : Édisoud, 2006.
- NANCY, Jean-Luc. *Noli me tangere: essai sur la levée du corps*. Paris: Bayard, 2003.
- NIGG, Walter. *Teresa de Ávila, Teresa de Jesus*. São Paulo: Loyola, 1995.
- OBRAS DE SAN GREGORIO MAGNO: regra pastoral. Homilias sobre la profecia de Ezequiel. Cuarenta homilias sobre los Evangelios; traduccion castellana por Paulino Gallardo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1958.
- PINTO-MATHIEU, Elisabeth. *Marie-Madeleine dans la Littérature du Moyen Age*. Paris : Beauchesne, 1997.
- RALLS, Karen. *María Madalena, sus secretos revelados*. Köln: Evergreen GmbH: 2008.

- RENAUD-CHAMSKA, Isabelle. *Marie Madeleine em tous ses états: typologie d'une figure dans les arts et les lettres (IVe-XXIe siècle)*. Paris : Les Éditions du Cerf, 2008.
- PALÉOLOGUE, André. Marie Madeleine dans la tradition byzantine. In: DUPERRAY, Eve (Ed.) *Marie Madeleine dans la mystique, les arts et les lettres*. Paris : Beauchesne, 1989. (Actes du Colloque International, Avignon 20-21-22 juillet 1988). p.163-171.
- PANOFSKY, Erwin. *Estudos de iconologia: temas humanísticos na arte do renascimento*. 2ª ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1995. (Teoria da Arte, 9) p.134.
- PIKAZA, Xabier; SILANES, Nereo (Comp.) *Dicionário teológico: o Deus cristão*. São Paulo: Paulus, 1988.
- RILKE, Rainer Maria. *O amor de Maria Madalena: sermão anônimo francês do século XVII, encontrado por Rilke em 1911*. São Paulo : Landy, 2000.
- SAINT-PAUL, Charles de. *Tableau de la Magdeleine en l'état de parfaite amante de Jésus*. Grénoble: Jérôme Millon, 1997.
- SEBASTIANI, Lilia. *Maria Madalena: de personagem do evangelho a mito de pecadora redimida*. Petrópolis: Vozes, 1995
- TERESA DE ÁVILA, Santa. *Obras completas Teresa de Jesus*; texto estabelecido por Tomas Alvarez. São Paulo: Loyola, 1995.
- VENTURI, Lionello. *La pittura del Rinascimento*. Roma: Skira, 1989.
- VILLENEUVE, Estelle. Le feu de l'amour à la lumière d'Éros. *Le Monde de la Bible*, Paris, n.143, p.20, juin 2002.
- WARD, Benedicta. *Maria Magdalena en el desierto: y otros relatos, un estudio sobre el arrepentimiento en las primeras fuentes monásticas*. Luján : ECUM, 1998.
- WELBORN, Amy. *Decodificando Maria Madalena, a verdade, as lendas e as mentiras*. São Paulo; Cultrix, 2006.
- ZUMSTEIN, Jean. Le premier apôtre, selon Jean. *Le Monde de la Bible*, Paris, n.143, p.22-25, juin 2002.

A Trajetória Poética de Carlos Drummond de Andrade: a contribuição do pensamento poético para o pensamento teológico

Alex Villas Boas *

1. A Teologia como lugar literário

Sobre a questão se a Literatura é um *lugar teológico*¹⁶⁸ sem que esta pergunta lhe toque de modo ancilar à Teologia, talvez seja pertinente a priori, perguntar se a Teologia seja um *lugar literário*, uma vez o objeto do saber teológico incide sobre a *revelação de Deus* que se deu em sua forma primeira como literatura¹⁶⁹, a saber as Escrituras. Também é possível verificar diversos gêneros literários utilizados pela Teologia Patrística, sermões, hinos, poesia como *Ode a Salomão* e a apresentação doutrinária de Gregório de Nissa versificadas em poesias. Contudo, há um elemento de maior relevância na patrística que simples usos literários, a saber a “relação congênita da cultura e da palavra de Deus”, em uma espécie de diálogo inter-literário entre obras literárias que emergem ao mesmo tempo em que emergem de uma cultura, também a plasma e uma crescente “linguagem cristã”¹⁷⁰ também emergente e plasmadora por toda cultura que passa, por meio da teologia, atingindo o ápice desse processo no Período Medieval, em que a primeira literatura cristã passa a ser o “grande reservatório de poesia no mundo”¹⁷¹, apresentando um Deus que apesar de não se equiparar com nada nesse mundo [cultura] não mais precisava ser percebido na *fuga mundi*, mas sua inequalidade ontológica de estar além de todas as coisas seria percebido pelo contato com e através de todas as coisas deixando seu rastro no mundo e na cultura, não somente como mensagem mas também como arte que deleita o espírito¹⁷², assumindo o função dos poetas como pensara Horácio de que a poesia é *placere et docere*¹⁷³. Com efeito, eram os *escolásticos* e não mais as *musas* que iniciavam à poesia, por meio do ensino da gramática latina, desde que a *Urbs Roma* cedeu o lugar para a *Roma christiana*¹⁷⁴.

Desse vínculo estreito entre teologia e cultura é que nascem literaturas propriamente de uma cultura cristã erigida como *Martin Codax* ou *Afonso X, o Sábio*, os *Cancioneiros* e as *Novelas*

*Alex Villas Boas é Mestre em Teologia e Literatura pela Pontifícia Faculdade de Teologia N. Sra. Assunção (PUC-SP) e Doutorando em Teologia Sistemática pela PUC-Rio. Email: alex.villas.boas@hotmail.com

¹⁶⁸ CHENU, Marie-Domenique. La Littérature comme lieu de la théologie. **Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques**. N. 53, 1969, pp. 70-80; BARCELLOS, Jose Carlos. *Literatura e teologia: perspectivas teórico-metodológicas no pensamento católico contemporâneo* In **Numem: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião**. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, v.3 n. 2, jul/dez. 2000, pp. 9-30.

¹⁶⁹ Para trabalhos de interesse literário sobre as Escrituras cf. MALANGA, Eliana Branco. **A Bíblia Hebraica como obra aberta – uma proposta interdisciplinar para uma semiologia bíblica**. São Paulo: Humanitas/FFLCH-USP/FAPEESP, 2005; FERREIRA, João Cesário Leonel. **“E ele será chamado pelo nome de Emanuel”: o narrador e Jesus Cristo no evangelho de Mateus**. Tese (Doutorado) – Campinas: Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade de Campinas, 2006; MARIA, Claudinei. **“O pão da dor e o vinho da miséria” - o banquete da existência, de Jó a Brás Cubas**. Dissertação (Mestrado) – Campinas: Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade de Campinas, 2007.

¹⁷⁰ Ibidem, CHENU, p. 76

¹⁷¹ Idem.

¹⁷² Panofsky estabelece uma analogia entre a estética e o rigor da teologia escolástica em forma de sumas e a arquitetura das catedrais góticas, cf. PANOFSKY, Erwin. **Arquitetura gótica e escolástica: sobre a analogia entre arte, filosofia e teologia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 2001, pp. 1-62

¹⁷³ Sobre a finalidade da arte de agradar e educar cf. HORACIO, **Arte Poética**. Musa Editora: São Paulo, 1994. n. 334: *Aut prodesse volunt aut delectare poetae/aut simul et iucunda et idonea dicere vitae*.

¹⁷⁴ CAMERON, A. **The Mediterranean World in Late Antiquity**. A.D 395-600: London and New York: Routledge, 1993, pp. 128-151; MACHADO, Carlos Augusto Ribeiro. De uma Roma a outra In HARRIS, William (organizador), *The transformations of Urbs Roma in Late Antiquity*, Portsmouth, **Journal of Roman Archaeology Supplementary Series**, 1999 cf. <http://www.historia.uff.br/tempo/resenhas/res10-1.pdf>

de *Cavalaria* dos poetas e escritores medievais, até o clássico nitidamente influenciado pela teologia de Tomás de Aquino, Dante Alighieri. Também há obras escritas por teólogos como as poesias de São João da Cruz, Santa Teresa D'Ávila, os *Sermões* de Antonio Vieira e de John Donne, os poemas de Anchieta, reconhecidos como obra literária pela própria Literatura. É com a Renascença e a recuperação da cultura greco-romana que tais literaturas receberão o dístico de “cristãs” em contraposição a literatura “pagã”, que ainda em Camões estes dois cenários coexistem. Uma literatura acentuadamente cristã vai surgindo à medida que separação cultural desejada pelo iluminismo vai ganhando vulto, e então é surgem obras como as Alexander Manzoni, Charles Péguy, Gabriel Marcel, George Bernanos, Murilo Mendes, Tristão de Athayde e ainda hoje como Adélia Prado e Willian Young. A literatura aqui é mais uma forma de se fazer teologia, uma teologia “não teórica”¹⁷⁵.

O lugar literário da teologia amplia-se e muito ao incluímos literatos que estabelecem em suas obras posicionamentos críticos à teologia como Goethe, Dostoiewisky, Ortega y Gasset, Machado de Assis e muitos outros, dentre os quais se insere o autor eleito para esta tranlho, Carlos Drummond de Andrade, como literatura crítica à literatura cristã, enquanto portadora de um discurso [retórica] na sociedade. O modo como estes últimos literatos apresentam plasticamente a recepção da teologia por uma época e/ou cultura constitui verdadeiro embate teológico, pois se posicionam sobre a “imagem” de um Deus revelado dentro de gêneros literários numa espécie de antítese da “literatura canônica” do Cristianismo.

Têm-se, como ponto de partida, portanto, um diálogo entre literaturas comparadas, ou melhor, com antropologias comparadas contidas nas obras literárias¹⁷⁶, sob o prisma da questão do *sentido* da existência [lógos], entendendo esta categoria como o *humano do humano*¹⁷⁷. Nessa interpenetração de antropologias literárias¹⁷⁸ [dia-logos] em que verificar-se-á elementos temáticos comuns que se interpenetram entre literaturas dialogantes, tendo em vista o caminho de cada uma para se atingir o *humano do humano*. Ao dialogar com a antropologia literária e antropologia teológica há que se verificar a priori o “antropológico” para que então se possa encontrar o elemento teológico, como capacidade qualitativa de revelar o Deus feito humano, ou ainda, enquanto capacidade *poética* de fundar um modo de ser humano-humanizador como horizonte infinito do devir humano em Jesus Cristo, o *Logos* encarnado. Assim por essa capacidade antropológica da teologia assumida com a virada antropológica e a virada hermenêutica¹⁷⁹ em que faz-se necessário repensar a teologia como hermenêutica permanente para a invenção de si mesmo, ou melhor, para o constante re-inventar do Evangelho na história do povo, para seja sempre mensagem não somente “Boa”, mas também “Nova”, tal como se deu no processo literário da Revelação Bíblica, num constante refazer poético da imagem de Deus.

Nesta perspectiva, dir-se-á que a literatura é um lugar teológico, porque a teologia é um lugar literário, e há, portanto, não uma exclusão, mas sim, uma afinidade por princípio. Neste contexto de interpenetração literária num mesmo universo cultural, é que se encontro de um poeta apaixonado e um Deus apático e lança-se a pergunta de qual literatura é melhor recebida como humanização do humano, e uma vez que se interpenetram, uma antropologia literária pode comunicar-se com a outra, sendo a Literatura portadora de um *antropo-logos*, possui uma revelação humanizadora o que a constitui como possível *locus theologicus*, uma vez que o *Logos* de Deus [*theo-logos*] é também e indissociavelmente, para o Cristianismo o *Humano do humano*, a face humana de Deus [*antropo-logos*].

2. A poesia e o Sentido da Vida

¹⁷⁵ BINGEMER, Maria Clara & YUNES, Eliana. (org.) **Murilo, Cecília e Drummond – 100 anos com Deus na poesia brasileira**. São Paulo: Loyola, 2004.

¹⁷⁶ ISER, Wolfgang. **O fictício e o imaginário: perspectivas de uma antropologia literária**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1996.

¹⁷⁷ FRANKL, Viktor. **Fundamentos y aplicaciones de la Logoterapia**. Buenos Aires: San Pablo, 2007, p. 23s.

¹⁷⁸ LUHMANN, Niklas. **O Amor como Paixão – Para a Codificação da Intimidade**. Lisboa: DIFEL, 1991.

¹⁷⁹ GEFFRE, Claude,. **Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia**. Petrópolis: Vozes, 2004.

O que aqui se diz “sentido da vida” é auferido pela fenomenologia da poética drummondiana, ou seja, como ela se dá a conhecer na procura do sentido, como amálgama dos elementos existenciais de uma cultura: os valores de seu tempo, obras, espírito epocal, situações, doutrinas, instituições... conforme e na forma em que afetam o poeta e na medida em que “des-cobre” as coisas de seu velamento, identificando-se com seu entorno. Nesta relação o poeta cria, não porque tem algo a dizer, mas antes porque escuta alguma coisa que lhe fala¹⁸⁰ e em seu potencial simbólico reagrupa re-significando novas sínteses ao reunir poeta e realidade em sua poesia, dentro de uma atitude de consciência diante da realidade que lhe afeta¹⁸¹. Assim capta o sentimento do mundo através do *pathos* [aquilo que afeta e inquieta] e a partir dele, o reagrupa numa “totalidade significativa”¹⁸² na qual sua vida se orienta daquilo que ainda “não é” para o que “pode ser”, numa dialética entre a trajetória [caminho] e seus obstáculos [pedra]¹⁸³. Na questão da fenomenologia da poética drummondiana, pretendeu-se verificar as escolhas do poeta, como o que é significativo para a vida. Nesse aspecto é que entra a questão Deus, sob o crivo da significação para existência, em cada fase de sua trajetória poética: irônica, social e metafísica.

2. Deus e o sentido da vida na poesia irônica de Drummond

A poesia irônica de Drummond tem em sua raiz uma alteração de percurso da “devoção à decepção”, de sua poesia devota à experiência de derrota, mas uma derrota marcada não pela sua incapacidade pessoal, pois era jovem exemplar no colégio jesuíta, e sim pela falta de liberdade [que lhe foi ensinada] e pelo sentimento de injustiça [por seguir o que achava ser justo]. Disso resultara um sentimento de percepção da impossibilidade e fragilidade humana que Mario de Andrade irá identificar como a “pedra” drummondiana¹⁸⁴. Essa pedra no “meio do caminho” fragmenta o ser em cacos de ser ao se chocar com ela, vive fragmentado, ama fragmentado, sofre cada fragmento de seu ser. Essa “pedra” é inerente a vida sim, mas também está presente em estruturas rígidas da sociedade, e de tal forma se camuflam que o acento da culpa não é dado pelo fato da pedra estar no caminho, mas recai exclusivamente sobre o indivíduo a responsabilidade de ter topado com ela. Nessa contradição da vida nada escapa, nem mesmo Deus. Na infância do poeta Deus é visto como a razão de seu viver, levando a desejar a imitação da vida dos santos¹⁸⁵ e da vida de Cristo¹⁸⁶, momento que coincide com a sua estada no *Colégio Anchieta* dos jesuítas, numa espiritualidade da época que o jovem Carlito iria sentir como “obediência” cadavérica, de negar a própria vontade e sob risco de condenação ao Inferno¹⁸⁷. Ali com sua participação no “Aurora Colegial”, um jornal destinado a interação dos alunos do colégio que iria consolidar sua paixão por escrever, chegando mesmo a ser laureado em “certames literários”. Seu primeiro escrito foi em abril de 1918 quando escreve “Vida Nova”¹⁸⁸, um comentário ao início do ano letivo já embuído do catolicismo que havia mergulhado no colégio:

Com a alma cheia de fê e de esperança, louvamos a Deus cuja bondade paternal nos proporciona tantas venturas, e abrimos o nosso coração para que nele penetre a chama do amor divino. Que as nossas preces subam, puras e sinceras, até azul esfera,

¹⁸⁰ POMPEIA, João Augusto; SAPIENZA, Bilê Tatit. **Na presença do Sentido – Uma aproximação fenomenológica à questões existenciais básicas**, p. 22.

¹⁸¹ RAMOS, Maria Luiza. **Fenômenologia da Obra Literária**, 1969, p. 12.

¹⁸² EAGLETON, Terry. **The Meaning of Life**, p. 136s; SANT'ANNA, A. Romano. **Gauche no tempo**, p. 216s.

¹⁸³ Para Bischof o “obstáculo” é um elemento fundamental da poética drummondiana que percorre toda a sua obra. Cf. BISCHOF, Betina. **Razão da Recusa – Um estudo da poesia de Carlos Drummond de Andrade**, p. 15ss; 49ss.

¹⁸⁴ ANDRADE, Mario de. **Aspectos da Literatura Brasileira**, p. 51.

¹⁸⁵ *Retiro Espiritual*, Boitempo.

¹⁸⁶ Lincoln de Souza faz uma crônica onde afirma ser Oscar Wilde a grande influência do poeta, responsável pela sua “*alma perversíssima de Satã*” ao que o itabirano responde que sua leitura preferida era a “Imitação de Cristo”, de Tomás Kempis. *Diário de Minas*, 08-04-1921.

¹⁸⁷ *Igreja*, Alguma Poesia.

¹⁸⁸ AURORA COLEGIAL, Nova Friburgo, ano XIV, n. 184, 14-4-1918.

para que, no percurso do ano tenhamos a benção de Deus, protetor dos nossos estudos, dos nossos trabalhos, das nossas esperanças, da nossa vida.

Em várias cartas que envia a Mario de Andrade, há uma aceitação tácita desse historicismo teocêntrico¹⁸⁹. Entretanto, em sua experiência de expulsão do colégio por “insubordinação mental”, devido a sua discordância de um professor de gramática, Drummond conheceria uma face de Deus até então desconhecida: 1) a de um Deus surdo ao seu clamor: “*Meu Deus, porque me abandonaste*” e; 2) insensível à fraqueza humana [“*se sabias que eu não era Deus/ se sabias que eu era fraco*”¹⁹⁰], ou seja, à “pedra no meio do caminho”. Deus é distante, fica no alto¹⁹¹, no “alto do morro” onde se dirige a procissão de romeiros que sobem a ladeira, também cheia de “pedras” [“*porque me perseguem não posso dizer*”¹⁹²]. Há uma estranha relação entre o indivíduo e Deus, este tem a predominância da vontade sobre todas as coisas, mas ao mesmo tempo parece não conseguir que ela se realize resultando numa “*tristeza de Deus*”, quando Ele se pergunta: *Por que fiz o mundo?* E se responde: “*Não sei*”¹⁹³. Na antropologia drummondiana, o *gauche*, aquela característica do sujeito moderno de ser “torto”, desajustado aos princípios de seu tempo, que anda na contramão da história, na sua *esquerda*, tem sede de Deus e o procura, mas não entende porque Deus não se deixa alcançar ou não o auxilia em seu desejo de ir para o céu e o abandona na contradição humana de seu drama e sua fraqueza: *Perdi o bonde e a esperança [...] Entretanto há muito tempo/ nós gritamos: sim! ao eterno*¹⁹⁴; *Essa ânsia de ir para o céu/ e de pecar mais na terra*¹⁹⁵; *Vontade de praticar libidinagens, de ser/ infeliz e rezar*¹⁹⁶. Por vezes é compreensível que em meio aos pecados Deus me abandone: “*Deus me abandonou no meio da orgia [...] Estou perdido*”. Mas em outras horas, simplesmente abandona: “*Deus me abandonou no meio do rio/ Estou me afogando*”¹⁹⁷.

3. Deus e o sentido da vida na poesia social de Drummond

É em *Sentimento do Mundo* (1940) que pode-se falar de uma apreensão do sentido, como um exercício de consciência, que o poeta toma das coisas, dos demais e de si mesmo¹⁹⁸. Em tempos de guerra o sofrimento que se agrava na vida o deslocam de seu “canto” num indisfarçável sentimento de indignação, que brota do choro das crianças¹⁹⁹, e do clamor silenciado dos corpos mortos numa época onde “*a vida é sem importância*”²⁰⁰, para um compromisso com essa vida que todos fingem não ver. É quando dá início à sua poesia social: “*Tenho apenas duas mãos/ e o sentimento do mundo*” e com este sentimento é que se vê “*preso à vida*” junto com seus companheiros, se recusa a fazer poesia deste “*mundo caduco*”, a ser “*cantor de uma mulher*”, de “*uma história*”, de “*paisagens*”, de “*suicídio*” ou de ser “*raptado por serafins*”, mas a matéria de sua poesia é “*o tempo presente, os homens presentes, a vida*”

¹⁸⁹ “*Foi uma topada minha idéias de estudar farmácia. Agora seja o que Deus quiser*” cf. Carlos Drummond de Andrade; Mario de Andrade. **CARLOS & MARIO – Correspondência entre Carlos Drummond de Andrade e Mario de Andrade – Prefácio de Notas de Carlos Drummond de Andrade e Silviano Santos**, Carta s/n de CDA, Belo Horizonte, 06.10.1925; “*Até segunda-feira que vem, Belo Horizonte se Deus quiser. Devo seguir então para a roça, também se Deus quiser (felizmente ele é brasileiro)*. Cf. Carta 31 de CDA, Belo Horizonte, 04-02-1926; “*Vou vivendo a vida que Deus quer*”.

¹⁹⁰ A antropologia drummondiana é marcada pelo *gauche*, presente no primeiro poema de seu livro: “*Quando nasci, um anjo torto/ desses que vivem na sombra/ disse: Vai, Carlos! Ser gauche na vida*” cf. *Poema de Sete Faces*, Alguma Poesia.

¹⁹¹ *Igreja*, Alguma Poesia.

¹⁹² *Idem*.

¹⁹³ *Tristeza no Céu*, José.

¹⁹⁴ *Soneto da Perdida Esperança*, Brejo das Almas.

¹⁹⁵ *O Vôo sobre as Igrejas*, Brejo das Almas.

¹⁹⁶ *Girassol*, Brejo das Almas.

¹⁹⁷ *Um Homem e seu Carnaval*, Brejo das Almas.

¹⁹⁸ WALTY, Ivete Lara Camargos & CURY, Maria Zilda Ferreira. **Drummond - poesia e experiencia**, p. 32.

¹⁹⁹ *Menino chorando na Noite*, Sentimento do Mundo.

²⁰⁰ *Canção do Berço*, Sentimento do Mundo.

presente”²⁰¹. Todavia a experiência de decepção se repete como militante de esquerda, onde interesses outros estariam em jogo, do que a liberdade da individualidade [“os camaradas não disseram que havia uma guerra”]²⁰² e a impossibilidade e fragilidade se fazem sentir novamente: “Com a chave na mão/ quer abrir a porta/ não existe porta; quer morrer no mar/ mas o mar secou;/ quer ir para Minas/ Minas não há mais./ José, e agora?”²⁰³. Sem esperança resta “O recurso de se embriagar/ O recurso da dança e do grito/ o recurso da bola colorida/ o recursos de Kant e da poesia/ todos eles... e nenhum resolve”²⁰⁴ pois não faz sentido viver sem poder viver. Os “álcoois” assumem a falta de um motivo mais profundo para se viver numa sociedade ao avesso, dizem: “Somos a essência, o logos, o poema”²⁰⁵. Cria-se “mitos” para se suportar essa vida²⁰⁶, como da mulher perfeita, que na verdade é uma “fulana” qualquer. Mas há algo “indescritível” que caminha junto com o poeta²⁰⁷ algo que insiste e persiste apesar de todas as perdas: “Vamos, não chores.../ A infância está perdida./ A mocidade está perdida./ Mas a vida não se perdeu./ O primeiro amor passou./ O segundo amor passou./ O terceiro amor passou./ Mas o coração continua. [...] A injustiça não se resolve./ À sombra do mundo errado/ murmuraste um protesto tímido./ Mas virão outros...”²⁰⁸. O poeta ainda que se sinta na impossibilidade de um novo mundo²⁰⁹ não consegue conter a inquietação de encontrar novas possibilidades do sujeito que como um verme subterrâneo, cava insensatamente até perfurar a terra²¹⁰, e como uma flor “nasceu na rua” [...] “furou o asfalto, o tédio, o nojo e o ódio”²¹¹ neste mundo criado pelos homens “de cimento armado”²¹², “pedra sobre pedra reconstruiremos a cidade”²¹³. É preciso que “pare um momento; continue/ Descubra em seu movimento forças não sabidas, contatos[...] cada homem é diferente, e somos todos iguais [...] somos todos irmãos, insisto [...] o fato de alguém resistir-lhe/ de outros virem depois, de todos serem irmãos/ no ódio, no amor, na incompreensão, no sublime/ cotidiano, tudo, mas tudo é nosso irmão [...] Uma parte de mim sofre, outra pede amor/ outra viaja, outra discute, uma última trabalha [...] A tristeza não me liquide, mas venha também na noite de chuva, na estrada lamacenta, no bar fechando-se, que lute lealmente com sua presa”²¹⁴.

Entretanto num momento de desgaste o poeta também resolve abandonar Deus, pois em tempos de tanta dor, esse Deus apático a dor humana, é dispensável para o tempo da desolação: Chega um tempo em que não se diz mais: meu Deus./ Tempo de absoluta depuração. /Tempo em que não se diz mais: meu amor./ Porque o amor resultou inútil./ E os olhos não choram./ E as mãos tecem o rude trabalho./ E o coração está seco.[...] /A vida apenas sem mistificação”²¹⁵. Durante toda a sua fase social, a questão Deus será ignorada²¹⁶.

4. Deus e o Sentido da Vida na poesia metafísica de Drummond

Sua fase metafísica é resultado de uma redescoberta “antieuclidiana”²¹⁷, que foge ao encadeamento lógico da sociedade, para um outra lógica, onde Cidade e sujeito estão em

²⁰¹ *Mãos Dadas*, Sentimento do Mundo..

²⁰² *Sentimento do Mundo*, Sentimento do Mundo.

²⁰³ *José*, Jose.

²⁰⁴ *Passagem do Ano*, A Rosa do Povo.

²⁰⁵ *Noite na Repartição*, A Rosa do Povo.

²⁰⁶ *O Mito*, A Rosa do Povo.

²⁰⁷ *Carrego Comigo*, A Rosa do Povo.

²⁰⁸ *Consolo na Praia*, A Rosa do Povo.

²⁰⁹ A deformação do indivíduo se articula com a deformação da sociedade, “condicionando-a e sendo condicionado por ela” cf. CANDIDO, Antonio. *Vários Escritos*, p. 121.

²¹⁰ *Áporo*, A Rosa do Povo.

²¹¹ *A Flor e a Náusea*, A Rosa do Povo.

²¹² *Privilégio do Mar*, Sentimento do Mundo.

²¹³ *Telegrama de Moscou*, A Rosa do Povo.

²¹⁴ *Os Últimos dias*, A Rosa do Povo.

²¹⁵ *Os ombros suportam o Mundo*, Sentimento do Mundo.

²¹⁶ As duas únicas vezes que se refere à Deus é em *Os Ombros que suportam o Mundo* (Sentimento do Mundo) para dispensá-lo e em *Tristeza no Céu* (José) para mostrar como o mundo dos homens se tornou tão caótico, que se houvesse um Deus ele mesmo se arrependeria de ter feito.

²¹⁷ *Áporo*, A Rosa do Povo.

oposição, “o edifício barra-me a vista”²¹⁸ pois é a única certeza que se tem, de que a impossibilidade e a fragilidade [pedra] estarão presentes mas não podem impedir as rosas [esperança] que hora ou outra rompem as estruturas de cada tempo [asfalto], como a “flama do amor”²¹⁹, pois se a “pedra” da impossibilidade é um enigma indecifrável, o amor é um “mistério que translumia o rosto”²²⁰ mesmo opacizado pelas barreiras esse “humano milagre do amor”²²¹ e por isso a antologia do poeta é uma *anti-logia*²²² que se pauta pelo amor apaixonado, “acima de toda razão”²²³, o “amor de todos a todos/ ofertando o sentimento/ de que o mundo tem sentido”²²⁴, e que a própria busca é o sentido da vida, a “humana condição no eterno jogo/ sem sentido maior que o de jogar”. O amor é que faz as rosas [da esperança] florirem “que à vida imprime cor, graça e sentido”²²⁵, uma “razão geral”²²⁶. Sendo o amor que confere sentido à vida, é ele que faz dessa “ilusão maior” [a de que a vida tem sentido]²²⁷ aquilo que permite “Nascer de Novo”²²⁸:

Eis que um segundo nascimento,
 não adivinhado, sem anúncio,
 resgata o sofrimento do primeiro,
 e o tempo se redora.
 Amor, este o seu nome.
 Amor, a descoberta
 de sentido no absurdo de existir.
 O real veste nova realidade,
 a linguagem encontra seu motivo
 até mesmo nos lances de silêncio.

Para Drummond este amor é vivido na maior concretude possível. No corpo é onde se descobre a “linha do sentido universal”²²⁹ nele os amantes se fazem um, por ele e com ele os anônimos deixam de ser “hipóteses não formuladas no caos universal”²³⁰, “matéria vã”²³¹ e se fazem irmãos em sua proximidade e inquieta o outro quando o é desprezado: “Não amei bastante meu semelhante/ não catei o verme nem curei a sarna”²³². Nele que se esconde “a face intemporal de Eros”²³³ que permite a luta contra toda a forma de *Tanathos*, pois “não pode a fera comigo/ quando estou, quando estou apaixonado”²³⁴. O corpo é a chave que abre a porta para que o outro habite em mim, ele “abre para o imenso/ Vai-me empurrando e revelando/ o que não sei de mim e está nos Outros [...] é dentro de nós que as coisas são”²³⁵ e a partir dele que eu descubro a paixão pela vida e a sensibilidade pelo que mata a vida, pois “inocula-me seu patos/ me ataca, fere e condena/ por crimes não cometidos”²³⁶ e só a paixão pela vida permite ver no corpo do outro “gente que nem a gente/ desejanse, suspirante/ ofegante, lancinante./ O

²¹⁸ *Opaco*, Claro Escrito.

²¹⁹ *As Rosas do Tempo*, Viola de Bolso.

²²⁰ *Claro Enigma*, Viola de Bolso.

²²¹ *A Teresa*, Viola do Bolso.

²²² *Antologia poética*, Viola do Bolso.

²²³ *O Seu Santo Nome*, Corpo.

²²⁴ *O Marginal Clorindo Gato*, A Paixão Medida.

²²⁵ *Amor*, Amar se aprende amando.

²²⁶ *Epitalâmio*, Amar se aprende amando.

²²⁷ *A Suposta Existência*, O amor natural.

²²⁸ *Nascer de Novo*, A paixão medida.

²²⁹ *A Metafísica do Corpo*, Corpo.

²³⁰ *Reconhecimento do Amor*, Amar se aprende amando.

²³¹ *O Combate da Luz*, Amar se aprende amando.

²³² *Confissão*, Claro Enigma.

²³³ *Eu Sofria quando Ela me dizia*, O amor natural.

²³⁴ *Perturbação*, Farewell.

²³⁵ *A Chave*, Corpo.

²³⁶ *As Contradições do Corpo*, Corpo.

*mandamento da vida explode em riso e ferida*²³⁷. A paixão nos livra da insensibilidade da vida e nos convida à fraternidade. A paixão, essa capacidade de sofrer e amar que possibilita resistir às impossibilidades do ser, quando descobre que o mundo também não é melhor porque o indivíduo não é melhor, “*a pedra [de impossibilidade] é sofrimento/ paralítico, eterno*” passa a ser “*a chave de unidade do mundo*”²³⁸ quando descubro que sou responsável pelo sofrimento do outro, que também sofre como eu, que é “*dentro de nós é que a favela cresce*”²³⁹, quando sei ler sua “*expressão corporal*”²⁴⁰ é sinônimo de que sei “*reconhecer*” nele a vida e o direito à vida e por isso a “*instauração da paz [só pode vir com] o advento do amor*”²⁴¹ entre pessoas/corpos.

Diante do sofrimento o poeta passa a lutar com as palavras na procura de um sentido para a vida, que é a “*luta mais vã*”, mas “*me desafia*” e “*aceito o combate*” e luto “*corpo a corpo*” e um “*sapiente amor me ensina a fluir/ de cada palavra/ a essência captada [...] ó palavra [...] que toda me envolve/ Tamanha paixão/ e nenhum pecúlio*”²⁴². O poeta sabe que as palavras podem também confundir e nada explicar, mas se descobertas em toda sua “*tamanho paixão*” que podem carregar, nelas encontra o amor que dá sentido ao caos da existência.

É somente em seu momento metafísico de revisitar o tempo que irá se deparar novamente com a questão de Deus, onde apresenta as razões de sua recusa em dois poemas *Máquina do Mundo*, um poema tipicamente dantesco, em versos tercinos que representam o Deus Tri-Uno dos cristãos, alusão literária pelo qual inicia inclusive sua poesia, como que lembrando de fato os passos dados; e em *Relógio do Rosário*, símbolo da antiga catedral itabiraba, que fazia divisa com o quintal de sua casa. Em *Máquina do Mundo* o poeta se apresenta “*palmilhando*” as coisas do tempo, tateando como quem procura em estrada “*pedregosa*” em toda a estrada percorrida e marcada pela fragilidade humana diante de toda impossibilidade de ser, num momento de procura de claridade na escuridão [*no céu de chumbo*] que vinha dos montes e de seu “*próprio ser desenganado*”. E assim nesse tempo, a “*máquina do mundo se entreabriu [...] toda uma realidade que transcende*” convidando-o a se aplicar a esse “*pasto inédito*” de uma “*natureza mítica das coisas*” do qual já havia se desgastado em procurar. A *máquina* lhe dizia algo embora sem emitir “*voz alguma*” ou “*sopro*” ou “*eco*”:

“O que procuraste em ti ou fora de
teu ser mesmo restrito e nunca se mostrou,
mesmo afetando dar-se ou se rendendo,
e a cada instante mais se retraindo,
olha, repara, ausculta: essa riqueza
sobrante a toda pérola, essa ciência
sublime e formidável, mas hermética,
essa total explicação da vida,
esse nexos primeiro e singular,
que nem concebes mais, pois tão esquivo
se revelou ante a pesquisa ardente
em que te consumiste... vê, contempla,
abre teu peito para agasalhá-lo”.

O poeta fica atônito com o que entrevê e lhe chama a participar de seu “*reino augusto*”, mas relutando em responder, mesmo no anseio de ver desvanecida a “*treva espessa*”, a aceitação do mistério convoca “*defuntas crenças*” que passa a “*comandar minha vontade*” de como que esse “*dom tardio*” que não pode conhecer em sua “*busca ardente*” já não mais lhe é “*apetecível*”, desdenha acolher a “*coisa oferta que se abria gratuita*” a seu engenho, momento

²³⁷ Canções de Alinhavo, Corpo.

²³⁸ *Unidade*, Farewell.

²³⁹ Canções de Alinhavo, Corpo.

²⁴⁰ *Comunhão*, Falta que ama.

²⁴¹ *Natal de 1975*, Poesa errante.

²⁴² *O Lutador*, José.

em que essa “*treva mais estrita*” pousa sobre a pedregosa estrada, e o poeta prossegue *avaliando o que perdera* diante da “*máquina do mundo, repelida*”.

Drummond parece rejeitar essa “*total explicação da vida*” que se apresenta perfeita demais numa “*estranha ordem geométrica de tudo*”, estranha porque sua poesia é testemunho de uma esperança antieuclideana²⁴³, como no dizer de um poeta conterrâneo seu: “*Tu caminhas – do Caos ao Cosmos – Carlos*”²⁴⁴ e essa evocação de uma ordem perfeita das coisas parece ser reflexo das “defuntas crenças” que as coloca em questão em *Relógio do Rosário*, onde transparece a paixão do poeta pela vida, solidário a toda dor do mundo:

Era tão claro o dia, mas a treva,
do som baixando, em seu baixar me leva
pelo âmago de tudo, e no mais fundo
decifro o choro pânico do mundo,
que se entrelaça no meu próprio choro,
e compomos os dois um vasto coro
Oh dor individual [...]
dor de tudo e de todos, dor sem nome [...]
dor do rei e da roca, dor da cousa
indistinta e universa [...]
dor dos bichos [...]
dor do espaço e do caos e das esferas,
do tempo que há de vir, das velhas eras!

A diferença desse Deus, símbolo da ordem e do triunfo como em Camões, tal como uma máquina, tal como um relógio que funciona perfeitamente mas que abandonou o mundo, é a imagem contraditória de um Deus apático, à toda dor humana, “*insensível trindade*”²⁴⁵ diferente do poeta que é profundamente afetado pela dor da existência. Como pode Deus ser tão perfeito e tão distante da dor humana? O poema prossegue colocando em cheque essa visão de Deus aristotélica:

Não é pois todo amor alvo divino,
e mais aguda seta que o destino?
Não é o motor de tudo e nossa única
fonte de luz, nas luz de sua túnica?
O amor elide a face... Ele murmura
algo que foge, e é brisa e fala impura.
O amor não nos explica. E nada basta,
nada é de natureza assim tão casta
que não macule ou perca sua essência
ao contato furioso da existência
[...]
a provar a nós mesmos que, vivendo,
estamos para doer, estamos doendo.

Como pode esse “motor” [imóvel]²⁴⁶, amor gerador tão perfeito que a dor de sua criação lhe parece não lhe afetar? Como pode ser luz em meio às trevas, se delas não se importa. Esse amor “casto” que não se permite ser afetado pela “furioso contato” da dor humana. Esse amor pregado “*que foge*” [do humano que sofre] é “*fala impura*” pois ser humano é participar da experiência de doer, e só a paixão [humana] sabe o que é sofrer pelo outro, pois o amor “*é uma fogueira a arder no dia findo*”, que tal como o fogo é impossível não sentir, ele deixa

²⁴³ *Áporo*, Claro Enigma.

²⁴⁴ ACCIOLY, Marcos. **Ó (DE) ITABIRA**. Rio de Janeiro: Jose Olympio, 1980, p. 20.

²⁴⁵ *Tiradentes (Com muita honra)*, As impurezas do branco.

²⁴⁶ Outra expressão que Aristóteles (384 – 322aC) usa para se referir a Deus é *théos apathiké*, cf. **Metafísica**, XII, 1073. Outro poema que fará menção a esse “Deus-motor” é *Presépio Mecânico de Piriripau*, Boitempo.

“gravado seus hieróglifos”²⁴⁷. Um Deus que ama e não sabe o que é o sofrer do amado “*não nos explica*” nada e pois “*nada é de natureza assim tão casta*” que fique assim “*no alto*”, “*lá longe*” do humano, nessa estranha ordem [geométrica]: “*Por que Deus [que dizem ser amor] se diverte castigando?*”²⁴⁸. Nem mesmo aqueles que se dizem seus representantes não conseguem viver esse tal amor, seus pastores “*deixam de pastorear para faturar*”²⁴⁹ e em seus conflitos “*Deus não os socorre*”²⁵⁰, além do que parecem estar longe distante demais da compreensão do poeta²⁵¹. Esse amor não é possível na condição humana, porque a indiferença a dor é desumana, ela esta na raiz de um tempo marcado pela morte, pelo sofrimento, pela guerra, e essa indiferença foi alvo da poesia social do poeta e por isso trata com “antipatia” essa visão “apática” de Deus. Essa é a razão de sua “Recusa”, conforme o poema de mesmo nome, devido a esse “*obedecer como um cadáver [que] tanto vale morrer como viver*” pois é um Deus indiferente a dor humana, por isso mesmo: “*Bem faz Padre Filippo: /cansado de obedecer, vai dar o fora/ para viver num mundo largo/ a fascinante experiência de só receber ordens/ do seu tumultuoso coração*”²⁵² pois só a liberdade pode garantir a presença da sua irmã, a responsabilidade²⁵³. Essa obediência cadavérica, é fruto do medo, da crença defunta de um Deus infernal²⁵⁴ que “*seu nome (e tremo [ao ouvir]) é Deus do catecismo*”²⁵⁵.

O poeta itabirano parece dar por encerrado a questão de Deus ao publicar *Claro Enigma*²⁵⁶, entretanto, o que parece realmente eliminar não é Deus em si como um mistério percebido no “*coração de um distraído agnóstico*”²⁵⁷, pois esse parece transparecer na vida dos santos que ele sempre admirou. Fala das Teresa’s (de Ávila e Teresinha) como “*humano milagre do amor*”²⁵⁸ apesar desta última nunca ter lhe ouvido²⁵⁹. De São Francisco que por seu amor, o faz reconhecer sua limitação: “*Não creio em vós [Deus] para vos amar [por isso] dai-me, Senhor, a só beleza*”²⁶⁰. Chega até mesmo reconhecer em Maria, mãe de Jesus o “*sentimento do universo/ contido em simples escultura*” como pastora daqueles de “*passos incertos*”²⁶¹ e que a todos acolhe, “*entre humildes e poderosos*”²⁶². Também olha com respeito e devoção seus amigos católicos poetas como Alceu Amoroso Lima que o chama de “*servo de Deus/ servo do amor, que é cúmplice de Deus*”²⁶³ e na poesia de Murilo Mendes parece enxergar a superação desse “*Deus [apático] pagão*”²⁶⁴. O poeta parece ter um certo apreço pela chamada Igreja “popular” ou da “libertação”, pois ao ler um boletim da Arquidiocese de Itabira de Dom Marcos Noronha, sobre o perigo do comodismo e da ganância que se dirigia visivelmente às elites beneficiadas pela Vale do Rio Doce, reescreve a carta como crônica chamada “*Inventário da*

²⁴⁷ *Entre o Ser e as Coisas*, Claro Enigma.

²⁴⁸ *O Padre, A Moça*, Lição de Coisas.

²⁴⁹ *Triste Horizonte*, Discurso de Primavera.

²⁵⁰ *O Padre, A Moça*, Lição de Coisas.

²⁵¹ “*Vou fazer para você uma confissão geral, que não fiz ao padre, porque embora eu seja católico, acho que este senhor não tem nada com a minha vida [...]Será o que Deus quiser, sem essa vontade férrea de extrair felicidade de tudo*” sobre ser escritor ou não. cf. CDA&MA, Carta s/n de CDA, Itabira, 01-04-1926.

²⁵² *Recusa*, Boitempo.

²⁵³ *Conversa de Amigos*, Amar se aprende amando.

²⁵⁴ Desde o primeiro livro, Drummond menciona a pregação do “*padre que fala do inferno/ sem nunca ter ido lá*” cf. *Igreja*, Alguma Poesia; bem como em sua fase metafísica menciona “*missionários estrangeiros*” que “*trazem um inferno mais terrível*”, cf. *Sentimento de Pecado*, Boitempo.

²⁵⁵ *Ele*, Boitempo.

²⁵⁶ Sobre o livro como “*uma fase encerrada na vida de um cidadão*” In CDA&MA, Carta 103 de CDA, Belo Horizonte, 01.01.1931.

²⁵⁷ *Um Lírio, por acaso*, Discurso de Primavera.

²⁵⁸ *Teresa*, Viola de Bolso.

²⁵⁹ *Um Lírio por Acaso*, Discurso de Primavera.

²⁶⁰ *Estampos de Vila Rica*, Claro Enigma.

²⁶¹ *Divina Pastora*, Viola de Bolso.

²⁶² *A Voz*, Discurso de Primavera.

²⁶³ *Alceu, Radiante Espelho*, Amar se aprende amando.

²⁶⁴ *Murilo Mendes Hoje/Amanhã*, Discurso de Primavera; cf. ainda *Reunião em Dezembro*, Amar se aprende amando.

Miséria”. Também em um de seus poemas menciona Dom Hélder como aquele que “*pregava a caridade*”²⁶⁵. O Deus que Drummond irá mesmo rejeitar é o “Deus do catecismo”. Em *Impurezas do Branco*, junto com toda denúncia de hipocrisia, fala desse Deus de estranha “*Kom Unik Assao*” que precisa ser salvo da sua terrível “*inkomunikhassao*”²⁶⁶, esse Deus que não sabe o que faz, não sabe se comunicar e que põe medo²⁶⁷ nas pessoas como todas as demais instituições de seu tempo, e portanto, uma fidelidade de “*falso amor*”²⁶⁸ faz o povo brasileiro ter o “*vício de esperar tudo da oração*”²⁶⁹ e nada faz para mudar. Ao rejeitar a defunta crença, conforme entende o poeta, emerge o Mistério da “*inifnita benevolência de Deus*”²⁷⁰ pois para ele o “*Amor é estado de graça*”²⁷¹ e “*sempre nascemos pelo amor*”²⁷² e não sua “*miopia*”²⁷³ da verdade²⁷⁴, pois esse Deus apático não há “*como entendê-lo?*”²⁷⁵.

5. O *pathos* como categoria apropriada ao ato teológico

O pensamento poético é apaixonado, pensa a partir daquilo que lhe afeta essencialmente e profundamente, pois o *logos* poético não é arredio à paixão, mas exatamente por meio do *pathos* é que o *logos* penetra na realidade humana, revelando algo de si mesmo através do espelho do outro, dando-lhe a percepção seja do que é mais humano, seja do que lhe é sentido como desumano, e portanto, uma poética de sentido que orienta o ser humano em seu devir à procura da excelência do humano do humano²⁷⁶.

A trajetória da poética drummondiana despe Deus de sua linguagem de amor, no tocante à possibilidade de que o amor de Deus possa ser significativo e significante à vida humana quando este amor não é encarnado. Isso implica que passe pela condição humana de ser afetado pela realidade, de sofrer e se alegrar com ela, o que corresponde a um amor imperfeito, que “não está feito”. Portanto, se esse amor já está feito em Deus, então nunca poderá ser solidário ao ser humano, pois não sabe que viver é também doar. E esta dor é proveniente da condição do amor imperfeito que exige cuidado e responsabilidade.

Ademais, em Drummond pede-se mais que um Deus que conhece o sofrimento, pois o *Jesus dos passos*, marcado pelas chagas e seguindo com sua cruz, pode tão somente revelar a imagem de resignação diante do sofrimento. Para Drummond a paixão não se reduz a

²⁶⁵ HF, Versiprosa.

²⁶⁶ *Ao Deus Kom Unik Assão*, As impurezas do Branco.

²⁶⁷ Em uma entrevista pergunta-se ao poeta *Qual o grande medo de Carlos Drummond de Andrade aos oitenta e cinco anos?* A resposta: “*Medo, propriamente, não tenho, porque não tenho religião. Não tenho partido político. Vivo em paz com meu critério moral e minha consciência.* Cf. NETO, Geneton Moraes. **Dossiê Drummond**.2a. Ed. Rio de Janeiro: Editora Globo, 2007, p. 56.

²⁶⁸ HF, Versiprosa.

²⁶⁹ *Prece do Brasileiro*, Versiprosa. Talvez Mario de Andrade também tenha influência para essa crítica, pois coincide com o conteúdo de uma de suas cartas enviadas ao poeta mineiro: “*nada de esperar a graça divina de braços cruzados [...] a graça divina depende da nossa cooperação, dizem os tratadistas católicos*” cf. CDA&MA, Carta 4 de MA, São Paulo de 1924.

²⁷⁰ *Deus, Brasileiro?*, Poesia Errante.

²⁷¹ *Flor Experiente*, Corpo.

²⁷² *O Cachorrinho de Poliéster*, Poesia Errante.

²⁷³ *Verdade*, Corpo.

²⁷⁴ Sobre a pergunta “*Deus existe?*”, responde: *A mim é que você pergunta? [Ri] O que é que eu posso dizer? Eu sei lá! Não tenho nenhuma prova de que ele existe. Você acha que ele existe? É opinião sua. Quem afirma que ele existe ou não existe emite uma opinião puramente pessoal, porque não há nenhuma base científica para afirmar ou para negar a existência de Deus. O que se pode verificar imediatamente é que existe uma ordem natural, uma organização do universo físico. E essa organização por uns é atribuída a um espírito superior chamado Deus. Por outros é atribuída a um mistério que a natureza vai sucessivamente deslindando – mas ainda está muito longe de esclarecer de todo. Fico no meio. Considero-me agnóstico. Sou uma pessoa que não tem capacidade intelectual e competência para resolver o problema infinito que é se existe ou não existe uma divindade*. Cf. NETO, p. 57.

²⁷⁵ *Deus e suas Criaturas*, Corpo.

²⁷⁶ Heidegger na última fase de seu pensamento, que acredita ser a “poesia” e não o “conceito” capaz de “fundar” o ser em sua análise existencial. HEIDEGGER, Martin. **Hinos de Hölderlin**. Lisboa: Instituto Piaget, 2004, pp.17-78.

sofrimento, mas indica um sentido para a vida, uma descoberta de que vale a pena viver, e por essa paixão também se descobre que pelo que vale a pena viver, vale a pena sofrer, pois pelo o que se apaixonava revela algo de nós mesmos, uma identidade profunda e pela identificação com o mundo é que une-se ao *sentimento do mundo* e rejeita essa *insensível Trindade*²⁷⁷ do Deus cristão aristotélico, esse Deus que não ouve o clamor dos que sofrem, por ser perfeito. Por ser a paixão reveladora de si mesmo, há algo do apaixonado no “que” [*quid*] se apaixonava, a saber aqui, sua forma personalizada de ser humano, espelhada nesse “que”. Um Deus que não sofre, portanto, não é um Deus apaixonável, porque em nada se identifica com a vida concreta do ser humano. Um Deus que não sofre é um Deus que não valoriza a vida, e sim tão somente a sua vontade. A antropologia drummondiana é de um ser em movimento não linear, que pede um Deus co-movido e co-movente, que não somente se compadece mas que mobiliza o ser humano e assim o faz não pelo discurso moralista, mas pelo encanto de uma vida apaixonada e apaixonante. Depois da poesia de Drummond não há mais espaço para um Deus que não seja apaixonado pelo ser humano, um Deus que se identifica com o anseio mais profundo do humano, onde a vontade de Deus passa pela vontade humana como *catharsis*, orientando-a para sua realização, tentando livrá-la de suas ilusões, e não mais como imposição cega e apática.

O que aqui se entende por *pathos* difere, não radicalmente, mas significativamente, do que foi atribuído como “paixões” conforme seus usos históricos, em que as literaturas “profanas e religiosas” sempre reservaram certa carga semântica de descontrole, pulsão, uma tensão desordenada, causa da recorrente confusão entre paixões indesejadas com a capacidade humana de se apaixonar, conduzindo ambas a serem combatidas pela *apatheia*. A categoria *pathos* deve ser vista como momento distintivo da análise existencial em busca do sentido pessoal, em que *pathos* é um momento de descoberta do que faz sentido para si, como momento de identificação²⁷⁸ enquanto assemelha-se ou descobre afinidade pela *razão de sua paixão*²⁷⁹ como fenômeno tipicamente humano. Entendendo o sentido como *humano do humano* a paixão aponta para ele enquanto é radicalmente humana e humanizadora experiência de sentido. Este caminho funda nova possibilidade de ser, ou seja, dispõe-se como razão ordenadora [e não dominadora] de todo ser em prol do que lhe faz sentido.

Conclusão: ressonâncias de uma Teologia apaixonada

Apesar de o *pathos* se configurar como *experiência passiva* de quem “sofre” a experiência, também pode se configurar como *atividade acolhida* quando há um consentimento em acolher [*passivamente*] por livre decisão [*ativamente*]. O sujeito, de alguma maneira, decide a sua entrega, ou seja, confessa-se apaixonado, se vê rendido. Como diria Camões “*é o estar-se preso por vontade/ É servir a quem vence o vencedor*” ou ainda o Profeta: “*Seduziste-me Senhor, e me deixei seduzir*”(Jr 20,7). Essa liberdade de acolhida/rejeição está ligada à interpretação dessa experiência. Neste ponto, a fenomenologia da poética drummondiana não permite a absolutização da experiência como se o resultado dela fosse o mesmo para todos, mas a relativiza em dependência da hermenêutica oferecida, pois é esta que permite a liberdade de aceitar a experiência como *razão da paixão*. Uma interpretação diferente resulta em uma experiência diferente porque, na condição humana, experimentar é interpretar²⁸⁰. Uma experiência apaixonante de Deus pede igualmente uma hermenêutica teológica da paixão, fiel ao Deus da Revelação e ao ser humano, razão de Sua grande paixão.

A paixão é um indicativo de vocação, e por isso, a experiência apaixonada de Deus pede uma compreensão esclarecedora dele e de si para que haja identificação entre os desejos de Deus e do ser humano. O projeto “de” Deus de uma *nova humanidade* é também o “meu” projeto de um *novo ser humano*. A verdadeira paixão não é desvio da razão a ser dominada por

²⁷⁷ *Tiradentes (Com muita honra)*, As impurezas do branco.

²⁷⁸ Heidegger chama este momento de *Stimmung*, estar *afinado*. Cf. HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit**. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967, p. 134.

²⁷⁹ Aqui se opta por distinguir *razão da paixão* pelo *Stimmung* heideggeriano [“humor” ou “estado de ânimo”], por conferir a expressão não só o elemento de análise, mas motivação ordenadora.

²⁸⁰ MIRANDA, Mario Franca. *A Experiência Cristã e suas Expressões Históricas* In ANJOS, Márcio Fabri dos (org.) **Experiência Religiosa – Risco ou Aventura?** São Paulo: Paulinas, 1998, pp. 93-106.

esta, mas é o *desejo de ser*, enquanto *pathos*, que procura nas “paixões” essa concretude, e que, não encontrada revela a face do sofrimento. Para o cristianismo, expurgada a visão apática, a paixão não deve ser dominada pela razão, o que acarretaria também em conter o desejo de ser, condição propícia a mediocridade, em contentar-se em ser metade do que se pode ser. Mas a paixão é sim vencida por uma paixão maior, a saber, o próprio Deus, fonte de toda a paixão e escola de todo apaixonar-se, pois lança luz sobre todo o *pathos*. Essa acolhida do *pathos* divino implica um *pathos* visceralmente ligado ao *ethos* pela vida, e é assim que a paixão por Deus é também paixão pela vida, por seguir os passos de Jesus Cristo, de sua *Paixão* [pela vida e pelo humano], *Morte* [de tudo o que desumaniza a vida] e *Ressurreição* [de um novo projeto de humanidade e, conseqüentemente, de vida]. Se a paixão de Cristo deve ser vista como sofrimento, muito mais ainda deve ser vista como desejo apaixonado de Deus pela vida, pois o sofrimento vem da impossibilidade desse desejo, não tendo razão em si. O Cristo que muito sofreu o fez por sua grande paixão de assumir o *pathos* divino em sua condição humana.

A *razão da paixão* de Deus é a mesma *razão da paixão* humana enquanto experiência que descobre o sentido de ser humano. Sendo assim, fazer a vontade de Deus não é um anular a vontade humana, mas um processo conjunto de experiências de descoberta e eleições concretas que vão integrando o projeto de vida de Deus ao projeto de vida do sujeito, como uma vida a serviço do Reino, numa relação de comunhão profunda na qual Deus “me” conquista irradiando o seu *pathos* sobre a existência, aparando os coeficientes de ilusão que estão contidos em meus desejos, e assumindo a paixão de Deus e por Deus.

Nessa escultura do desejo a teologia exerce seu papel fundamental de razão hermenêutica ao apresentar o desejo de Deus convergente ao desejo humano. O Deus que Moisés experimentou, Aquele que via a injustiça e o sofrimento do povo, era um Deus que via o que o profeta também via²⁸¹. Contudo, Seu olhar era muito mais penetrante e por isso suas propostas eram diferentes. Moisés mata o egípcio; Deus propõe o caminho da Aliança e da Justiça. Ambos desejam a mesma coisa, a liberdade. Em Cristo essa afinidade de vontades fica clara, pois diante do clamor do leproso que lhe diz: “*Se queres, pode me purificar*”, e comovido em seu mais íntimo responde: “*Eu quero, sê purificado*”(Mc 1,4). A vontade de Deus é *catharsis* da vontade humana, quando percebida em sintonia com desejo do amor que o humano possui, e nessa identidade é que se funda a paixão, como afinidade do *pathos* divino e humano, numa relação de *homeo-pathia* em que na medida em que participa da paixão de Deus, abre-se espaço para que o “outro” seja incluído dentro da dinâmica do amor. O amor cristão é teândrico, onde o Espírito participa com sua graça alterando a qualidade do amor humano, transubstanciando em uma relação sacramental, que comunica o amor de Deus que se expressa, como *homoousios* do qual o Filho participa plenamente e a *communicatio idiomatica* qualifica pelo Seu Espírito aquilo que no humano seria um mero reflexo [*homoiousios*] sem esse amor de Deus.

Paixão e Práxis

A teologia latino-americana configura-se como teologia contextual de um continente que deve levar em conta suas características precisas, a partir das quais motiva uma práxis adequada. É impensável aprofundar uma fé cristã que não seja afetada pela realidade injusta, miserável, vulnerável e fatal, resultado de um processo em que o humano não é o centro das decisões e sim o benefício próprio. Nada que se pense como autenticamente cristão pode levar esse nome se despreza essa realidade, como já dizia Santo Alberto Hurtado: “*El gran enemigo de Cristo en Chile es la apatía, la indolencia, la superficialidad con que se miran todos los problemas*”²⁸².

Aliás, a teologia deste continente nasce primeiramente de um *pathos* latino-americano, de uma percepção co-movente da realidade e à realidade, revelando a insustentabilidade das estruturas ideológicas da sociedade, dententoras das esferas de decisão política.

²⁸¹ Cf. Ex 2,11s em relação a Ex 3,7.

²⁸² HURTADO, Alberto. *¿Es Chile un país católico?* In **Escritos de San Alberto Hurtado**. Centro de Estudios San Alberto Hurtado de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2007. CD-ROM.

Semanticamente, *práxis* e *poesia* combinam em seus respectivos substratos, ambos como ação elaborada. Neste momento histórico de *apatia da esperança histórica*, o que soa como absurdo redundante, julga-se que o pensamento poético é de grande valia, quando a razão científica esta obnubilada por inúmeras ideologias confusas, e se faz necessário *sentir* a realidade.

O pensar poético enquanto forma da *práxis* tem início na fidelidade ao *pathos* da realidade, *proto-palavra* poética e silenciosa, que não infringe mas inquieta a liberdade humana, pedindo transformação e esperança, da qual emerge o anúncio e o compromisso²⁸³. A *práxis* é a poesia da existência, é o kerigma poético encarnado. Contudo, como para a poesia, sem *pathos* não pode haver mudança de *práxis*, pois é a paixão de Deus que co-move o ser humano a partilhar de sua paixão, ou seja, a identificar-se com seu outro. Aqui o *pathos* ganha o *status* de categoria cognitiva da realidade humana e divina, no qual pede transposição de participação ontológica para participação holística da realidade, como convite à responsabilidade e à identificação com a criação e o Criador. Essa refundação é possível quando há a relação do *pathos* divino e humano que permite ao humano enxergar a face de Deus em seu próximo, e a face de Deus desfigurada que continua a brilhar no horizonte escatológico.

Uma teologia da paixão e sua e sua tradução social de solidariedade é uma alternativa concreta para revolucionar uma *cultura de morte*, apática para com a injustiça humana, em uma cultura de vida, que necessariamente pede uma paixão por essa vida, num novo ideal de ego, pois como disse o poeta: “*é dentro de nós que nasce a favela*”. Se este é o *Continente da Esperança*, é preciso redescobrir a *práxis* como poesia existencial da ressurreição que se pauta por um *Logos apaixonado*. A teologia do *pathos* interpenetra-se com a teologia da *práxis*, redescobrendo-a no *locus theologicus* mais profundo, o da espiritualidade, como um modo de ser cristão latino americano, em sua paixão pelo humano e aversão pelo desumano, em que o *sensus humanus* do poeta parece estar mais afinado a uma teologia que parte do mistério antropológico, resgatando e re-afirmando ao *sensus fidei* do teólogo sua missão de salvar o humano e não condená-lo. Então a poesia pode reconciliar-se com a teologia, quando o sonho de ambas é o de uma nova humanidade.

Bibliografia Fundamental

- DRUMMOND DE ANDRADE, Carlos. **Poesia Completa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2006. 1599 p.
- _____. **Prosa Seleta**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2003. 1259 p.
- _____. **Carlos & Mário: correspondência completa entre Carlos Drummond de Andrade e Mário de Andrade – Prefácio de Notas de Carlos Drummond de Andrade e Silviano Santos**. Rio de Janeiro, RJ: Bem-Te-Vi, [2002].
- ANJOS, Márcio Fabri (org.) **Experiência Religiosa – Risco ou Aventura?** São Paulo: Paulinas, 1998.
- BARCELLOS, Jose Carlos. *Literatura e teologia: perspectivas teórico-metodológicas no pensamento católico contemporâneo* In **Numem: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião**. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, v.3 n. 2, jul/dez. 2000.
- BINGEMER, Maria Clara & YUNES, Eliana. (org.) **Murilo, Cecília e Drummond – 100 anos com Deus na poesia brasileira**. São Paulo: Loyola, 2004.
- BISCHOF, Betina. **Razão da Recusa – Um estudo da poesia de Carlos Drummond de Andrade**. São Paulo: Nankin Editorial, 2005.
- CHENU, Marie-Domenique. La Littérature comme lieu de la théologie. **Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques**. N. 53, 1969.
- EAGLETON, Terry. **A Idéia de Cultura**. São Paulo: UNESP, 2003.
- FRANKL, Viktor Emil. **Fundamentos y aplicaciones de la Logoterapia**. Buenos Aires: San Pablo, 2007, p. 23; 182.
- GEFFRE, Claude. **Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia**. Petrópolis: Vozes, 2004.
- HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit**. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.

²⁸³ O que aqui chamamos *pathos* pode coincidir com o que Rahner entende por uma *proto-palavra* [*Urwort*] silenciosa que inquieta no interior humano e fica a espera de um palavra externa que traduza o que se passa internamente. RAHNER, Karl. *Das Wort der Dichtung und der Christ*, In **Schriften zur Theologie–Band III – zur Theologie des Geistlichen Lebens**. Zürich: Benzinger/Köln: Einsiedeln, 1967, pp. 441-454.

_____, **Hinos de Hölderlin**. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

ISER, Wolfgang. **O fictício e o imaginário**: perspectivas de uma antropologia literária. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1996.

MORAES NETO, Geneton. **Dossiê Drummond – A última entrevista do poeta, fotos inéditas e a transcrição das fitas que deixou gravadas num apartamento em Ipanema**. 2a. ed. Rio de Janeiro: Editora Globo, 2007.

POMPEIA, João Augusto; SAPIENZA, Bilê Tatit. **Na presença do Sentido – Uma aproximação fenomenológica à questões existenciais básicas**. São Paulo: Paulus/EDUC, 2004.

RAHNER, Karl. **Schriften zur Theologie – Band III – zur Theologie des Geistlichen Lebens**. Zürich: Benzinger/Köln: Einsiedeln, 1967.

RAMOS, Maria Luiza. **Fenomenologia da Obra Literária**. Rio de Janeiro: Ed. Forense-Universitária, 1969.

SANT'ANNA, Affonso Romano. **Gauche no tempo**. Rio de Janeiro: Lia, Editor, 1972.

WALTY, Ivete Lara Camargos & CURY, Maria Zilda Ferreira. **Drummond - poesia e experiência**. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2002.

Contribuições do pensamento de Gianni Vattimo ao diálogo teologia e literatura

Alessandro Rodrigues Rocha²⁸⁴

Introdução.

Pensar a teologia na dinâmica do diálogo com as artes, sobretudo com a literatura é ao mesmo tempo uma oportunidade e um desafio. É uma oportunidade de ampliar o seu campo semântico, seu universo temático e, suas estruturas epistemológicas. No interior dessa oportunidade se encontra também um desafio: superar o auto-centramento sobre o qual a teologia se encontra.

Em função da realidade de seu objeto e, da longa tradição univocizante que a teologia percorreu, foi gerado em sentimento de superioridade diante das demais formas de responder à realidade que colocam a teologia – ao menos aos seus olhos – num lugar de exclusividade diante de um possível discurso sobre questões últimas.

Esse auto-centramento exclusivista vive uma relação de retro-alimentação com estruturas e discursos totalizantes que acabam por colocar a teologia numa dinâmica de fechamento e autoritarismo. Superar esse jogo perverso é fundamental para a teologia no processo de afirmação de sua relevância.

Nesse trabalho pretendemos desenvolver uma reflexão que assuma a necessária tarefa de diálogo entre a teologia as demais formas de expressividade humanas (mais especificamente as artes – e, sobretudo, a literatura). Para realizar tal tarefa faremos uma crítica á epistemologia teológica auto-centrada – fundada sobre os cânones da metafísica –, seguido de uma proposição epistemológica capaz de possibilitar a superação desse auto-centramento.

Pretendemos evidenciar que o diálogo entre teologia e literatura pode tanto descentralizar a teologia de seu complexo de superioridade, quanto elevar a literatura ao nível lugar de verdades teológicas.

1 - A morte de Deus como pluri-fontização da expressividade da fé cristã.

A morte de Deus, segundo expôs Nietzsche, é a morte de uma estrutura epistemológica lingüístico-religiosa sobre a qual foram erigidos os cânones da Teologia Cristã, sobretudo dogmática, ao longo de quase todo o cristianismo.

Comentando a tese nietzschiana da morte de Deus, Giorgio Penzo diz o seguinte: “A polêmica com o cristianismo decadente revela-se, no fundo, como consequência lógica da polêmica com a concepção platônica, que afirma a distinção entre mundo do ser e mundo do devir²⁸⁵”. E ainda: “Na concepção platônico-cristã, o devir ver-se-ia privado de sua intrínseca perfeição e seria

²⁸⁴ Doutorando em Teologia – PUC-Rio; Orientadora: Maria Clara L. Bingemer

²⁸⁵ PENZO, Giorgio (org). *Deus na Filosofia do Século XX*. São Paulo, Loyola. P.29.

rebaixado à condição de realidade imperfeita relativamente à realidade mítico-metafísica, a que se atribui toda a perfeição²⁸⁶.

A morte declarada é, portanto, de uma representação lingüístico-religiosa de Deus. Porém, o discurso teológico, sobretudo o dogmático, forçou tal identificação dessa representação com o Deus cristão que qualquer ataque àquele recai inevitavelmente sobre este²⁸⁷. Como observou o importante teólogo da morte de Deus:

Não há nenhuma necessidade imediata de aceitarmos que o Deus morto é o Deus da “fé”; por outro lado não podemos deixar de concluir que o Deus morto não é o Deus da idolatria, ou da falsa piedade, ou da “religião”, mas o Deus da Igreja cristã histórica e da cristandade. Por que – gostaríamos de perguntar – é necessário relacionar desse modo a Igreja com a cristandade? Porque quando ela ingressou no mundo helenístico, contribuindo para criar o mundo moderno Ocidental, tornou-se indissolavelmente ligada à tradição histórica característica. Frequentemente os teólogos modernos têm descoberto, com grande constrangimento que, logicamente e lingüisticamente, não é possível dissociar os ritos credos e dogmas da Igreja de seu invólucro acidental²⁸⁸.

A constatação da morte de Deus é, portanto, uma grande bênção para a teologia à medida que liberta seu discurso das amarras da metafísica platônica, que, cristalizada, gestou tão somente uma discursividade excludente. O ocaso do Deus metafísico pode significar a libertação da dimensão metafórica da linguagem, possibilitando um renovado falar teológico, que encontra na experiência da fé um lugar privilegiado.

A questão fundamental aqui é dar as boas vindas a essa declaração de morte²⁸⁹, percebendo que ela representa “o universo perdendo seu centro²⁹⁰” e ainda que “o mundo supra-sensível não tem poder eficiente”²⁹¹ no sentido de responder às questões encontradas no horizonte existencial dos homens e mulheres concretos²⁹².

É a partir da recepção da morte de Deus e da compreensão de que ela significa a libertação da dimensão metafórica do discurso teológico que se torna possível abrir-se à multiplicidade, à concretude da vida, onde efetivamente ocorrem as experiências humanas.

1.1 – Morte de Deus como vivificação do discurso possível.

²⁸⁶ Ididem. P.30.

²⁸⁷ Cf. ROCHA, Alessandro. *Teologia sistemática no horizonte pós-moderno*. São Paulo, Vida P. 125.

²⁸⁸ HAMILTON, William. *A Morte de Deus*. Rio de Janeiro, Paz e Terra. P.29-30.

²⁸⁹ HAMILTON, William. Op. Cit. P.41.

²⁹⁰ Id. Ibid.

²⁹¹ TROTIGNON, Pierre. *Heidegger*. Lisboa, Ed. 70. P.83.

²⁹² Henrique C. de Lima Vaz faz a seguinte afirmação:Do ponto de vista do sujeito, a experiência mística tem lugar num plano transracional, ou seja, onde cessa o discurso da razão:inteligência e amor convergem na fina ponta do espírito – o *apex mentis* – uma experiência inefável do Absoluto, que arrasta consigo toda a energia pulsional da alma. LIMA VAZ, Henrique C. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo, Loyola. P.10.

A morte de Deus, que em Feuerbach, Marx e Freud aparece como uma tarefa, em Nietzsche se transforma no simples anúncio de boa nova.

De fato, nós, filósofos e “espíritos livres”, ante a notícia de que o “velho Deus morreu” nos sentimos como iluminados por uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa – enfim o horizonte nos parece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim os nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, o *nosso* mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto “mar aberto”.²⁹³

Nietzsche não mata Deus, ele constata sua morte. Essa constatação de que “Deus morreu” está intimamente ligada à história da cultura ocidental. Dizer “Deus morreu” é declarar o fim de um fundamento último, onde até então orbitavam certos valores morais e religiosos. A morte de Deus é a morte de um paradigma, uma verdadeira mudança epocal²⁹⁴.

Carlos Palácio faz uma importante observação sobre a estrita identificação do cristianismo com a razão ocidental. Segundo ele “ *a teologia nunca saiu do âmbito da razão ocidental, seja da razão antiga (nos primeiros séculos e até a síntese de Santo Tomás), seja da razão moderna (desde o século XVI até hoje)*”²⁹⁵. E continua afirmando:

Desde a sua origem, viu-se às voltas com a “razão”: quer no encontro do cristianismo com o helenismo (civilização da razão por excelência), quer durante a sua convivência, duas vezes milenar, com a cultura ocidental. Não seria descabido, portanto, que a teologia teve até hoje um único paradigma: o da razão ocidental. Nem é de estranhar que ela sofra também os impasses da crise dessa razão. De modo particular nos dois aspectos sob os quais se manifesta mais agudamente essa crise: a depauperação do conhecimento como saber e o ocultamento de Deus²⁹⁶.

O que vinha definindo, e que Nietzsche constata a morte, era uma matriz cultural que havia sido cristalizada, uma mediação cultural transformada em norma para a reflexão e expressão teológica.

Neste sentido comenta Giorgio Penzo: “Nietzsche não mata Deus, mas limita-se a constatar a ausência do divino na cultura de seu tempo, acusando, pelo contrário, por essa ausência e morte, o pensamento metafísico²⁹⁷”. Essa é uma questão que a teologia ainda não enfrentou com a

²⁹³ NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. São Paulo, Companhia das Letras. P. 234.

²⁹⁴ Aqui parece bastante adequada a tese de Carlos Palácio que indica que o que estamos vivendo é mais do que um novo paradigma, mas uma verdadeira “mudança epocal”. Segundo ele “ *a teologia nunca saiu do âmbito da razão ocidental, seja da razão antiga (nos primeiros séculos e até a síntese de Santo Tomás), seja da razão moderna (desde o século XVI até hoje)*” . *Novos paradigmas ou fim de uma era teológica?* In *Teologia aberta ao futuro*. P. 79

²⁹⁵ PALÁCIO, Carlos. *Novos paradigmas ou fim de uma era teológica?* In *Teologia aberta ao futuro*. São Paulo, Loyola. P. 79.

²⁹⁶ *Ibidem*. p. 83.

²⁹⁷ PENZO, Giorgio (org). *Deus na Filosofia do Século XX*. São Paulo Loyola. P.32.

profundidade necessária. Como disse o próprio NIETZSCHE: “Deus está morto; mas tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada – quanto a nós – nós teremos que vencer também a sua sombra²⁹⁸”.

A contribuição fundamental do ataque nietzschiano à metafísica, própria da razão ocidental, consiste no questionamento de abordagens essencialistas e de suas metanarrativas. Desta forma, o discurso e a experiência humana sobre qualquer realidade, mesmo a divina, deverão assumir sua irreduzível condição existencial²⁹⁹.

Nenhum discurso pode pretender uma identificação com a realidade que não seja aquela que circunda quem o propõe, quer seja um indivíduo ou uma comunidade narrativa. As narrativas estão condenadas aos limites de seus atores. Nenhuma força divina potencializa qualquer discurso, conferindo-lhe alcance universal e uma decorrente univocidade.

2 - Libertação da metáfora como inauguração do pensamento fraco.

Não há mais um centro de gravidade, como lugar estável, seguro e regulador a partir do qual se erija a realidade. É necessário negar o jogo da metafísica que se funda e se constrói a partir de uma imobilidade fundadora e de uma certeza tranquilizadora³⁰⁰.

É nesse sentido que se encontra o pensamento de Gianni Vattimo.³⁰¹ VATTIMO trabalha o pensamento nietzschiano da morte de Deus como uma abertura à possibilidade de crer em Deus, sobretudo, a partir de seu enfraquecimento ou “kenotização”. Trabalha também o conceito de libertação da metáfora como superação de metanarrativas, apontando dessa forma novas possibilidades de sentido, onde só havia enclausuramento semântico.

2.1 - Libertação da metáfora

Com relação à possibilidade de crer, aberta pela declaração nietzschiana da morte de Deus, Gianni Vattimo começa dizendo:

O anúncio de Nietzsche, segundo o qual “Deus morreu”, não é tanto, ou principalmente, uma afirmação de ateísmo, como se ele estivesse dizendo: Deus não existe. Uma tese do gênero, a não-existência de Deus, não poderia ter sido professada por Nietzsche, pois do contrário a pretensa verdade absoluta que esta encerraria ainda valeria para ele como um princípio metafísico, como uma “estrutura” verdadeira do real que teria a mesma função do Deus da metafísica tradicional.³⁰²

²⁹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. Op. Cit. P.135.

²⁹⁹ ROCHA, Alessandro. *Teologia sistemática no horizonte pós-moderno*. P. 130.

³⁰⁰ Ibidem. P. 132.

³⁰¹ Gianni Vattimo trabalha o pensamento nietzschiano em várias de suas obras: *Crer em Acreditar*, da editora Relógio D'água; *O Fim da Modernidade: Nihilismo e Hermenêutica na Cultura Pós-moderna*, da editora Martins Fontes; *Introdução à Nietzsche*, da Editorial Presença; *A Religião da Estação Liberdade*. Mas é em *Depois da Cristandade* onde seu pensamento volta-se fundamentalmente para a relação da teologia com o pensamento nietzschiano, sobretudo no capítulo da morte de Deus como libertação da metáfora.

³⁰² VATTIMO, Gianni. *Depois da Cristandade*. São Paulo, Record. P.9.

De forma muito simplificada, creio poder dizer que a época na qual vivemos hoje, e que com justa razão chamamos pós-moderna, é aquela em que não mais podemos pensar a realidade como uma estrutura ancorada em um único fundamento, que a filosofia teria a tarefa de conhecer e a religião, talvez, a de adorar.³⁰³

Contrário a toda negação que faz a metafísica quanto à legitimidade do múltiplo, do plural, o pensamento de Vattimo possibilita encontrar no pluralismo um princípio, além de legítimo, fecundo para a expressividade da fé. Cessa-se a negação da existência (e suas formas de manifestação) como não-ser e a tendência de afirmar estruturas essenciais.

Com base na experiência do pluralismo pós-moderno, podemos somente pensar o ser como um evento, enquanto a verdade não mais pode ser o reflexo de uma estrutura eterna do real e sim uma mensagem histórica que devemos ouvir e à qual somos chamados a dar uma resposta. Uma tal concepção da verdade não é válida apenas para a teologia e a religião, mas, igualmente, para grande parte das ciências hoje.³⁰⁴

É na dimensão do plural que se pode recuperar a legitimidade do múltiplo, que desde o encontro do cristianismo com a cultura helênica vinha sendo negado, ou identificado como heresia. Isso cria novos espaços de expressividade onde a experiência da fé pode ser comunicada. Espaços onde a teologia pode ser pensada para além dos cânones estritos da doutrina. Surge, então, um outro lugar – existencial e literário – onde o outro, o diferente, pode afirmar-se.

Na relativização contida no plural está o princípio de afirmação do outro. Não como extensão do eu e de sua verdade - isso possibilitaria o discurso unívoco (o outro seria um eu exteriorizado) - mas como ser autônomo, histórico, cultural e religioso. Esse outro pode não orbitar do mesmo eixo do eu. Isso quer dizer que os discursos não estão contrapostos num binômio verdadeiro x falso, pois não há um absoluto ao qual deva corresponder o primeiro ou negar o segundo, mas eles encerram as compreensões acerca da realidade própria de seus horizontes culturais³⁰⁵.

Nessa direção afirma-se ainda a contribuição de Vattimo, quando elabora aquilo que ele chama de libertação da metáfora.

E, pois bem, hoje parece que um dos principais efeitos filosóficos da morte do Deus metafísico e do descrédito geral ou quase, em que caiu todo o tipo de fundamento filosófico, foi justamente o de ter criado um terreno fértil para uma possibilidade renovada da experiência religiosa. Tal possibilidade retorna (...) por meio da libertação da metáfora. É um pouco como se, no final, Nietzsche tivesse razão ao preconizar a criação de muitos novos deuses: na Babel do pluralismo de fins da modernidade e do fim das metanarrativas, se multiplicam as narrativas sem um centro ou uma hierarquia.³⁰⁶

³⁰³ Ibidem. P.11.

³⁰⁴ Ibidem. P.13.

³⁰⁵ ROCHA, Alessandro. *Teologia sistemática no horizonte pós-moderno*. P. 135.

³⁰⁶ VATTIMO, Gianni. Op. Cit. P.25.

Vattimo observa que a libertação da metáfora é a libertação da experiência em perspectiva plural. É a possibilidade de dizer a própria experiência não com os signos dos dominadores, mas a partir da própria realidade. Na libertação da metáfora nega-se a hegemonia do discurso unívoco, que se pretendia regulador de toda discursividade.

Teorizando sobre essa dinâmica de controle, Vattimo observa:

Somente ao se estabelecer uma sociedade e uma casta de dominadores nasce a obrigação de se “mentir segundo uma regra estabelecida”, ou seja, de se usar, como única língua “apropriada”, as metáforas dos dominadores, fazendo com que as outras linguagens sejam degradadas a condição de puras linguagens metafóricas, ao campo poético.³⁰⁷

Naturalmente, a libertação da metáfora de sua subordinação a um sentido próprio só aconteceu em linha de princípio, pois na prática, na sociedade pluralista, ainda estamos longe de ver realizada uma perfeita igualdade entre as formas de vida (culturas diversas, grupos, minorias, etc., de vários tipos) expressas pelos diferentes sistemas de metáforas.³⁰⁸

É exatamente no sentido de dar continuidade a esse processo que Vattimo diz estar incompleto, que se toma aqui a questão da libertação da metáfora como “pano de fundo” para a superação do enclausuramento semântico-existencial que os temas da fé sofrem no domínio teológico doutrinal.

O reconhecimento de direitos iguais para as culturas outras que no plano político ocorreu com o final do colonialismo e no plano teórico com a dissolução das “metanarrativas” eurocêntricas, no caso das Igrejas cristãs exige o abandono dos comportamentos “missionários”, isto é, da pretensão de levar ao mundo pagão a verdade única. O reconhecimento da verdade das outras religiões... requer um esforço intensificado para desenvolver a leitura espiritual da Bíblia e também de tantos dogmas da tradição eclesial, de maneira a que se possa colocar em evidência o cerne da revelação ou seja, a caridade, mesmo à custa, obviamente, do enfraquecimento das pretensões de validade literal dos textos e de peremptoriedade do ensinamento dogmático das igrejas.³⁰⁹

O resultado mais original da leitura que Vattimo faz da morte de Deus em Nietzsche, e da decorrente libertação da metáfora, é o *Pensiero Debole*. A partir do *Pensiero Debole* é possível falar de um enfraquecimento ontológico, uma instabilidade do ser, que não mais simplesmente é, mas que **torna-se**. Pensar o ser não mais na perspectiva da estabilidade, mais do devir, é, do ponto de vista literário, ampliar a expressividade teológica para além de abordagens marcadas por traços dogmáticos e, da tutela institucional das instâncias hermenêutico-magisteriais.

2.2 - Pensamento fraco.

A proposta teórica de Vattimo quanto ao *Pensiero Debole*, procura uma interpretação do mundo pós-moderno, nas formas de secularização, na evolução dos regimes democráticos, o pluralismo

³⁰⁷ Ibidem.

³⁰⁸ Ibidem. P.26.

³⁰⁹ Ibidem. P.64.

e a tolerância. Fortemente marcado por sua formação religiosa, no seu livro *Crederet di credere* reivindicou seu próprio pensamento, que qualifica de “filosofia cristã para a pós-modernidade”³¹⁰. Neste mesmo livro, quando fala do pensamento fraco afirma o seguinte:

“Pensamento débil” (...) significa não tanto, ou não essencialmente, uma idéia do pensamento mais consciente dos seus limites, que abandona as pretensões das grandes visões metafísicas globalizantes, etc.; mas sobretudo uma teoria do debilitamento como traça constitutivo do ser na época do fim da metafísica³¹¹.

Na introdução do livro *Il Pensiero Debole*, Vattimo descreve da seguinte forma sua tese acerca do pensamento fraco:

A expressão “pensamento débil” constitui, sem nenhuma dúvida, uma metáfora e um certo paradoxo. Porém em nenhum caso poderá transformar-se na sigla emblemática de uma nova filosofia. Se trata de um maneira de falar provisória, e inclusive, talvez, contraditória, porém que assinala um caminho, uma direção possível: uma “lanterna” que se separa do que segue a razão-domínio – traduzida e camuflada de mil modos diversos - , porém sabendo que ao mesmo tempo que um adeus definitivo a essa razão é absolutamente impossível³¹².

Seu pensamento, portanto, se centra numa revisão do papel da filosofia em nossa sociedade e a transformação da capacidade do pensar e das funções e efeitos sociais desse pensamento nas práticas cotidianas.

Mas talvez isso também seja, ademais de um procedimento tradicional do discurso filosófico (...), um modo, mesmo que “fraco”, de vivenciar a verdade, não como objeto de que nos apropriamos e que transmitimos, mas como horizonte e pano de fundo no qual, discretamente, nos movemos³¹³.

O pensamento fraco, portanto, conduz o discurso sobre a realidade, de uma fala unívoca, que fundada sobre a metafísica pode reclamar extensão e profundidade universais, a uma forma fraca de “experimentar” a realidade, onde história e cultura situam todo discurso, impedindo-o de qualquer pretensão de falar para além do próprio horizonte. Há, portanto, um deslocamento de uma matriz metafísica geradora de um pensamento forte, a uma matriz hermenêutica geradora do pensamento fraco.

Esse caminho do pensamento fraco pelas sendas da hermenêutica é descrito por VATTIMO nos seguintes termos:

- a) (...) O conhecimento é sempre interpretação e nada mais que isso³¹⁴.
- b) A interpretação é o único *fato* de que podemos falar (...) Na interpretação dá-se o mundo, não há apenas imagens “subjetivas”. Mas o ser (a realidade ôntica) das coisas é inseparável do ser-aqui homem³¹⁵.

³¹⁰ VATTIMO, Gianni. *Acreditar em Acreditar*. Lisboa, Editora Relógio D'água.

³¹¹ Ibidem. p. 25.

³¹² VATTIMO, Gianni. *El Pensamiento Débil*. Madrid, Cátedra. P. 16.

³¹³ VATTIMO, Gianni. *O Fim da Metafísica*. São Paulo, Martins Fontes. p. xx.

³¹⁴ VATTIMO, Gianni & RORTY, Richard. *O futuro da Religião*. Rio de Janeiro, Relume D'umará. P. 64.

c) (...) A interpretação, quanto mais queremos captá-la em sua autenticidade, mais ele se revela como eventual, histórica³¹⁶.

d) Se mesmo o fato de que não existem fatos, apenas interpretações é – como Nietzsche lucidamente reconheceu – uma interpretação, ela só poderá se realizar como resposta interessada a uma situação histórica determinada³¹⁷.

Se assim os “fatos” revelam que não são mais do que interpretações, por outro lado a interpretação se apresenta, ela mesma, como o fato: a hermenêutica não é uma filosofia, mas a enunciação da própria existência histórica na época do fim da metafísica³¹⁸.

A novidade apresentada por Vattimo, no que diz respeito a expressividade da teologia, é que ele percebe que esse movimento de enfraquecimento do pensamento tem suas raízes no próprio cristianismo, sendo mesmo o cerne da mensagem cristã.

O cristianismo introduz o princípio da interioridade, com base no qual a realidade “objetiva” perderá pouco a pouco o seu peso determinante. A frase de Nietzsche “não há fatos, apenas interpretações” e a ontologia hermenêutica de Heidegger não farão mais do que levar tal princípio às suas conseqüências extremas.³¹⁹

Se reconhecer que o sentimento redentor da mensagem cristã desdobra-se precisamente na dissolução das pretensões da objetividade, a Igreja poderia finalmente sanar até mesmo o confronto entre verdade e caridade que a tem como assediado no curso da história (...) A verdade, que segundo Jesus, nos tornará livres não é a verdade objetiva das ciências e nem mesmo a verdade da teologia: assim como não é um livro de cosmologia, a Bíblia não é também um manual de antropologia ou de teologia. A revelação escritural não é feita para nos fazer saber sobre o cosmo, como Deus é, quais são as “naturezas” das coisas ou as leis da geometria – e para salvar-nos, assim, por meio do “conhecimento” da verdade. A única verdade que as Escrituras nos revelam, aquela que não pode, no curso do tempo, sofrer nenhuma desmistificação – visto que não é um enunciado experimental, lógico, metafísico, mas sim um apelo prático – é a verdade do amor, da *caritas*³²⁰.

O pensamento fraco, que opera numa época hermenêutica, pode oferecer à teologia e à espiritualidade um retorno radical à sua condição original. Com o horizonte marcado pela libertação da metáfora, o “pensamento fraco” oferece à experiência da fé cristã e pesada oportunidade de recuperar sua historicidade, e com ela a única forma de ser universal: sendo situada nas últimas conseqüências do que isso significa.

Isso coloca diante da tradição cristã um chamado a conversão, um apelo ao abandono de estruturas epistemológicas objetivas e objetivantes, onde a experiência da fé e esvaziada de sua fertilidade, para servir tão somente como argumento de plausibilidade diante de uma impossível teodicéia.

³¹⁵ Ibidem.

³¹⁶ Ibidem. p. 65.

³¹⁷ Ibidem.

³¹⁸ Ibidem.

³¹⁹ Ibidem. p. 67.

³²⁰ Ibidem. p. 71.

Para Vattimo, entramos em um cenário, onde a realidade é representada. Nele vemos a marca da superação da modernidade dirigida pelas concepções unívocas dos modelos fechados, das grandes verdades, de fundamentos consistentes, da história como pegada unitária do acontecer. A pós-modernidade abre o caminho à tolerância e à diversidade. É o passo do pensamento forte, metafísico, das cosmovisões filosóficas totalizantes, das crenças verdadeiras, ao pensamento fraco.

3 – Religião e Arte num universo hermenêutico. Uma relação ambígua na dinâmica da secularização.

No sentido de tirar as conseqüências para a relação religião/arte (mais especificamente no campo da literatura) da tese do enfraquecimento do ser que observamos na trajetória - morte de Deus, libertação da metáfora, pensamento fraco - recorremos a discussão que Vattimo³²¹ faz sobre a expressão artística como lugar de verdade³²².

Em seu livro *Para além da interpretação. O significado da hermenêutica para a filosofia*, Vattimo mostra que a superação do pensamento forte (estabilidade do ser) fundado na metafísica, acontece no horizonte da afirmação da pós-modernidade como uma era hermenêutica onde se pode dizer o ser como devir, a partir do pensamento fraco³²³. Essa passagem do pensamento forte ao pensamento fraco, opera uma crítica às metanarrativas universalizantes, bem como aos discursos autorizados que naturalizam sua autoridade através do recurso à metafísica.

Pensando especificamente a relação entre modernidade e arte, Vattimo mostra que na perspectiva do pensamento forte a arte foi reduzida a simples objeto de contemplação, sendo a hermenêutica aquela que encontrou na expressão artística um lugar da verdade, não mais como apreensão da realidade pelo intelecto, mas em sua irredutível condição de interpretação.

Na sua versão *standart*, a hermenêutica significou para a estética a recuperação da atenção para com a arte como experiência de verdade, contradizendo uma tradição, consolidada na modernidade, geralmente indicada como kantiana e, sobretudo, neokantiana, que concebeu a estética como teoria de especificidade da experiência da arte e como exaltação daquilo que Gadamer, em *Verdade e Método* chamou da “diferenciação estética”³²⁴.

³²¹ Para a discussão da arte como lugar de verdade ver as seguintes obras de Gianni Vattimo: *Para além da Interpretação: o significado da hermenêutica para a filosofia*. Rio de Janeiro, Tempo brasileiro. pp. 67-110. *A sociedade transparente*. Lisboa, Relógio D'água. pp. 51-66. *As aventuras da diferença*. Lisboa, Ed. 70. pp. 95-118. *O fim da modernidade. Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo, Martins Fontes. pp. 39-108. *Poesia e ontologia*. Milão, Murcia.

³²² Em função do caráter introdutório que essa temática tem em nosso trabalho, trabalharemos parte da bibliografia supracitada, sobretudo *Para além da interpretação*, onde o tema da hermenêutica é privilegiado.

³²³ VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação. O significado da hermenêutica para a filosofia*. Rio de Janeiro, Tempo brasileiro. No capítulo um (A vocação nihilista da hermenêutica) Vattimo trabalha esse tema com maior profundidade. pp. 11-28.

³²⁴ Ibidem. p. 93.

Seguindo a teoria gadameriana da arte como lugar de transformação daquele que com ela faz uma experiência³²⁵, juntamente como a máxima nietzschiana de que não há verdade, somente interpretações, Vattimo pensa a obra de arte como verdade hermenêutica. No horizonte das experiências que homens e mulheres têm em seus inapeláveis pertencimentos histórico-culturais, a relação com a obra de arte se apresenta como lugar de verdade.

É certo que, uma vez que se tenha apreendido todo o alcance da crítica gadameriana da consciência estética (...) perde-se todo o interesse pelas estéticas ‘sistemáticas’, que se obstinam em definir o específico da experiência da arte e em tirar daí critérios de avaliação, ou até mesmo bases para um reordenamento da experiência à luz de uma concepção da filosofia entendida, kantianamente, como reflexão sobre as condições de possibilidade. A estética não pode mais ser, desde esse ponto de vista, reflexão sobre puras e simples condições transcendentais de possibilidade de experiência da arte e do belo, e sim deve fazer-se escuta da “verdade” que se abre nas obras. Mas como atuará esta escuta?³²⁶

“Fazer escuta da verdade que se abre nas obras de arte”, esse é propriamente o projeto vattimiano que se constrói sobre o pensamento fraco. Sendo a obra um lugar de encontro e transformação há de se ter com ela uma relação, não no nível simplesmente intelectual, mas, antes, no nível ontológico. Como afirma Vattimo respondendo à questão: “mas como atuará esta escuta”:

Já indiquei que dificilmente pode-se identificá-la com um genérico esforço de extrair “verdades” filosóficas, existenciais, etc.(...)
A verdade, em resumo, não pode ser pensada pela hermenêutica no modelo do enunciado; além do mais, também aquela experiência de verdade que acontece na base de um enunciado (...) é tal, só enquanto transforma quem por ela é envolvido. Então, descobrir a verdade da arte não pode significar nem mesmo de longe ‘traduzir em prosa’ a poesia, extrair enunciados das obras pictóricas, etc³²⁷.

A experiência de verdade que se pode fazer numa obra de arte recebe contornos religiosos, não no sentido da religião marcada pela preocupação apologética, antes, da religião como lugar privilegiado para o encontro com aquilo que importa incondicionalmente àquele que nela experimenta a realidade. Como afirma Rossano Pecoraro:

O encontro com a obra de arte, com uma visão de mundo “outra” que nos invade, nos sacode, ou simplesmente nos enriquece, representa o sentido da experiência do verdadeiro que se cumpre na arte e também, em uma acepção mais geral, na esfera do conhecimento filosófico e histórico³²⁸.

³²⁵Cf. Ibidem. p. 94.

³²⁶ Ibidem. p. 99.

³²⁷ Ibidem 100.

³²⁸ PECORARO, Rossano. *Nihilismo e (pós) modernidade. Introdução ao “pensamento fraco” de Gianni Vattimo*. Rio de Janeiro, Editora PUC & Loyola. p. 86.

Essa experiência que transforma, invade, sacode, enriquece...contorna a verdade com traços fracos, bem diferentes daqueles das epistemologias ligadas à metafísica. Nesse sentido a experiência com a obra de arte em geral e, com a literatura em especial, ganha em uma cultura secularizada o *status* que era basicamente de propriedade da religião, sobretudo em sua dimensão mística. Como argumenta o próprio Vattimo:

É provável que, como já se teve ocasião de observar, a secularização estabeleça entre a arte e a religião uma complexa relação de ação recíproca (...) Aularização, entretanto, consiste evidentemente no fato de que não existe mais um único horizonte compartilhado, e, portanto, que a experiência da arte como mitologia e religião racional é essencialmente uma ‘experiência plural’³²⁹.

O que Vattimo chama de “complexa relação de ação recíproca” entre arte e religião, permite tanto que a arte se afirma como lugar de encontro e transformação, quanto que a religião recupere sua condição de *locus* experiencial polissêmico.

Pode-se imaginar que a consciência do indivíduo de derivação entre arte e religião toque também, em qualquer sentido, nos modos de experiência religiosa atualmente? Se a arte pudesse descobrir a sua essencialidade, tornando-se consciente do próprio estatuto de religião secularizada, a religião poderia encontrar nessa ligação uma razão para pensar em si mesma em termos menos dogmáticos e disciplinares, mais ‘estéticos’, mais de acordo com aquela terceira idade, a ‘idade do espírito’ (...) Estamos ainda neste ponto, e não existe razão alguma para se envergonhar³³⁰.

Esse horizonte hermenêutico que serve à pós-modernidade como pano de fundo opera ao mesmo tempo uma secularização da religião e uma sacralização da expressão artística, que pode possibilitar um diálogo entre as duas instâncias. Religião e arte se iluminam mutuamente numa dinâmica complexa de formação de novos lugares de verdade, onde a experiência e o encontro são os elementos para a formação de certa espacialidade (fraca) onde se dá a realização do ser.

Nesse sentido se torna relevante a proposição de um diálogo entre a teologia (expressão teórica da religião) e a literatura (dimensão privilegiada da arte e lugar fértil de produção de sentido), buscando na segunda as expressões que anteriormente só seriam legítimas se encontradas na primeira. Literatura como lugar teológico, não dado dogmaticamente como discurso de estabilidade, mas, ao contrário, lugar que revela as questões últimas da realidade, apresentadas numa dinâmica tão heterogênea que pode inclusive sugerir o avesso daquilo que a própria teologia, baseada em suas regras, poderia afirmar.

Conclusão.

Para um efetivo diálogo entre a teologia e as artes, como expressões da condição humana, é necessário uma revisão dos postulados epistemológicos da teologia. Tal revisão se faz ainda

³²⁹ VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação*. p. 106.

³³⁰ *Ibidem*. p. 107.

mais premente se pensarmos que esse diálogo pretendido haverá de se fazer num contexto sócio-cultural onde a pluralidade é uma das mais importantes marcas. Um discurso teológico fundado nos recursos da metafísica não permite a pluralidade de lugares teológicos, sobretudo quando esses lugares extrapolam os limites do eclesiástico.

É exatamente em função dessa demanda dialogal que pensar novas relações com mediações culturais mais adequadas se faz urgente. Por isso é que propomos, para ficar no nível epistemológico, uma aproximação com o pensamento de Gianni Vattimo. Este, oferece tanto uma crítica à metafísica, quanto uma proposta de valorização da religião em diálogo com outras expressividades humanas, que em um contexto de secularização, revelam a seu tempo e modo rastros da presença de Deus no mundo.

GT Gênero e religião

EMENTAS

Ciência, ausência e violência: o discurso religioso e a moral de legitimação do estupro

Anete Roesse

Há uma contradição impressa no discurso sobre a liberdade, a igualdade e a desumanização da mulher ao longo da história das igrejas cristãs. Estamos, nesta altura da história do cristianismo, num limite do discurso eclesiástico romântico sobre o igualitarismo. Estamos no limite do discurso sustentável. A insustentabilidade do planeta hoje tem a ver com a insustentabilidade de um tipo de discurso. É necessário pensar numa linguagem sustentável acerca de Deus. Num conhecimento sustentável, numa ciência lógica, mais ética e menos moralista. O argumento do discurso religioso que exclui as mulheres de espaços sagrados e públicos é extremamente frágil. Mas, se o discurso pode ser questionado, por que razão ele permanece com a força que tem, com tanta adesão. A razão é que o discurso vem acompanhado de atos, práticas e, sobretudo, violência moral, psicológica. Uma pesquisa empenhada pela antropóloga Laura Rita Segato sobre o estupro verifica que a análise da violação oferece não apenas elementos para a análise da violência de gênero, mas para a análise do discurso e do imaginário da violência em geral. A prática do estupro, relativamente tolerada na sociedade, serve de análise das consequências da Ciência contemporânea que ainda se crê neutra. No entanto, a “neutralidade” tem nome, lugar, gênero, classe social e etnia.

Ciência e religião no cadinho da crítica feminista

Alzira Munhoz

Várias pesquisas feministas mostram que, nas últimas décadas, o campo das ciências e o das religiões estão entre os que mais vêm sofrendo os impactos do pensamento e da crítica feminista. No âmbito das ciências, algumas pensadoras feministas se interrogam pelas transformações operadas na ciência devido à ação de cientistas feministas, embora essa caminhada não tenha sido linear e sem tropeços. A crítica feminista às ciências tem questionado tanto as práticas como a própria concepção clássica, positivista de ciência, assim como seus pressupostos e pretensões. Isto vem ocorrendo sobretudo a partir do desenvolvimento da dimensão de historicidade da sociologia, da filosofia das ciências e da própria história, bem como da assunção do conceito de gênero como uma ferramenta de análise do impacto das ideologias na estruturação do mundo social e intelectual. A crítica feminista, munida de uma perspectiva de gênero, se incorporou às abordagens desconstrucionistas que questionam as noções de universalidade e neutralidade da ciência moderna. Tendo em conta que as explicações científicas são modeladas e respaldadas por seu contexto histórico e social, a crítica feminista alerta que elas não estão isentas do viés patriarcal, pois o *sujeito* das ciências tem sido o homem branco, ocidental; assim, as elaborações científicas não são universais, como se pretendem, mas particularizantes e, por isso mesmo, excludentes. Por sua vez, a perspectiva de gênero vem possibilitando a construção de uma epistemologia crítica feminista, ou seja, um

discurso feminista sobre a ciência e uma teoria crítica do conhecimento, que de um lado funda as bases de um saber feminista e, de outro, abre espaço para questionamentos e reavaliações até mesmo dos próprios fundamentos desse saber. No âmbito das religiões, teólogas e sociólogas da religião observam que nenhuma área das religiões instituídas deixou de passar pelo crivo do olhar feminista. Isto se deve sobretudo à emergência de novos discursos como a teologia feminista e os estudos de gênero e religião. Em decorrência, as doutrinas, a organização e a prática institucional têm estado na mira das análises feministas. Estas análises, bem como o discurso teológico desenvolvido por mulheres, distinto em muitos aspectos daquele elaborado pelos homens, revelam a influência do pensamento feminista. Os efeitos de tal influência são diversificados, como as reivindicações de muitas mulheres ao direito de acesso ao ministério ordenado e ao pastorado, no âmbito cristão; ao rabinato, no judaísmo; à educação e ao uso ou recusa do véu, no âmbito muçulmano, só para citar alguns. Revisões das interpretações de textos sagrados, assim como cultos e rituais realizados por grupos mulheres também têm sido iniciativas fecundas de contestação e de criação de novas modalidades de relacionar-se com as respectivas crenças.

O corpo como narrativa da vida: imagens contemporâneas

Soraya Cristina Dias Ferreira

O corpo como morada humana é expressão subjetiva e coletiva. Em cada época o homem como fruto das influências culturais externaliza sua nova consciência corporal, manifestando-as assim nas diversas linguagens de comunicação. Olhando para nosso mundo contemporâneo percebe-se que após as influências tecnológicas o corpo vem passando por uma dessacralização. As imagens vendidas na mídia é a do “corpo perfeito” que sofre várias transmutações impostas pela “tecnologia do poder sobre o corpo”, como evidencia Michel Foucault. Percebe-se que o corpo feminino, explorado sensualmente como imagem para estimular as vendas, hoje divide no mercado da moda, dos cosméticos, etc.; espaço com o corpo masculino. Nesta era do audiovisual produzimos novas imagens de um mesmo corpo histórico.

Em nome da Deusa: o divino feminino e a espiritualidade das mulheres

Rosalira dos S. Oliveira

O artigo aborda várias facetas do arquétipo da Grande Mãe, desde as teorias arqueológicas acerca da sua adoração em tempos pré-históricos até o seu retorno no momento atual. Trata-se de um movimento multifacetado que, através de diferenças e semelhanças, pode incluir tanto o resgate da condição da mulher no âmbito da teologia cristã, quanto a busca por uma “*theologia*” da qual se ocupam algumas bruxas modernas e, ainda, a apropriação feminista do arquétipo da Deusa e suas implicações sociais. Multivalentes são as diferentes imagens do divino feminino acionados em cada grupo/situação. Em comum a toda essa diversidade, encontramos a busca por novos modos de pensar a relação com a alteridade, tal como se manifesta nas polaridades homem-mulher; humanidade e a natureza; Eu-outro, etc.

Ciência, ausência e violência: o discurso religioso e a moral de legitimação do estupro

Anete Roese*

O uso ideológico do texto sagrado

Quando evocamos textos filosóficos escritos há vários séculos e que dão uma imagem depreciativa sobre a mulher somos levadas a imaginar que não haveria necessidade de trazer à tona estas idéias tão arcaicas. No entanto, a atualidade de tais noções e conceitos salta aos olhos quando tomamos o exemplo de um texto sagrado que se atualiza e é sustentado diariamente nas mentes dos fiéis e nos púlpitos das igrejas. Perguntar “a respeito da cumplicidade das religiões na produção da violência, particularmente contra mulheres e natureza”³³¹ é uma tarefa epistemológica decisiva no processo de desconstrução do mal do sistema de dominação.

Um texto sagrado que é paradigmático para a análise do discurso sobre o lugar da mulher e que institui um lugar para a mulher, diz:

A mulher aprenda em silêncio, com toda a submissão. E não permito que a mulher ensine, nem que exerça autoridade sobre os homens; esteja, porém, em silêncio. Porque primeiro foi formado Adão, depois, Eva. E Adão não foi iludido, mas a mulher, sendo enganada, caiu em transgressão. Todavia, será preservada através de sua missão de mãe, se elas permanecerem em fé e amor e santificação, com bom senso.³³²

O texto de Timóteo nos dá uma noção clara da culpabilização da mulher com relação à queda do paraíso. A economia simbólica funciona de modo a sustentar e atualizar tais ideologias de modo subjetivo, negando que tal atualização de fato aconteça. Neste texto sagrado a vinculação da mulher e da natureza é evidente. O entendimento entre a mulher e a serpente é claro. É na relação da mulher com o animal serpente que se evidencia que há uma linguagem comum entre elas. Elas parecem se entender. Ambas são amaldiçoadas no cristianismo. A idéia é de que seria por causa delas, e de sua fraqueza moral, que o mal entrou no mundo. Este mal atribuído a elas e à relação entre elas tem um contexto complexo, pois se trata de combate de religiões onde havia divindades femininas. A serpente, símbolo do equilíbrio ecológico, será amaldiçoada junto com a mulher, pois ambas representam uma ameaça ao poder religioso hierárquico monoteísta e patriarcal.³³³

* Dra. em Teologia. Professora PUC/Minas

³³¹ GEBARA, *Teologia ecofeminista*. Op. Cit p. 88.

³³² Texto Sagrado da Bíblia, no livro de 1 Timóteo 2. 11-15, atribuído ao Apóstolo Paulo.

³³³ A serpente é uma figura mitológica ligada à sabedoria e à vida. Ela está presente nas culturas suméria, cananéia, egípcia e acádica. Cf. LOPEZ, Maricel Mena. *Mandrágora*. Ecofeminismo. Op. Cit. p. 50.

O texto sagrado em questão é uma atualização de um dos textos míticos da criação especialmente o texto de Gênesis 2, escrito cinco ou seis séculos antes do texto de Timóteo. O texto atualiza e descreve a ordem das coisas na opinião do autor que viveu tantos séculos depois. Este contexto nos mostra como se atualiza o pensamento sobre o lugar e o papel social da mulher. O texto imprime termos como silêncio, submissão, proibição do ensino e da autoridade. A mulher, segundo o autor deste texto, foi a segunda a ser criada e a primeira a pecar. É a mulher que se deixou enganar e que transgrediu. Adão está isento de culpa e responsabilidade. No texto de Gênesis 2 Adão culpa Deus pelo estado das coisas, dizendo: a mulher que Tu que me deste me levou a pecar. Todavia, resta à mulher uma esperança de salvação: se ela for mãe, se permanecer em fé, amor, bom senso e santificada. Neste caso, poderá ser salva.

O texto em questão é apenas um entre outros que figuram no cenário de textos sagrados e que determinam lugares e papéis às mulheres. Há vários textos sobre estupro na Bíblia. Textos que contam em detalhes como estes delitos aconteceram. De uns anos para cá a teologia feminista nos ensinou a ler estes textos, a entendê-los, interpretá-los e, sobretudo, analisar o silenciamento histórico que a exegese e a hermenêutica cristã reservou a estes textos. Se não lemos os textos, não lemos os temas, se não lemos os temas não lemos a realidade social. E estes textos não lidos nos empurram para o silêncio e o tabu em torno destas realidades. É lamentável, afinal o texto sagrado existe, está lá para nos revelar uma realidade. Mas, para isso, o texto precisa ser lido, exposto.

A teologia feminista já pesquisou amplamente os registros e rastros do silêncio histórico em torno do papel e do lugar da metade da humanidade ao longo da história, e apontou as manhas do ocultamento do papel e da liderança das mulheres na história da igreja. Por exemplo, no flagrante tratamento e lugar que as mulheres receberam durante o ‘Movimento de Jesus’ e no posterior ‘movimento apostólico’ e no processo de hierarquização crescente da igreja. Os registros históricos revelam que à época da formação do cânon bíblico, já por volta do ano 400 d.C., a igreja já estava patriarcalizada e o movimento de Jesus, que em seu princípio era inclusivo³³⁴ já estava enfraquecido.

No entanto, esta é apenas uma parte, um olhar, uma leitura ou hermenêutica, pois muitos outros textos que elevam o lugar e o papel da mulher à altura de sua dignidade figuram de igual modo entre os textos sagrados.³³⁵ A questão central é a pergunta pela razão da interpretação e do discurso religioso haverem optado em relegar as mulheres a lugares tão inferiores, sob o argumento de que Deus criou a hierarquia, a diferença e a inferioridade. E a razão pela qual tal tipo de texto continua tão atual e fazer parte da argumentação que estrutura as hierarquias das igrejas cristãs.

Há uma contradição impressa no discurso sobre a liberdade, a igualdade e a desumanização da mulher ao longo da história das igrejas cristãs. Estamos, nesta altura da história do cristianismo, num limite do discurso eclesiástico romântico sobre o igualitarismo. Estamos no limite do discurso sustentável. A insustentabilidade do planeta hoje tem a ver com a insustentabilidade de um tipo de discurso. É necessário pensar numa linguagem sustentável acerca de Deus. Num conhecimento sustentável acerca de Deus.

A dimensão simbólico-cultural da dominação da mulher e da natureza

³³⁴ Veja o modo como as mulheres acompanhavam Jesus, conforme o texto de Lucas 8.1-3.

³³⁵ Cf. Lucas 8.1-3; Mateus 15.21-28; Marcos 16; João 4; Atos 9.36-43; Atos 16.11-15

É inegável que vemos avanços significativos na sociedade contemporânea com relação aos espaços ocupados pela mulher e também pelo homem. Mas há uma sutil crueldade presente nos subterrâneos desta liberdade. As mulheres devem arcar com grandes culpas por haverem saído para o mundo público, e devem pagar muito caro por esta opção, este “pecado”. Esta “opção”, este direito não é sem ônus.

O fato de a mulher haver saído para o mundo público do trabalho e da formação é a cena do fruto proibido que ela come diariamente. Diariamente ela desobedece, e segue os conselhos da serpente. A sutileza do discurso dirá que ela não ficará sem o castigo. Deverá arcar com várias jornadas, continuará cuidando da casa, dos filhos, dos parentes, continuará recebendo salários inferiores e fazendo trabalhos considerados inferiores. O mercado de trabalho está aberto para elas, afinal, elas representam a mão-de-obra barata. As estatísticas da feminização da pobreza apontam para isso³³⁶. E, apesar desta liberdade toda, elas serão espancadas violentamente, para aprenderem qual é o seu lugar³³⁷.

Violência simbólica e moral, a subjetividade discursiva da violação da natureza e da mulher

O argumento do discurso religioso que exclui as mulheres de espaços sagrados e públicos é extremamente frágil. Mas aqui temos uma questão chave. Se o discurso pode ser questionado por que razão ele permanece com a força que tem, com tanta adesão. A razão é que o discurso vem acompanhado de atos, práticas e, sobretudo, violência moral, psicológica.

A antropóloga Laura Rita Segato, numa pesquisa que empenha sobre o estupro, na qual entrevista uma série de homens presos por este delito, verifica que a análise da violação oferece não apenas elementos para a análise da violência de gênero, mas para a análise do discurso e do imaginário da violência em geral. A autora analisa o percurso do imaginário que leva homens a cometerem tais crimes³³⁸. Suas análises formam uma teoria que nos serve para uma analogia do contexto em questão aqui, a saber, como o discurso religioso compõe uma moral social e um sistema de dominação que coloniza mulheres, institui e banaliza a violência contra estas. Quer dizer, podemos nos perguntar como um discurso religioso que sempre atualiza antigas verdades chega a se tornar uma moral sedimentada e violenta. A que tipo de prática e extremo este discurso visto no texto sagrado acima pode levar?

A violência como ato de moralização

Carole Pateman interpreta o estupro como ato de força originário que “institui a primeira lei, a do fundamento da ordem social”. O estupro representa a lei do status desigual dos gêneros. O regulamento por meio do status, segundo a autora, antecede o regulamento por contrato.³³⁹ Rita Segato, em sua obra *Las estructuras elementales de la*

³³⁶ Estima-se que o trabalho doméstico não-remunerado represente cerca de 30% da riqueza gerada nos países industrializados - há quem fale até em 40%! É um verdadeiro exército de trabalhadoras que prestam serviço gratuito, sustentando a população que tem empregos remunerados. Anthony Giddens, *Sociologia*, 324.

³³⁷ No Brasil, a cada 15 segundos uma mulher é espancada.

³³⁸ SEGATO, Laura Rita. *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre La antropología, El psicoanálisis y los derechos humanos*. Prometeo 3010, Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2003.

³³⁹ Apud, SEGATO, *Las estructuras elementales de la violencia*. p. 28. Pateman, discordando de Freud, Lacan, e Lévi-Strauss, “não vê no assassinato do pai o ato violento que funda a vida em sociedade e instaura um contrato entre iguais”. Ela aponta para a fase anterior onde a dominação do patriarca é a lei. Pateman “aponta para a violação, no sentido da

violencia, defende a tese de que parte desta estrutura é a articulação entre este sistema de status e o sistema de contrato. O sistema de status está calcado na desmoralização do feminino pelos mais diversos meios que garantirão “o tributo de submissão, domesticidade, moralidade e honra que reproduz a ordem de status, na qual o homem deve exercer seu domínio e luzir seu prestígio diante de seus pares”.³⁴⁰ Sobretudo, a violência moral é o que garante a reprodução da ordem de status.

Analisando o discurso de homens que praticaram crimes de estupro, Segato abstrai três distintas categorias implicadas neste tipo de crime. A primeira delas condiz com a idéia de *castigo ou vingança* contra uma mulher generalizada³⁴¹ que saiu do seu lugar – de sua posição subordinada. O que alude a uma sociabilidade e sexualidade autônoma ou simplesmente fisicamente distante da proteção ativa de um homem. O delito, neste caso, configura um ato de vingança ou castigo contra uma mulher que saiu do seu lugar. Neste caso, a prática do delito coloca o homem numa posição protegida, uma vez que foi a mulher que transgrediu a regra de haver ido além do espaço que lhe foi destinado pela hierarquia do modelo tradicional. Neste modelo relacional o status do homem é um valor de alto significado simbólico. Neste tipo de violência se manifesta uma estrutura na qual “a possibilidade de consumir o ser do outro através do usufruto de seu corpo é a segurança ou o horizonte que, em definitivo, possibilita todo o valor ou significado”.³⁴²

A violação é um castigo e um ato que tira da mulher a vitalidade. É o que na linguagem comum se diz quando uma mulher é estuprada: ‘que se lhe roubou a alma’. Se viola, se aniquila a vitalidade roubando-lhe a força, o poder, a virilidade, a vida. O estupro é “um ato disciplinador e vingador contra a mulher”, contra toda mulher através daquela que sofre o delito. Além de um castigo, a violação é um ato de moralização, onde o moralizador é o próprio violador. “Solo la mujer creyente es buena” – diz um preso – o que significa que “somente ela não merece ser violada”.³⁴³ Nos relatos da autora sobre a pesquisa com homens violadores salta à vista o fato de que os estupradores se “revelaram como os mais moralistas dos homens. Em seus relatos, o estupro emerge como um ato disciplinador e vingador contra a mulher genericamente abordada”. No lugar de um crime o estupro seria uma punição.³⁴⁴ A economia simbólica da violação trata de um crime moralizador, mesmo que ilegal. Parafraseando Simone de Beauvoir poderíamos dizer que o homem não nasce homem, torna-se homem - pela dominação.

A mulher que sai do espaço que lhe é reservado pela moral tradicional ameaça este homem que comete o delito. Este é o homem que encarna ao extremo a moral sócio-religiosa dos papéis de gênero. Ele se torna um moralizador por excelência. A mulher que transgride a lei torna-se suspeita e ameaça duramente este homem em sua virilidade, pois, neste ato de transgressão a masculinidade dele é relativizada e a falta de controle dele sobre ela fica explícita. O estupro funciona na economia simbólica como o

apropriação pela força de todas as fêmeas de sua horda por parte do macho-pai-patriarca primitivo, como o crime que dá origem à primeira Lei, a lei de status: a lei do gênero. O assassinato do pai marca o início de um contrato de mútuo reconhecimento de direitos entre homens e, como tal, é posterior à violação ou apropriação das mulheres pela força, que marca o estabelecimento de um sistema de status. Na verdade para Pateman, a violação – e não o assassinato do pai que põe fim ao incesto e permite a promulgação da lei que o proíbe – é o ato de força originário, que institui a primeira lei, do fundamento da ordem social.”

³⁴⁰ SEGATO, Las estructuras elementales de la violencia. p. 144.

³⁴¹ Com mulher generalizada se diz que o que é feito a uma mulher equivale simbolicamente ao que se faz através dela a todas elas.

³⁴² SEGATO, Las estructuras elementales de la violencia. p. 23.

³⁴³ SEGATO, Las estructuras elementales de la violencia. p. 31.

³⁴⁴ SEGATO, Las estructuras elementales de la violencia. p. 1138-139.

ato que restabelece a ordem da sujeição da mulher, que retorna ao equilíbrio as estruturas de gênero.

O discurso religioso sempre que recorre ao texto sagrado que institui o lugar reservado à mulher atualiza simbolicamente esta moral. A mulher que atravessa os espaços proibidos dos âmbitos sagrados transgride seu espaço e viola a ordem instituída.

O imaginário da violência

A segunda categoria de implicações neste crime aponta para a violação como uma afronta ou agressão contra outro homem (não um homem específico). A masculinidade sempre teve que se provar pela virilidade não somente diante das mulheres, mas sobretudo diante de outros homens. “Os homens violam o que outros homens possuem”.³⁴⁵ Esta constatação sinaliza duas coisas: uma para a competição interna e silenciosa entre os homens, por onde é sempre necessário provar uma superioridade com relação a outro homem. Outra, como uma afronta com relação a este outro homem que não cumpriu o seu papel de controlar esta mulher em movimento.³⁴⁶

A terceira categoria aponta para o imaginário masculino. Mesmo quando realizados individualmente, a intenção da violação é de que aconteça “com, para ou diante de uma comunidade de interlocutores masculinos capazes de outorgar um status igual ao perpetrador”. Trata-se, para além de uma busca de prazer sexual, de uma exibição da sexualidade como capacidade viril. A violação é um discurso para outros. Há uma dimensão intersubjetiva que rege o ato. Há “outros generalizados” que formam o horizonte mental do violador. As companhias silenciosas que pressionam estão incorporadas no sujeito e já formam parte dele. Seu ato é intersubjetivo porque dele “participam outros imaginados”. “Os outros dentro de sua consciência às vezes falam mais alto que sua razão propriamente subjetiva.” E é esta presença que deverá se suspender, demarcada, neutralizada, eliminada e substituída “em qualquer processo de reabilitação que se pretenda eficaz”.³⁴⁷

Os homens entrevistados, presos por crimes de estupro, não tinham clareza de que estavam cometendo um erro no ato da violação. O significado disso revela que no sistema de gênero vigente na sociedade contemporânea a dominação, a violência, o abuso de um corpo feminino nem sempre é tomado como uma ofensa brutal. Um estudo de Lloyd Vogelmann sobre a mentalidade dos violadores na África do Sul mostra que “mulheres que não são propriedade de um homem (as que não estão em uma relação sexual exclusiva) são percebidas como propriedade de todos os homens. Em essência, perdem sua autonomia física e sexual”.³⁴⁸

Para Segato, há um “mandato de violação”. Este mandato é pressuposto social

rege no horizonte mental do homem sexualmente agressivo pela presença de interlocutores nas sombras. (...) O mandato expressa o preceito de que este homem deve ser capaz de demonstrar sua virilidade, enquanto composto indiscernível de masculinidade e subjetividade, mediante a exação da dádiva do feminino. Diante da impossibilidade de obtê-la por meio de procedimentos

³⁴⁵ SEGATO, Las estructuras elementales de la violencia. p. 32.

³⁴⁶ Para mais detalhes sobre o tema da masculinidade Cf. SCHULTZ, Adilson. Isto é o meu corpo – e é corpo de homem – discursos sobre masculinidade na Bíblia, na literatura e em grupos de homens. In: DEIFELT, Wanda (org.). À flor da pele. Ensaios sobre gênero e corporeidade. São Leopoldo: Cebi; Sinodal, 2004, p. 169-193.

³⁴⁷ SEGATO, Las estructuras elementales de la violencia. p. 33-35.

³⁴⁸ Apud, SEGATO, Las estructuras elementales de la violencia. p. 30.

amparados por lei, aquelas presenças forçam o homem a arrancá-la por meios violentos.³⁴⁹

A violação aponta também para uma masculinidade fragilizada. É o que explicaria a violação sofrida pelo violador na prisão. Trata-se de algo mais que um castigo. É um “enunciado, ato público e constatação da escassa virilidade do violador, de sua masculinidade frágil”.³⁵⁰ O status da identidade masculina que se estabelece por meio do poder sexual, do poder social e do poder de morte precisa ainda manter a aura do controle, que os homens aprendem a representar desde a infância. O violador, neste caso, é um homem sem controle e por isso afronta a identidade masculina. A violação também denuncia uma crise do modelo tradicional de masculinidade, - representa o desespero de um homem em cumprir as regras do jogo.

A lógica da normalidade da violência e a lógica da patologização da violência

O discurso generalizado pelo senso comum e pela mídia passa a noção de que quando se fala de violência doméstica fala-se de uma rotina, uma normalidade. Este tipo de violência é tratado como algo que compõe quase naturalmente as relações. Este limite é tênue e é regido pela moral social, pelo que uma sociedade considera tolerável. Estes limites da “normalidade” também são estabelecidos por critérios das ciências psicológicas que analisam a integridade psíquica de um indivíduo agressor. No entanto, as ciências muitas vezes estão influenciadas e até corrompidas pelos costumes e pela moral social e religiosa. Fala-se em geral da excepcionalidade de alguns poucos agressores.

Durante o ano de 2008 assistimos através de noticiários uma série de crimes que chocaram a sociedade justamente por haverem sido praticados por pessoas “normais”. Assistimos casos de mulheres e jovens moças presas em celas com vários homens. Jovens de 12-16 anos foram mortas pelos namorados por não se submeterem à vontade destes. Em 2009 assistimos o caso de uma menina de 9 anos, grávida de gêmeos, frutos de estupro por parte do padrasto. No caso Eloá, o comandante da ação policial justificou a ação da polícia declarando que a polícia não agiu com mais rigor porque se tratava de um “jovem em crise amorosa”. Quer dizer, sua atitude foi classificada dentro de um padrão de normalidade.

O perigo está nesta suposta normalidade justificada pelo sistema como comportamento “natural” do homem. Por esta razão é possível que a cada 15 segundos uma mulher seja espancada no Brasil e a cada 12 segundos uma mulher sofre alguma ameaça, uma violência moral. A moral vigente é uma moral de valores perversos que normaliza a violência.

Se e, um extremos temos a normalização da violência, no outro extremo está a patologização da violência. Sobretudo no caso da violência sexual, imediatamente a sociedade é levada a concluir que as pessoas que cometem tais crimes sofrem de distúrbios psíquicos. Neste caso, o ofensor é individualizado e a violência é reduzida a uma patologia e circunscrita a alguns poucos indivíduos com desvios de conduta. Tudo o mais que não chega ao extremo da morte passa a ser relativamente bem tolerado pela sociedade como do âmbito da normalidade.

³⁴⁹ SEGATO, Las estructuras elementales de la violencia p. 40.

³⁵⁰ SEGATO, Las estructuras elementales de la violencia. p. 37.

O fenômeno do estupro é paradigmático para esta análise. O estupro se torna uma “extensão da conduta masculina normativa, o resultado da adaptação aos valores e prerrogativas que definem o papel masculino nas sociedades patriarcais”.³⁵¹ Este tipo de tolerância é o que torna possível que redes de compra e venda de mulheres e crianças sejam possíveis. Redes de prostituição e de pedofilia são comandadas por pessoas *normais*. O desbravamento, o domínio de terras, guerras, bens segue a lógica desta dominação.³⁵²

Por esta razão, há que se desconstruir a idéia da patologia psíquica e elaborar uma noção de patologia social, mental e espiritual. Para Viktor Frankl a patologia da nossa era é justamente esta, a patologia que envolve a mente, o espírito e não o psíquico. Segundo o autor, a humanidade sofre de uma neurose de massa, e uma das dimensões desta neurose é a violência. A violência é expressão de um adoecimento espiritual, perda do equilíbrio.³⁵³

A naturalização dos maus-tratos salta à vista sempre que uma pesquisa sobre violência doméstica coloca a pergunta: “você sofre ou sofreu violência doméstica?”. A grande maioria responde que não. Mas quando se muda o modo de perguntar e quando se nomeia o tipo de mau-trato as respostas positivas duplicam ou triplicam. Quer dizer, já se trata de um fenômeno “percebido e assimilado como parte de uma ‘normalidade’, ou, o que seria pior, como um fenômeno ‘normativo’, quer dizer, que participaria do conjunto das regras que criam e recriam esta normalidade”.³⁵⁴

A moral da violência e a violência moral

A violência contra a mulher é um tipo de reação que se estende para muito além da imagem do corpo feminino. Ela alcança as expressões ditas femininas que se revelam por meio de gestos e signos. Por esta razão também a violência contra homens homossexuais. Toda esta conjuntura compõe a estrutura da dominação. O estupro faz parte desta complexa articulação de enfrentamento das manifestações do feminino. É um amplo horizonte simbólico. Há uma mistificação religiosa e cultura da mulher, do feminino, um culto ao materno, ao feminino virginal, sagrado, divinizado. Esta fé numa mística feminina é um lado da moeda, sendo que do outro lado da mesma moeda está a violência.

O próprio sistema patriarcal se configura de modo simbólico. Por esta razão outras cenas “não exatamente sexuais podem ser lidas como emanções deste terreno simbólico e seu ordenamento. O uso e abuso do corpo do outro sem seu consentimento pode dar-se de diferentes formas”.³⁵⁵ O caso da jovem Eloá é representativo da tese que aponta para a violência cometida contra a *mulher generalizada*. O crime é um ato moralizador e serve de “aviso” para *a mulher*. Além disso, o jovem homem que cometeu o crime estava tentando reaver o prestígio perdido diante da negativa da moça de reatar o namoro. Ele reparou o prestígio perdido. “Um crime em que não apenas a vida de um corpo foi assassinada, mas o significado que carrega - o feminino. Um crime do patriarcado que se sustenta no controle do corpo, da vontade e da capacidade

³⁵¹ SEGATO, Las estructuras elementales de la violencia. p. 37.

³⁵² Uma longa história de estupro com todas as conseqüências pessoais, familiares e sociais é descrita na Bíblia. Livro de 2 Samuel 13. Outro estupro é relatado em Gênesis 34.

³⁵³ FRANKL, Viktor. *Em busca de sentido*. 14. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 1991.

³⁵⁴ SEGATO, Las estructuras elementales de la violencia. p. 132.

³⁵⁵ SEGATO, Las estructuras elementales de la violencia. 43.

punitiva sobre as mulheres pelos homens. O feminicídio é um crime de ódio, realizado sempre com crueldade, como o "extremo de um continuum de terror anti-feminino".³⁵⁶

No caso de homens que cometem estupros esta tese ganha ainda outros contornos. A pesquisa revela que os violadores cometem o crime contra um corpo que nem sempre é desejado, pode ser, não só anônimo, até abominável. Aqui, “ainda que a sexualidade proporcione a arma ou o instrumento para “perpetrar a agressão, o ataque não é propriamente da ordem do sexual”.³⁵⁷ O delito não é somente uma violência ocorrida com uma finalidade no ato em si. O ataque é um discurso, é uma fala subjetiva que por meio de uma cena se instala numa configuração que necessita de uma interpretação, pois não o diz de modo racional.

A autora sustenta a tese de que os diferentes modos e práticas de violência são “estratégias de reprodução do sistema, mediante sua refundação permanente, da renovação dos votos de subordinação dos minorizados na ordem de status, e o permanente ocultamento do ato instaurador”.³⁵⁸ Assim, o mito fundador da ordem de gênero é renovado e conservado todos os dias. O discurso religioso em torno da família propõe uma cena de uma família perfeita. Esta cena é imaginária e às vezes plástica, mas sempre é hierárquica e estática na sua estrutura. Afirma-se, subjetivamente, uma estrutura intocável. A sacralidade discursiva não questiona as relações intra-familiares. Apenas defende a ordem, o sistema, a estrutura, o modelo. Assim a ordem é instaurada e reinstaurada pelo discurso. “A violência moral se infiltra e cobre com sua sombra as relações das famílias mais normais, construindo o sistema de status como organização natural da vida social”.³⁵⁹ A violência moral se caracteriza pela agressão emocional e é o mais eficaz instrumento de alienação dos direitos das mulheres,

de controle social e de reprodução das desigualdades. A coação de ordem psicológica se constitui o horizonte constante das cenas cotidianas de sociabilidade e é a principal forma de controle e de opressão social em todos os casos de dominação. Pela sua sutileza e caráter difuso e sua onipresença, sua eficácia é máxima no controle das categorias sociais subordinadas. No universo das relações de gênero, a violência psicológica é a forma de violência mais maquinal, rotineira e irrefletida e, sem embargo, constitui o método mais eficiente de subordinação e intimidação.³⁶⁰

Trata-se de um contexto em que a violência é estrutural, ela já está institucionalizada e é sustentada por uma moral que já está conservada, estática. Ela faz parte de uma *conserva cultural*, instâncias que não se renovam, ou se renovam muito lentamente e sempre de novo são engolidas por outros movimentos conservadores que vem transvestidos de novidade. Segato denomina esta violência estrutural que sustenta a moral de *sexismo e racismo automático*. Estas categorias “respondem à reprodução da máquina do costume, amparada em uma moral que já não se renova.” “Ambos formam parte de uma tragédia que opera como um texto de larguíssima vigência na cultura”.³⁶¹ A subordinação somente se viabiliza por meio da desmoralização.

³⁵⁶ “O assassino, durante 100 horas manteve Eloá e uma amiga em cárcere privado, bateu na vítima, acusou, expôs, coagiu e por fim martirizou o seu corpo com um tiro na virilha, local de representação da identidade sexual, e na cabeça, local de representação da identidade individual”. DOLORES, Maria; PENHA, Maria da. *Feminicídio ao vivo: o que nos clama Eloá*. www.cebi.org.br, terça-feira, 21 de outubro de 2008 - 8h51min.

³⁵⁷ SEGATO, Las estructuras elementales de la violencia. p. 43.

³⁵⁸ SEGATO, Las estructuras elementales de la violencia. p. 43.

³⁵⁹ SEGATO, Las estructuras elementales de la violencia. p. 114.

³⁶⁰ SEGATO, Las estructuras elementales de la violencia. p. 114-115.

³⁶¹ SEGATO, Las estructuras elementales de la violencia. p. 116.

Não estamos partindo do perigoso pressuposto de que a mulher seja apenas vítima que deste sistema. A questão complexa está em que estamos falando de uma economia simbólica. E nesta economia a mulher ocupa uma posição ambivalente, do mesmo modo que ocupam os grupos das classes economicamente desfavorecidas e grupos etnicamente discriminados. Podemos sustentar ardentemente a sua participação ativa neste sistema e ainda a sua inércia diante dele. Neste caso, é necessário recordar o caráter simbólico do sistema, cuja força consiste exatamente na manipulação que age corroendo a auto-estima destes grupos. Eles foram convencidos de sua incapacidade por meio de violência sexual, física e moral, com o apoio de rígidas estruturas de exclusão, com argumentos e artifícios que usam até Deus em sua defesa para manter a ordem de privilégios já estabelecida.

Uma nova consciência ética: uma ecologia social e espiritual

Segato defende que um trabalho “sobre a sensibilidade ética é a condição única para desarticular a moralidade patriarcal e violenta em vigor”.³⁶² Segundo a autora a reforma moral e legal passa por um movimento que tem seu início numa “aspiração ética”. O sistema legal pode confrontar e desconstruir a moral vigente, os costumes e comportamentos agressivos e contribuir para que um novo sentimento ético se desenvolva. A ética implica numa sensibilidade em direção ao outro, alheio a mim. Uma mudança efetiva passa por uma sensibilização social e por uma nova mentalidade humana, uma consciência planetária. Planetária porque se trata de uma consciência ampliada, que supera o saber centrado sobre o si mesmo.

É neste contexto de uma nova mentalidade que Félix Guattari fala de uma ecologia mental. Ela implica uma sensibilidade ética. Uma ecologia das idéias, uma ecologia do imaginário. Uma reciclagem da moral, dos valores e dos costumes. Segundo Guattari, a ecologia mental alcança a subjetividade, as estruturas simbólicas. Se a subjetividade do mal se produz em escalas industriais, a subjetividade do bem também pode ser reproduzida assim.³⁶³ As cadeias discursivas que são responsáveis pela reprodução da violência moral podem ser interrompidas a partir das estruturas de convívio singulares que se constroem nos processos sociais do cotidiano. Urge uma ciência ética, uma ciência ecológica, uma ciência que identifica as estruturas que desequilibram a vida cotidiana.

Ao lado da ecologia mental que implica na ruptura nas cadeias discursivas da violência, está a ecologia ambiental que implica numa nova vinculação com todo o meio ambiente natural, e a ecologia social que implica em uma nova lógica relacional entre culturas, etnias, e o enfrentamento da pobreza.

Ademais, uma ecologia mental implica na reabilitação da dimensão espiritual do ser humano. Esta dimensão inclui a nova consciência ética, a noção de responsabilidade e a sensibilidade e abertura para a transcendência, os valores e o reconhecimento de que o ser humano é capaz de se transcender e que tem necessidade de realização espiritual.

³⁶² SEGATO. Las estructuras elementales de la violencia. p. 124.

³⁶³ GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. 17 ed. São Paulo: Papyrus, 1990. p. 40-42

MULHERES, CIENCIA E RELIGIÃO: O FOCO DA CRÍTICA FEMINISTA

Alzira Munhoz*

Cientista é um homem que está sempre de avental branco, usa óculos, é franzino, circunspecto e, admitamos, um tanto maluco. Esqueça. Dessa imagem clássica do cientista padrão só sobrou o avental. Os números do último levantamento sobre os pesquisadores brasileiros, realizado pelo CNPq, sugerem um perfil diferente do profissional dedicado à ciência. O dado mais interessante do censo começa pela mudança de gênero: em vez de o cientista, cada vez mais será preciso falar a cientista³⁶⁴.

Parafraçando uma cientista feminista, na aparente irrelevância da relação –**Mulheres, Ciência e Religião**– se exprime e sintetiza uma história feminina (individual e coletiva) de revoltas e lutas, de discriminação, interdições e transgressões, de **poder-saber**³⁶⁵. De fato, várias pesquisas mostram que nas últimas décadas os campos da ciência e da religião estão entre os que mais são interpelados pelo pensamento feminista³⁶⁶. No âmbito da ciência as mulheres

* CPF: 048311792/72. Instituto Santo Tomás de Aquino – ISTA. Doutorado em Teologia pela FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Defesa da tese em 21/11/2008.

³⁶⁴ VARELLA, F. Uma brasileira em Paris. *O Globo*, São Paulo, 02 mar. 2001a, p. 84.

³⁶⁵ ARRAZOLA, L. S. D. Ciência e crítica feminista. In: COSTA, A. A. A.; SARDENBERG, M. C. (Orgs.). *Feminismo, ciência e tecnologia*. Salvador: REDOR/NEIM-FFCH/UFBA, 2002, p. 67.

³⁶⁶ Sem desmerecer o trabalho das diversas instituições feministas de nosso país que têm realizado valiosas pesquisas destaco aqui a *Rede Feminista Norte e Nordeste de Estudos e Pesquisas sobre mulheres e Relações de Gênero* – REDOR, que engloba cerca de vinte e três núcleos e um programa de pesquisa (o PAPAI), com importantes trabalhos publicados. Desde seu nascimento, em 1992, a REDOR reúne anualmente um grupo de pesquisadoras feministas, representando núcleos de instituições de ensino e pesquisa das regiões Norte e Nordeste. Em 2001 a REDOR publicou uma coletânea abrangendo três partes: I. Os estudos de gênero numa perspectiva feminista; II. Poderes e saberes na perspectiva de gênero; III. Relatos de pesquisas na perspectiva feminista (FERREIRA, Mary; Álvares; Maria Luzia Miranda; SANTOS, Eunice Ferreira dos (Orgs.). *Os poderes e os saberes das mulheres; a construção do gênero*. São Luís: EDUFMA/Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas Mulher, Cidadania e Relações de Gênero; Salvador: REDOR, 2001. 450p.). Em 2002 foi publicada mais uma interessante coletânea dividida em duas partes: I. Refletindo sobre feminismo(s), ciência(s) e tecnologia(s); II. Trabalhando com a perspectiva de gênero (COSTA, Ana Alice Alcântara; SARDENBERG, Maria Cecília (Orgs.). *Feminismo, ciência e tecnologia*. [Coleção Bahianas, 8]. Salvador: REDOR/NEIM-FFCH/UFBA, 2002, 320p.). Em 2005 a REDOR e a Rede Brasileira de Estudos e Pesquisas Feministas – REDEFEM promoveram o I Seminário Internacional com o tema: *Enfoques Feministas e o Século XXI: Feminismo e Universidade na América Latina*. Pelo menos onze pesquisas sobre *estudos feministas, teologia e religiosidade* foram apresentados nos GTs desse seminário. Em 2008 ocorreu o II Seminário Internacional sobre Feminismo e Universidade na América Latina onde se abordou o tema: *Enfoques Feministas e Desafios Contemporâneos: política e feminismo*. Neste seminário também foram apresentados treze pesquisas sobre *discursos religiosos e religiosidades sob o enfoque das teorias feministas e de gênero*. Constata-se nesses eventos que a crítica feminista vem questionando fortemente o

refletem sobre as transformações operadas nesse campo devido à ação de cientistas feministas³⁶⁷, embora essa trajetória não tenha sido linear e sem tropeços.

A crítica feminista às ciências, incorporada às abordagens desconstrucionistas de gênero, questiona as noções e pretensões de universalidade e neutralidade da ciência moderna, assim como as práticas e a concepção clássica positivista de ciência. Algumas autoras notam que isto vem ocorrendo sobretudo a partir do desenvolvimento da dimensão de historicidade da sociologia, da filosofia das ciências e da própria história, bem como da assunção do conceito de gênero e da crítica feminista para se analisar o impacto das ideologias na estruturação do mundo social e intelectual³⁶⁸.

No campo da religião, teólogas e sociólogas observam que nenhuma área das religiões instituídas deixou de passar pelo crivo do olhar feminista. Isto se deve sobretudo à emergência de novos discursos, como a teologia feminista e os estudos de gênero e religião. Em decorrência, as doutrinas, a organização e a prática institucional têm estado na mira das análises feministas. Estas análises, bem como o discurso teológico desenvolvido por mulheres – distinto em muitos aspectos daquele elaborado pelos homens – revelam a influência do pensamento feminista³⁶⁹.

Conforme Nunes³⁷⁰, os efeitos de tal influência são diversos, desde o abandono de qualquer fé religiosa pelas mulheres, até a criação de espaços feministas de espiritualidade, de vários tipos, expressando uma enorme criatividade e efervescência. Some-se a tudo isso as reivindicações de muitas mulheres ao direito de acesso ao ministério ordenado e ao pastorado, no âmbito cristão; ao rabinato, no judaísmo; à educação paritária e ao uso ou à recusa do véu, no âmbito muçulmano, só para citar alguns. Revisões das interpretações de textos sagrados, assim como cultos e rituais realizados por grupos mulheres, também têm sido iniciativas fecundas de contestação e de criação de novas modalidades de relacionar-se com as respectivas crenças.

A teologia feminista, expressa de diversas formas a partir de diferentes crenças, tem cumprido um papel importante nesse processo, constituindo-se em um *saber* que se constrói e se recria em abertura e articulação com a diversidade de *saberes* e *experiências* (de mulheres) que toma como referência, também as experiências de fé. Nesse contexto, a teologia feminista se propõe como uma tarefa fundamental a dessacralização e a desconstrução dos discursos religiosos que justificam as hierarquias excludentes e invisibilizam o discurso das mulheres. Em

campo das ciências.

³⁶⁷ SCHIENBINGER, L. *O feminismo mudou a ciência?* Bauru, SP: EDUSC, 2001.

³⁶⁸ COSTA, A. A. A; SARDENBERG, M. C. (Orgs.). *Feminismo, ciência e tecnologia...*, p. 12-15.

³⁶⁹ NUNES, M. J. R. F. O impacto do feminismo sobre o estudo das religiões. *Cadernos Pagu*, n. 16, p. 79, 2001.

³⁷⁰ NUNES, M. J. R. F. Teologia feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal: entrevista com Ivone Gebara. *Estudos Feministas*, v. 14, n. 1, p. 294, abr.-maio 2006.

outras palavras, a teologia feminista pretende afirmar *outros saberes*, que se articulam a partir de *outros sujeitos* e de *outros lugares* teológicos.

Tendo em conta que as explicações científicas são modeladas e respaldadas por seu contexto histórico e social, a crítica feminista alerta que elas não estão isentas do viés androcêntrico-patriarcal, pois o *sujeito* das ciências tem sido o homem branco e ocidental; assim, as elaborações científicas não são neutras do ponto de vista do gênero, da classe e da raça, nem universais, como se pretendem, mas particularizantes e excludentes³⁷¹.

Ao contrário, a perspectiva de gênero vem possibilitando a construção de uma epistemologia crítica feminista, ou seja, um discurso feminista sobre a ciência e uma teoria crítica do conhecimento que funda as bases de um *saber feminista*, que tem as mulheres como sujeitos e que traz novas questões, objetos de estudo e metodologias que não são sustentadas pela filosofia das ciências positivas, ou pela epistemologia empirista³⁷². Entretanto, cabe enfatizar, como advertem algumas autoras, que

não se trata somente de reconstituir os discursos e saberes específicos às mulheres, nem mesmo de lhes atribuir poderes não reconhecidos. É preciso compreender *como uma cultura feminina se constrói no interior de um sistema de relações desiguais*, como ela mascara as falhas, reativa os conflitos, baliza tempos e espaços, como, enfim, pensa suas particularidades e suas relações com a sociedade global³⁷³.

É importante perceber que, como a organização social, as ciências também são organizadas pelas relações de gênero, étnico-raciais e de classe. No entanto, se observarmos o que vem ocorrendo no campo da ciência em relação à participação das mulheres, em escala mundial constatamos que a situação evoluiu significativamente, sobretudo nas últimas décadas o século XX, se compararmos com o início do mesmo século, quando poucas mulheres tinham acesso à educação e à cidadania em quase todos os países. Muitas análises mostram que no mundo das ciências se está vivendo um clima de mudança de paradigmas: “estamos em transição entre dois mundos: um que está prestes a morrer, mas que não morreu ainda; e outro que quer nascer, mas que não nasceu ainda”³⁷⁴.

³⁷¹ ARRAZOLA, L. S. D. Ciência e crítica feminista. In: COSTA, A. A. A; SARDENBERG, M. C. (Orgs.). *Feminismo, ciência e tecnologia...*, p. 68.

³⁷² GERGEN, K. J. A crítica feminista da ciência e o desafio da epistemologia social. In: GERGEN, M. M. (Ed.). *O pensamento feminista e a estrutura do conhecimento*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; Brasília: Edunb, 1993.

³⁷³ SOIHET R.; GOMES S. C.; SOARES R. M. A. Citada em: CALDEIRA, B. M. S. *A dimensão do enfoque de gênero no Programa Bolsa Família: ranços e avanços na promoção do empoderamento das mulheres nos municípios baianos*. Disponível em: www.igualdadedegenero.cnpq.br. Acesso em: 15/06/2009.

³⁷⁴ MORIN, E.; LEMOIGNE, J. L. *A inteligência da complexidade*. São Paulo: Peirópolis, 2000, p. 41.

Diversos estudos e pesquisas têm colocado em evidência o quanto as mulheres vêm caminhando e avançando na ocupação de espaços do mundo público, antes quase que exclusivamente dos homens, como os espaços acadêmicos. Hoje elas vêm tendo um maior acesso à educação em nível superior; sua presença é cada vez mais destacada e relevante nos estudos universitários de graduação e pós-graduação e entre os grupos de pesquisadores e bolsistas de diferentes países, tanto no campo da ciência como no da tecnologia³⁷⁵.

Entretanto, se de um lado estes dados indicam uma situação favorável para o equilíbrio de gênero na atividade científica, de outro ainda existem fatores ou “focos” de desigualdade que afetam a grande potencialidade da participação feminina. Primeiramente há “vieses” disciplinares que denotam a predominância dos homens no campo das ciências exatas e da engenharia, enquanto que e nas ciências sociais, humanas e da saúde, predominam as mulheres. Este fenômeno indica tanto a existência de diferentes vocações profissionais como a *masculinização* e a *feminilização* da produção de conhecimento em determinados temas, com consequências diretas na orientação do trabalho científico, assim como na escolha de temas e na produção de resultados que se revertam em pouco tempo à sociedade. Os estereótipos culturais introjetados durante os processos de socialização e educação influem não apenas nas preferências lúdicas de meninos e meninas, mas também nas escolhas de áreas de estudo durante a adolescência e nas fases posteriores, segmentando, assim, as preferências profissionais.

Outro fator preponderante está relacionado à hierarquia do posto de trabalho. Existem barreiras difíceis de se transpor quando se trata do acesso de mulheres a postos de maior decisão ou de maiores ingressos no campo de trabalho da ciência e da tecnologia, mesmo naqueles campos do conhecimento “feminizados”. Constata-se que quanto maior a hierarquia do posto de trabalho, menor é a presença feminina no âmbito científico e tecnológico, não obstante todos os avanços ocorridos durante o século XX em matéria de abertura para as mulheres em muitas instituições. E quando se analisam as posições que elas ocupam dentro de tais instituições, os estereótipos culturais se manifestam ainda muito arraigados nos ambientes socioeducativos e de trabalho, visto que associam determinadas características da “masculinidade” – como a competitividade, a força, a racionalidade, a objetividade – a um exercício mais eficaz de poder.

A partir dessa visão, os homens seriam naturalmente mais aptos para exercerem cargos que exigem tais requisitos; assim, os estereótipos incidem na escolha das pessoas que ocuparão posições estratégicas no campo da ciência, como a direção de institutos, a integração de comitês

³⁷⁵ ESTÉBANEZ, M. E. *Igualdade de gênero para fortalecer socialmente a ciência e a tecnologia*. Disponível em: http://unisin.br/ihuonline/index.php?option=com_tema_capa&Itemid=23&task=detalhe&id=897. Acesso em: 07/6/2009; TABAK, F. Estudos substantivos sobre mulher e ciência no Brasil. In: COSTA, A. A. A.; SARDENBERG, M. C. (Orgs.). *Feminismo, ciência e tecnologia...*, p. 39-49; LIMA, N. R. L. B. Mulheres na ciência: o desafio de uma passagem... passagem do privado para o público. In: COSTA, A. A. A.; SARDENBERG, M. C. (Orgs.). *Feminismo, ciência e tecnologia...*, p. 51.

avaliadores ou as reitorias universitárias; a ascensão na carreira profissional científica implica no acesso a categorias de maior prestígio e reconhecimento científico e acadêmico, categorias às quais as mulheres raramente têm acesso, operando-se, assim, sua exclusão dos espaços científicos. Na Suécia, por exemplo, país considerado pela ONU como o de maior igualdade sexual do mundo, uma mulher cientista tem que ser 2,5 vezes mais produtiva do que seu colega homem, para ser avaliada igualmente a este e receber financiamento para projetos de pesquisa³⁷⁶.

Esse desequilíbrio confirma a necessidade de mudança de paradigma da ciência e reclama a implementação de políticas afirmativas que promovam a equidade de gênero. Esta é uma condição não apenas para o desenvolvimento social, mas para um desenvolvimento científico que seja benéfico para toda a humanidade. Aliás, o socialista Charles Fourier, ainda em 1848, em seu projeto utópico de uma sociedade justa e feliz, ao preconizar a libertação das mulheres e, através delas a de toda a sociedade, dizia que o grau de emancipação feminina e, por conseguinte, sua participação nos processos de elaboração e difusão do conhecimento, é o termômetro do desenvolvimento e da evolução da humanidade³⁷⁷.

Ampliando esta reflexão, vamos sinalizar alguns fatos ou momentos paradigmáticos da luta histórica das mulheres para conseguirem ter acesso ao mundo do saber dito “científico”, mesmo que esse saber ainda seja hegemônica e pretensamente masculino. Ainda no início século XV, muito antes do surgimento do movimento feminista, a filósofa e escritora Christine de Pisan (1364-1430), com seu memorável livro *A Cidade das Mulheres*³⁷⁸ entrou com convicção e firmeza num importante debate público sobre a então chamada *Questão das Mulheres*.

A sociedade e o cristianismo daquele momento histórico, apoiados nas idéias de Aristóteles e outros autores, afirmavam que as mulheres, por *natureza*, eram mais vulneráveis ao mal que os homens. Questionava-se então se elas eram capazes de pensar e agir eticamente; se pertenciam ou não ao povo de Deus da mesma forma que os homens; e até mesmo se possuíam alma e eram seres humanos normais. Suas experiências não eram vistas como constitutivas do humano e, tampouco, como lugar da revelação e da experiência do divino. Nesse contexto, os discursos das ciências filosófica, teológica, do direito e da medicina foram os que mais prejudicaram as mulheres definindo-as como uma *espécie inferior*, física, psicológica, antropológica e moralmente, em relação aos homens. Pisan se contrapôs a desses discursos misóginos, mostrando que a educação inferior que as mulheres recebem, sua privação do conhecimento científico, assim como sua ausência dos espaços onde ele é processado, é que

³⁷⁶ LIMA, N. R. L. B. *Mulheres na ciência: o desafio de uma passagem...*, p. 53.

³⁷⁷ FOURIER, C. *Teoria de los cuatro movimientos*. Barcelona: Barral, 1974, p. 167.

³⁷⁸ PISAN, C. Le livre de la cité des dames –1405. (A cidade das mulheres). *The treasure of the City of ladie*. Nova Iorque: Persea Books, 1982.

geram o mito da superioridade masculina e o domínio dos homens sobre as mulheres, em todas as esferas da vida, inclusive no campo da ciência e da religião. Se o Criador colocou uma alma inteiramente semelhante e nobre tanto no corpo feminino como no masculino, argumentava ela, então as mulheres possuem a capacidade de pensar, deliberar, agir eticamente e produzir conhecimento, tanto quanto os homens.

Fundamentalmente, as ideias de Pisan foram retomadas e desenvolvidas pelo feminismo do século XIX e pela teologia feminista do século XX. Muitas características associadas a autoras e teólogas feministas contemporâneas são encontradas em seus escritos, nos quais podemos perceber como ela dava atenção e credibilidade à sua própria experiência e àquelas de outras mulheres, ao invés de aceitar opiniões e conceitos masculinos sobre si mesmas. Ela não só analisou criticamente discursos e atitudes que definem as mulheres como inferiores, mas buscou nas próprias mulheres novas fontes que possibilitaram descobrir suas contribuições positivas, em prol de si mesmas e da humanidade. Sua pesquisa, nesse âmbito, se aproximou daquilo que muitas feministas hoje denominam como *a procura por um passado utilizável*, que implica no resgate de histórias e tradições que contribuem para se visualizar novas formas de *ser mulher* e de processar saberes e conhecimentos a partir de *experiências de mulheres*. Jamais Pisan admitiu que as mulheres fossem definidas em termos masculinos ou a partir de experiências masculinas. Em outras palavras, o que ela pretendia era que as mulheres se autodessem e autoafirmassem como sujeito, a partir de si mesmas e não de categorias masculinas, e justamente a partir desse *lôcus sócio-antropológico* desfrutassem, em paridade com os homens, de todas as oportunidades educacionais e profissionais.

Motivos análogos levaram as estadunidenses Sarah e Angelina Grimké, membros da comunidade quacre, e ainda as negras libérras Sojourner Trut e Jarena Lee, todas líderes de suas comunidades religiosas e do movimento antiescravista (1792-1883), a denunciar a opressão e desumanização das mulheres pelas Igrejas cristãs. Rapidamente elas constataram que a libertação dos escravos e a libertação das mulheres estavam profundamente vinculadas, também no âmbito de suas Igrejas. Por essa razão, contestaram as falsas traduções de textos bíblicos por alguns varões e as interpretações distorcidas de outros que os comentavam, em prejuízo às mulheres. Não admitiam que apenas os homens tivessem acesso ao conhecimento acurado das Escrituras³⁷⁹. Como Pisan, elas estavam convictas de que se as mulheres tivessem acesso ao conhecimento bíblico, em paridade com os homens, especialmente ao estudo das línguas bíblicas (grego e hebraico), elas próprias produziriam outras interpretações da Bíblia, muito diferentes das interpretações androcêntricas e sexistas, que não só afetavam a dignidade das mulheres, mas visavam submetê-las e mantê-las longe do campo de produção do conhecimento teológico e, por conseguinte, dos postos de poder, influência e decisão das Igrejas.

³⁷⁹ CLIFFORD, A. M. *Introducing feminist theology*. New York: Orbis Books, 2002, p. 11.

Ao lado dessas mulheres, a presbiteriana Elizabeth Cady Stanton (1815-1902), junto com um grupo de feministas abolicionistas, na *Primeira Convenção dos Direitos da Mulher* (1848), em Seneca Falls, New York, que marcou a história das lutas das mulheres, denunciou veementemente a exclusão social, política e religiosa das mulheres. Em relação à religião, ela denuncia que “ele, (o homem) concede-lhe (à mulher) na Igreja, da mesma forma que no Estado, nada além de uma posição subordinada, invocando a autoridade apostólica para sua exclusão do ministério e, salvo algumas exceções, de qualquer participação nas questões fundamentais da Igreja...”³⁸⁰. Por essa razão, Stanton iniciou, em 1854, com um comitê de mulheres especializadas em diversas áreas científicas, uma interpretação crítica da Bíblia à luz da nova consciência que as mulheres estavam adquirindo de si. O trabalho resultou na obra *The Woman's Bible (A Bíblia da Mulher)*, publicada em dois volumes (1895 e 1898), a qual desencadeou um processo feminista de interpretação da Bíblia que, a partir dos anos de 1960, consolidou-se na articulação de uma teologia e hermenêutica bíblica especificamente feminista.

Como pensavam as irmãs Grimké, também Stanton e sua equipe insistiam que as mulheres precisam ter acesso ao conhecimento científico e teológico para poder ler e interpretar a Bíblia por si mesmas, conforme suas próprias convicções, conhecimentos e experiências, e não permitir que os maridos, os pastores e os clérigos o façam por elas; e nem repetir a interpretação sexista que aprendem deles, a qual é utilizada como uma arma política e ideológica contra a libertação e a emancipação das mulheres. O pressuposto hermenêutico fundamental nessa empreitada é que as mulheres tenham pleno acesso ao conhecimento científico da Bíblia e sejam sujeito de sua interpretação, e ainda que utilizem esse conhecimento em prol de sua causa, corrigindo, assim, as interpretações androcêntricas ideologizadas.

Os argumentos levantados por Stanton em favor de uma hermenêutica feminista corretiva da Bíblia permanecem válidos. Mas o importante hoje não é avaliar os comentários dos textos contidos na *Bíblia da Mulher* à luz da exegese bíblica contemporânea, e tampouco confrontar as propostas políticas de suas protagonistas com as atuais teorias e práticas feministas. Relevante, hoje, é reconhecer no trabalho que elas produziram, que a luta pelo direito das mulheres serem plenamente reconhecidas e incluídas como sujeito do conhecimento científico vem de longe. O reconhecimento dessa “nossa herança” sublinha Nunes³⁸¹ desmistifica e desconstrói o discurso científico da submissão e da passividade das mulheres diante da dominação e imposição do pensamento científico unilateral masculino, tanto no campo da ciência como no da religião.

³⁸⁰ STANTON, E. C. and THE REVISING COMMITTEE. New York: European Publishing Company, v. 1: 1895; v. 2: 1898. (Reimpressão com o título: *The original feminist attack on the Bible: The Woman's Bible*. New York: Arno Press, 1974). 13ª edição: *The woman's Bible*. Seattle: Coalition task force on Women and Religion, 1987. (Aqui: v. 1, p. 6).

³⁸¹ NUNES, M. J. R. De mulheres e de deuses. *Estudos Feministas*, Rio de Janeiro, v. 0, n. 0, p. 14, 1992.

Um rápido olhar retrospectivo também sobre o nosso país mostra que a situação e a luta das mulheres brasileiras para conseguirem ter acesso ao mundo do conhecimento científico não foi muito diferente da situação e da luta das mulheres que apresentamos acima e de tantas outras mundo afora. No século XIX, enquanto Charles Fourier, na França, defendia a emancipação feminina como elemento fundamental para o desenvolvimento da humanidade, a maioria das mulheres brasileiras ainda vivia imersa em tabus, preconceitos e costumes patriarcais, sem acesso aos estudos e à cidadania. Nesse contexto, a primeira e urgente reivindicação só podia ser a do aprendizado da leitura e da escrita, às quais somente os homens tinham acesso e podiam ministrar.

A primeira legislação que autorizou a abertura de escolas elementares femininas no Brasil (RJ) consta de 1827. Até então, só existia uns poucos conventos que preparavam as meninas e jovens para o casamento, e algumas professoras que ensinavam em suas próprias casas. A base do ensino era, obrigatoriamente, as tais “prendas domésticas”. A única alternativa era o ensino individual ministrado por preceptoras/es, mas ao qual tinham acesso somente as filhas de famílias abastadas. Apenas a partir de 1871 as mulheres puderam cursar o magistério, e a partir de 1881 frequentar cursos superiores, quando ocorre o ingresso das primeiras cinco brasileiras no curso de medicina, a despeito dos costumes patriarcais vigentes³⁸². Entretanto, somente em 1879, com a *Reforma Leôncio de Carvalho*, que estabeleceu o ensino público para crianças, se passou a permitir o ingresso de mulheres profissionais em instituições de ensino³⁸³. Nesse contexto, as poucas mulheres que receberam algum tipo de formação tornaram-se as primeiras educadoras de outras mulheres: fundaram escolas, escreveram em jornais, publicaram livros e, corajosamente, se confrontaram com a opinião vigente, segundo a qual as mulheres não precisavam sequer saber ler e escrever. Os estereótipos culturais determinavam que a ciência era inútil e imprópria para mulheres.

Nísia Floresta (1810-1885) foi, provavelmente, uma das primeiras brasileiras a reivindicar o direito e a necessidade da educação pública para as mulheres, a romper os limites entre os espaços público e privado, a fundar e dirigir um colégio para moças no Rio de Janeiro, bem como a escrever livros em defesa dos direitos das mulheres e a publicar textos em jornais, na época em que a imprensa nacional ainda engatinhava³⁸⁴. Sua crítica feminista à exclusão das mulheres do acesso à educação transborda em todos os seus escritos. Sua obra memorável: *Direitos das Mulheres e Injustiça dos Homens* (1832) foi a primeira no Brasil a trazer a público o direito das mulheres aos estudos e ao trabalho profissional, bem como a exigir que elas fossem

³⁸² SILVA, A. *A primeira médica do Brasil*. Rio de Janeiro: Irmãos Pongetti, 1954, p. 51-54.

³⁸³ AZEVEDO, E. S. et al. A mulher cientista no Brasil. Dados atuais sobre sua presença e contribuição. *Ciência e Cultura*, São Paulo, v. 41, n.3, p. 275-283, mar. 1979.

³⁸⁴ HAHNER, J. *A mulher brasileira e suas lutas sociais e políticas* (1850-1937). São Paulo: Brasiliense, 1981, p. 29-30.

consideradas inteligentes e potencialmente capazes não só de aprender, mas também de ocupar cargos públicos; portanto, dignas de respeito e oportunidades de acesso ao conhecimento científico. “Por que a ciência nos é inútil? – contra-argumentava Nísia – Porque somos excluídas dos cargos públicos. E por que somos excluídas dos cargos públicos? Porque não temos ciência”³⁸⁵.

Nísia tinha a convicção de que a ignorância das mulheres, assim como a sua ausência dos espaços onde se processava o conhecimento científico interessava aos homens, pois facilitava que eles mantivessem o monopólio do saber e exercessem domínio sobre elas; por isso, como Pisan, as incentivava a estudar e superar o preconceito de que a ciência não é adequada às mulheres.

Sabemos, porém, que em outros países o acesso das mulheres ao mundo científico não foi mais fácil. No âmbito socioeclesial, durante todo o período da cristandade as mulheres foram afastadas da reflexão teológica clássica, monopólio dos varões. Muitos clérigos não pouparam tinta a fim de impedir que as mulheres tivessem acesso aos estudos secundários e superiores, argumentando que elas são feitas para a vida privada e não seria bom formar livres pensadoras para o futuro³⁸⁶. Esse preconceito impediu que as mulheres tivessem acesso às universidades. “Poucas aprendiam o latim, que era a língua teológica, e não se podia imaginar mulheres ensinando teologia. Mas apesar dessa falta de condições, elas não permaneceram mudas. Criaram outra teologia, ao lado da teologia masculina”³⁸⁷.

Embora as universidades tenham sido criadas por volta do século XII, infelizmente apenas no século XIX elas começaram a admitir mulheres. Na Suíça em 1860, na Inglaterra em 1870, na França em 1880, na Alemanha em 1890. Na Inglaterra as mulheres podiam estudar, mas não podiam receber o título, como os homens. Faziam provas, mas não constavam nas atas. Por conseguinte, não podiam exercer um trabalho profissional. Apenas em 1897, após muita luta, elas conseguiram os títulos acadêmicos que lhes eram devidos, pois as mulheres que estudavam eram vistas como um grave perigo para a sociedade.

Obviamente, essa exclusão se estendeu a outras estruturas do mundo das ciências. A Academia de Ciências de Londres, fundada por volta de 1640, admitiu a primeira mulher apenas em 1945; e a Academia de Ciências de Paris, fundada em 1666, aceitou a primeira mulher somente em 1979³⁸⁸. Embora tenha sido fundada em 1916, a Academia Brasileira de Ciências

³⁸⁵ DUARTE, L. C. Feminismo e literatura no Brasil. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 153, set./dez. 2003.

³⁸⁶ LÉVRY, Marie-Françoise. *De mères en filles. L'éducation des françaises 1850-1880*. Calmann, Lèvry, 1984, p. 22.

³⁸⁷ COMBLIN, J. Perspectivas de uma teologia feminina. In: SOTER (Org.). *Gênero e teologia: interpelações e perspectivas*. São Paulo: Paulus – Loyola, 2003, p. 295.

³⁸⁸ MAFFIA, D. Crítica feminista à ciência. In: COSTA, A. A. A.; SARDENBERG, M. C. (Orgs.). *Feminismo, ciência e tecnologia...*, p. 32.

elegeu a primeira mulher para pertencer aos seus quadros somente em 1951. E o que dizer do Vaticano, que nomeou (a dedo) duas mulheres como membros da Comissão Teológica Internacional apenas em 2004?

No século XVII, a mexicana Sor Juana Inés de La Cruz (1651-1695), mística, escritora, poetisa, literata e primeira mulher teóloga das Américas, para poder ter acesso aos estudos, rompeu o *teto de cristal* da intelectualidade masculina de sua época, onde era absolutamente impensável o acesso às mulheres. A consciência de sua *condição de mulher*, muito cedo a faz descobrir que seu sexo era um obstáculo, não *natural*, mas *sociocultural*, para sua busca subversiva do conhecimento. Por isso, bem cedo, Juana disfarça-se de homem para poder frequentar a Universidade. Escreve que o conhecimento não tem sexo e tampouco a inteligência é privilégio dos homens, assim como “la tontería” não é exclusiva das mulheres³⁸⁹. Decide tornar-se religiosa por ser essa a única maneira de poder dedicar-se “às letras”. Seu objetivo era estudar teologia, mas para chegar a ela era necessário galgar os degraus das ciências e das artes humanas, o que a leva a estudar lógica, retórica, física, música, aritmética, geometria, arquitetura, história e direito. Mas a grande novidade histórica e política é que Juana advogou para as mulheres a educação universal, ministrada por mulheres anciãs letradas, em casas ou em instituições criadas para esse fim. No entanto, as autoridades eclesiásticas, afirma Otávio Paz, jamais aceitaram esta idéia ousada, que lhes pareceu soberba e rebelião³⁹⁰.

Os exemplos apresentados acima lembram que as barreiras que afastam as mulheres do conhecimento científico, secular ou teológico, têm raízes históricas que a crítica feminista vem desvelando há mais de um século, mas que vem se intensificando sobretudo nos últimos quinze anos. Constata-se que mesmo que a situação das mulheres tenha evoluído favoravelmente nas últimas décadas no acesso à educação superior, os estereótipos socioculturais não foram totalmente erradicados. O que está em jogo nessa tão antiga e tão atual questão do acesso das mulheres ao mundo da ciência, em qualquer âmbito, são as assimetrias e as relações de poder que se estabelecem entre os sexos em todas as instituições e esferas sociais e religiosas. Desvendá-las e deixar vir à consciência pessoal e coletiva a resistência e potencialidade das mulheres, tanto quanto os mecanismos de sua exclusão da produção da ciência, é um impulso para a inclusão de muitas mulheres, hoje, em todos os campos do conhecimento científico e tecnológico; embora hoje o androcentrismo, como tem assinalado Londa Schienbinger³⁹¹, tem

³⁸⁹ COUCH, B. M. Sor Juana Inés de La Cruz: primeira mulher teóloga das Américas. In: BUENDÍA, J. (Org.). Palavras de mulheres: juntando os fios da teologia feminista. São Paulo: CDD, *Cadernos de Estudo* n. 4, p. 54, 2000.

³⁹⁰ PAZ, O. *Sor Juana Inés de la Cruz ou las trampas de la fé*. Barcelona: Seix Barral, 1982, p. 629.

³⁹¹ SCHIENBINGER, L. *O feminismo mudou a ciência...*, p. 19.

ido muito além da mera exclusão das mulheres do mundo das ciências, tendo assumido um papel determinante na construção do próprio conteúdo dos conhecimentos produzidos.

Obviamente isso implica em mudanças não apenas no paradigma científico, mas também consciência das mulheres. A teóloga Letty Russel³⁹² salienta que a conscientização supõe um processo de crescimento no qual se podem reconhecer pelo menos três etapas: na *primeira* as mulheres, individualmente, tomam consciência, ao mesmo tempo, de suas potencialidades humanas e da dificuldade de vivê-las plenamente no nível das estruturas sociais e acadêmicas. Na *segunda* toma-se consciência da transcendência do ser pessoal e do fato de que a história e a ciência foram decididas, tecidas, escritas e interpretadas com mentalidade e conhecimentos unilaterais, masculinos. Aí a consciência crítica começa a transcender o nível puramente pessoal. A *terceira* etapa supõe a transformação desta consciência pessoal individual em consciência histórica e social. Vislumbra-se que a situação de postergação da mulher é algo que afeta toda a sociedade, a qual perde, lamentavelmente, a contribuição da “mulher” e de “valiosíssimas mulheres concretas”.

Da mesma forma, a teóloga Tereza Cavalcanti³⁹³ constatou que nesse processo de conscientização muitas mulheres cristãs vão tomando coragem de questionar sua relação com a Igreja e sua hierarquia androcêntrica e excludente. A consciência crítica, despertada reflexão bíblica a partir da realidade, as leva a descobrir certas formas de machismo, tanto na sociedade como na Bíblia e na própria Igreja. Então se levantam denúncias e protestos contra a discriminação sexual, que se expressa na participação da mulher ainda muito limitada a um papel subordinado e secundário, bem como na sua ausência dos lugares de poder e decisão, assim como dos espaços de elaboração do conhecimento teológico e de produção dos bens simbólicos, dos quais as mulheres são apenas consumidoras. Também a teóloga Delir Brunelli reitera que o modelo androcêntrico vigente nas estruturas eclesiais perpetua o sexismo na Igreja e enfraquece a mensagem evangélica libertadora que ela anuncia em seus discursos e documentos, mas da qual se distancia na prática cotidiana;

o clero faz as vezes do pai de família e seus membros até recebem o nome de “padres”. Com a paternidade espiritual, reivindicada por Paulo (1Cor 4,14s; Gl 4,19; 1Ts 2,11; Fm 10), assumem também o poder, distanciando-se da proposta evangélica de um serviço fraterno sem “pais”, “mestres” ou “guias” (Mt 23,8-11; Lc 22,25-27). Os fiéis, na qualidade de “filhos”, devem obediência aos “pais”. Como família patriarcal, só aos filhos homens é reconhecido o direito de participar do poder de decidir e governar, quando para isso são escolhidos e ordenados. A mulher terá que ficar sempre entre os fiéis. Apesar de todos os argumentos invocados para justificar esta situação, prevalece, sem dúvida, a influência de uma cultura fortemente

³⁹² RUSSEL, L. *Teologia feminista* (1974). [s.t.]. Brescia: Queriniana, 1977, p. 26.

³⁹³ CAVALCANTI, T. M. Sobre a participação das mulheres no VI Encontro Intereclesial de CEBs. *REB*, fasc. 47, n. 188, p. 807-808, 1987.

discriminatória que a Igreja não foi capaz de exorcizar com a mensagem evangélica libertadora³⁹⁴.

Analisando o processo de conscientização sob o aspecto psicossocial, a teóloga Carolyn Osiek³⁹⁵ nota que é ele vivido com características semelhantes na sociedade e na religião. Antes de tudo as mulheres tomam consciência da situação da mulher na sociedade em que vivem como mulheres, mães, filhas, esposas, donas de casa ou profissionais. Espontaneamente, surgem comparações com a Igreja ou religião que pertencem. Então elas reúnem-se para trocar suas experiências e interpretá-las. Quase sempre o caminho é doloroso e embora possam vivê-lo de modo diferente, segundo suas características pessoais (cultura, educação, profissão) em geral, todas vivem esse processo conflitivo, que muitas vezes provoca uma dupla crise: de identidade humana e de pertença cristã. A teóloga feminista Mary Daly, viveu intensamente esse dilema em sua trajetória de fé e acadêmico-teológica, quando deixou a Igreja Católica e o Cristianismo, ao concluir que ambos são excludentes e incompatíveis com os anseios de libertação e o desenvolvimento das mulheres. Essa consciência crítica, que lhe permitiu dar “um salto para a liberdade existencial” e ter “a coragem de partir” – declara Daly – “brotou muitas vezes do desespero”³⁹⁶.

Especificamente em relação ao campo das ciências, mesmo que a crítica à exclusão histórica das mulheres do mundo científico tenha figurado como um dos temas fundamentais da agenda feminista, como foi assinalado nas páginas anteriores, não é suficiente criticar o paradigma androcêntrico da ciência. As feministas sustentam que é preciso passar da situação das *mulheres na ciência* à questão da *ciência no feminismo* (embora não sem polêmicas, se fala até mesmo em *uma ciência feminista*), ou que significa que, mais que analisar quantitativamente o acesso das mulheres no campo da ciência trata-se de averiguar a qualidade das carreiras femininas, equitativamente, assim como os níveis hierárquicos que elas alcançam no campo da pesquisa científica.

Uma pesquisa realizada por Diana Maffia³⁹⁷ mostra que as mulheres são maioria apenas na categoria mais baixa, a de *assistente*; são iguais aos homens na categoria seguinte, a de *adjunto*; e na categoria *independente* existem dois homens para cada mulher. Embora elas constituam a quarta parte dos pesquisadores apenas 8% delas alcançam a categoria superior ou o *teto de cristal* projetado pela ciência. Quando se observa a distribuição por sexo nas diferentes disciplinas científicas, novamente percebe-se que as mulheres são a maioria nas áreas da

³⁹⁴ BRUNELLI, D. *Libertação da mulher: desafio para a Igreja e a Vida Religiosa na América Latina*. Rio de Janeiro: Publicações CRB, 1989, p. 89-90.

³⁹⁵ OSIEK, C. *Beyond anger: on being a feminist in the Church*. New York: Orbis, 1986, p. 11-12.

³⁹⁶ DALY, M. *The Church and the Second Sex*. New York: Harper & Row, 1968, p. 221.

³⁹⁷ MAFFIA, D. Crítica feminista à ciência. In: COSTA, A. A. A.; SARDENBERG, M. C. (Orgs.). *Feminismo, ciência e tecnologia...*, p. 25-38.

literatura e filosofia; em número igual aos homens nas áreas de biologia, medicina, química, história, sociologia e bioquímica; e minorias em áreas como engenharia, agropecuária, engenharia química, direito, economia, matemática e arquitetura.

À primeira vista as mulheres que alcançaram sucesso na carreira científica e ocupam cargos máximos negam a existência de barreiras discriminatórias. Porém, quando falam de sua trajetória acadêmico-científica começam a se dar conta de muitas barreiras decorrentes de preconceitos sexistas. Para muitas que ocupam lugares de destaque o preço de serem admitidas nas carreiras científicas é o de assumir, incondicionalmente, os valores e a forma de trabalhar dos seus colegas, o que é muito questionado pelas feministas. Isso leva a pensar que não é suficiente abrir as portas da ciência às mulheres, nem aumentar a quantidade de pesquisadoras. A desvantagem numérica é apenas um dos sintomas do problema. A questão principal não está na escolha da carreira ou na formação, e sim na incorporação equitativa e nas condições de permanência na profissão. Talvez seja por isso que, não obstante os esforços das mulheres para se incorporarem às estruturas científicas e tecnológicas, um bom número delas abandona a carreira.

Esse estancamento, apontado também por Lima³⁹⁸ é decorrente da existência de uma superfície superior invisível, o tal *teto de cristal*, que se apresenta como referencial, mas a partir do qual as mulheres não conseguem avançar ou continuar. Esse *invisível e inatingível teto de cristal* resulta até mesmo do fato de que não existem leis ou dispositivos institucionais que impedem as mulheres de avançar. Por isso, as barreiras discriminatórias tornam-se mais poderosas e difíceis de serem detectadas e eliminadas. E se analisarmos o campo religioso há até mesmo um discurso de “promoção da mulher” e de estereotipação de suas funções, que impede uma análise mais profunda. Evidentemente, tudo isso remete para a construção da identidade de gênero, em que meninos e meninas, desde a infância, introjetam os estereótipos de *masculino* e *feminino*, que ditam a *fórmula* de como eles devem se tornar homens e elas mulheres; isso vai repercutir na vida adulta, inclusive na trajetória profissional.

Outros tipos de barreiras apontados são os discursos pseudocientíficos e ideológicos sobre a “natureza feminina” nos quais os homens sempre estão em vantagem sobre as mulheres. Tais discursos se banalizam e se naturalizam em uma “carência” de condições cognitivas que afastam as mulheres dos lugares de produção de conhecimento. Os argumentos são históricos e variados, de Aristóteles às teorias mais recentes: as mulheres são esponjosas e úmidas; têm uma alma dominada pelo útero; são excessivamente emocionais; seus crânios são pequenos; seus cérebros são menores; seus hormônios as dominam; falta-lhes testosterona para tomar decisões; seu lado esquerdo do cérebro é mais desenvolvido e por isso têm mais facilidade para falar; mas é no lado direito que reside a capacidade matemática e a de manejo espacial; por conseguinte,

³⁹⁸ LIMA, N. R. L. B. *Mulheres na ciência: o desafio de uma passagem...*, apud p. 53.

não podem ser boas para a matemática, a física e as ciências exatas. Enfim, é uma vasta produção de argumentos que contam com o aval da ciência – ou pseudociência, pois se faz um mau uso das regras da mesma ciência que descamba em generalizações abusivas – para determinar, de maneira rígida e excludente, os espaços sociais, religiosos e acadêmicos que as mulheres podem ou devem almejar ocupar.

Existem também as barreiras relacionadas à discriminação territorial e hierárquica. As barreiras territoriais dizem respeito ao lugar que as mulheres são designadas a ocupar em determinadas áreas da atividade científica. Tais áreas estão demarcadas pelo sexo. O trabalho invisível dentro dos laboratórios, a classificação, a catalogação em história natural, os herbários e todos os trabalhos rotineiros não teóricos são realizados por mulheres. A justificativa é que elas são prolixas, detalhistas e confiáveis para esse tipo de trabalho mecânico, rotineiro e repetitivo; é melhor que fiquem longe, inclusive fisicamente, de onde se elaboram as “hipóteses”. Já as barreiras hierárquicas relegam as mulheres aos níveis inferiores da ciência, longe de onde o poder e o saber científico são produzidos, articulados e divulgados em redes específicas de informação.

De outro lado, porém, já faz algumas décadas que a crítica feminista desconstrucionista rejeita os conceitos científicos dualistas e excludentes: mente↔corpo, ativo↔passivo, abstrato↔concreto, objetivo↔subjetivo, pensamento↔sentimento, razão↔emoção, cultura↔natureza, universalidade↔particularidade, público↔privado, altruísmo↔abnegação, exterioridade↔ interioridade, poder↔simplicidade, identidade↔ alteridade... A ciência moderna foi construída a partir dessas dicotomias. Ao par da coluna da esquerda a ciência atribui valores epistemológico-cognitivos, mas não os atribui ao par da coluna da direita. Uma vez que os pares são sexualizados e hierarquizados, a ciência se identifica com o par do lado esquerdo da coluna, ou seja, com o lado masculino. E o lado direito, identificado com o feminino, ao qual não se atribui valores cognocentes, fica excluído ou privado desses valores. É necessário, portanto, não só tornar visível os preconceitos e as assimetrias de gênero na construção da ciência, mas criar novos referenciais que tornem possível avançar no desenvolvimento científico e tecnológico sem parcialidade. Decisivamente, a contribuição da ciência para o desenvolvimento integral da humanidade está condicionada à justiça de gênero.

Sugere Lima³⁹⁹ que o momento é de transição paradigmática não apenas na ciência e na sociedade, mas também, e principalmente, nas relações de gênero; ao invés de se continuar adotando *valores* dualistas e *disjuntivos* (“ou”...“ou”), na construção de um novo paradigma da ciência, o que já se observa mais incisivamente – apesar de que ainda prevalece o paradigma androcêntrico-patriarcal – é uma tendência aos *valores conjuntivos* (“e...e”): homens e mulheres, mentes e corações, longe de constituírem departamentos estanques, se apresentam

³⁹⁹ LIMA, N. R. L. B. *Mulheres na ciência: o desafio de uma passagem...*, apud p. 61.

enredados na tessitura do conhecimento científico. Da mesma forma, Hilary Rose sublinha que “precisamos de uma ciência e tecnologia para as mulheres e para os homens, que nos permitirá construir os instrumentos para a sociabilidade e o controle e direção de nossas próprias vidas. E nada menos que a metade dos laboratórios é uma boa divisa para começar”⁴⁰⁰.

Com esse intuito, os feminismos, a partir de diferentes perspectivas, vêm produzindo estudos quantitativos e qualitativos, e desenvolvendo ações afirmativas que não só melhoram e fortalecem o acesso das mulheres no setor da ciência e tecnologia, mas também causam impacto na formação de valores e na escolha profissional de jovens, que descobrem e entram em contato com mulheres cientistas em seus campos de atuação⁴⁰¹; este fator aumenta a confiança e a autoestima das mesmas, e as impulsiona a adentrar no mundo das ciências com coragem e determinação a fim de contribuir para criar um novo paradigma científico.

Mas, os feminismos não só estão se preocupando enormemente com a democratização do conhecimento e o acesso de todas as mulheres aos bens da ciência e da tecnologia, como também vêm dando grande atenção ao problema do domínio absoluto e arrogante da natureza por parte da ciência, e com os abusos no uso da tecnologia. Discute-se, inclusive, a questão da politização da ciência e as perspectivas e possibilidades de uma ciência multicultural, global, transnacional⁴⁰², que seja universal não porque se funda numa visão única, englobante, mas universal porque se funda na particularidade de cada ser e de cada grupo humano, com suas múltiplas e ricas peculiaridades.

É importante ainda salientar que o projeto feminista na ciência e na academia, no âmbito secular e no religioso, tem como objetivo maior produzir e disseminar saberes que não sejam apenas *sobre* ou *por* mulheres, mas também de relevância *para* as mulheres e suas lutas⁴⁰³. Nesse sentido, a teologia feminista, em suas diversas acepções, procura agregar e afirmar os valores e a participação das mulheres no campo científico – no âmbito da sociedade, das igrejas e das religiões – buscando a transformação das estruturas androcênticas e sexistas em estruturas inclusivas e humanizadoras, que possibilitem o pleno desenvolvimento das mulheres e o reconhecimento de *outros saberes*, pois a teologia feminista é, ao mesmo tempo, “crítica e replanejamento”⁴⁰⁴. A meta da teologia feminista

é a transformação das estruturas injustas e dos sistemas simbólicos distorcidos, a fim de que possa se tornar possível o surgimento de uma

⁴⁰⁰ HILARY, R. Nada menos que a metade dos laboratórios. In: ROSE, S.; APPIGNAGESE, L. *Para uma nova ciência*. Lisboa: Gradiva, 1989, p. 242.

⁴⁰¹ TABAK, F. *Estudos substantivos sobre mulher e ciência no Brasil*, p. 48.

⁴⁰² MAFFIA, D. *Crítica feminista à ciência...*, p. 37.

⁴⁰³ OALEY, A. Science, gender, and women’s liberation: an argument against postmodernism. *Women’s Studies International Forum*. New York, v. 21, n. 2, p. 133-146, 1998.

⁴⁰⁴ HALKES, C. J. M., MEYER-WILMES, H. Teologia feminista. In: GÖSSMANN, E. et al. (Org.) *Dicionário de teologia feminista*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 502.

nova comunidade na Igreja e na sociedade, uma comunidade libertadora de todas as mulheres e de todos os homens, caracterizados pela reciprocidade uns com os outros e pela harmonia com o planeta Terra. [...] A meta a ser atingida é o desenvolvimento de todos os seres em seu caráter singular e no inter-relacionamento uns com os outros – ambos os sexos, todas as raças e grupos sociais, todas as criaturas no universo inteiro. Isto pede um novo relacionamento: nem o hierárquico, patriarcal, que impõe uma estrutura entre subordinante/subordinado, nem um relacionamento unívoco, que reduz todas as pessoas a uma norma pré-estabelecida. [...] Em outras palavras, a meta da teologia feminista não é fazer as mulheres parceiras iguais num sistema opressivo e sim transformar o próprio sistema existente⁴⁰⁵.

REFERÊNCIAS

- ARRAZOLA, Laura Susana Duque. Ciência e crítica feminista. In: COSTA, Ana Alice Alcântara; SARDENBERG, Maria Cecília (Orgs.). *Feminismo, ciência e tecnologia*. Salvador: REDOR/NEIM-FFCH/UFBA, 2002, p. 67-76. (Coleção Bahianas, 8).
- AZEVEDO, Eliane S. et al. A mulher cientista no Brasil. Dados atuais sobre sua presença e contribuição. *Ciência e Cultura* (Revista da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência), São Paulo, v. 41, n. 3, p. 275-283, mar. 1979.
- CAVALCANTI, Tereza Maria. Sobre a participação das mulheres no VI Encontro Intereclesial de CEBs. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, fasc. 47, n. 188, p. 803-819, 1987.
- CLIFFORD, Anne M. *Introducing feminist theology*. 3ª edição. New York: Orbis Books, 2002.
- COUCH, Beatriz Melano. Sor Juana Inés de La Cruz: primeira mulher teóloga das Américas. In: BUENDÍA, Josefa. (Org.). *Palavras de mulheres: juntando os fios da teologia feminista*. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, *Cadernos de Estudo* n. 4, p. 54, 2000.
- DALY, Mary. *Beyond God the Father: toward a philosophy of women's liberation*. Boston: Beacon Press, 1973.
- _____. *The Church and the Second Sex*. New York: Harper & Row, 1968.
- DUARTE, Lima Constância. Feminismo e literatura no Brasil. *Estudos Avançados*, São Paulo, USP, v. 17, n. 49, p. 151-172, set.-dez. 2003.
- ESTÉBANEZ, Maria Elina. *Igualdade de gênero para fortalecer socialmente a ciência e a tecnologia*. Disponível em: http://unisinos.br/ihuonline/index.php?option=com_tema_capa&Itemid=23&task=detalhe&id=897. Acesso em: 07/06/2009.
- FERREIRA, Mary; Álvares; Maria Luzia Miranda; SANTOS, Eunice Ferreira dos (Orgs.). *Os poderes e os saberes das mulheres; a construção do gênero*. São Luís: EDUFMA/Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas Mulher, Cidadania e Relações de Gênero; Salvador: REDOR, 2001.
- FOURIER, Charles. *Teoria de los cuatro movimientos*. Barcelona: Barral, 1974.
- GERGEN, Kenneth J. A crítica feminista da ciência e o desafio da epistemologia social. In: Gergen, Mary McCanney (Ed.). *O pensamento feminista e a estrutura do conhecimento*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; Brasília: Edunb, 1993.

⁴⁰⁵ JOHNSON, E. A. *Aquela que é: o mistério de Deus no trabalho teológico da mulher*. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 58.

- HALKES, Catharina J. M., MEYER-WILMES, Hedwig. Teologia feminista. In: GÖSSMANN, Elizabeth. et al. (Org.) *Dicionário de teologia feminista*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 502-505.
- HAHNER, J. *A mulher brasileira e suas lutas sociais e políticas (1850-1937)*. SP: Brasiliense, 1981, p. 29-30.
- HILARY, Rose. Nada menos que a metade dos laboratórios. In: ROSE, Steven; APPIGNAGESE, Lisa. *Para uma nova ciência*. Lisboa: Gradiva, 1989, p. 221-242.
- JOHNSON, Elizabeth A. *Aquela que é: o mistério de Deus no trabalho teológico da mulher*. [Trad. Atílio Brunetta]. Petrópolis: Vozes, 1995.
- LÉVRY, Marie-Françoise. *De mères en filles. L'éducation des françaises 1850-1880*. Calmann-Lèvy, 1984.
- LIMA, Nadia Regina Loureiro de Barros. Mulheres na ciência: o desafio de uma passagem... passagem do privado para o público. In: COSTA, Ana Alice Alcântara; SARDENBERG, Maria Cecília (Orgs.). *Feminismo, ciência e tecnologia*. Salvador: REDOR/NEIM-FFCH/UFBA, 2002, p. 51-65. (Coleção Bahianas, 8).
- LOBO, Bruno Francisco. Rita Lobato: a primeira médica formada no Brasil. *Revista de História*. São Paulo, n. 42, p. 483-485, abr.-jun. 1971.
- MAFFIA, Diana. Crítica feminista à ciência. In: COSTA, Ana A. A.; SARDENBERG, Maria C. (Orgs.). *Feminismo, ciência e tecnologia*. Col. Bahianas, 8. Salvador: REDOR/NEIM-FFCH/UFBA, 2002, p. 25-38.
- MORIN, Edgar; LEMOIGNE, Jean-Louis. *A inteligência da complexidade*. São Paulo: Peirópolis, 2000.
- NUNES, Maria José Rosado Fonteles. De mulheres e de deuses. *Estudos Feministas*, Rio de Janeiro, CIEC/ECO/UFRJ, v. 0, n. 0, p. 5-30, 2º sem. 1992.
- _____. O impacto do feminismo sobre o estudo das religiões. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 16, p. 79-96, 2001.
- _____. Teologia feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal: entrevista com Ivone Gebara. *Estudos Feministas*, Florianópolis, UFSC, v. 14, n. 1, p. 294-304, abr.-maio 2006.
- OLEY, Ann. Science, gender, and women's liberation: an argument against postmodernism. *Women's Studies International Forum*. New York, v. 21, n. 2, p. 133-146, 1998.
- OSIEK, Carolyn. *Beyond anger: on being a feminist in the Church*. New York: Orbis, 1986.
- PAZ, Octavio. *Sor Juana Inés de La Cruz ou las trampas de la fé*. Barcelona: Seix Barral, 1982.
- PISAN, Christine. Le livre de la cité des dames –1405. (A cidade das mulheres). *The treasure of the City of ladie*. [Trad. Erl Jeffrey Richard]. Nova Iorque: Persea Books, 1982.
- RUSSEL, Letty. *Teologia femminista (1974)*. [s.t.]. Brescia: Queriniana, 1977.
- SCHIENBINGER, Londa. *O feminismo mudou a ciência?* Bauru, SP, 2001.
- SILVA, Alberto. *A primeira médica do Brasil*. Rio de Janeiro: Irmãos Pongetti, 1954.
- SOIHET Rachel; GOMES Suely Costa; SOARES Rosana M. Alves. Citada em: CALDEIRA, Bárbara Maria Santos. *A dimensão do enfoque de gênero no Programa Bolsa Família: ranços e avanços na promoção do empoderamento das mulheres nos municípios baianos*. Disponível em: www.igualdadedegenero.cnpq.br e no CD 4º Prêmio: Construindo a Igualdade de Gênero (2008). Brasília: Presidência da República, Secretaria Especial de Políticas para Mulheres, 2008.
- STANTON, Elizabeth Cady. and THE REVISING COMMITTEE. New York: European Publishing Company, v. 1: 1895; v. 2: 1898. (Reimpressão com o título: *The original feminist attack on the Bible: The Woman's Bible*. New York: Arno Press, 1974). Utilizamos a 13ª edição: *The woman's Bible*. Seattle:

Coalition task force on Women and Religion, 1987.

TABAK, Fanny. Estudos substantivos sobre mulher e ciência no Brasil. In: COSTA, Ana Alice Alcântara; SARDENBERG, Maria Cecília (Orgs.). *Feminismo, ciência e tecnologia*. Salvador: REDOR/NEIM-FFCH/UFBA, 2002, p. 39-49. (Coleção Bahianas, 8).

VARELLA, Flávia. *Uma brasileira em Paris*. O Globo, São Paulo, 02 mar. 2001a.

O CORPO COMO NARRATIVA DA VIDA: IMAGENS CONTEMPORÂNEAS.

Soraya Cristina Dias Ferreira⁴⁰⁶

I – Introdução

O corpo é uma via de experiências autênticas do si mesmo, onde a fé e a razão purificam-se, aprofundam-se e realizam-se mutuamente, num encontro de imensidades. (MIRANDA, 2000, p.18)

Diante da história da humanidade constata-se que o homem é um ser simbólico que através dos diversos tipos de linguagem de comunicação como nos: ritos, mitos, arte, cultura, imagens do mundo tecnológico, etc.; externaliza seus processos mais íntimos, resignificando através da função compensatória dos opostos sua compreensão das diversas facetas de si mesmo. Penetrar na faceta concreta e simbólica do corpo humano, envolvido no tecido do corpo cósmico é então tentar desvelar parte de uma linguagem que se manifesta e se oculta nas expressões do vivido.

Em meio, a complexidade deste entendimento sobre a humanidade, o texto propõe um recorte para dar enfoque às imagens contemporâneas do corpo humano, onde o homem também manifesta sua narrativa existencial. Para tanto, esta análise do corpo como instrumento representativo das expressões humanas não pode perder de vista seu próprio contexto histórico, pois as novas imagens contemporâneas do corpo humano foram tecidas dentro de um contexto relacional do homem consigo mesmo e com a cultura que o circunscreve. Por isso, podemos inferir que nesta era do audiovisual ele acaba produzindo novas imagens de um mesmo corpo histórico.

II - Concepções de um corpo histórico

Percorrendo algumas das trajetórias que demonstram as diferentes formas de tratar o corpo humano, percebe-se que na concepção clássica a dicotomia entre alma e corpo era enfatizada como duas realidades conflitantes que levavam o homem a uma valorização da alma. O corpo então, era valorizado apenas como um instrumento para a

⁴⁰⁶ Graduada em Psicologia pela Universidade Fumec, Especialista em Psicologia Analítica Junguiana pela Pontifícia Católica de Minas Gerais, Analista Junguiana em formação pela Associação Junguiana do Brasil/Minas Gerais, Mestranda em ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. psysorayajung@bol.com.br

morada da alma. Já na época moderna, Descarte apresenta a idéia de cisão entre corpo e alma, para ele o corpo passa a ter movimentos independentes, isto legitima o poder das coisas “fora de mim”, ou seja, “duas entidades são realmente distintas, se elas podem existir separadamente uma da outra. A distinção real é, então, uma distinção que só se aplica às substâncias (ou aos modos de substâncias diferentes)”. (FILHO, 1996, p. 335). Nesta concepção o corpo ganha vida independente. Surgem a partir de então, um corpo pesquisado epistemologicamente, que como objeto de análise proporcionará contribuições das diferentes áreas de conhecimento, estas acabam dando uma nova espacialidade para o corpo de vivacidade e finitude. Como específica Michel Foucault (1976):

[...] No fundamento de todas as positivities empíricas e do que se pode indicar como limitações concretas à existência do homem, descobre-se uma finitude – que em certo sentido é a mesma: ela é marcada pela espacialidade do corpo, pela abertura do desejo e pleno tempo da linguagem. (p.331).

Estas novas representatividades do corpo o tiram de um cativeiro, ele ganha visibilidade, ganha enfoque analítico e por isso, suas formas de expressão apresentam dimensões subjetivas (trajetória individual), coletivas (trajetória cultural, religiosa, social e política) e temáticas (trajetória simbólica). Estas novas realidades corpóreas acabam por estabelecer que “o homem é a medida de todas as coisas” e através deste pensamento perpassado pelos instintos, pulsões, impulsos e vicissitudes, novas mutações relacionais do homem para com o homem aprisionam novamente o corpo. Agora ele não está aprisionado pela alma, mas sim nas diversas manifestações de poder a ele imputadas. Como esclarece Foucault no seu livro vigiar e punir, o corpo acaba se tornando lugar de inscrição para a atuação do poder. Para os negligentes, punições físicas registram no corpo as marcas de quem detém o domínio. Porém, com o passar do tempo a dialética entre poder e saber tenta resgatar o corpo do contexto punitivo doloroso e acaba colocando o mesmo num contexto coercitivo, ou seja, “o castigo passou de uma arte das sensações insuportáveis a uma economia dos direitos suspensos” (FOUCAULT, 1975, p.16). Esta forma “humanizadora” de abordar o corpo acaba sofisticando os mecanismos de exercício entre o poder e o saber. Agora o domínio e a manipulação sobre o corpo evidenciam que o mesmo acaba sendo tratado como objeto, onde se extrai vantagens de produção, controle dos instintos, controle das aptidões, etc.

Com esta redução da expressividade humana a liberdade passa a ser coordenada pela disciplina imposta pelas articulações do poder. Já que:

“a disciplina é a arte de dispor em fila, e a técnica para a transformação dos arranjos. Ela individualiza os corpos por uma localização que não os implanta, mas os distribui e os faz circular numa rede de relações” (FOCAULT, 1975, p. 133)

É nesta rede de relações que o corpo é disciplinado não só pela religião, mas também pelas novas formas de se pensar o comportamento humano, novos saberes que apontam saídas, inovam, domesticam o corpo em outro contexto de poderio. Prisão e docilidade, tecnologias coercitivas e normalizadoras, são sustentadas pelo discurso. O corpo sexuado, também tem sua história e a partir do Concílio de Trento, no século XVII, que formula novas formas de abordar o sexo no confessionário, acaba provocando um despertar sobre o assunto nos poderes políticos, econômicos e científicos. Os discursos da ciência e da religião acabam sendo excludentes, pois a razão vai tratar da sexualidade humana “sob a forma de análise, de contabilidade, de classificação, especificação, através de pesquisas quantitativas ou causais” (FOCAULT, 1976, p. 27). Já a religião, vai abordar o sexo amparado pelo discurso da moralidade. A prática corpóreo-sexual passa a ser estatisticamente mensurável (taxa de natalidade, frequência sexual, nascimentos legítimos e ilegítimos, efeito do celibato ou interdições, etc.). Tais representações apresentadas na analítica foucaultiana sobre o corpo evidenciam então novas re-configurações de um mesmo corpo histórico, ou seja, neste processo sócio-histórico o discurso da subjetividade do homem moderno é uma trajetória que apresenta várias facetas sobre o objeto-corpo, compreendidas como: corpo aprisionado pela alma, corpo mecânico, corpo disciplinado, corpo manipulável, corpo em controle, corpo de desejo (que passa pelo adestramento das pulsões e instintos), corpo analisado pelo saber, etc. Podemos inferir que estas redes de representações sobre o corpo acabam sendo transmutações dos rearranjos entre corpo e alma, poder e saber, desejo e liberdade. Analisando nosso mundo contemporâneo um dos rearranjos de poderio sobre o corpo nos chama atenção, sofremos a influência da era tecnológica que evidencia através da mídia novas imagens corporais, ou seja, estamos na era do corpo tecnológico, estimulado pelas imagens audiovisuais.

III - Concepções de um corpo tecnológico

Em cada época o homem como fruto das influências culturais externaliza sua nova consciência corporal, manifestando-as assim, nas diversas linguagens de comunicação. Olhando para as imagens do corpo produzidas em nosso mundo contemporâneo, percebe-se que após as influências tecnológicas o corpo vem passando por uma dessacralização estética. As imagens vendidas na mídia são a do “corpo perfeito” que sofre várias transmutações impostas pela tecnologia do poder sobre o corpo. Neste novo imaginário o particular é transgredido pela revolução tecnológica que não tem fronteira, pois:

“O tema do “global” acarreta todo um conjunto de referências culturais, de aspirações consumistas, de representações simbólicas que compõem, na realidade, um novo imaginário. [...] este imaginário está confusamente referenciado a uma certa idéia de universal. [...] os estilos de vida se assemelham as culturas se enriquecem com diversidades, amalgamando-se de maneira idêntica de um extremo a outro do planeta. Consumem-se os mesmos produtos, usa-se o mesmo tipo de roupas, escolhem-se as mesmas marcas etc.” (GUILLEBAUD, 2002, p.203).

A ideologia deste mundo de novas imagens abre as fronteiras comerciais para que o consumo, através da mídia, introduza novas identidades simbólicas. Identidades estas, que ganham contornos já pré-estabelecidos pelo consumismo, que tem como finalidade maior condicionar as necessidades humanas aos seus produtos. Percebe-se que o “corpo perfeito” é a principal instrumentalização para a vinculação destas novas imagens, pois existe um padrão pré-fabricado a ser seguido e para mantê-lo o mercado fica cada vez mais aquecido, ofertando para o “mundo em descontrole” variedades atrativas que estimulam práticas ritualísticas para manter o padrão de beleza estabelecido. Nestes novos paradigmas contemporâneos o padrão ocidental do “corpo perfeito”, demonstra que o corpo feminino, explorado sensualmente como imagem para estimular as vendas, hoje divide no mercado da moda, dos cosméticos, da estética, etc.; espaço com o corpo masculino. Esta nova exterioridade da consciência corporal reduz no mercado consumidor as diferenças estruturais de gênero. Ambos são agora consumidores dos produtos que prometem imagens corpóreas perfeitas: corpos esbeltos, cabelos bem tratados, postura esguia, pele sempre regenerada, etc. Tudo isto, revestido também pela mesma imposição do poder: roupas de grife, carros esportivos, celulares de última geração. Enfim, imagens de um consumidor eternamente insatisfeito com sua aparência, já que sua imagem tem que acompanhar a mesma velocidade do mundo

tecnológico em intensa produção de consumo. Diante desta lógica, o homem aprende a cuidar do corpo, como se este fosse imortal e como não o é instala-se uma grande luta pela longevidade, pelo “corpo perfeito” que acaba se tornando objeto de salvação existencial. Podemos então, nos perguntar se não existe aqui um retorno ao reverso da era clássica, pois em meio a tudo isto quem esta agora aprisionada é a alma, pois o que tem prevalecido é o olhar do outro(s) sobre mim e não o meu olhar no profundo de mim mesmo. Se moderno é processo, é tudo que ocorre dentro do dinamismo das relações sociais, inserindo nela novos modelos de vida, novos desenvolvimentos que muitas vezes não são lineares. Este movimento externo tem que ser assimilado pelo movimento interno deste corpo que o experiencia. Por isso, toda mudança é também um convite para um olhar mais crítico dos seus efeitos em nós. Diante da constituição do poder e saber, perguntas sobre o direcionamento deste corpo devem ser lançadas. Precisamos nos perguntar sobre os efeitos destas novas concepções de corpo tecnológico, influenciado pela era do audiovisual, dos photoshops. O que o corpo tem nos revelado?

IV - Concepções do corpo perfeito com o corpo temporal

Seguindo o contexto histórico da sociedade ocidental, percebe-se que as trajetórias do corpo apresentam narrativas, onde o corpo é tratado de forma diferenciada com relação à ação do tempo. Na contemporaneidade a compilação do tempo diante da ação produtiva desvaloriza o passado, acelera o presente e aposta num futuro onde o corpo tenta tornar-se cada vez mais parecido com as imagens do corpo audiovisual. O que prevalece é ser como as imagens vendidas na mídia e isto exige performaces. Este reconhecimento dos valores corporais que circulam e se reproduzem em massa com o objetivo de obscurecer as imagens subjetivas, acelera o tempo, manipula a realidade do corpo mortal em uma pseudo-realidade transposta para o corpo sempre perfeito, intacto pela ação do tempo. Neste novo molde estabelecido pelas comunidades ocidentais contemporâneas tudo se torna descartável, o corpo não pode envelhecer (gordura, rugas, estrias, celulites é sinal de fracasso), o corpo não pode ser expressão de “anormalidades” (deficiências físicas, expressões psicopatológicas, etc.). Por isso, o estereótipo imposto ao corpo é fortalecido pela produção, circulação e reprodução de imagens que se mantêm de cremes, maquiagens, cirurgias, e monitoramento nas academias. Estas imagens humanas retocadas a mão pela tecnologia da informática, se contrapõe com a própria imagem do desenvolvimento humano. Contrapõe-se ao ser enquanto ser de totalidades, que precisa dar-se conta de que:

“[...] mesmo envolvido em situações inter-humanas, o sujeito, enquanto tem um corpo, conserva a cada instante o poder de esquivar-se disso. No próprio instante em que vivo no mundo, em que me dedico aos meus projetos, as minhas ocupações, a meus amigos, a minhas recordações, posso fechar os olhos, estirar-me, escutar-me, escutar meu sangue que pulsa em meus ouvidos, fundir-me a um prazer ou a uma dor, encerrar-me nesta vida anônima que submete minha vida pessoal. Mas, justamente porque pode fechar-se ao mundo, meu corpo é também aquilo que me abre ao mundo e nele me põe em situação.” (MERLEAU-PONTY, 1999, p.229)

Resgatar essa unicidade relacional de nós para com nós mesmos, para com o cosmos que habitamos, para analisar nossa condição de ser perpassado por possibilidades infinitas. Isto sim é caminhar atento ao nosso tempo que foi e continuará sendo tecido no corpo histórico. A mídia utiliza-se do tempo e espaço para reproduzir e inserir na consciência humana suas imagens, mas a multiplicidade do tempo traz riquezas, como por exemplo, o poder dos mitos e da arte, que nos alerta sobre a necessidade de uma reconstrução do tempo sobre o tempo. Estamos vivendo a era do mito de Pigmalião que por não encontrar no humano uma mulher perfeita, decide-se ficar solteiro e esculpi para si uma estátua de marfim. E assim, “Pigmalião admirou sua obra e acabou apaixonando-se pela criação artificial. Muitas vezes apalpava-a, como para assegurar-se se era viva ou não, e não podia acreditar que se tratava apenas de marfim.” (BULFINCH, 2001, p.79). O problema é que não temos a deusa Vênus para transformar nossos corpos idealizados em corpos reais, como acontece neste mito. E para onde vai nossa frustração? Já na história da arte constata-se que a partir da época moderna o corpo feminino ganha novos contornos e estes acabam dando representatividade subjetiva, firma-se uma identidade que se sobrepõe a imagens idealizadas. Na obra de Ernst Klimt (1886-1888 - O teatro em Taormina) a dançarina com seu nu feminino, corpo belo, atraente é capaz de provocar com sua nudez olhares de admiração, de capturar para cena o desejo humano. Em um outro contexto a obra de Picasso (1921- A banhista) apresenta um modelo de proporções monumentais, de anatomia maciça e pesada, ambas retratam o nu feminino a partir do nu real, mas transmitem corpos diferentes. Já nas imagens audiovisuais o nu feminino e até mesmo o masculino é retratado não mais a partir de imagens reais, mas a partir do imaginário do humano que vem idealizando, criando e inventado corpos “perfeitos” e imortais como no mito do Pigmalião. Estas imagens indiferentes, surrealistas nos possibilitam dialogar

com o tempo para interrogar nossa própria subjetividade, por onde ela anda? Diante da análise foucaultiana que poder disciplinar está em voga? Como o sujeito vem mantendo diálogo com sua temporalidade, com o tempo que lhe apresenta imensas possibilidades? Quais são os componentes que os rege?

“No nível do eu, um componente fundamental da atividade do dia-a-dia é simplesmente a escolha. Obviamente nenhuma cultura elimina inteiramente a escolha dos assuntos cotidianos, e todas as tradições são efetivamente escolhas entre uma gama indeterminada de padrões possíveis de comportamento. [...] a modernidade confronta o indivíduo com uma complexa variedade de escolhas e ao mesmo tempo oferece pouca ajuda sobre as opções que devem ser selecionadas”. (GIDDENS, 2002, p. 79)

Esta falta de uma consciência crítica sobre as escolhas feitas e sobre questões tão cruciais da existência como: tempo, envelhecimento e mortalidade, acabam causando um reverso psicossomático, pois aquilo sobre o qual não pensamos e o tempo que não conseguimos domesticar retornam de alguma forma. Talvez por isso, nossa época contemporânea vem produzindo não só imagens audiovisuais do corpo masculino e feminino em estado perfeito, mas também tem fabricado corpos em constantes adoecimentos. Aprisionados nos altos índices de depressão, anorexia, câncer, crises de nervos, violências, suicídios, etc. Isto evidencia que é diante destas narrativas contemporâneas do corpo que devemos desviar nosso olhar para tecer um saber diferenciado sobre nós mesmos.

V - Considerações finais

Esta nova concepção de mundo - que a maioria dos homens contemporâneos vem adotando - coloca as épocas passadas como algo ultrapassado, fora do desenvolvimento atual. Reduz a historicidade em uma ideologia exclusivista, onde a racionalização dos interesses de determinadas forças se sobrepõe à própria criticidade do homem mediante sua qualidade de vida. Talvez estejamos em um momento propício para levantar novas suspeitas sobre os caminhos que a era da racionalidade e do capitalismo tem nos apresentado. Neste intenso processo industrial com fins financeiros, as emoções estão sendo congeladas em moldes estéticos padronizados, porém como nada no homem é estanque, a energia psíquica circundante tenta compensar as disparidades, mas a intensa valorização da vida, estimulada pelo eloquente jogo de

poder da mídia vem dificultando o contato do homem consigo mesmo. O conjunto de idéias e imagens que vêm orientando as práticas humanas intensifica um corpo cada vez mais aprisionado aos jogos de poder vigentes. Porém, diante desta pluralidade de estímulos, desta ascese corporal que esta em jogo, o corpo tem suas múltiplas narrativas e encarna um eu capaz de questionar sua própria existência, encarna um eu que por ser temporal, histórico e subjetivo pode e deve questionar seu próprio tempo assumindo nele a importância da assimilação de forças tão antagônicas e ao mesmo tempo tão necessárias para sua constituição de sujeito. Que estejamos então, despertos para compreender que “o pensamento moderno avança naquela direção em que o outro do homem deve tornar-se o mesmo que ele” (FOUCAULT, 2002, p. 453).

Referências Bibliográficas

BULFINCH, Thomas. **O livro de ouro da mitologia: Histórias de Deuses e heróis**. 16° ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: A vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1976.

_____. **História da sexualidade II: O cuidado de si**. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

_____. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 1975.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e indentidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

GUILLEBAUD, Jean-Claude. **A reinvenção do mundo: um adeus ao século XX**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

KLIMT, Gustav. **Grandes mestres da pintura** [coordenação e organização Folha de São Paulo]; Barueri, SP: Editorial Sol 90, 2007.

MIRANDA, E. Evaristo. **Corpo território do sagrado**. 2° ed. SP: Edições Loyola, 2000.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. 2° ed. SP: Martins Fontes, 1999.

PABLO, Picasso. **Grandes mestres da pintura**; Barueri, SP: Editorial Sol 90, 2007.

Em nome da Deusa: o divino feminino e a espiritualidade das mulheres

Rosalira dos S. Oliveira*

Cantarei a Geia, a bem fundada,
a Mãe de Tudo, a de mais idade
entre os seres todos.

Ela nutre quantos o mundo habitam,
quanto cresce sobre a bela terra,
quanto existe nos caminhos do mar,
quanto voa.

Da sua abundância se nutrem todos eles.

(Hino Homérico, século VII a.e.c.)

1. Introdução: o retorno do divino feminino:

O fim do século XX assistiu a um acontecimento inesperado: o renascimento de uma forma de espiritualidade considerada morta há tanto tempo que a humanidade quase se esqueceu que ela um dia existira. Esta espiritualidade se funda no reconhecimento do aspecto feminino do divino, expresso na figura da antiga Grande Mãe, a Deusa vista como senhora da vida, da morte e da regeneração.

O culto do divino feminino é um dos mais antigos que se tem notícia. O primeiro elemento cultuado pelo homem foi a Terra. E a Terra, contam os mitos, foi gerada por ela mesma. Era ela que produzia os frutos, os animais e o próprio homem. A vida surgia da sua carne rasgada e jorrava das suas profundezas⁴⁰⁷. A Terra era a mãe de todas as coisas vivas e também a responsável pela existência da morte. Afinal, se a vida era percebida como um brotar do útero da Mãe Terra, a morte representava uma volta, um regresso, para que um novo nascimento pudesse acontecer. Assim ocorria com a semente, assim também ocorria com o homem. Para a humanidade do início dos tempos, não havia separação entre o mundo humano e o mundo natural e ambos partilhavam o mesmo destino como filhos da Terra. É exatamente em respeito a esse vínculo que a arqueóloga Marija Gimbutas, chama a atenção para o fato de a Deusa era a “Mãe mais-do-que-humana”. Assim sendo, “se for usado o termo Grande Mãe,

* Doutora em Antropologia. Pesquisadora da Fundação Joaquim Nabuco. e-mail: rosalira.santos@fundaj.gov.br. G.T: Gênero e Religião.

⁴⁰⁷ Em Hesíodo, por exemplo, vemos que Gaia tirou do seu corpo a terra e o mar e que do seu ser misterioso nunca se interrompia a criação.

deve ser entendido como a Grande Mãe Universal cujos poderes se difundem por toda a natureza, por toda a vida humana, por todo o mundo animal, por toda a vegetação”.⁴⁰⁸

Essa Deusa, também conhecida como *senhora dos dez mil nomes*,⁴⁰⁹ foi adorada por vários povos antigos. Na Anatólia e na Creta minóica era chamada de *Cibele*; No Egito era *Nut*; na África seu nome era *Nana Buluka* e em Canaã era conhecida como *Astherah* ou *Ishtar*. Embora fosse evocada por diferentes nomes, em todos os lugares representava o princípio criador e simbolizava a unidade essencial de toda a vida na Terra. Seu culto foi destruído e, paulatinamente substituído, primeiro pelos deuses guerreiros e depois pelo monopólio de um Deus único.

Esse processo de mudança de mentalidade encontra-se refletido nos mitos. Um bom exemplo é a formação do panteão grego. Muito antes dos mitos clássicos tomarem forma e serem registrados por Homero e Hesíodo – no século VII a.C. – já havia uma rica tradição oral de base. Muito provavelmente, estes mitos antigos refletem o resultado do processo de conquista da região da Anatólia pelos indo-europeus, uma vez que neles são evidentes:

Os vestígios dessa tradição primitiva nos mitos posteriores, os quais refletem o amálgama cultural de três ondas de invasores bárbaros: os iônios, os acádicos e, finalmente, os dórios, os quais penetraram na Grécia de 2.500 até 1.000 a. C.. Todos levando consigo uma ordem social patriarcal e o respectivo deus dos trovões, Zeus.⁴¹⁰

Desse modo, a Grande Mãe foi primeiro associada a um Deus masculino – como filha, mãe ou consorte – e, finalmente, banida da psique humana pela predominância do Deus único apregoado pelas religiões monoteístas. Esse processo, ocorrido em ritmo e intensidade diferentes para cada povo, se iniciou há mais de 5.000 anos atrás e moldou a forma de ver a realidade que ainda é dominante em nossos dias. O rosto da Deusa, porém, permaneceu oculto sobre o véu da história e reaparece agora.

Atualmente, através do trabalho de arqueólogos, mitólogos, artistas, sacerdotisas, cientistas, historiadores da arte, antropólogos e filósofos, a evidência fragmentada da religião da Deusa está tomando forma e Ela está voltando. Como entender esse retorno? Qual a razão deste interesse? O que teria a antiga Deusa a dizer aos homens e mulheres do mundo atual? Penso que uma das explicações reside no fato de que as recentes descobertas a respeito da Deusa e Suas culturas desafiam a nossa concepção de civilização ao colocarem em questão os pressupostos básicos do nosso modelo civilizacional. Um sistema no qual o mundo é concebido como uma espécie de cadeia de comando na qual o Deus-Pai delega ao homem, feito a sua imagem e semelhança, a tarefa de governar as suas outras criaturas, tidas como inferiores. Um bom

408 GIMBUTAS, Marija. “A ‘Vênus Monstruosa’ da Pré-História – criadora divina”. In CAMPBELL, J. et al. Todos os Nomes da Deusa. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1998. p. 54

409 “Ela dos dez mil nomes” é um dos títulos atribuídos à Ísis, que, com o seu culto espalhado por todo o Império Romano, foi realmente uma encarnação transcultural da Grande Deusa.

410 HIGHWATER, Jamake. Mito e sexualidade. São Paulo: Saraiva, 1992. p. 39

exemplo dessa visão encontra-se na chamada “Doutrina das Causas Finais”. Essa doutrina, cujas origens remontam desde os antigos gregos prosperou desde a ascensão da ciência no Ocidente em fins do século XVI e ao longo do século XVII. Numa das suas formulações esta doutrina afirma que as características do mundo natural – montanhas, desertos, rios, espécies vegetais e animais, etc. – foram todas planejadas por Deus para determinados fins, sendo um dos principais o benefício da humanidade. Desse modo, a nossa responsabilidade como seres humanos consistiria em:

Agradecer essa dádiva e em troca aceitar exercer o controle do planeta, uma aceitação que foi recomendada com insistência por alguns judeus e cristãos já em tempos antigos. Assim a idéia de usar uma Natureza criada para nós, a idéia de controle e a idéia de superioridade humana ficaram desde cedo associadas em nossa história.⁴¹¹

Podemos captar ecos dessa doutrina em três idéias centrais, que orientam ainda hoje a atitude do homem “civilizado” perante o mundo não humano: a que nos autoriza a usar uma natureza criada para nos servir e que é avaliada sempre em função da sua utilidade (presente ou futura) para os nossos interesses; a que nos permite exercer amplamente o nosso “controle” sobre o mundo natural e aquela que afirma a superioridade humana em relação às demais formas de vida.

De modo radicalmente diferente, as culturas da Deusa concebiam o mundo natural e o humano como interligados, ambos participando da grande teia da vida, nada menos que o Seu próprio corpo. A crítica lançada pela Deusa a esse sistema reverbera e atinge todos os setores da nossa “civilização”: relações de gênero, cosmologia, relação com o corpo, com o sexo, com a natureza, conceito de ciência, etc. No seu simbolismo, homens e mulheres contemporâneos têm encontrado inspiração para propor um mundo diferente. Um mundo no qual a posse e o domínio não sejam as únicas formas de relacionamento, nem entre os seres humanos, nem entre nós e aqueles com quem partilhamos a vida na Terra. Mas, antes de aprofundarmos essa discussão exploremos, ainda que brevemente, a fragmentada história da Grande Deusa e das suas culturas.

2. A antiga Deusa e suas culturas:

Os estudiosos costumam situar as origens do culto da Deusa no período Paleolítico (por volta de 100.000 a 10.000 a.e.c.), também conhecido como “período dos caçadores/coletores”. As estátuas da Deusa representada como uma mulher com seios e nádegas pronunciadas – as chamadas “Vênus” Paleolíticas – estão entre as primeiras representações do divino que a humanidade elaborou⁴¹². Algumas dessas imagens datam de 30.000 anos atrás. Tradicionalmente vistas como ligadas a algum culto antigo de fertilidade, elas foram reinterpretadas por Gimbutas como representações dos poderes do mundo geradores da vida, precursoras muito antigas da Grande-Mãe que ainda será reverenciada em épocas históricas. No

411 EHRENFELD, David. A arrogância do humanismo. Rio de Janeiro: Campus. 1992. p. 05

412 Embora esta não seja a sua forma exclusiva de representação. A Deusa, a Grande Mãe, de todas as coisas pode, igualmente, encarnar-se numa árvore, num animal ou em um homem e desse modo ser representada.

seu entender, as estatuas das “Vênus”, com suas características femininas – seios, ventre, vulva, quadris – deliberadamente exageradas, constituem:

Uma representação religiosa - a reificação da Geradora da Vida. Aquelas partes do corpo que, aos nossos olhos, parecem exageradas ou grotescas são as suas partes mais importantes, mágicas e sagradas; a fonte visível e produtiva da continuidade da vida em seus diversos aspectos e funções.⁴¹³

Mas não é apenas no início da aventura humana que a Deusa se faz presente. A Grande Mãe do Paleolítico atravessa toda a “revolução agrícola” para firmar, no período seguinte, sua adoração. O Neolítico é considerado um momento de grande prestígio do feminino, fato atestado pelo impressionante número de esculturas, gravuras e outras imagens representando imponentes personagens femininos, cujo poder e natureza divina se afirmam nitidamente.⁴¹⁴ Essa continuidade da representação feminina permite-nos inferir a existência de “uma única linha de desenvolvimento de um sistema religioso, indo desde o Paleolítico Superior, passando pelo Neolítico, pelo Calcolítico e pela Idade do Cobre, baseado em uma organização matrifocal.”⁴¹⁵

De fato, adoração da Deusa e matrifocalidade parecem caminhar juntas. Caracterizado pelo surgimento da agricultura, o período Neolítico marca um momento de extrema valorização dos aspectos positivos da Grande-Deusa como deusa da fecundidade e criadora da vida e também da mulher vista como “a criadora” no âmbito do humano. Afinal, como argumenta Badinter, o culto da Deusa-Mãe não poderia “deixar de ter conseqüências sobre as relações do homem e da mulher. Esta era o sucedâneo humano daquela e o homem do Neolítico adorava um deus com formas femininas”.⁴¹⁶ Mesmo levando-se em consideração o fato de que a concepção da maternidade e da mulher como sagradas já se fazia presente no período anterior, pode-se inferir que a descoberta da agricultura reforçou consideravelmente essa associação, vinculando simbolicamente a fertilidade da terra à fecundidade feminina. Na percepção dos nossos ancestrais, as mulheres se tornaram responsáveis também pela abundância das colheitas, uma vez que conheciam e compartilhavam do mistério da Criação.

Esse modo de pensar constitui uma expressão daquilo que Mircea Eliade denominou “*consciência agrícola*”, uma concepção de mundo que tem na percepção de uma solidariedade mística entre a fertilidade da terra e a fecundidade da mulher uma das suas intuições fundamentais. O próprio trabalho agrícola é um rito, já que além de ser um ato realizado sobre o corpo da Terra-Mãe, implica na integração com os seus ciclos. Ainda segundo Eliade, a consciência agrícola enseja uma “*religião cósmica*”, fortemente ancorada no vínculo mágico

413 GIMBUTAS, M. Op.Cit. p. 54

414 Nas escavações da antiga cidade de Çatal Hüyük (o maior e mais antigo sítio arqueológico do Neolítico) foram encontradas 139 construções das quais 48 eram santuários consagrados à Deusa.

415 GIMBUTAS, M. Op.Cit. p. 39

416 BADINTER, Elisabeth. Um é o outro; tradução Carlota Gomes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986. p. 67

que une agricultura e procriação e na qual os ritos destinados a assegurar a fecundidade do solo são freqüentemente realizados pelas mulheres. São exemplos de tais ritos: a nudez, as orgias, as gotas de leite materno derramadas no campo, a sementeira ritual, etc. Em alguns casos, apenas as mulheres grávidas podem participar, em outros apenas as virgens e em outros, ainda, apenas as casadas. Todos estes ritos reafirmam a existência dessa solidariedade profunda em virtude da qual:

A fecundidade da mulher influencia a fertilidade dos campos, e a opulência da vegetação, por sua vez, ajuda a mulher a conceber. Os mortos colaboram com uma e com a outra, esperando dessas duas fontes de fertilidade, a energia e a substância que os reintegrarão ao fluxo vital.⁴¹⁷

A solidariedade dos mortos – enterrados como grãos – com a fertilidade e a agricultura reforça a onipotência da Terra-Mãe e, com ela, o prestígio das mulheres. A própria atividade agrícola é vista como uma prática regenerativa. Através dela, a semente enterrada sob a Terra, volta à vida. É por conta desta afinidade, e da natureza ctônica de ambos, que os cultos da fertilidade vinculam-se, de modo profundo, aos cultos mortuários. Neste complexo simbólico, tudo que toca à vida e, portanto à riqueza, diz respeito à mulher. Fonte da fertilidade ela é também a curadora que conhece as ervas e a protetora que guarda o sono dos mortos.

As culturas do Neolítico têm recebido muita atenção por parte de historiadores, antropólogos, arqueólogos e praticantes contemporâneos das religiões da Deusa.⁴¹⁸ Duas razões delas explicam esse interesse: De um lado, a grande quantidade de representações femininas produzidas neste período evidencia a importância do culto da Deusa-Mãe no seu universo religioso. E, de outro, a imagem extremamente pacífica que emerge das pesquisas sobre esse período da história. Com efeito, as escavações têm revelado uma completa ausência de evidências relativas a guerras, agressões, ou mesmo, violência cotidiana. Quer se trate de mortes individuais, quer de grandes matanças em tempos de guerra, o fato é que nos locais onde foram encontrados cemitérios referentes a este período, “virtualmente nenhum dos corpos mostra qualquer sinal de morte violenta – nem de guerra, nem de ataques, nem mesmo de lutas entre vizinhos”.⁴¹⁹ É só a partir do Neolítico Final e da Idade dos Metais que a guerra passa a deixar suas marcas nas sepulturas coletivas. É então que surgem tumbas, cujos esqueletos apresentam nítidos traumatismos carregam profundamente plantadas nos ossos, flechas mortíferas.

Ainda que não restem grandes dúvidas sobre o prestígio desfrutado pela mulher durante o Neolítico, muito se discute a respeito do seu real poder político e social. Alguns estudiosos julgam que o papel de destaque ocupado pela mulher na vida religiosa não implica numa

417 IDEM. p. 70

418 Embora a Wicca ou Feitiçaria Moderna se autodenomine “a religião da Deusa”, não se pode, a rigor, falar de uma única religião da Deusa. Os termos mais usados: “Goddess-oriented-religions” ou “Espiritualidade Feminista” abrangem várias manifestações religiosas modernas e antigas e, mesmo o renascimento do princípio do divino dentro das religiões abraâmicas (particularmente o Judaísmo e o Cristianismo), como veremos mais adiante.

419 POLLACK, Raquel. O Corpo da Deusa: no mito, na cultura e nas artes. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1998. p.132

posição semelhante na esfera civil, e consideram a expressão “ela reina, mas não governa” como uma síntese adequada do status da mulher nas sociedades desse período. Já outros, se concentram na preponderância da Deusa-Mãe e na reverência ao feminino na criação da vida e chegam a utilizar o termo “*matriarcado*” para caracterizar estas sociedades.

Esta é uma discussão bastante antiga. A hipótese de um “matriarcado primitivo”, que teria antecedido as sociedades históricas patriarcais, foi exposta no século XIX por Johann Jakob Bachofen. Sua teoria, que inicialmente teve grande aceitação, caiu em descrédito já nos primórdios do século XX. A principal crítica feita a Bachofen dizia respeito à falta de comprovação histórica das conclusões por ele apresentadas. Outro fato que deporia conta à hipótese do matriarcado primitivo era a total inexistência de sociedades históricas – mesmo aquelas consideradas mais primitivas – nas quais os homens fossem dominados pelas mulheres. No centro dessa discussão, parece haver uma espécie de confusão semântica: enquanto o termo “*matriarcado*” diz respeito a um “*governo feito pelas mães*”, (de cuja existência efetivamente não temos evidência), os termos “*matrifocal*” e “*matricêntrico*” referem-se à sociedades centralizada na mulher, mas não governada exclusivamente pelas mulheres. Já o termo “*patriarcado*” significa literalmente “*governo feito pelos pais*” e refere-se a sociedades caracterizadas pelo domínio do masculino e pela submissão política e social das mulheres.

Como muitos estudiosos fazem questão de ressaltar, a noção de “*matriarcado*” (assim como o seu oposto) tem como modelo subjacente, a idéia de uma sociedade estruturada a partir da dominação de um sexo pelo outro. Desse modo, aquilo que não é patriarcado, deve, necessariamente, ser matriarcado. Para os intelectuais feministas, este raciocínio constitui uma conseqüência de uma sociedade dominadora que vê como “naturais” a existência de uma relação hierárquica e de dominação entre os sexos. Para eles a verdadeira alternativa ao patriarcado não é o matriarcado, mas, sim:

A alternativa, agora revelada como a direção original da nossa evolução cultural, a de uma sociedade de parceria: uma maneira de organizar as relações humanas na qual a diversidade não é equiparada com inferioridade ou superioridade e o princípio primeiro de organização é a união e não o mando.⁴²⁰

Inspirados por essa idéia, de um princípio organizador baseado em valores de parceria, os estudiosos ligados ao movimento feminista desenvolveram um modelo diferente para a cultura neolítica: o de uma sociedade *matrifocal* ou *matrística*. É este o modelo que emerge, por exemplo, dos trabalhos realizados por Marija Gimbutas, sobre as divindades da “velha Europa”⁴²¹ e por James Meelart nas ruínas da cidade de Çatal Hüyük na atual Turquia. Estes autores têm

420 EISLER, Riane. A Deusa da natureza e da espiritualidade” In CAMPBELL, J. et al. Todos os Nomes da Deusa. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1998. p. 23

421 A “velha Europa” é o termo utilizado por Marija Gimbutas, para caracterizar a região que compreende a Itália e a Grécia, estendendo-se ainda pela Checoslováquia, o sul da Polónia e o oeste da Ucrânia. De acordo com ela o povo dessa região antiga pertenceria a uma cultura pré-indo europeia, matrilinear, agrícola, pacífica e sedentária.

sugerido que as sociedades do período Neolítico eram realmente culturas pacíficas e cooperativas, nas quais as mulheres ocupavam posições sociais importantes como sacerdotisas, artesãs ou chefes de clã matrilineares, e onde não se encontram registros de grandes diferenciações de status baseadas no sexo. Sociedades matrifocais nas quais as práticas espirituais giravam em torno de uma Deusa e onde a filiação era definida através da linhagem materna. Nelas, a Deusa-Mãe não era um mito, uma lenda, ou mesmo um símbolo no sentido moderno do termo, mas uma realidade cósmica. Uma realidade que, ao reificar a ligação entre todo o mundo vivo tendia a enfatizar valores, como a cooperação e a convivência pacífica – seja entre os sexos, seja entre a humanidade e os demais seres. Tratava-se, isso parece inegável, de um mundo *matricêntrico* bastante diferente das sociedades masculinizadas que lhe sucederam.

3. Uma virada mítico-histórica

Esse tipo de organização social se manteve até a Idade do Bronze, tendo como um dos seus últimos exemplos, a sociedade cretense. Por ser uma das primeiras sociedades das quais temos documentação escrita Creta constitui um elo único entre a arqueologia e a história escrita. Nesta sociedade altamente tecnológica com suas primorosas obras de arte:

A única divindade antropomórfica que é retratada ao longo de toda a iconografia cretense, é, na verdade, uma deusa ou várias deusas que se assemelham a uma outra da região próxima da Ásia Menor que, mais tarde, ficou conhecida como a Grande Mãe. Esta deusa foi adorada continuamente na Ásia Menor desde o sétimo milênio antes da nossa era até a queda do Império Romano. No entanto, as inscrições cretenses não nomeiam uma Grande Mãe. Mencionam várias deusas, algumas conhecidas na época dos gregos, como Hera e Atena, e outras que são desconhecidas em escritos posteriores.⁴²²

As pinturas encontradas nos templos e palácios cretenses mostram cenas nas quais é notável a ausência de guerras e batalhas, ao mesmo tempo em que se vêem representações de mulheres exercendo funções de sacerdotisas, recebendo homenagens e mesmo atuando como capitãs de navios. As pinturas retratam também pessoas, de ambos os sexos, entretidas em jogos e danças, tendo às vezes a imagem da Deusa a pairar sobre elas. Enfim, como afirmam os historiadores Jones & Pennick; “os ícones dessa cultura não retratavam Posidon, o terrível deus das tempestades, mas uma impressionante e até mesmo inspiradora deusa (ou deusas) cujos nomes são desconhecidos.”⁴²³

A mudança de valores ocorreu em diferentes momentos. No caso das culturas situadas na região da velha Europa, o processo teve início por ocasião das primeiras invasões indo-européias. Esses povos nômades trouxeram consigo uma nova ordem social dominada pelos homens e por deuses masculinos que se reflete no panorama mitológico e religioso. Até este ponto, “a era da predominância feminina na religião está documentada como contínua durante

422 JONES, Prudence & PENNICK, Nigel. História da Europa Pagã; tradução Ana Margarida Gomes Soares – Sintra: Publicações Europa-América, Ltda. 1999. p.25

423 IDEM: p. 26

uns vinte e cinco mil anos”.⁴²⁴ Entre estes primeiros indo-europeus estão os guerreiros que fundaram, na Grécia continental, a cultura micênica, retratada na *Iliada*. Na civilização micênica:

As poucas estátuas que foram encontradas incluem figuras masculinas itifálicas e máscaras, ambas utilizadas em todo o mundo como símbolos de desfeza, avisos de realidade que as muralhas da povoação incorporam. No continente, todas as povoações tinham de estar prontas para se defenderem em combate corpo a corpo, tendo os guerreiros um elevado estatuto. (...) Na própria Micenas, o conteúdo das sepulturas, datadas dos séculos XVII e XVI, tornam claro que era uma sociedade guerreira. O estilo das peças artísticas, das pedras tumulares e do trabalho do metal é minóico, mas as cenas retratadas são de guerra e de caça e não as danças e rituais da arte minóica.⁴²⁵

Mesmo após a maior parte da Europa se tornar indo-europeizada, no período entre 4.500 e 2.500 a. e. c., os dois sistemas culturais continuaram mais ou menos fundidos, com o sistema matrifocal funcionando como uma espécie de subcorrente. Exemplos relativos à fusão e a convivência (quase nunca pacífica) entre estes dois sistemas podem ser encontrados em quase todas as mitologias europeias. Em geral tal conflito é descrito, simbolicamente, como uma guerra na qual os deuses recém-chegados enfrentam e dominam os antigos deuses, condenando-os a regiões obscuras ou admitindo-os de forma subordinada no panteão principal. Outra forma de expressão deste conflito é o combate entre um campeão da ordem – um deus ou herói solar – contra um monstro, serpente ou dragão – uma criatura ctônica, filha da Deusa-Terra, ou às vezes a própria Deusa – cuja derrota marca o fim do mundo matricêntrico e do domínio da Grande Mãe. Como comenta Adele Getti:

Podemos garantir quase plenamente que onde quer que apareça o mito de uma serpente ou de um dragão trata-se de uma alegoria à antiga religião da Deusa. No Rig Veda indo-ário fala-se do assassinato da Deusa Danu – o “demônio serpente” – às mãos de Indra, Senhor da Montanha. Na Babilônia, Marduk, “filho do sol”, mata a mãe, o dragão Tiamat; e Javé, o Deus hebreu, destrói a monstruosa serpente Leviatã. Tifon e Píton, filhos de Geia, são assassinados por Zeus, Deus da tempestade e da montanha, e por Apolo, Deus do sol. Os relatos sobre São Patrício, que expulsou as serpentes da Irlanda, e São Jorge, que matou o dragão, fazem parte da mesma história.⁴²⁶

Na cultura grega, o protótipo desse confronto entre os princípios feminino e masculino, deusa e deus, desordem e ordem, natureza e cidade, pode ser encontrado na luta entre Zeus e a serpente Tifon, filho de Gaia. Para a mentalidade helênica, Zeus era o inimigo do caos, o herói que defende a sociedade e a cultura contra a revolta selvagem identificada com as mulheres. Com sua vitória sobre Tifon, ele assegurou o predomínio dos deuses patriarcais do Olimpo sobre a Deusa-Mãe e sua prole. Desse modo, o combate Zeus/Tifon ritualiza “um conceito grego essencial: as mulheres personificam a natureza bruta – e a natureza representa o caos e a

424 GIMBUTAS, M. Op. Cit. p. 38

425 JONES, Prudence & PENNICK, Nigel. Op. Cit. p. 28

426 GETTY, Adele. A Deusa. Madrid: Edições Del Prado. 1997. p. 20

desordem”⁴²⁷. Entretanto, tudo leva a crer que a vitória sobre a Deusa Mãe e suas criações não foi suficiente para selar a paz, seja no Olimpo, seja na psique do homem grego. O tema da revolta das mulheres é recorrente nesta mitologia. Ele está presente na representação das deusas, onde aparece, por exemplo, nas atitudes vingativas de Hera – uma Grande Mãe reduzida ao papel de consorte do Deus; na recusa de Deméter – a Senhora dos Grãos - de permitir que a Terra produza até que sua filha lhe seja devolvida ou, ainda, no total desrespeito de Afrodite – a Deusa asiática da fertilidade – às convenções de um casamento patriarcal. Aparece, também, nas atitudes das mulheres mortais que lutam contra os ditames de um mundo masculino. É o caso, entre outros, das Amazonas, guerreiras dedicadas à virgem caçadora Ártemis; de Atalanta que desafia os homens no seu próprio campo de ação e só é vencida graças a um estratagema e de Medeia que escolhe como alvo da sua vingança aquilo que é mais importante para o homem dentro do esquema patriarcal – sua descendência. Estes e vários outros exemplos são expressões da tensão permanente que atravessa toda a produção mítico-poética helenística. E que, por linha de descendência, embala ainda hoje os sonhos e pesadelos do homem ocidental.

4. A Deusa e seu simbolismo nos dias atuais

Ainda que documentada e ancorada em pesquisas recentes, realizadas em múltiplos campos – arqueologia, história, mitologia, história das religiões, etc. – a reconstrução sobre a história da Deusa e suas culturas tem, claramente o caráter de uma hipótese de trabalho. Não podemos ter certeza do que pensavam e sentiam os nossos antepassados e nem é este o ponto central da discussão. O ponto é que a recuperação da história das mulheres e a reconstrução do passado pela ótica feminina têm muito a dizer aos homens e mulheres de hoje. Pode oferecer uma alternativa para as relações entre os sexos no mundo contemporâneo e contribuir para criar novos padrões de relacionamento para o futuro.

É exatamente como promessa de futuro que reaparecem o simbolismo da Grande Deusa e a história das culturas matrifocais. Ambos têm se revelado como uma fonte inesgotável de reflexão e de inspiração para muitas mulheres modernas. Ainda que a Deusa não seja o equivalente divino da mulher, no seu simbolismo encontra-se presente muito daquilo que constitui o mais profundo do ser feminino, o que permite às mulheres uma identificação imediata com o arquétipo. Através desse processo de identificação, aspectos de suas vidas ignorados, marginalizados ou evitados pelas religiões patriarcais são resgatados e elas se tornam aptas a compreender e reverenciar a sacralidade da sua vida e do seu corpo, como expressa o depoimento abaixo:

O conceito de uma religião que venerava uma Deusa era surpreendente e poderoso. Tendo sido criada como judia, fui muito religiosa quando criança e prossegui minha educação judaica até um nível avançado. Mas, quando atingi o estágio de jovem adulta, ao final dos anos

427 HIGHWATER, Jamake. Op. Cit. p. 66.

60, algo parecia estar faltando. O movimento feminista ainda não havia renascido e eu desconhecia a palavra 'patriarcado' mas sentia que a tradição, assim como se apresentava então, carecia de alguma maneira de modelos para mim enquanto mulher bem como de caminhos para o desenvolvimento do poder espiritual feminino (...). A tradição da Deusa oferecia novas possibilidades. O meu corpo, agora, em toda a sua feminilidade, seios, vulva, útero e fluxo menstrual, era sagrado. A força primitiva da natureza, o intenso prazer da intimidade sexual, assumiram papéis centrais como caminhos para o sagrado, em vez de serem negados, denegridos ou encarados como periféricos.⁴²⁸

O simbolismo da Deusa implica na aceitação da materialidade e da corporeidade da vida como sagradas. Como destaca Pollack, “encontramos o corpo da Deusa no nascimento, na menstruação e na alegria do sexo, mas o encontramos também na morte e na doença, uma vez que estas não são vistas como erros ou punições, mas como parte da existência”.⁴²⁹ De fato, aceitar o corpo como sagrado implica em lidar de outra maneira com a nossa própria corporeidade. Afinal, quando “consideramos Deus como perfeito, imortal e imutável, a morte torna-se uma violação, uma marca da nossa distância de Deus”.⁴³⁰ Ao contrário, quando consideramos Deus ou a Deusa como algo encarnado nos mistérios da vida, a morte pode ser reinserida em seu lugar na dança cósmica e recuperar a sua sacralidade. Pode-se, portanto, afirmar que o simbolismo da Deusa está vinculado a uma vivência espiritual corporificada, “solidamente fundamentada na experiência de sua [das mulheres] ligação com os processos essenciais da vida”.⁴³¹

5. A Senhora das mil faces

O grande potencial de aglutinação inerente ao simbolismo da Deusa deu origem, nos últimos anos, a um movimento amplo e diversificado conhecido como “*Espiritualidade Feminista*”. No seu âmbito, muitas mulheres exploram o poder inerente ao sagrado feminino. Algumas atuam no contexto do Cristianismo, tomando parte na Teologia Feminista.⁴³² É o caso da teóloga Elizabeth Johnson, uma das expoentes do movimento, uma crítica feroz a identificação cristã tradicional de Deus como exclusivamente masculino. De acordo com ela, essa visão, acarreta no mínimo três problemas:

1) Teologicamente, nós esquecemos que esta linguagem é simbólica: nós a tomamos literalmente: por isso acabamos tendo um ídolo, um deus inferior. 2) Sociologicamente, se Deus é sempre retratado como masculino, os humanos masculinos exercem poder em nome de Deus, como se fossem semelhantes a “Ele”. Isto conduz a uma grande desigualdade, como se vê em estruturas do patriarcado, onde o poder está sempre nas mãos do homem dominante. 3)

428 STARHAWK. A dança cósmica das feiticeiras: guia de rituais a Grande Deusa. 4ª edição, Rio de Janeiro: Record: Nova Era, 2001. p.13

429 POLLACK, R. Op. Cit. p. 48

430 IDEM: p. 49

431 CAPRA, Fritjof. Sabedoria incomum. São Paulo: Cultrix. 1998. p. 188.

432 Algumas teólogas trabalham o resgate da história das mulheres na Bíblia, outras, as imagens de Deus, a teologia antiga e a contemporânea, porém, sempre direcionada à sua intencionalidade específica. Além disso, podemos encontrar teologias feministas que fazem um trabalho de des-construção da teologia patriarcal a partir de diferentes temáticas. .

Psicologicamente, as mulheres são privadas do poder espiritual e pessoal; elas só podem ver-se como criadas à imagem e semelhança de Deus, se elas se abstraem de seu próprio corpo que é feminino. Elas são levadas a depender da autoridade religiosa de homens para sua conexão com Deus.⁴³³

Outras mulheres atuam dentro do Judaísmo, buscando novas identificações com o divino mediadas pelo simbolismo da Deusa. Nesse caso é a figura de Shechinah que serve de guia e inspiração, como nos conta a rabina Léah Novick. Diz ela:

De forma cada vez mais intensa estamos agora trabalhando para trazer à tona as nossas próprias imagens do Divino e voltando-nos para a criação de novas formas de alimentar as que estão prontas para a mudança. Nesse processo, a Sechinah que está emergindo é uma Deusa múltipla, de fato uma Deusa de mil faces. Pois o que é aparente nos workshops e conferências sobre o feminismo judaico e nos grupos da lua nova (...) é que as mulheres judias trazem a marca e a imagem da Deusa dentro delas; tanto a forma tradicional da Shechinah quanto as antigas formas de Canaã e do Oriente Médio.⁴³⁴

Também há mulheres (e homens) que utilizam diferentes tradições da Deusa provenientes de culturas distintas, sem se identificarem, necessariamente, com uma tradição ou religião específica. Seu objetivo é recriar a religião da Grande-Mãe num enfoque adequado para os tempos modernos. É o caso da escritora Rachel Pollack que afirma:

A moderna religião da Deusa não está tentando recriar as condições exatamente como eram na Idade da pedra, na antiga Creta ou em qualquer outra época e lugar, ao contrário, procuramos aprender com essas pessoas como podemos dar vida à Deusa de uma maneira que corresponda à nossa própria experiência.⁴³⁵

Dentre todas essas recriações, a mais difundida é a Wicca – também conhecida como “Bruxaria”, “Feitiçaria” ou “Religião da Deusa” – um dos ramos que mais cresce tanto dentro da Espiritualidade Feminista quanto do Neopaganismo. Centrada na reverência a Deusa-Mãe, a Wicca é, na definição de uma das suas sacerdotisas:

A religião da Deusa e do Consorte. É um caminho mágico lunar e feminino. Toda Wicca o é, a Diânica também, mas não só ela. Se não se tratar de um caminho lunar e feminino não é Wicca. (...) Que a Deusa é a fonte primeira é crença comum à Wicca em geral.⁴³⁶

De fato, na *theologia* wiccana, a Deusa possui uma predominância marcante. Embora haja diferenças profundas dentro de cada tradição, em todas, Ela é vista como a grande criadora que gera toda a vida no mundo. Entretanto, em nenhuma delas, a Deusa não é concebida apenas como a mãe benevolente. A criação, na perspectiva wiccana, é um processo de interação

433 Entrevista concedida a Revista do Instituto Humanitas Unisinos. www.unisinos.br/ihuonline. Acessado em 28/05/2009

434 NOVICK, Léah. “Encontrando a Shechinah, a Deusa Judaica” In NICHOLSON, Shirley (org.) O novo despertar da Deusa – o princípio feminino hoje. Rio e Janeiro: Rocco. 1993

435 POLLACK, R. Op. Cit. p. 16

436 Mavesper Ceridwen. Wiccan. Entrevista pessoal em 07/07/02

contínuo no qual as formas antigas se dissolvem e as novas são construídas. Por conta disso, em todas as tradições, a Deusa é vista como:

A criadora do universo, mas também como destruidora, pois no fundo todos os atos de criação são atos de destruição. Ela vem de muitas culturas. Ela é às vezes representada como o sol (luz) ‘ativo’ ao invés da lua (sombra) ‘passiva’. Ela é a guerreira que protege o Seu povo. Ela é Ereshkigal bem como Inanna. Ela é Kali, Ela é Venus, Ela é Freya. Todas as criaturas são Suas e a Terra é o Seu corpo. Suas energias estão ao nosso redor na forma de rios, raios e ventos, criando e destruindo constantemente.⁴³⁷

Esse é um aspecto importante a destacar, como “Mãe mais-do-que-humana” a Deusa sabe que, embora a vida deva ser preservada, esse imperativo não se refere à vida individual – seja de uma pessoa ou de uma espécie – mas à Vida coletiva que é o próprio fluxo de energia entre as polaridades da vida e da morte. Desse modo, embora possa ser representada como a Mãe benfazeja, a Deusa, assim como a Terra, é vista também como ameaçadora, tanto doadora quanto tomadora da vida:

A Deusa não tem dó nem piedade da humanidade. Existe um jeito de encarar a Deusa no qual Ela é chamada “A preservadora”. Se Ela realmente precisar, ela vai cortar qualquer coisa da própria carne Dela e vai destruir o que quer que seja para que aquilo não continue destruindo o resto. Talvez, um dia, sejamos nós. E a Vida vai continuar em outras condições.⁴³⁸

Esta percepção aproxima-se bastante daquela expressa por James Lovelock, um dos proponentes da “teoria de Gaia”. Para Lovelock, Gaia não atua com nenhuma benevolência particular em relação a qualquer espécie. Ela cuida de Seus próprios interesses e não dos nossos. Desse modo, se continuarmos a provocá-la, Gaia pode, realmente se ajustar, e, nesse processo, tornar a vida bem difícil para nós humanos.

Gaia, como eu a vejo não é uma mãe que, excessivamente amorosa, seja tolerante em face da má conduta. (...) Ela é dura e severa, sempre mantendo o mundo aquecido e confortável para aqueles que obedecem às suas regras, mas implacável em sua destruição daqueles que as transgridem (IDEM: Ibidem).⁴³⁹

Chama atenção a semelhança entre essas duas concepções. Para além da percepção da Terra como um organismo vivo, e não apenas o lugar onde a vida se dá, as duas cosmovisões se aproximam, também, na visão do planeta como uma Mãe ambígua, simultaneamente, criadora e destruidora. Essa ênfase na figura da Deusa gera, com frequência, certa incompreensão em relação à Wicca e seus valores. Uma das acusações mais frequentes é a de que se estaria propugnando um “monoteísmo de saias”, um novo desequilíbrio que legitimaria o domínio de um sexo sobre o outro. De fato, existe na Wicca um discurso sobre a necessidade de insistir no aspecto feminino da divindade, não como uma mera compensação ou uma substituição de

437 HOMAM, Jeniffer In Projeto Hécate [on line]. www.projetohecate.com.br. Acessado em 22/10/2002.

438 Mavesper Ceridwen. Neopagã. Entrevista pessoal em 07/07/02

439 LOVELOCK, James. Gaia: um novo olhar sobre a vida na Terra; tradução Pedro Bernardo. Lisboa; Edições 70, 2001. p. 34

um domínio por outro, mas como uma forma de enfatizar outros valores que não aqueles definidos como importantes pela ótica patriarcal.

Esta percepção não constitui uma exclusividade da Wicca. Muitos intelectuais feministas – tanto mulheres quanto homens – concordam com a idéia de que a concepção da divindade como feminina ou masculina expressa, cada uma, um conjunto de valores e um modo de se relacionar com a alteridade radicalmente distintos. Na percepção de mundo inspirada pela Deusa, as diferenças (homem-mulher, cultura-natureza, vida-morte, etc.) tendem a serem encaradas mais como aspectos complementares e/ou como diferentes etapas de um mesmo ciclo, do que como pólos excludentes da realidade. Isso nos permite afirmar que, mesmo considerando-se as profundas diferenças de interpretação existentes entre os grupos, o simbolismo da Deusa parece apontar mais na direção da busca por uma sociedade igualitária do que de um tipo de cultura marcada pela supremacia das mulheres.

Um dos pontos centrais dessa utopia seria a construção e o exercício de outras concepções de poder. De fato, o chamado *poder sobre* é um dos pilares da visão de mundo patriarcal, caracterizada pela ordenação do mundo em opostos hierárquicos, a um dos quais é outorgada a prerrogativa – e mesmo a obrigação – de dominar o outro. Em oposição a este modelo, muitos grupos ligados a Espiritualidade Feminista estão se empenhando em experimentar formas cooperativas e não autoritárias de exercício de poder – os chamados “*poder de dentro*” e “*poder com*”.

6. Construir um mundo novo

A história da Deusa e das culturas nas quais ela era cultuada constitui uma fonte comum de inspiração para a Espiritualidade Feminista contemporânea. Também é comum a visão da divindade como imanente, vinculada ao corpo, à Terra e à natureza. Diferentemente do Deus-Pai transcendente, desincorporado e afastado da matéria, a Deusa tem um corpo que é o mundo físico: o céu, a terra, as águas e o submundo. Por conta disso, a Sua simples existência sacraliza o mundo e a vida em todas as suas manifestações.

Essa visão traz consigo uma grande valorização do envolvimento político-social e tem levado muitos grupos dentro do movimento a desenvolver algo que poderíamos denominar de “*espiritualidade militante*”. Em contraste com outras visões que separam espiritualidade e política, as mulheres envolvidas com a Espiritualidade Feminista consideram todas as preocupações humanas como simultaneamente “*espirituais*” e “*políticas*” e encaram a separação entre estes dois aspectos como uma falsa idéia. Essa “*espiritualidade militante*” vem propiciando um reencontro que pode romper a barreira instalada entre o feminismo dito “*político*” e o “*cultural*”. Na perspectiva da espiritualidade militante:

A assim chamada divisão entre feminismo cultural e feminismo político é um resultado debilitante da nossa opressão. Ela vem da noção patriarcal de que o espiritual e o intelectual

operam em reinos separados. Negar o espiritual ao fazer política ou cultivar o espiritual às custas do bem-estar político ou econômico é continuar o jogo patriarcal.⁴⁴⁰

Preocupações como essas têm colocado as mulheres na linha de frente no debate sobre a sociedade que queremos. Neste processo, **“a voz feminina passou da ambição modesta de ser ouvida no espaço público a uma outra, bem mais subversiva: a de formular um outro projeto civilizatório”**.⁴⁴¹ Inspiradas pela antiga Deusa e suas culturas, as mulheres estão elaborando uma crítica profunda aos valores sobre os quais se erigiu esta cultura violenta, consumista, predatória e mercantilizada que não apenas reduziu a natureza a uma matéria inerte e passiva como também, limita cada vez mais as trocas entre os seres humanos àquelas mediadas pelo mercado. Também estão experimentando em primeira mão formas alternativas de organização social. O resgate da história das culturas femeocentradas constitui parte dessa luta funcionando como uma espécie de catalisador para novas idéias e experimentos, fornecendo a base noológica para a construção de um paradigma alternativo ao modo de organização patriarcal.

Seja em grandes rituais públicos, manifestações e passeatas, seja em pequenos grupos não hierárquicos, as mulheres estão, não apenas reivindicando o lugar que lhes cabe como co-criadoras da cultura humana, como também questionando a própria noção de humanidade baseada no controle e na falta de limites éticos para a ação do homem. Em contrapartida, estão criando formas de convivência baseadas em outros valores – como a cooperação, a solidariedade, a doação, etc. – capazes de sustentar e dar vida a um modelo de diferente de sociedade. Se, por um lado, a emergência do feminino como lugar a partir de onde pensar e agir sobre o mundo é um sintoma do nosso tempo é, também “e, principalmente, o desejo consciente das mulheres que nele depositam sua contribuição para o futuro”.⁴⁴² Talvez seja por isso que num dos momentos mais críticos de nossa história enquanto espécie, a Deusa se reaproxime convidando-nos a, novamente, criar culturas que celebrem a vida e a sua diversidade.

BIBLIOGRAFIA

ADLER, Margot. **Drawing down the moon: Witches, Druids, Goddess Worshippers and other Pagans in America Today**. New York: Penguin Compass, 1986

BADINTER, Elisabeth. **Um é o outro**; tradução Carlota Gomes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

BOLEM, Jean Shinoda. **O milionésimo círculo: como transformar a nós mesmas e ao mundo – um guia para os círculos de mulheres**. São Paulo: Triom, 2003. p. 10.

BRANDÃO, Junito. **Dicionário mítico-etmológico da mitologia grega**. Vol. I. Petrópolis, R.J.:Vozes, 1991

440 ADLER, Margot. **Drawing down the moon: Witches, Druids, Goddess Worshippers and other Pagans in America Today**. New York: Penguin Compass, 1986. p. 185.

441 OLIVEIRA Rosiska. “Memórias do Planeta Fêmea” In OLIVEIRA, Rosiska. “Memórias do Planeta Fêmea” In OLIVEIRA, Rosiska, & CORRAL, Tais (org.). Planeta Fêmea – uma publicação da Coalizão de Mulheres Brasileiras. 1993. p. 08

442 IDEM. p. 10

- _____. **Dicionário mítico-etmológico da mitologia grega**. Vol. II. Petrópolis, R.J.:Vozes, 1991
- _____. **Mitologia Grega**. Vol. I. Petrópolis, R.J.:Vozes, 1991.
- CAMPBELL, Joseph. **O vôo do pássaro selvagem – ensaios sobre a universalidade dos mitos**; tradução Rui Jungman – Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 1997.
- ____ et all. **Todos os nomes da Deusa**; tradução Beatriz Pena. RJ: Record; Rosa dos Tempos, 1997.
- CAPRA, Fritjof. **Sabedoria incomum**; tradução Carlos Afonso Malferrari – São Paulo: Cultrix. 1998.
- CHRISTI, Carol “Por que as mulheres têm necessidade da Deusa” In SOUZA FILHO, Augusto Belo. **A Teologia Feminista**. Mimeo.
- DI CIOMO, Regina. **Ecofeminismo e educação ambiental**. São Paulo: Cone Sul/UNIUBE, 1999.
- ELIADE, Mircea. **História das idéias e crenças religiosas – volume I: Da Idade da Pedra aos Mistérios de Elêusis**; tradução Roberto Cortez de Lacerda, Rio de Janeiro: Zahar, 1984.
- _____. **Mito e Realidade**. São Paulo: Perspectiva.
- _____. **Mitos, sonhos e mistérios**. Lisboa: Edições 70. 1989.
- EHRENFELD, David. **A arrogância do humanismo**. Rio de Janeiro: Campus, 1992.
- EISLER, Riane. **O poder da parceria**. São Paulo: Palas Athena, 2007.
- _____. “A Deusa da natureza e da espiritualidade” In CAMPBELL, J. et all. **Todos os Nomes da Deusa**. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1998.
- FOUQUE, Antoinette. “O contrato humano” In OLIVEIRA, Rosiska, & CORRAL, Taís (org.). **Planeta Fêmea – uma publicação da Coalizão de Mulheres Brasileiras**. 1993
- GETTY, Adele. **A Deusa**. Madrid: Edições Del Prado. 1997
- GÖSMANN, Elisabeth et all. **Dicionário de Teologia Feminista**; tradução Carlos Pereira de Almeida – Petrópolis, R.J.: Vozes, 1996.
- GIMBUTAS, Marija. “A ‘Vênus Monstruosa’ da Pré-História – criadora divina”. In CAMPBELL, J. et all. **Todos os Nomes da Deusa**. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1998.
- HIGWATER, Jamake. **Mito e Sexualidade**; tradução João Alves dos Santos – São Paulo: Saraiva, 1992.
- JAGGAR, Alison & BORDO, Susan. **Gênero, Corpo, Conhecimento**; tradução Britta Lemos de Freitas – Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 1997.
- JONES, P. & PENNICK, N. História da Europa Pagã. Lisboa: Publicações Europa-América, 1999.
- MERCHANT, C. “Ecofeminismo” In OLIVEIRA, R. & CORRAL, T. (org.). **Terra Femina**. REDEH, 1992.
- MIES, Maria. “O global está no local: uma perspectiva ecofeminista” In OLIVEIRA, Rosiska & CORRAL, Taís (org.). **Terra Femina**. REDEH, 1992.
- ____ & SHIVA, Vandana. **Ecofeminismo**; tradução Fernando Dias Antunes – Lisboa: Instituto Piaget.
- NICHOLSON, S. (org.) **O novo despertar da Deusa – o princípio feminino hoje**. RJ: Rocco. 1993.
- POLLACK, Raquel. **O Corpo da Deusa: no mito, na cultura e nas artes**; tradução Magda Lopes – Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1998.
- OLIVEIRA, Rosiska. “Memórias do Planeta Fêmea” In OLIVEIRA, Rosiska, & CORRAL, Taís (org.). **Planeta Fêmea – uma publicação da Coalizão de Mulheres Brasileiras**. 1993
- SHIVA, Vandana. “A semente e a Terra: mulheres, ecologia e biotecnologia” In OLIVEIRA, Rosiska & CORRAL, Taís (org.). **Terra Femina**. REDEH, 1992.
- _____. **Abrazar la vida: mujer, ecología y supervivência** – Montevideo: Instituto del Tercer Mundo, 1991.
- _____. **Biopirataria – a pilhagem da natureza e do conhecimento**; tradução de Laura Cardellini Barbosa de Oliveira – Petrópolis: Vozes, 2001.
- STARHAWK. **A dança cósmica das feiticeiras: guia de rituais a Grande Deusa** tradução Ann Mary Figliera Perpétuo – 4ª edição, Rio de Janeiro: Record: Nova Era, 2001.
- VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica**. São Paulo: Difusão Européia do Livro; Editora da Universidade de São Paulo, 1973.
- VON KUSS, Mônica. **Feminino + Masculino: uma nova coreografia para a eterna dança das polaridades**. São Paulo: Escrituras, 2000.

GT Teologias Reformadas

EMENTAS

Espírito e Vida em Jürgen Moltmann

Andrey Albuquerque Mendonça

A pneumatologia tem, nas últimas décadas, voltado ao centro da pesquisa teológica no mundo. Seja por uma atitude apologética diante da efervescência dos movimentos carismáticos, seja em busca de uma espiritualidade integral e trinitária dentro do cristianismo histórico. Neste cenário, cremos que a obra do teólogo protestante alemão Jürgen Moltmann, que faz coro aos teólogos tanto católicos como o cardeal Yves Congar e ortodoxos como Paul Evdokimov pode sinalizar um caminho em busca da unidade cristã movida pelo Espírito da Vida.

História religiosa e historiografia – uma análise crítica das obras de história do cristianismo enquanto ferramenta de apologia ao discurso teológico reformado

Jefferson Ramalho

O objetivo da comunicação é o de proporcionar uma breve reflexão a respeito da história da historiografia cristã, desde Eusébio de Cesaréia às influências da Escola dos *Annales*, especialmente nas obras de Jean Daniélou e Henri-Iréne Marrou. Contudo, desta vez, a análise se concentrará apenas na observação da escrita da história da igreja em perspectiva protestante-reformada. Identificar o discurso apologético e a linguagem tendenciosa em obras pretensamente históricas será o ponto central da comunicação. Perceber que desde Eusébio, a historiografia cristã tem se preocupado, sobretudo, em fazer da sua reprodução do passado nada mais que uma ferramenta de apoio à evangelização, desprezando os avanços na historiografia, mas se fixando às grandes datas, às grandes personagens e aos grandes episódios político-eclesiásticos.

GT Teologias Reformadas

TEXTO

Um breve olhar na história da historiografia cristã

Jefferson Ramalho⁴⁴³

Uma primeira pergunta a ser feita diante da proposta do presente artigo poderia ser: afinal, o que é História da Igreja? É a história da instituição eclesiástica que passa a ter uma organização hierárquica logo no segundo século? É a história dos bispos, papas e reformadores? É a história dos dogmas e dos grandes acontecimentos, personagens e datas, que registraram suas importâncias para a construção de dois mil anos de trajetória? Ou seria correto afirmar que História da Igreja é a história de um povo, de pessoas nem sempre protagonizadas, mulheres e homens seguidores da mensagem do nazareno e de seus primeiros acompanhantes? História de indivíduos que, conquanto a historiografia tradicional os omita devido à importância dada apenas aos grandes nomes, optaram por viver na clandestinidade, no anonimato, na subversão diante das perseguições, na informalidade e na rebeldia? O que é História da Igreja?

Primeiramente, o que aqui não será defendido é o exercício de reprodução dos fatos históricos. Os manuais já o fizeram com grande propriedade, demonstrando quais eram seus objetivos e representando um desempenho historiográfico preocupado apenas em “contar histórias”. Os fatos são importantes e indispensáveis, as datas, as personagens feitas protagonistas, os episódios políticos, os líderes, os concílios, as formulações de dogmas, as guerras, os conflitos interreligiosos, as perseguições, os conchavos, as intolerâncias, as barganhas e todos os importantes acontecimentos da história do cristianismo não perderam o seu valor, mesmo com a evolução da historiografia.

Exatamente! Evolução é a melhor palavra, especialmente com o legado que recebemos do século da biologia, o XIX. E o avanço experimentado no século XX pela escrita da História não é outra coisa senão um reflexo desse processo evolutivo presente em todas as vertentes, inclusive na História, e essa enquanto ciência. Os fatos não perderam e jamais perderão os seus valores, contudo, não são mais meras historinhas.

⁴⁴³ Bacharel em Teologia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (2001 a 2005) e Pós-graduando em História, Sociedade e Cultura pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Eles podem e devem ser analisados com o apoio de ciências paralelas como a sociologia, a antropologia, a psicologia, a filosofia, a geografia, a economia, entre outras. Essa interdisciplinaridade é talvez a principal contribuição deixada pela evolução da historiografia do século XX. E o mais importante está em reconhecer que em História da Igreja e em História das Religiões de maneira geral, não deveria acontecer o contrário, pois tais avanços se deram não apenas no sentido de apenas influenciar a escrita da história política, social e econômica, mas também religiosa.

Uma breve história da historiografia pré-eusebiana

Diante da delimitação estabelecida para a elaboração desta análise, informações relacionadas à história da historiografia que chamaremos pré-eusebiana, ou seja, aquelas produzidas na Antiguidade antecedendo a clássica obra de Eusébio de Cesaréia serão apontadas demonstrando como era a escrita da História no contexto greco-romano.

O estilo do historiador grego nos séculos VI e V a.C. é basicamente o de um “escritor em prosa”, que eles próprios chamavam de logógrafos. Contemporâneos das ciências e das filosofias clássicas, esses historiadores pretendiam racionalizar suas narrativas sobre a origem do mundo grego, tendo como fontes de consultas a própria poesia épica, a tradição oral especialmente dos relatos feitos por marinheiros e viajantes, além das informações relacionadas aos costumes locais. Os logógrafos podem ser considerados os iniciadores de uma historiografia descompromissada com a busca de explicações das origens por meio dos mitos. Os principais logógrafos foram Cadmos de Mileto, Dionísio e Hecateu de Mileto. Hecateu, por seu trabalho de geógrafo e historiador, tornou-se o mais conhecido de todos, cujas obras principais foram *Periegesis* e *Genealogias*.

Ainda na historiografia grega, representando um avanço em relação aos logógrafos, destaca-se Heródoto de Halicarnasso. Preocupado com um estilo investigador das fontes orais e escritas, concentrado na pesquisa e na observação, além de fundar um paradigma interessado na história factual e verdadeira, Heródoto também trabalha com o conceito de memória. Por não se tratar de um historiador helenocêntrico, Heródoto deixava evidente a importância que deveria ser dada também ao conhecimento sobre outras civilizações. Sua obra que mais se destaca é sobre a história das Guerras Médicas. Ao mesmo tempo em que Heródoto trabalhava com a importância da memória, na historiografia grega também apareceram o historiador das cidades Hellânicos de Mítilene, o fundador da História política e crítico das fontes orais e escritas da história Tucídides de Atenas que escreveu a famosa obra *Histoire de la guerre du Péloponnèse*,

Políbio que como nenhum outro observou a ascendência dos romanos ao poder do mundo e deu início ao conceito de problemática na investigação histórica, sem falar de alguns outros como Ferecides de Atenas, Calístenes, Éforo de Cima, Xenofonte, Jerônimo de Cárdea, Timeu, Apolodoro de Atenas e Diodoro da Sicília.

Na historiografia romana a influência da historiografia helênica é intensa. Desde o uso do idioma grego e dos seus conceitos historiográficos à escassez documental e deficiência arquivística, os romanos lentamente produziam suas obras de História destacando, sobretudo, a preocupação no século III a.C. em reproduzir o passado da sua civilização e enfatizar a grandeza de Roma, prática que ainda estava apenas começando. É a chamada fase dos analistas. Preocupados com a reconstituição do passado através da compilação cronológica e das listas de sacerdotes, magistrados e cônsules, analistas romanos como Fabius Pictor e Cincius Alimentus romperam com a metodologia historiográfica grega do relato explicativo, detalhado e contínuo do passado.

Posteriormente, na historiografia romana, o interesse em narrar a história política de Roma e enfatizar a sua supremacia em relação a todos os outros povos, se intensifica ainda mais. Com um discurso retórico e uma literatura que prioriza a eloquência, os historiadores romanos do II e I séculos a.C. têm praticamente um único objetivo que é o de exaltar a nação e reproduzir uma história na qual Roma se encontra no centro. Cícero produz sua *L'Orateur*, Salústio redige *La Conjuration de Catilina la guerre de Jugurtha des histoires*, Tito Lívio dedica-se como literato e historiador à composição de sua *Histoire de Rome depuis sa fondation*, todos esses, apesar de suas semelhanças e distinções enquanto historiadores estavam comprometidos com a exaltação de Roma e com a necessidade de imortalizar o modelo romano de fazer política.

O estilo romano de escrever a História não se altera, apesar de sutis evoluções. Tácito, um historiador apologético e explicitamente parcial, dono de uma oratória excelente, tornou-se um dos principais historiadores de sua época devido à capacidade demonstrada em seus escritos, especialmente no exercício da reflexão e análise sobre os grandes acontecimentos. Suetônio, outro importantíssimo historiador romano, autor de *A Vida dos Doze Césares*, era gramático e habilidoso escritor. Assim como Tácito, destacava tanto as virtudes como os vícios da história política de Roma. Ao lado do grego Plutarco, Suetônio servirá de modelo e base para a produção historiográfica medieval concentrada em biografias das grandes personagens. Já no século III d.C., Herodiano, autor de *Histoire de l'empire romain de 180 a 238*, faz parte de um novo contexto da historiografia romana em que a História não mais possui uma

responsabilidade apenas política, mas também moral. E em novos termos, o papel do historiador enquanto crítico do passado e do presente entra em cena como uma inovação na historiografia romana.

A historiografia cristã a partir de Eusébio de Cesaréia

Após as preocupações historiográficas grega de Heródoto concentrada em aspectos culturais, e a romana de tantos historiadores interessados em destacar a proeminência política do Estado, surge no contexto cristão uma nova metodologia historiográfica. Trata-se da obra histórica de Eusébio, bispo de Cesaréia, entre o final do terceiro século e início do quarto. Antes, porém, vale considerar que a obra de Eusébio já tem um antecedente marcante na obra histórico-judaica de Flávio Josefo. Esse historiador judeu, ao escrever sua famosa *História dos hebreus*, reagia às historiografias pagãs dos gregos e dos romanos; e não somente através dessa, mas também de outra obra intitulada *Contra Apião*, Flávio Josefo tentara “responder autores que detratavam a história judaica em favor da tradição greco-romana. O resultado final é a composição de um ensaio de caráter historiográfico com a finalidade de destacar a primazia da história judaica sobre a história pagã” (SILVA, 2001, p. 31). Em termos teóricos da escrita histórica, pode-se afirmar que Eusébio de Cesaréia foi diretamente influenciado pela metodologia de Flávio Josefo.

Contudo, não deve ser esquecido que o cristianismo iniciante não passava de uma ramificação sectária do judaísmo. Jesus de Nazaré, mais que o fundador de uma nova religião – se é que essa tenha sido sua pretensão – foi um dos principais, ou mesmo o principal de todos os hereges da história da fé judaica. Ele não deixou de ser judeu, mas em certo sentido se declara o **משיח** (Messias) prometido nas profecias do Primeiro Testamento. Com isso, o cristianismo logo tencionou distinguir-se não apenas da religiosidade greco-romana, mas também da judaica, o que ficou bastante evidente na produção historiográfica. Uma obra supostamente histórica, mas, sobretudo com caráter apologético, intitulada *Atos dos Apóstolos*, demonstra tal pretensão. Esse escrito entrou no cânon do Novo Testamento na condição de texto histórico, embora não tenha somente essa característica. Para Werner Georg Kümmel (1982, p. 238), “a datação dos Atos entre 80 e 90 é a hipótese mais provável, embora não se deva excluir a datação entre 90 e 100”. Isso comprova o quanto essa obra atribuída a Lucas é contemporânea à obra de Flávio Josefo. Portanto, para a historiografia cristã, o objetivo consistia em

Situar a vida de Jesus Cristo na história judaica, de certa maneira “*demonstrar*” os nexos entre as profecias messiânicas contidas no Antigo Testamento e sua realização no Novo Testamento, mostra-lo também nos quadros da antiguidade romana e sobretudo a ultrapassagem destes marcos fundando uma historiografia própria, com uma periodização e historicidade específicas que se pretendiam universais (SILVA, 2001, p. 33).

A primeira obra de história do cristianismo de que se tem notícia teve Eusébio como seu escritor, embora antes dele tenham existido escritores cristãos que conquanto não tenham sido historiadores, não deixaram de contribuir à formação inicial da escrita histórica da igreja. Podem ser mencionados Sextus Julius Africanus, que escreveu a famosa *Chronographia* que trata da história do mundo desde a criação até o ano 221 d.C., e Orígenes, um exegeta de extrema competência, filósofo e hebraísta, notável por sua proposta de interpretação alegórica da Bíblia e por sua resposta à obra *Discurso Verdadeiro Contra os Cristãos*, escrita em 178 d.C. pelo filósofo Celso.

Com Eusébio de Cesaréia, definitivamente a historiografia tomou novos rumos. Além dos *Cânones Cronológicos e História Universal dos Helenos e dos Bárbaros*, a principal obra de Eusébio foi a sua *História Eclesiástica*. Essa obra marca não somente uma transição na história da historiografia, mas do próprio cristianismo. Escrita no século IV, trata-se de um relato sobre a história da religião cristã desde os seus primórdios quando era um movimento clandestino e subversivo do judaísmo até o momento em que o imperador romano Constantino resolve favorecê-la.

A partir da obra de Eusébio, a História torna-se um instrumento da igreja, uma elaboração intelectual auxiliar da teologia e uma ferramenta do discurso moralizante e evangelizador da igreja cristã. Sua *História Eclesiástica*, com informações até o ano 324 d.C., mais que uma obra histórica, é uma defesa do cristianismo, interessada em tratar sobre a história dos mártires e a perseguição sofrida pela “religião verdadeira” – o cristianismo –, sobre a história da teologia cristã e das heresias nos primeiros três séculos e, finalmente, sobre o triunfo da cristandade a partir do “favorecimento divino”.

Do ponto de vista historiográfico, a obra de Eusébio tem um caráter universalista, tendencioso e factual. O “povo de Deus” é o povo cristão, e a distinção entre “história profana” e “história sagrada” não mais existe, pois o que passa a existir a partir da obra de Eusébio no que diz respeito à escrita histórica é uma reprodução do passado numa perspectiva cristã, que olha para a cristandade como aquela que foi perseguida pelo Estado durante três demorados séculos, mas que do quarto século em diante torna-se livre graças à generosidade divina manifestada na pessoa do chefe máximo do Império.

Além do caráter tendencioso e factual, a obra de Eusébio torna-se paradigma para todos os historiadores eclesiásticos que surgiram depois dele, mesmo no século XX. Mesmo com todas as evoluções no pensamento humano e, em especial, na própria historiografia, os historiadores cristãos, que são muito mais teólogos e apologistas do que historiadores de fato, fazem uso de um modelo eusebiano ultrapassado, com uma linguagem tendenciosa, exclusivista, parcial, sem rigor científico e crítico, preocupado, sobretudo, em observar a história como um instrumento manipulado por Deus, destacando sempre e apenas os grandes acontecimentos político-eclesiásticos, as grandes datas, os grandes heróis, os grandes sistemas doutrinários e, até mesmo, as grandes guerras, principalmente aquelas que foram promovidas em nome da fé.

Em contrapartida, esse modelo historiográfico esquece – ou mesmo, despreza – os dados culturais, econômicos e sociais, os excluídos da sociedade e da época em estudo, os sem nome, os sem terra e os sem teto da cristandade, os anônimos, as obras e escritos dos que foram considerados *hereses*, os que fazem parte de outro universo religioso e que mesmo não sendo líderes de suas respectivas religiões, pelo simples fato de não serem cristãos, passam a ser demonizados pela historiografia cristã.

Tendo em vista o objetivo do presente ensaio, para que se tome conhecimento de um pouco dessa linguagem tendenciosa e político-eclesiástica de Eusébio de Cesaréia, que inclusive era amigo muito próximo de Constantino – tanto que este lhe solicitou a produção de uma biografia que só foi produzida após a morte do imperador, em 337, a qual recebeu o título *Vida de Constantino* – basta a leitura de alguns fragmentos selecionados da sua *História Eclesiástica*:

“Mas, a fé em nosso Salvador e Senhor Jesus Cristo já se difundira entre todos os homens; então, o inimigo da salvação dos homens procurou antecipadamente prevalecer na cidade imperial” (CESARÉIA, 2000: 88).

“[...] ia aumentando e crescendo o brilho da única verdadeira Igreja católica, sempre com a mesma identidade, e irradiando sobre gregos e bárbaros, o que há de respeitável, puro, livre, sábio, casto em sua divina conduta e filosofia” (CESARÉIA, 2000: 179).⁴⁴⁴

No Oitavo Livro, a dissertação de Eusébio mostra-se demasiadamente tendenciosa

⁴⁴⁴ Entende-se por Igreja católica, não ainda a instituição Igreja Católica Apostólica Romana, mas a igreja cristã que estava se institucionalizando. O termo católico vem do grego *kata holon* e significa *universal*.

em se tratando de um historiador, pois passa a assumir não somente um discurso de defesa à sua religião – o que já fizera nos sete primeiros livros da obra –, mas também à pessoa do imperador Constantino, que supostamente teria se convertido ao cristianismo e, com isso, tornado-se o seu protetor maior. Antes os imperadores romanos eram os responsáveis oficiais pela perseguição à religião cristã, agora o imperador é seu principal defensor. Eusébio salienta que “Constantino, tendo sido logo proclamado imperador absoluto e Augusto pelos soldados e ainda bem antes deles, pelo próprio Deus, o Rei supremo, mostrou-se zeloso sucessor da piedade paterna para com nossa religião. Assim era ele.” (CESARÉIA, 2000: 422).

No Nono Livro, Eusébio prossegue com sua análise a respeito das últimas perseguições oficiais ao cristianismo, sempre usando a mesma linguagem apologética e tendenciosa. Para ele, “Maximino, o tirano do Oriente, terrivelmente mais ímpio que todos os homens e que se transformara no mais ardoroso inimigo da religião do Deus do universo” (CESARÉIA, 2000: 435), deve ser considerado “inimigo do bem” (CESARÉIA, 2000: 442). Mais à frente, dirá que “Deus, o defensor de sua Igreja, pôs freio ao orgulho do tirano e mostrou que o céu lutava conosco e por nosso bem.” (CESARÉIA, 2000: 446).

No Décimo Livro, Eusébio faz referência às Cartas, aos Editos e aos Decretos favoráveis aos cristãos. Esses documentos afirmavam que o cristianismo era a religião verdadeira e a igreja católica a legítima igreja. Será também nesse último Livro que o autor fará, ainda que de maneira muito breve, a sua defesa à edificação de templos. Aquilo que era próprio dos costumes pagãos e judaicos – a construção de templos sagrados – passa a fazer parte da realidade cristã a partir de sua institucionalização.

A redação de Eusébio não se altera, pois ele adota, definitivamente, o uso de termos teológicos e apologéticos como parte de seu discurso histórico: “Inspiração divina” (CESARÉIA, 2000: 465), “Livros Sagrados” (CESARÉIA, 2000: 479), “demônio maligno” (CESARÉIA, 2000: 486), “o Verbo, luz divina e Salvador” (CESARÉIA, 2000: 487), “Jesus, o Unigênito de Deus” (CESARÉIA, 2000: 489), “inimigos de Deus” (CESARÉIA, 2000: 506). A seguir, uma colocação na qual Eusébio conclui a sua análise acerca do suposto benefício divino aos cristãos frente às perseguições:

“E o Verbo Salvador não deixa sem assistência nem mesmo as almas entorpecidas, por causa das ameaças dos tiranos. Ao contrário, ele próprio dá-lhes tratamento e as estimula a aceitar a consolação que Deus lhes oferece.” (CESARÉIA, 2000: 480).

É importante saber que a *História Eclesiástica* foi publicada, inicialmente, somente até o Sétimo Livro, em 303, antes da perseguição do imperador Diocleciano. Contudo, os acontecimentos a partir daí foram registrados por Eusébio, o que compõe os livros oitavo, nono e décimo, concluídos no triunfo de Constantino sobre Maxêncio, em 312, e sobre seu cunhado Licínio, em 324. Paralelamente, a igreja cristã era beneficiada, o que levou Eusébio defender que “este triunfo constantiniano e o triunfo da Igreja são para ele a grande prova da santidade e da veracidade da Igreja” (FRANGIOTTI, Roque. In: CESARÉIA, 2000: 23).

“Muitos historiadores eclesiásticos da era patrística, posteriores a Eusébio, sentiram-se de tal forma vinculados ao modelo da *História Eclesiástica* que simplesmente traduziram-na e levaram-na adiante” (DROBNER, 2003: 238).⁴⁴⁵

Depois de Eusébio, mais que “obras eusebianas” na metodologia e “pós-eusebianas” no que diz respeito ao ano de produção, significativa influência na história da historiografia cristã foi exercida por Agostinho de Hipona (ou Santo Agostinho) através de sua obra *Cidade de Deus* (420 – 429). É certo que entre Eusébio e Agostinho surge no cenário da história do pensamento cristão o teólogo e tradutor Jerônimo, que incorporou a tradição clássica dos gregos e romanos, além da judaica, em favor da fé cristã que estava se institucionalizando no contexto de transição do século IV. Conhecedor profundo do hebraico e do grego, Jerônimo fez uma tradução da Bíblia para o latim, que desde então se tornou a versão bíblica “oficial da Igreja Católica Apostólica Romana, a Vulgata” (SILVA, 2001, p. 35). Mas foram mesmo as obras de Eusébio e de Agostinho que consolidaram a proeminência da historiografia cristã, que a partir do quarto século e por toda a Idade Média assumiu para si o papel de modelo ideal de escrita da História.

Segundo Rogério Forastieri da Silva (2001, p. 35), “A *Cidade de Deus* (420 – 429) não é uma obra de história, todavia sua concepção iria moldar a partir de então a forma pela qual deveria ser escrita a história da perspectiva cristã”. De acordo com Pierre Chaunu (1976, p. 44), “Na Cidade de Deus, Santo Agostinho desenvolve aquilo a que se chamaria mais tarde uma Teologia da História.” Agostinho rejeitou os medos

⁴⁴⁵ Os historiadores eclesiásticos posteriores a Eusébio, mas que seguiram seus paradigmas historiográficos para escreverem novas obras de História Eclesiástica foram Rufino de Concórdia que tratou de escrever até o ano 395, Sozômeno que refletiu sobre a história da igreja até 425, Teodoreto de Ciro que escreveu sobre a igreja até 428 e Sócrates Escolástico que produziu uma história da igreja até o ano 439.

milenaristas e, segundo Jacques Le Goff, remeteu “o fim dos tempos para um futuro somente conhecido por Deus e provavelmente distante, e estabelecendo o programa das relações entre a *Cidade de Deus* e a *Cidade dos Homens*, um dos grandes textos do pensamento europeu por séculos” (LE GOFF, 2007, p. 31).

É importante salientar que nessa instrumentalização da História por parte dos agentes eclesiásticos responsáveis pela propagação da fé através da produção historiográfica, não existe critérios interessados em distinguir *história sagrada* de *história profana*, ou seja, a História verdadeira é sempre aquela reproduzida pelo clero. Os historiadores desse momento, inclusive, fazem parte da estrutura clerical, e tudo o que produzem é submetido à avaliação a fim de que tal composição seja subordinada ao discurso religioso.

Foi no contexto do medievo que surgiu, além da produção historiográfica cristã do Ocidente, aquela proveniente do Império Bizantino. Afirma-se “que nenhum historiador ocidental neste período tenha alcançado, por exemplo, a sofisticação do historiador bizantino Procópio (490?/507? – 562) autor de uma História das Guerras do Imperador Justiniano e da História Secreta (550)” (SILVA, 2001, p. 36).

Amplamente influenciada pela obra citada de Agostinho, outra produção importância significativa foi a de Paulo Orósio, intitulada *História contra os pagãos* (417). Patrocinada pelo bispo de Hipona, a obra de Orósio tornou-se uma referência em História durante a toda a Idade Média, servindo de paradigma aos avanços da historiografia, especialmente a cristã. Complementa ou, ao menos, reforça em termos de idéias a obra *Cidade de Deus*, de Agostinho, pois “seu conteúdo procura realçar as grandes calamidades do mundo antigo, desconhecedor da fé cristã, e sua redenção no cristianismo” (SILVA, 2001, p. 37), ou seja, trata-se de uma obra que pretende, acima de qualquer objetivo secundário, enfatizar a suposta proeminência da mensagem cristã.

No contexto propriamente medieval, predominam as histórias da formação dos reinos bárbaros. Inspirados em Paulo Orósio, nos antigos historiadores romanos e, sobretudo, no paradigma de Suetônio das produções biográficas, os escritores medievais da história representaram apenas um lampejo de separação entre *história sagrada* e *história profana*. Gregório de Tours (538 – 594), autor da *História dos Francos*, Isidoro de Sevilha (570 – 636), autor da *História dos Godos, Vândalos e Suevos* e Beda (673 – 735), autor da *História Eclesiástica dos Ingleses*, são exemplos conhecidos dessa safra de historiadores medievais que dão continuidade ao processo de produção historiográfica. Contudo, não podem ser considerados diretamente historiadores da

religião seguidores do paradigma eusebiano. Antes, eles tratam de uma história muito mais política dos reinos bárbaros.

Semelhantemente, os cronistas das cortes medievais que serão os responsáveis pela maior influência àqueles que escreveriam as *historiografias nacionais* no Ocidente da Europa, especialmente, Espanha, Portugal, França, Itália e Inglaterra, distanciaram-se da preocupação com a produção da *história eclesiástica*, porém, adotaram sua metodologia. Isso demonstra que as histórias eclesiásticas até então produzidas, não influenciavam somente os historiadores cristãos, mas também os responsáveis pela escrita da história política.

Passando pela época denominada pela historiografia tradicional de Baixa Idade Média, observando a produção historiográfica no contexto das Cruzadas, o contato dos cristãos com os muçulmanos e os novos encaminhamentos para uma nova etapa da História que será tradicionalmente chamada Idade Moderna, é possível identificar que apesar das ampliações temáticas e geográficas tratadas pela historiografia daquele período, ainda existe a predominância de uma subordinação ao discurso religioso.

Com o Renascimento e a Reforma, a Escrita da História, inclusive a eclesiástica, parece ganhar novos desdobramentos. A crítica ao sistema eclesiástico se intensifica, o poder do Papa é confrontado e, finalmente, uma ruptura acontece. Os intelectuais da ciência, apesar da repressão sofrida e da inquisição promovida pela igreja, não deixam de exercer significativa influência. Essa valorização ao conhecimento por parte do Humanismo refletirá na produção historiográfica.

Mais ainda, em função da Reforma, o sistema eclesiástico é confrontado. A ruptura será ainda maior e a principal divisão da história da igreja acontece. Nesse contexto de controvérsias durante os processos de Reformas Protestantes, Concílio de Trento e criação da Companhia de Jesus, “cada uma das partes procurava um argumento com fundamentação nos historiadores greco-romanos e medievais para defender seus respectivos pontos de vista. Os debatedores e críticos buscavam no passado uma ‘Igreja pura’, que pretendiam representar” (SILVA, 2001, p. 39). Os reformadores eram aqueles que defendiam a necessidade de se voltar às origens que a Igreja Católica, durante a Idade Média, supostamente abandonou.

Na Alemanha nasce um novo modo de escrever a História, inicialmente com as preocupações por parte de Martinho Lutero e Philipp Melanchton de instrumentalizá-la, no intuito de contestar o primado papal e os dogmas fundamentais da Igreja Católica. A primeira obra de história eclesiástica numa perspectiva protestante, e que também pode

ser considerada a primeira grande produção erudita e de crítica histórica moderna, além de ser uma referência clássica para a História das Religiões, é a famosa *Centúrias de Magdeburgo*. “Trata-se de uma reinterpretação luterana da história eclesiástica em treze volumes, compostos na Basileia de 1559 a 1574, pelo teólogo austríaco Matias Flácio Ilírico e alguns colaboradores. [...] Cada volume cobre um século, chegando o último até o ano 1308” (SCHULER, 2002, p. 109). Nessa obra, seus autores – os chamados *centuriadores* – se propuseram a demonstrar o afastamento lento e progressivo da cristandade, daquela simplicidade original representada nas páginas do Novo Testamento. Em seguida, contando com o já vasto acervo da Biblioteca do Vaticano, o historiador e bibliotecário católico César Barônio (1538 – 1607) produziu “uma obra gigantesca (12 volumes) intitulada *Annales Ecclesiastici* (1588 – 1607), chegando até o ano 1198. Com essa obra, objetivou refutar as *Centúrias de Magdeburgo*” (SCHULER, 2002, p. 79). Pode-se afirmar que graças a essas discussões presentes no contexto de estudos em História na Alemanha diretamente em função da Reforma, foi que a concepção de “história científica” ganhou espaço naquele país no final do século XVIII e começo do século XIX, desenvolvendo-se nesse cenário a chamada Escola Histórica Alemã.

Do século XVII podem ser destacados dois importantes nomes: Jacques Bénigne Bossuet (1627 – 1704) e Richard Simon (1638 – 1712). Bossuet, um intelectual formado aos pés dos jesuítas era um autêntico defensor da fé cristã. Além disso, Bossuet foi um dos importantes pensadores modernos que se enveredaram pelos caminhos do discurso de defesa filosófica do sistema absolutista dos Estados Nacionais Modernos. Já Richard Simon, mais historiador que Bossuet, foi o principal ícone da história religiosa de seu tempo. Trabalhou com manuscritos orientais, lecionou filosofia e, graças ao seu trabalho com arquivos e documentos e à forte influência racionalista cartesiana, Simon escreveu sua *Histoire critique de l'Ancien Testament* (1678). Através dessa obra e, posteriormente, da *Principaux commentaires du Nouveau Testament* (1662), Simon dará o pontapé inicial à produção de grandes obras de exegese bíblica que, além do caráter histórico-religioso, representará o início de um significativo avanço hermenêutico no processo de aplicação do método histórico-crítico no exercício de interpretação da Bíblia, não simplesmente como um livro sagrado, mas como literatura.

Dando um salto na história da historiografia, sem obrigatoriamente se preocupar com as teorias das escolas dos séculos XVIII e XIX, especialmente as provenientes do Iluminismo, a Positivista e a Marxista, vale dar destaque à obra *History of Dogma*

(*Lehrbuch der Dogmengeschichte*), em três volumes, do teólogo e historiador da Igreja Adolf Harnack (1851 – 1930). Nascido na Alemanha, Harnack foi um dos principais pensadores do chamado Liberalismo Teológico. Deixou claro em sua obra o pensamento de que “o dogma da Igreja é visto como um produto de um processo de helenização da mensagem cristã” (GIBELLINI, 1998, p. 13). Harnack representa, em certo sentido, uma tendência historiográfica positivista, mas que não se envereda pelo caminho da defesa do discurso religioso de maneira ortodoxa; ao contrário, faz questão de reproduzir a história dos dogmas cristãos, expondo o nível de influência helenista recebida por parte da religião cristã e de seus teólogos, especialmente os chamados Padres da Igreja. Para Harnack, essa carga considerável de influência da cultura grega sempre foi um fator determinante no processo de formulação dogmática do cristianismo.

No século XX, o número de escolas teológicas é bem representativo. Algumas são reacionárias diretas aos pensamentos teológicos liberais do século anterior. É o caso do Fundamentalismo e da Neo-ortodoxia, por exemplo. Outro caso é a reação do teólogo, músico e médico Albert Schweitzer à primeira busca do Jesus Histórico. As concepções dessas escolas acompanharão, também, a maneira como se faz história do cristianismo no século XX. E na maioria dos casos, a metodologia aplicada nas pesquisas de história do cristianismo dependerá da linha confessional seguida pelo historiador, que frequentemente também é teólogo.

No contexto católico romano, o estudo de História da Igreja nos Seminários e Universidades ganha seu espaço entre as disciplinas teológicas, sobretudo, desde a determinação do Papa Bento XV, em 1917. Contudo, é importante salientar que as obras e livros didáticos deveriam passar por criteriosa avaliação da autoridade eclesiástica. A História da Igreja, nesse caso, é considerada uma disciplina – ainda que autônoma e não auxiliar – aliada da teologia, com caráter pura e fortemente apologético, defensivo. As obras seguem o paradigma manualístico, sem aquelas propostas de um exercício crítico no estilo da historiografia moderna, mas trata-se de uma literatura essencialmente cristalizada, servindo, acima de tudo, de discurso de defesa à religião.

O protestantismo, apesar do diálogo precoce com os avanços da filosofia moderna, diferentemente do Concílio Vaticano I que se fechou para qualquer evolução – o que não se repetiu no Concílio Vaticano II – acabou, certamente por causa das reações contrárias a esse diálogo protagonizado pelo Liberalismo Teológico do século XIX, herdando em suas escolas historiográficas uma postura bastante tendenciosa, conservadora, apologética, contrária ao posicionamento crítico. Os manuais de História

do Cristianismo escritos por autores protestantes e que são publicados no Brasil, normalmente passam pela via norte-americana, privilegiando um discurso europeu, esquecendo-se, por exemplo, da realidade latino-americana. Causa espanto quando um autor cubano, certamente por influência de sua formação em nível de doutoramento nos Estados Unidos, escreve uma história da igreja ou uma história do pensamento cristão que simplesmente repete aquilo que historiadores eclesiásticos europeus e norte-americanos, de orientação conservadora, já escreveram.

Em contrapartida, causa espanto ainda maior – e neste caso, de admiração – a leitura de uma obra sobre as origens do cristianismo, escrita por um historiador belga, mas que por já ter vivido cinco décadas na América Latina, consegue simplesmente ser sensível às realidades do Terceiro Mundo, ao ponto de reproduzir a História do Cristianismo com um olhar latino-americano, caribenho, asiático ou africano.

Para que um historiador possa considerar determinada realidade e conseguir, com isso, influenciar sua produção histórica com tal realidade, é importante que ele faça uma leitura do passado não necessariamente como algo fechado, definido, verdadeiro. Perspectivas tradicionalistas, positivistas e historicistas defendem essa postura que afirma apresentar um fato passado da maneira exata como aconteceu. O historiador alemão Leopold von Ranke (1795 – 1886), considerado o criador da “história científica”, defendia essa opinião. Para Ranke, a utilização de fontes primárias e de documentação oficial é indispensável no trabalho de investigação histórica. Embora seja muito mais conhecido por suas contribuições na área de Teorias da História, valorizando no campo da História Política uma metodologia historiográfica de caráter positivista, Ranke também produziu uma obra de História da Igreja que aborda desde a sua existência no contexto do Império Romano, passando pelo surgimento do papado e concluindo no pontificado de Pio IX, em 1878. Essa obra de Ranke, produzida entre 1834 e 1836, foi intitulada *Die römischen Päpste, ihre kirche und ihr Staat im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert (História dos Papas, sua Igreja e Estado)*. Cerca de dez anos depois, entre 1845 e 1847, Ranke complementaria a proposta dessa obra com a publicação dos volumes de sua *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation (História da Reforma na Alemanha)*.

A historiografia contemporânea fora dos ambientes eclesiásticos

No século XX, a historiografia experimentou um desenvolvimento determinante e que permanece influenciando a maioria dos historiadores. Trata-se da proposta teórica e metodológica da chamada Escola dos *Annales*. Indubitavelmente, nenhuma teoria

historiográfica influenciou tanto os historiadores como essa escola.

Historicamente dividida em três momentos, etapas ou gerações, a Escola dos *Annales* teve seu início no ano de 1929, na Universidade de Estrasburgo, na França, com o modernista Lucien Febvre (1878 – 1956) e o medievalista Marc Bloch (1886 – 1944). Febvre e Bloch, no intuito de romperem com o paradigma positivista, rankeano e tradicionalista, criaram a revista *Annales d'histoire économique et sociale*, defendendo uma nova liberdade e o fim da historiografia interessada nos grandes acontecimentos políticos, nas grandes personagens históricas e nas grandes datas e instituições.

Entre as destacáveis características da metodologia proposta pelos *Annales* estão: a interdisciplinaridade, a problematização da História, a valorização não apenas dos documentos oficiais, a possibilidade de reprodução do passado a partir de fontes orais e materiais, a noção de que o historiador é um intérprete da História, a rejeição aos historicismos e a criação do conceito de mentalidades.

Philippe Tétart afirma que os historiadores da Escola “dos *Annales* pretendem descer ao porão da história recusando o elitismo dos assuntos e a prioridade do acontecimento. A partir de então, tudo é permitido para quebrar as barreiras disciplinares, para diversificar suportes e assuntos de pesquisa.” (TÉTART, 2000, p. 109 e 110).

Na obra de Peter Burke, é possível conhecer em linhas gerais algumas informações sobre a formação de Lucien Febvre, suas influências e as conexões com outras áreas como a geografia e a lingüística. Não é diferente a breve abordagem biográfica que Burke faz sobre Marc Bloch, pois fala a respeito da sua formação intelectual, as influências recebidas da obra *A Cidade Antiga* (1864) de Fustel de Coulanges e da revista *Année Sociologique* do intelectual francês Émile Durkheim e seus interesses pela geografia histórica e ainda mais pela sociologia. Burke destaca o objetivo que ambos tinham pela interdisciplinaridade, combinando os estudos históricos com outras vertentes como a geografia, a arqueologia, a paleografia, a sociologia, a antropologia e outras. O primeiro encontro de Febvre e Bloch se deu na própria Universidade de Estrasburgo.

A segunda geração da Escola dos *Annales*, sob a responsabilidade de Fernand Braudel⁴⁴⁶ (1902 – 1985), destaca-se por suas influências da segunda metade dos anos

⁴⁴⁶ Braudel estudou História na Universidade de Paris, famosa Sorbone, além de lecionar história numa escola da Argélia e trabalhar simultaneamente em sua tese, que seria ao final intitulada *O mediterrâneo e Felipe II*, por orientação de Lucien Febvre. Braudel tinha trabalhado como professor na Universidade de São Paulo, de 1935 a 1937, razão pela qual interrompeu temporariamente suas pesquisas. Quando retornou a Europa, conheceu Febvre, que além de amigo, se tornou seu mestre e discipulador intelectual.

1950 até meados da década de 70. Após a morte de Lucien Febvre, em 1956, como já era de se esperar, Braudel se tornou seu sucessor na direção efetiva dos *Annales*. Sua tese já tinha sido publicada em 1949, quando começou a lecionar no *Collège de France*, aproximando-se ainda mais de seu mestre na *École de Hautes Études*. Por isso, estava certo que com a morte de Febvre, Braudel o sucederia.

Já na década de 60, Braudel recrutou novos historiadores, como Marc Ferro, Emmanuel Le Roy Ladurie e Jacques Le Goff, no intuito de renovar a Escola dos *Annales*. Tendo, também, sucedido Febvre na presidência da *VI Seção da École*, e tendo em 1963 criado uma nova entidade de pesquisas interdisciplinares, Braudel passou a ter acesso a importantes antropólogos e sociólogos como Claude Lévi-Strauss e Pierre Bourdieu, possibilitando que os novos historiadores da Escola dos *Annales* tivessem “contato com as novas idéias e desenvolvimentos das ciências vizinhas.” (BURKE, 1991, p. 57).

Braudel também se dedicou logo após a publicação de sua tese, à produção de uma história da Europa de 1400 a 1800, dividida em dois tomos, em co-autoria com seu mestre Lucien Febvre. Mas este morreria antes da conclusão da obra, e Braudel escreveu sua parte em três volumes, intitulando-a *Civilization matérielle et capitalisme*, publicada entre 1967 e 1979. Focada na história econômica, essa obra aborda sobre a civilização material, a vida econômica e o mecanismo capitalista.

Em uma última fase da chamada Era Braudel da Escola dos *Annales*, dando atenção à sua obra *História e Ciências Sociais*, publicada em 1958, surgiram os chamados *métodos quantitativos*, evidenciando o conceito de longa duração e a valorização da demografia histórica, da história demográfica e da história regional e serial.

A terceira geração da Escola dos *Annales* é representada, na opinião de alguns analistas, por uma fragmentação significativa. Contudo, pode-se dizer que estão à frente alguns nomes mais destacados como o do jesuíta Michel De Certeau (1925 – 1986), do filósofo Michel Foucault (1922 – 1984) e dos historiadores medievalistas Georges Duby (1919 – 1996) e Jacques Le Goff (1924).

De Certeau era um especialista em história da religião, embora estivesse também envolvido com muitas outras disciplinas. Como psicanalista, estudou com cuidado os casos de possessão demoníaca durante o século XVII. Também trabalhou com temas

relacionados à política da linguagem, à vida cotidiana contemporânea francesa e à escrita da história.

Foucault também contribuiu sobremaneira nessa terceira geração da Escola dos *Annales*. Graças às suas idéias presentes em obras como *História da loucura* e *História da sexualidade*, os historiadores conseguiram trabalhar com novas perspectivas como a *história do corpo* e a *história cultural da sociedade*.

O medievalista Georges Duby também tem importante participação no desenvolvimento da terceira geração dos *Annales*. É ao lado de Jacques Le Goff, que Duby se destaca desde a década de 60 entre aqueles que foram recrutados por Braudel, passando a trabalhar com o conceito de história das mentalidades. A história das mentalidades, nas palavras de Eduardo Basto de Albuquerque, se preocupa “com a junção do individual e do coletivo, do longo tempo e do cotidiano, do inconsciente e do intencional, do estrutural e do conjuntural, do marginal e do geral.” (ALBUQUERQUE. In: Usarski, 2007, p. 35 e 36).

Jacques Le Goff, sucessor de Braudel na *École de Hautes Études* em 1972, cedeu essa função em 1977 a François Furet. Além de suas diversas produções acerca do medievo, especialmente aquelas que se concentram em uma análise da antropologia cultural da Idade Média, Le Goff também produziu algumas obras e artigos que tratam mais propriamente da Teoria da História, entre as quais estão: *História – novos objetos*, *A História Nova*, *Fazer a História*, *História e memória* e *A Nova História*.

Le Goff, ao lado de Georges Duby, está longe de rejeitar a história política. Para Burke, “Le Goff considera que a política não é mais a ‘espinha-dorsal’ da história, no sentido de que ‘ela não pode aspirar à autonomia’.” (BURKE, 1991, p. 101).

Quando se fala em *Nova História*, relaciona-se freqüentemente à terceira geração da Escola dos *Annales*, e foi a publicação da obra organizada por Jacques Le Goff e Pierre Nora, em 1974, que marcou o início desse novo momento dos *Annales*.

A Escola dos *Annales* permanece e, há quem afirme que ela já se encontra em sua quarta geração. O próprio Peter Burke é apontado por alguns alguns como membro dessa quarta fase. Mas o fato é que os *Annales* representam um avanço significativo na história da historiografia. E em se tratando de historiografia cristã, poucos foram os que acompanharam esse desenvolvimento no momento de pesquisar e reescrever a chamada História Eclesiástica. Os franceses Henri-Irénée Marrou (1904-1977), *Jean Daniélou* (1905-1974) e Jean Delumeau (1923) são três importantes exemplos de historiadores que, na história da historiografia cristã, conseguiram refletir em seus escritos de história

do cristianismo, a forte influência que receberam dessa vertente da historiografia contemporânea.

Uma Nova História da Igreja

A obra *Nouvelle histoire de l'église*, publicada em cinco volumes, foi lançada no Brasil e, atualmente, se encontra esgotada. O primeiro volume trata dos primórdios do cristianismo até São Gregório Magno. Escrito por **Jean Daniélou e Henri-Irénée Marrou**, este *tomo* inicial recebeu uma introdução geral do historiador Roger Aubert, na qual está explícito o objetivo da série: ser uma história rigorosamente científica da Igreja. E esse rigor, rompendo com um paradigma manualístico, foi fielmente posto em prática pelos historiadores responsáveis pela elaboração de toda a obra.

Esta comunicação, porém, deve concentrar-se numa temática relacionada à Reforma ou aos seus desdobramentos. Para isso, foi selecionada a vertente puritana da Inglaterra do século XVII como objeto de investigação crítica, na perspectiva historiográfica. Ou seja, de que maneira alguns historiadores trataram daquele momento histórico, tanto do ponto de vista da política inglesa como do protestantismo que ali se formara? Aqui, pretende-se, apenas, observar tal episódio na ótica de alguns historiadores, sejam eles de linha rigorosamente reformada-ortodoxa ou de linha essencialmente científica e crítica.

O fato é que, será possível em certo sentido, perceber o paradigma eusebiano sendo incorporado em historiadores que defendem a Guerra Civil inglesa como um episódio resultante da providência divina. Da mesma maneira, por meio de uma leitura que segue uma metodologia crítica-histórica, outros historiadores como a inglesa Karen Armstrong e o francês Jean Delumeau, serão observados e identificados como intelectuais que não fazem da história uma ferramenta de defesa de um discurso religioso. Ao contrário, a reflexão crítica, o diálogo interdisciplinar e a abertura para opiniões díspares, são características muito presentes em suas dissertações.

O historiador protestante Bruce L. Shelley, de orientação nitidamente ortodoxa, quando escreve sobre o Puritanismo e a República de Oliver Cromwell, dedica a essa temática um capítulo ao qual intitula *O governo dos santos*. A seguir, algumas das colocações de Shelley:

Cromwell instilou em seus homens o senso de disciplina e missão cristã. O brilho da estrela de Cromwell o levou à liderança do Novo Exército-Modelo, uma força de vinte mil homens que consideravam seu papel na história da Inglaterra um chamado de Deus. Aos seus olhos, a guerra era uma cruzada puritana contra os inimigos da justiça. O fim justo santificava os meios. Por isso é que o exército orava antes das batalhas e nos conflitos cantava hinos cristãos (SHELLEY, 2004: 332).

Em janeiro de 1649, Carlos I foi levado ao patíbulo em frente ao palácio real de Whitehall em Londres, e, perante uma grande multidão, executado. Foi uma atitude ousada, um último sinal da queda do puritanismo do poder, pois deu aos monarquistas seu mártir. Séculos de tradição real inglesa não podiam ser apagados, nem mesmo pelos santos de Deus (SHELLEY, 2004: 333).

O lorde protetor tentou um acordo religioso dentro da nação por meio da garantia de liberdade para vários grupos cristãos que agora surgiam no país [...]. Infelizmente, era uma tarefa impossível, e seus últimos três anos de vida foram cheios de problemas e desapontamentos. Em 1658, quando Cromwell morreu, o “governo dos santos” na velha Inglaterra morria com ele (SHELLEY, 2004: 334).

Por outro lado, na obra de Jean Delumeau intitulada *Nascimento e afirmação da Reforma* é possível perceber como desde o início o autor já estabelece uma distinção significativa entre o pensamento calvinista dos puritanos ingleses e o pensamento do próprio João Calvino, identificado como teologia calviniana. Fazendo uma leitura criteriosa, não somente de historiadores, mas também de sociólogos como Max Weber, Delumeau estabelece um diálogo com a sociologia – característica primordial da Escola dos *Annales* – no intuito de não ficar preso àquela tradicional reprodução historicista do passado, mas a uma reconstrução interpretativa do período sobre o qual está tratando.

Para Delumeau, a partir de sua leitura da obra de Weber, uma coisa era a moral social calviniana, outra era a moral social dos homens de negócios puritanos. Segundo ele, “o capitalista protestante estudado por Weber era acima de tudo um individualista, voltado para o sucesso e suas próprias empresas.” (DELUMEAU, 1989: 304).

No intuito de investir ainda mais na distinção entre o pensamento de Calvino e a interpretação puritana, Delumeau resolve citar os escritos do próprio reformador, salientando que este, de fato, “realçava a vocação terrena do homem; mas a atividade profissional de cada cristão devia se exercer na caridade. Protestava contra aqueles ‘que enriquecem com o sangue e o suor dos pobres’.” (DELUMEAU, 1989: 305).

Informações normalmente omitidas por historiadores calvinistas mais tendenciosos, são mencionadas em obras sérias como a de Karen Armstrong:

Os puritanos, calvinistas radicais que surgiram em oposição ao “papismo” da Igreja da Inglaterra, também tinham uma espiritualidade intensa e tumultuosa. Muitos sofreram a tortura da culpa, do medo e da dúvida antes de “renascer” através da conversão – comumente traumática – e cair nos braços de Deus. Com a conversão adquiriram grande energia e chegaram a ter atuação de destaque nos primórdios da modernidade. Eram bons capitalistas e bons cientistas. Às vezes, porém, passados os efeitos da graça, mergulhavam numa depressão crônica e alguns até cometeram suicídio (ARMSTRONG, 2001: 99).

Naquele contexto de conflito político, problemas e transições econômicas e consolidação de perspectivas religiosas que haviam rompido com a Igreja Católica Apostólica Romana, reuniu-se entre julho de 1643 e fevereiro de 1649 a Assembléia de Westminster. Este sínodo convocado pelo parlamento inglês, aconteceu nas dependências da Abadia de Westminster, em Londres. Considerada pelos calvinistas um documento de significativa importância do ponto de vista interpretativo da Bíblia, a Confissão de Fé de Westminster, além de defender os mesmos princípios doutrinários que seriam confirmados pelos primeiros fundamentalistas protestantes do início do século XX, também trouxe consigo uma característica fortemente puritana e indiretamente reacionária ao pensamento arminiano rejeitado pelos calvinistas holandeses, no Sínodo de Dordrecht, nos anos de 1618 e 1619.

Delumeau, porém, ao tratar dessa ocorrência, faz questão de afirmar que “qualquer doutrina que exagere a importância da predestinação, embora derivando incontestavelmente da teologia calviniana, constitui uma deformação desta” (DELUMEAU, 1989: 304).

Ao lado do Catecismo Maior e do Breve Catecismo, a Confissão de Fé de Westminster tornou-se marca oficial do puritanismo e do calvinismo de maneira geral. Contudo, deve ser reafirmado sobre a diferença apontada por Delumeau e por alguns outros historiadores acerca da discrepância entre tal documento de teologia e o pensamento teológico do próprio João Calvino, sobretudo, no que tange à sua aplicação. O historiador latino-americano Justo L. Gonzalez, surpreendentemente afirma que “a ortodoxia calvinista prestou um desserviço ao Calvinismo verdadeiro, na medida em que gerações posteriores creram que ela foi uma expressão acurada dos pontos de vista de Calvino, e, portanto, tenderam a vê-lo como mais rígido do que ele de fato fora” (GONZALEZ, 2004: 302). Digo *surpreendentemente*, pois as influências do fundamentalismo norte-americano na obra de Gonzalez sempre foram muito notáveis.

Conclusão

Finalmente, pode ser afirmado que este breve ensaio pretendeu iniciar uma proposta de releitura da história do cristianismo a partir das contribuições metodológicas presentes nos avanços da historiografia moderna. Estudar a história da religião cristã não a considerando como a *religião verdadeira*, como já afirmara Eusébio de Cesaréia em sua obra, mas conforme se estuda história das religiões a partir dos paradigmas e metodologias historiográficos modernos e contemporâneos, foi ênfase nesta comunicação. Para isso, a *Nova História* da terceira geração da Escola do *Annales*, foi

identificada como aquela que melhor contribuiu para este ainda embrionário objetivo.

O recorte feito no último tópico, comentando brevemente acerca do Puritanismo e da Confissão de Fé de Westminster no contexto da Guerra Civil Inglesa que teve Oliver Cromwell como seu protagonista, foi tão somente para atender a temática do grupo de trabalho sobre Teologias Reformadas. Contudo, a aplicação dessa teoria metodológica poderá servir para análises de quaisquer períodos da História do Cristianismo.

Bibliografia

- ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. *A história das religiões*. In: USARSKI, Frank (org). *O espectro disciplinar da ciência da religião*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus – o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. São Paulo: Cia das Letras, 2001.
- BURKE, Peter. *A Escola dos Annales (1929 – 1989) – a Revolução Francesa da historiografia*. São Paulo: UNESP, 1997.
- CESARÉIA, Eusébio de. *História eclesiástica*. São Paulo: Paulus, 2000 (Coleção Patrística, vol. 15).
- CHAUNU, Pierre. A História como ciência social**. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- DANIÉLOU, Jean; Marrou, Henri-Irenée. *Nova história da Igreja – dos primórdios a São Gregório Magno*. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1984. (Coleção Nova História da Igreja, vol. 1).
- DELUMEAU, Jean. *Nascimento e afirmação da reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989 (Série Nova Clio – A História e seus problemas, vol. 30).
- DROBNER, Hubertus. Manual de Patrologia**. Petrópolis: Vozes, 2003.
- GIBELLINI, Rosino. Teologia do Século XX**. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- GONZALEZ, Justo L. *Uma história do pensamento cristão*. 3 v. São Paulo: Cultura cristã, 2004.
- HARNACK, Adolf. *History of Dogma*. 6 v. Berlin: Willians & Norgate, 1898.
- HILL, Christopher. *O Eleito de Deus*. São Paulo: Cia. das Letras, 1988.
- HOORNAERT, Eduardo. *Origens do cristianismo – uma leitura crítica*. Brasília, DF: Ser, 2006.
- KUMMEL, Werner Georg. Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 1982.
- LE GOFF, Jacques. O Deus da Idade Média**. Rio de Janeiro: Civ. Brasileira, 2007.
- REIS, José Carlos. *Escola dos Annales – a inovação em História*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- SHELLEY, Bruce L. *História do cristianismo ao alcance de todos*. São Paulo: Shedd Publicações, 2004.
- SCHÜLER, Arnaldo. *Dicionário enciclopédico de teologia*. São Leopoldo: ULBRA, 2002.
- SILVA, Rogério Forastieri da. *História da historiografia*. Bauru, SP: EDUSC, 2001 (Coleção História).
- TÉTART, Philippe. *Pequena história dos historiadores*. Bauru, SP: EDUSC, 2000.