

TEOLITERÁRIA

v. 8 - N. 15 2018

Nomear Deus?
Fronteiras em espirais
de Hermenêutica e Complexidade

יהוה יהוה

Revista Brasileira
de Literaturas e Teologias



ISSN 2236-9937



Teo Lite rária



V. 8 - N. 15 - 2018



Associação Latino-americana
de Literatura e Teologia

Revista Brasileira de Literaturas e Teologias

teoliteraria.rev@gmail.com

ISSN - 2236-9937

Prefixo DOI 10.19143/2236-9937

Teoliterária - (Revista de Literaturas e Teologias) é uma publicação semestral do Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC SP) e do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC PR), em parceria com a Associação Latino Americana de Literatura e Teologia (ALALITE) e o Centro de Estudos de Literatura, Teorias do Fenômeno Religioso e Artes (CELTA) da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). ISSN 2236-9937.

Missão: A Teoliterária tem por missão veicular trabalhos científicos que contribuam para o avanço da pesquisa na área do diálogo entre literaturas e teologias, bem como demais interfaces de linguagem como arte, teatro, cinema e outros. A Teoliterária assume tanto a pluralidade de literaturas quanto a pluralidade teológica em seu escopo epistemológico, objetivando um diálogo crítico e integrador, aberta assim ao diálogo, a interdisciplinariedade e a pluralidade de ideias.

Teoliteraria: Journal of Literatures and Theologies is a biannual publication of the Postgraduate Studies Program in Theology at Pontifical Catholic University of São Paulo (PUC SP) and of the Postgraduate Program in Theology at Pontifical Catholic University of Paraná (PUC PR), Teoliteraria has partnership with the Latin American Association of Literature and Theology (ALALITE) and State University of Campinas (UNICAMP). ISSN 2236-9937.

Mission: Teoliteraria aims to convey scientific works contributing to advance research in the dialogue area between Literature and Theology. It assumes, therefore, the plurality of both literatures as the theologies as an extension of the epistemological scope, aiming a critical and integral academic work, open to dialogue, interdisciplinary approach and plurality of ideas.

Corpo Editorial

Editores Executivos

[Antonio Manzatto](#), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC SP), Brasil
[Alex Villas Boas](#), Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC PR), Brasil

Editores Associados

[Ana Rodriguez Falcón](#), Pontifícia Universidad Católica Argentina (UCA), Argentina
[Francisco Emilio Surian](#), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Brasil
[Marcial Maçaneiro](#), Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC PR), Brasil
[Marcos Lopes](#), Universidade Estadual de Campinas, Brasil

Comissão Editorial

[Ana Rodriguez Falcón](#), Pontifícia Universidad Católica Argentina (UCA), Argentina
[Christian Wehr](#), Universität Würzburg, Alemanha
[Cristina Bustamante](#), Pontifícia Universidad Católica de Chile, Chile
[Elias Wolff](#), Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC PR), Brasil
[Geneviève Fabry](#), Université Catholique de Louvain, Bélgica
[Maria Clara Bingemer](#), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)
[Peter Casarella](#), University of Notre Dame, Estados Unidos da América do Norte

Conselho Científico

[Agenor Brighenti](#), Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC PR), Brasil
[Alexander Nava](#), University of Arizona
[Alfredo Bosi](#), Universidade de São Paulo (USP), Brasil
[Camille Focant](#), Université Catholique du Louvain, Bélgica
[Cecília Inês Avenatti de Palumbo](#), Pontifícia Universidad Católica Argentina (UCA)
[Clemens August Franken Kurzen](#), Pontifícia Universidad Católica de Chile (PUC-Chile)
[Georg Langenhorst](#), Universität Augsburg (Alemanha)
[José Carlos Seabra Pereira](#), Universidade de Coimbra (UC)
[Karl Josef Kuschel](#), Universität Tübingen (Alemanha)
[Luiz Rivera Pagán](#), Princeton Theological Seminary - Universidad de Princeton y Facultad de Estudios Generales -Universidad de Puerto Rico
[María Aparecida Rodrigues Fontes](#), Università di Bologna, Itália
[Maria Clara Bingemer](#), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)
[María Sagrario Rollán](#), Universidad de Salamanca
[Ramiro Podetti](#), Universidad del Montivideo
[Roberto Onell](#), Pontifícia Universidad Católica de Chile, Chile
[Silvia Julia Campana](#), Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, Argentina
[Wendel Farrell O’Gorman](#), De Paul University

Conselho Editorial

[Adna Candido de Paula](#), Universidade Federal de Grandes Dourados (UFGD)
[Afonso Ligório Soares](#), Pontifícia Universidade Católica de S. Paulo (PUC-SP)
[Agustina Serrano](#), Pontifícia Universidad Católica de Chile, Chile
[Alejandro Bertolini](#), Pontifícia Universidad Católica de Argentina (UCA), Argentina
[Antonio Carlos de Melo Magalhães](#), UEPB, Brasil

[Auricléa das Neves](#), Universidade Estadual do Amazonas (UEA)
[Carlos Caldas](#), Universidade Presbiteriana Mackenzie (Mackenzie)
[Douglas Rodrigues da Conceição](#), Universidade do Estado do Pará (UEPA)
[Eduardo Gross](#), Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)
[Eliana Yunes](#), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)
[Eli Brandão da Silva](#), Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)
[Etienne Higuete](#), Universidade Metodista de São Paulo (UMESP)
[Eva Eva Reyes Gacitua](#), Pontifícia Universidad Católica de Chile, Chile
[Geraldo De Mori](#), Faculdade Jesuíta de Teologia e Filosofia (FAJE)
[Geraldo Dondici](#), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)
[Gilbraz Aragão](#), Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP)
[Gilda Maria de Carvalho](#), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)
[Jean Luís Lauand](#), Universidade de São Paulo (USP)
[Salma Ferraz](#), Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)
[Suzie Frankl Sperber](#), Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)

Direitos autorais

A Teoliterária – Revista Brasileira de Literaturas e Teologias é detentora dos direitos autorais de todos os artigos publicados por ela. A reprodução total dos artigos desta revista em outras publicações, ou para qualquer outro fim, por quaisquer meios, requer autorização por escrito do editor deste periódico. Reproduções parciais de artigos (resumo, abstract, mais de 500 palavras de texto, tabelas, figuras e outras ilustrações) deverão ter permissão por escrito do editor e dos autores.

Endereços Eletônicos

Site: <http://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria>
 e-mail: teoliteraria.rev@gmail.com

T314 Teoliterária – Revista Brasileira de Literaturas e Teologias – v.8, n.15 (1º sem. 2018-). São Paulo: PUC SP/Curitiba: PUC PR, 2018.
 v.

Semestral

ISSN 2236-9937 - Revista eletrônica

1. Teologia – Periódicos. 2. Literatura – Periódicos. I. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná: Programa de Pós-Graduação em Teologia. III. ALALITE – Associação Latino Americana de Literaturas e Teologias. IV. CELTA - Centro de Estudos de Literatura, Teorias do Fenômeno Religioso e Artes (UNICAMP).

CDU: 2-184

CDU: 82.091



Nomear o Verbo (e o verbo)

Iniciamos este prefácio com a inspiração do hino que abre o evangelho de João – “No principio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus” (Jo 1,1). O versículo, matizado pelas tintas de Gênesis, revela o Verbo, que é Deus. “Eu sou” (Ex 3,14) é o nome de Deus: verbo de estado, de ligação, que contempla, em um só verbo, o sagrado e o humano. Eu sou também é verbo de ação (ou de ações). Deus cria, anuncia, envia, liberta. Eu sou é o nome de Deus para sempre (cf. Ex 3,15), traçado no estado e na ação da humanidade, ab initio, ad infinitum.

Criado à imagem de Deus (cf. Gn 1, 27), o ser humano recebe a arte do Verbo. O cenário paradisíaco, favorável à prosperidade e ao bem-estar pleno (cf. Gn 1, 28-31), desenha a moldura para o ato de nomear (cf. Gn 2,20). Surge, nessa instância, a manifestação do ser vocacionado pelo **Verbo** para conceber e nutrir o verbo. *Homo (e mulier) narrans*, homem e mulher que narram a experiência, em estado e em ação, de criar o mundo, a exemplo do Criador.

Nossa reflexão prossegue na pers-

pectiva instigante de nomear. Com efeito, as percepções da humanidade, como condição de existência, **são metaforizadas** por meio de palavras; em um processo semelhante, as interfaces com o sagrado sugerem hermenêuticas, alcançam substância, ganham nomeações. Em tal movimento, o **Verbo** e o **verbo** compõem uma tessitura (inconclusa) de confluências entre o céu e a terra.

A iniciativa de nomear Deus ilustra o pensamento dos(as) autores(as) desta edição da **Revista de Literaturas e Teologias**. Por vias diversas – de literaturas, teologias, filosofias, entre outras, os(as) pesquisadores(as) apresentam inquietações que pretendem questionar um ato. Nomear significa *designar pelo nome, dar nome, dizer o nome*. Nomear Deus significa *perceber pelo nome, acolher o nome, invocar o nome*. Ato de linguagem, repleto de eterna busca.

Desejamos uma leitura reveladora, movida pela sugestão dos nomes.

Prof. Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira

Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

Prof. Dr. Marcelo Furlin

Programa de Pós-Graduação em Educação

Universidade Metodista de São Paulo



V. 8 - N. 15 - 2018

*Editores

Editorial

*Alex Villas Boas**

*Antonio Manzatto**

Paul Ricoeur tem frequentado habitualmente as páginas de Teoliterária e o faz novamente neste número, talvez de forma mais indireta que das outras vezes. Sua importância para a filosofia e todo trabalho de hermenêutica nos tempos atuais é bastante conhecida, de onde vem sua importância para os trabalhos que querem relacionar teologia e literatura. Afinal, tratam-se de formas diferentes, mas dialogantes, de hermenêutica do mundo, da história, do humano e mesmo do divino. Na atualidade, as referências à nomeação de Deus passam, quase que necessariamente, por seus textos ou, ao menos, por seu pensamento. Sua hermenêutica ensina que:

A nomenclatura de Deus nas expressões originárias da fé não é simples, mas múltipla. Ou antes, ela não é monocórdia, mas polifônica. As expressões originárias da fé são formas complexas de discurso são tão diversas quanto narrações, profecias, legislações, provérbios, preces, hinos, formulas litúrgicas, escritos sapienciais. Essas formas de discurso nomeiam Deus todas juntas. Mas elas o nomeiam diversamente¹.

Esta polifonia é, desde certo ponto de vista, intrínseca ao próprio ato de nomear Deus, porque corresponde às diversas experiências de vida, diversos lugares e diferentes situações de vida que possibilitam e ocasionam diferentes vivências religiosas ou experiências de Deus ou do divino. Culturas distintas, situações existenciais múltiplas, pessoas com referenciais diferentes, tudo contribui para que a percepção de Deus, de sua ação e sua presença sejam vivenciadas, interpretadas, explicadas e narradas de formas distintas. É verdade que nem tudo precisa ser uma cacofonia incompreensível, próximo do irracional, porque pode haver uma espécie de confluência, de sintonia ou de concordância entre as diversas manifestações que procuram dar conta desta percepção ou experiência de Deus.

Nomear Deus significa, de alguma maneira, identifica-lo. O nome personaliza o indivíduo, reconhece-lhe a existência, dá-lhe não apenas cidadania, mas identidade. O ato de nomear Deus também tem esta característica, como se percebe nos textos que compõem o dossiê ora apresentado por Teoliterária. Deus não é um desconhecido, um invisível despercebido pelos olhares e sentimentos humanos. De alguma forma ele é percebido e apontado como companheiro de caminhada, presença constante, força impulsionadora da história, misericórdia, socorro e salvação sobretudo para os mais enfraquecidos, esquecidos e maltratados. O ato de nomear Deus significa percebê-lo, senti-lo, reconhece-lo e testemunhar de sua identidade.

1. RICOEUR. Paul. Entre filosofia e teologia II: nomear Deus. In RICOEUR. Paul. Leituras 3. Nas fronteiras da filosofia. São Paulo: Loyola, 1996. p. 190.

É verdade que a experiência de Deus nem sempre precisa passar pelos indicativos de experiência religiosa. Tornou-se já tradicional a distinção entre fé e religião, chegando-se mesmo, em determinados momentos e situações, a estabelecer uma oposição entre elas, em certa perspectiva de concorrência até. Posteriormente chegou-se a nova aproximação entre elas, mas guarda-se a perspectiva de que fé e religião são coisas diferentes, mas não opostas.

A religião é um sistema baseado em cultos e ritos, com normas legais próprias referentes a comportamentos, tabus e interditos e um sistema doutrinal onde se expressam seus conteúdos. De maneira geral, o cumprimento de ritos e obrigações culturais, certo comportamento ético ou moral ao menos no que diz respeito às suas normas internas, e o conhecimento, de maneira inicial ou completa, de suas afirmações doutrinárias são exigências suficientes para a prática religiosa.

A fé é outra realidade. Embora possa expressar-se também através da prática religiosa, a fé é, fundamentalmente, ato de confiança em Deus que se faz presente na vida do crente. Exprime-se, por isso, não apenas ou necessariamente através de práticas religiosas, mas através de uma prática de vida, um ethos comportamental que perpassa todos os campos da atividade e do existir humano.

Aceitando-se tal distinção, pode-se admitir que haja prática religiosa independente da fé, mesmo que se exija que a fé se expresse em termos religiosos. A religião, de per si, não exige uma adesão maior que a prática exterior. Pode-se cumprir ritos, obedecer a comportamentos e saber os conteúdos doutrinários sem que isto signifique alguma forma de afirmação de valor de absoluto na vida. Um religioso exemplar pode, sem dramas de consciência, ser corrupto, explorador dos amigos ou até mesmo criminoso. A história, antiga e recente, está cheia de exemplos assim.

Por outro lado, a fé se expressa em atitudes vitais que podem incluir expressão por via de religião, ou a incluem efetivamente, mas vai muito mais além. Ela é interiorizada no sentido de pervadir a consciência

peçoal como matriz de comportamento e critério de escolha e opções existenciais. Refere-se ao absoluto, à ultimidade da vida do sujeito, e por isso é capaz até de conduzir ao martírio. A história antiga e recente também está repleta de exemplos neste sentido, pois a convicção de fé transforma a existência da pessoa e a torna capaz de relativizar o que não é absoluto.

A experiência religiosa não é ruim nem incompleta, não é algo a ser combatido e pode ser o momento inicial do encontro com o divino e de sua percepção na vida e na história; experiência de fé é existencial, constitui-se em verdadeiro encontro que ultrapassa a exterioridade de comportamentos para atingir a matriz existencial, a alma das pessoas. Não é necessário que se dê fora de quadros religiosos, e normalmente ali está inserida, mas pode acontecer independente das estruturas religiosas e transcende-las em direção ao encontro efetivo com Deus presente na vida e na história.

Em uma tipologia bastante simples, podemos dizer que a *experiência religiosa* é percebida de modo individual, emocional, momentâneo, de bem estar e de confirmação de pontos de vista, buscando a própria realização pessoal e com obrigações dogmáticas; por sua vez a *experiência de fé* mostra-se comunitária, existencial, permanente, de conversão que inquieta e questiona a existência, engajando em ações em favor dos outros a partir daquilo que é anunciado.

O ato de nomeação de Deus tem mais este sentido de experiência de fé, porque significa percepção do encontro com alguém outro, alguém que se quer reconhecer e nomear de maneira a identifica-lo, o mistério que, se dele não se pode dizer muito, pode-se talvez dizer seu nome, mesmo que seja misterioso, parcial e incompleto. Neste sentido, a nomeação de Deus não é sua definição e nem será feita de modo definitivo, mas indicativo. Donde a possibilidade de sua expressão em termos existenciais ou artísticos, principalmente literários, e a necessidade da correspondente hermenêutica em suas várias formas e vertentes, que

ajudem a compreender a multiplicidade de vozes e situações que permitem a percepção da presença de Deus na história.

O presente dossiê, Nomear Deus, foi editado pelos professores Marcelo Furlim e Paulo Nogueira, da Universidade Metodista de São Paulo. Pesquisadores de renome e atuando exatamente nesta área, colaboram com Teoliterária e a eles manifestamos nossos mais profundos agradecimentos. Ambos assinam o texto que prefacia e indica a pertinência e o alcance da temática do dossiê apresentado neste número de Teoliterária.



Arquivo enviado em
29/05/2018
e aprovado em
05/07/2018.

V. 8 - N. 15 - 2018

* O autor é Jesuíta, Doutor e Mestre em Letras Estudos Literários pela UFMG. Graduado em Letras pela UFMG e em Filosofia e Teologia pelo Centro Sèvres Facultés Jésuites de Paris, tendo feito uma parte de seus estudos filosóficos na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, em Belo Horizonte, tem se aventurado a escrever, porque acredita num potencial inventivo e pictórico da palavra poética. Como professor do Curso de Letras e do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), aposta num projeto ético-estético de enunciação que se lança na confluência com outras artes, a filosofia e a teologia. Desenvolve suas pesquisas na linha dos processos de organização linguística e identidade social, tematizando a literatura e outros sistemas semióticos, a expressão da alteridade e os Estudos Culturais. Publicou o livro de poemas *Sagrado Primitivo* (Loyola, 2017). Contato: aluisaraujosj@gmail.com.

« Moi, je suis »

Le 'Εγώ είμι absolu sur les lèvres de l'aveugle guéri par Jésus (Jn 9)

« Yo soy »

El 'Εγώ είμι absoluto en los labios del ciego de nacimiento curado por Jesús (Jn 9)

André Luís de Araújo*

RÉSUMÉ

L'objet de cet article, c'est d'entreprendre une analyse narrative, en essayant de préciser le rôle littéraire de l'expression 'Εγώ είμι ainsi que son importance pour le développement d'un sens théologique pour l'évangile selon saint Jean. Cette compréhension cherche à dégager le sens littéraire du récit de la guérison de l'aveugle-né par Jésus, en s'appuyant sur la structure de l'ensemble de Jean 9, parce que la formule du 'Εγώ είμι est étonnante sur les lèvres de l'aveugle : elle est la seule occurrence dans l'évangile où elle n'a pas Jésus pour sujet. En effet, on constate que, si d'une part, le 'Εγώ είμι est une expression révélatrice qui joue toujours un rôle littéraire organisateur et dynamique dans le quatrième évangile, d'autre part, il est avéré que sa signification théologique n'est pas tout à fait la même dans les différentes péripécies. De cette manière, le 'Εγώ είμι marque une progression au fur et à mesure du déroulement de cet évangile, en donnant un développement de l'identité de Jésus, par le moyen de cette expression et des mots-images qui lui sont associés.

Mots-clés : L'aveugle-né, Évangile de Jean, 'Εγώ είμι.

RESUMEN

El objetivo de este artículo es emprender un análisis narrativo, intentando explicitar la función literaria de la expresión Ἐγώ εἰμι así como su importancia en el desarrollo de un sentido teológico para el evangelio según San Juan. Esta comprensión busca descubrir el sentido literario de la narrativa de Jesús que sana a un ciego de nacimiento, apoyándose sobre la estructura del conjunto de Juan 9, dado que la fórmula del Ἐγώ εἰμι es impresionante en los labios del ciego: ella es la única ocurrencia en el evangelio que no tiene Jesús como sujeto. Efectivamente, se constata que, si por un lado, el Ἐγώ εἰμι es una expresión reveladora que tiene siempre una función literaria organizadora y dinámica en el cuarto evangelio, por otro lado, merece la pena notar que su significado teológico no es el mismo en los distintos lugares en los que aparece. De esta manera, el Ἐγώ εἰμι marca una progresión a lo largo de este evangelio, confirmando un desarrollo de la identidad de Jesús, por medio de esta expresión y de las palabras-imágenes que le son asociadas.

Palabras clave : El ciego de nacimiento, Evangelio de Juan, Ἐγώ εἰμι.

Préambule

La littérature grecque ne connaît pas l'expression Ἐγώ εἰμι « Moi, je suis », composée du pronom emphatique « moi, je » et du verbe « être » à la première personne du singulier, sans complément d'attribution. Ce Ἐγώ εἰμι à l'absolu est employé dans les quatre évangiles canoniques, mais ses emplois dans l'évangile selon Saint Jean ont des particularités qui les démarquent ainsi de la pratique générale. Si la tournure du Ἐγώ εἰμι à l'absolu, chez Jean, est plus développée que dans les trois synoptiques, ce n'est que dans cet évangile que se trouvent des occurrences de Ἐγώ εἰμι avec un complément.

En dépit de cette constatation, Raymond Brown¹ montre, malgré tout, que ce type de construction apparaît encore dans les synoptiques, comme une sorte de complément qui peut être compris, même s'il n'est pas du tout exprimé dans la phrase. En général, il s'agit d'une réponse affirmative de Jésus, soit devant le Sanhédrin (« Je *le* suis. » - Lc 22,

1. BROWN, R. E. Appendix IV : Ἐγώ εἰμι - "I am". In : *The gospel according to John I-XII*. pp. 533-538.

70 et Mc 14, 62) ; soit aux disciples quand Jésus marchait sur la mer et ceux-ci pensaient que c'était un fantôme (« *C'est moi*, ne craignez pas. » - Mt 14, 27 et Mc 6, 50) ou après la résurrection (« Voyez mes mains et mes pieds; *c'est bien moi*. » - Lc 24, 39). En tout cas, il nous semble que la plupart des traducteurs ont préféré utiliser le pronom « le » ou une construction équivalente « C'est moi » au lieu d'employer l'expression « Moi, je suis ».

Tout d'abord, ce Ἐγώ εἰμι absolu s'est imposé à travers les siècles comme une expression théologiquement importante dans le quatrième évangile. Il est probable qu'aucune synthèse satisfaisante sur son sens n'existe encore, sans pour autant établir un constat d'échec. Tout bien considéré, nous lirons ce récit de Jn 9 avec une attention particulière à la structure littéraire du texte, à ses images et à ses expressions, ce qui nous permettra d'exploiter ce Ἐγώ εἰμι comme un dispositif littéraire et, en même temps, une expérience d'altérité.

De même, cette lecture cherchera à relever les spécificités de l'écriture de l'évangéliste et à découvrir davantage ce qu'il a voulu communiquer. Toutefois, il ne s'agit pas de constater simplement la répétition de l'expression qui scande les récits de cet évangile, mais de bien noter le sens théologique du Ἐγώ εἰμι et quel peut être son apport final à la présentation johannique de la personne du Christ. Car une hypothèse qui dépasse l'objectif de ce travail, mais que nous semble tout à fait cohérente, c'est que le quatrième évangéliste a utilisé le Ἐγώ εἰμι - particulièrement sous sa forme absolue - littérairement, pour structurer et créer une trame pour sa narrative, et théologiquement, pour développer sa présentation de la personne du Christ.²

Nous en faisons une lecture simple, en essayant de préciser le rôle littéraire de cette expression révélatrice ainsi que son importance pour

2. Ce Ἐγώ εἰμι à l'absolu est employé dans l'évangile selon Saint Jean dix fois : 4, 26 (1 absolu) ; 6, 20. 35. 48. 51 (1 absolu, suivi de 3 avec complément) ; 8, 12. 24. 28. 58 (1 avec complément, suivi de 3 absolus) ; 9, 9 (1 absolu) ; 13, 19 (1 absolu) ; 18, 5. 6. 8 (3 absolus).

le développement d'un sens théologique. Cette compréhension cherche à dégager le sens littéraire du récit de la guérison de l'aveugle-né par Jésus, en s'appuyant sur la structure de l'ensemble de Jean 9, parce que la formule du Ἐγώ εἰμι est étonnante sur les lèvres de l'aveugle : elle est la seule occurrence dans l'évangile où elle n'a pas Jésus pour sujet.

En effet, on constate que, si d'une part, le Ἐγώ εἰμι est une expression révélatrice qui joue toujours un rôle littéraire organisateur et dynamique dans le quatrième évangile, d'autre part, il est avéré que sa signification théologique n'est pas tout à fait la même dans les différentes péripécies. De cette manière, le Ἐγώ εἰμι marque une progression au fur et à mesure du déroulement de cet évangile, en donnant un développement progressif de l'identité de Jésus, par le moyen de cette expression et des mots-images qui lui sont associés.

En ce sens, on observe sur les lèvres de Jésus un mouvement progressif d'auto-révélation de son identité, à partir du dialogue avec la Samaritaine (Jn 4, 1-42). Désormais, en passant par les discours du pain de la vie (Jn 6, 1-71), de son témoignage sur lui-même (Jn 8, 12-59), du récit du bon pasteur (Jn 10, 1-39), de la résurrection de Lazare (Jn 11, 1-53), du lavement des pieds (Jn 13, 1-20), de l'annonce de la trahison et des adieux (Jn 13, 21-31), de la vigne véritable (Jn 15, 1-17), de son arrestation (Jn 18, 1-12), jusqu'à la fin de son récit, on confirme que l'auteur du quatrième évangile précise qu'il a écrit son ouvrage pour révéler, petit à petit, l'identité de Jésus à travers ses paroles et gestes.

Celui-ci est le disciple, celui qui-témoigne au sujet de ces-chose et celui qui-écrit ces-chose, et nous savons que vrai, son témoignage, il (l')est. Or il y (en) a aussi d'autres, beaucoup-de-chose, que fit Jésus, lesquelles, si-éventuellement elles sont écrites une à une, pas même, je pense, le monde lui-même n'(en) contiendra les livres, ceux qui-sont-en-train-d'être-écrits. (Jn 21, 24-25)³

3. Nous avons utilisé la traduction de l'évangile selon Jean, du Père Yves Simoens, pour faire des citations.

Littérairement, il en a fait un point de mire qui sert à la fois de centre structurant et de motivation de l'action de chacune des péripécies où elle se trouve. Théologiquement, le 'Εγώ εἰμι maintient la présentation centrée sur l'identité de Jésus et ses conséquences eschatologiques dans chaque péripécie. Ainsi, par accumulation parfois, mais encore plus souvent par un éclairage rétrospectif, le 'Εγώ εἰμι annonce ce double mouvement, à la fois analeptique et proleptique, qui met en relief la Révélation du Fils de l'homme. C'est au point de nous faire découvrir qu'il ne s'agit pas d'un oracle qui laisserait supposer une révélation extérieure, mais plutôt d'une découverte intérieure qui se manifeste par la transformation des témoins : soit de l'aveugle-né, soit de chacun de nous.

De toute façon, d'un côté, dans ce récit que nous avons choisi, on suppose que l'évangéliste cherche à promouvoir la foi chez le lecteur : la susciter si elle n'existait pas encore et la renforcer si elle était déjà présente - car l'aveugle-né guéri par Jésus ressort comme un modèle de croyant. Les témoignages qu'il doit rendre tout de suite manifestent sa foi initiale en des paroles et des gestes de Jésus (Jn 9, 6-7), parce qu'il doit trouver pour lui-même le sens des choses qui lui arrivent : « *S'il est pécheur, je ne sais pas ; une-seule-chose, je sais : qu'étant aveugle, à présent, je regarde* » (Jn 9, 25). Ainsi, comme on va le voir, cet homme a reçu de quoi rendre un témoignage et la scène culminera avec sa profession de foi et son adoration, accompagnée d'un dialogue en forme de catéchèse baptismale (Jn 9, 35-38) :

Il entendit, Jésus, qu'ils l'avaient jeté dehors et l'ayant trouvé il (lui) dit : « Toi, crois-tu (πιστεύεις) dans le Fils de l'homme ? » Il répondit celui-là et il dit : « Et qui est-il, Seigneur, afin que je croie en lui ? » Il lui dit, Jésus : « Et tu l'as vu, et celui qui-adresse-la-parole avec toi, il (l') est, celui-là. » Et lui déclara : « Je crois, Seigneur ! » et il l'adora.

D'un autre côté, en tant qu'écrivain, l'auteur du quatrième évangile a voulu aussi produire une narration vraisemblable et intéressante, en présentant une profonde théologie christocentrique. C'est pourquoi nous

osons même dire qu'il a utilisé le Ἐγώ εἰμι comme cet élément moteur, une sorte de pivot de sa construction littéraire, compte tenu de la quantité des occurrences, surtout dans les moments décisifs de la vie de Jésus.

Le cercle n'est donc pas fermé sur lui-même. Une lumière pointe à l'horizon. Il y a un jeu de relation pour la vie : croire dans le Fils renvoie à Celui qui le manda, le Père. Cela introduit le croyant dans la relation filiale et nous rend capables de faire les mêmes choses qu'il a faites, de prononcer encore avec courage ses mots à sa place, parce qu'il nous a dit :

Croyez-moi que moi (je suis) dans le Père et le Père en moi : or sinon, à cause des œuvres mêmes, croyez. Amen, amen, je vous dis : celui qui-croit en moi, les œuvres que moi, je fais, celui-là aussi (les) fera, et de plus grandes que celles-là, il (en) fera, parce que moi, auprès du Père, je vais. (Jn 14, 11-12)

Jésus ne se contente pas d'accomplir des œuvres ; il donne au croyant d'en faire. « Il nous faut œuvrer les œuvres de celui qui me manda » (Jn 9, 4). Si les œuvres des croyants peuvent même être plus grandes que les siennes, c'est parce que le Père est plus grand que lui (Jn 14, 28). En effet, quand nous croyons en Jésus, il est présent en nous, les croyants. Le Christ se communique surtout par les croyants. Jésus reste donc seul auteur des signes, comme celui de la guérison de l'aveugle-né qu'on verra maintenant, il annonce que la foi permettra aux croyants d'accomplir des œuvres encore plus grandes.

1. Le Ἐγώ εἰμι absolu sur les lèvres de Jésus **- une expérience d'altérité**

En proclamant Ἐγώ εἰμι à une femme de Samarie, auprès du puits de Jacob (Jn 4, 26), Jésus parle pour la première fois à la première personne, en adoptant cette expression pour parler de lui-même. Comme tel, sans complément, de manière absolue, ce Ἐγώ εἰμι fait écho à la formulation du nom de Dieu dans Ex 3, 14 (LXX : Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν = Je suis celui qui est). De plus, il faut bien noter qu'auparavant, nous avons

déjà trouvé : « *N'approche pas d'ici, ôte tes sandales de tes pieds, car le lieu que tu foules est une terre sainte !* » (Ex 3, 5). À ce propos, Paul Beauchamp disait :

Le lieu dont il s'agit est celui de la révélation du Nom divin, et la sainteté est l'inviolabilité de Dieu comme Sujet absolu. Hors de ce nom, il n'y a pas d'entrée dans la Loi, ni dans les prophètes. Le discours de la Loi et des prophètes est inauguré par leur signature. Mais l'originalité de ce fait et sa convenance linguistique méritent d'être regardées de plus près. L'originalité apparaît dès l'usage du nom divin lui-même.⁴

D'abord, Jésus ne veut pas ravir la place du Père. Ses comportements nous le montrent. Pourtant, « en parlant comme Dieu à Moïse, en reprenant son langage et son accent, Jésus forcément s'identifie au « Je » qui parlait à Moïse »⁵. Autrement dit, Jésus nous conduit à entrer dans l'esprit des Écritures et il ajoute son originalité et sa manière d'être Fils de Dieu, c'est-à-dire une nouvelle manière d'être et une nouvelle manière de faire. Il manifeste ainsi ses qualités divines. Il est Dieu parmi les hommes et il est homme au sein de Dieu. Le *Ἐγώ εἰμι* est sans aucun doute le Nom de Dieu et il est en même temps l'expression par laquelle Jésus choisit de révéler qui il est et quelle est sa Mission.

En fait, sur la base de cette annonce, nous n'allons pas seulement en direction du verbe être, mais surtout en fonction de la manifestation de ce sujet. Car, si Dieu se donne à connaître lui-même, s'il se révèle sur la montagne à Moïse comme sujet dans la spécificité de ce « Je suis », Il a un « Je » pour nom propre. Il ne dit pas : « Je suis Dieu ». Mais le sacré manifeste une rupture linguistique qui désorganise le discours. Il faut nous rappeler que, généralement, un discours est composé à partir d'un schéma qui exprime un certain ordre d'apparition des termes : le sujet, puis le verbe et ensuite le(s) complément(s). Tout cela apporte donc une information.

4. BEAUCHAMP, Paul. *L'un et l'autre Testament*. p. 282.

5. SIMOENS, Yves. *Selon Jean*. 2. Une interprétation. p. 223.

Toutefois, cet avis suscite une nouvelle interprétation. Cet énoncé : « Je suis » ne peut plus être compris comme donnant une information précise, parce qu'il nous semble *a priori* que manque encore quelque prédicat. Après tout, le texte nous présente un sujet qui parle et qui va nous interpeller et nous déplacer en tant que destinataires de ce message. Ce message est adressé à chacun de nous et nous oblige à nous poser nous-mêmes, si nous souhaitons construire le sens manquant, le sens de notre propre vie. Néanmoins, le sens nous échappe, le contenu de l'information nous bouleverse.

Malgré tout, si cette brèche trouble notre histoire, elle peut aussi fonder une continuité. De telle sorte que, chez Jean, comme dans des textes sapientiaux ou prophétiques de l'Ancien Testament, ce *moi* qui adresse la parole fait en même temps une révélation : « *Je suis Yahvé, tel est mon nom ! Ma gloire, je ne la donnerai pas à un autre, ni mon honneur aux idoles* » (Is 42, 8). C'est le nom révélé à Moïse (Ex 3, 14), celui du seul Existant. Il n'y a pas d'autre Dieu que lui⁶. Il est le créateur universel et éternel. Il ne cédera pas sa gloire à un autre : Dt 4, 24 ; Ex 20, 3. Son nom est acclamé dans les psaumes comme une célébration lyrique de la victoire de Yahvé à laquelle toute la terre est invitée à prendre part : Ps 96 ; 98 ; 149.

Il nous invite donc à franchir un terrain nouveau, parce que : « Comme l'exégèse l'a depuis longtemps compris, la perspective centrale n'est pas l'identité à elle-même d'une substance parfaite. Cette identité est vivante, précisément parce que le « Je » occupe le creux où l'être se replie sur l'être »⁷.

De même, cette expérience de l'identité aura besoin du temps pour s'accomplir et on verra bien que la manière de s'adresser au peuple d'Israël gagnera au fil des générations une valeur sémantique très forte à travers plusieurs reprises dans la Loi et chez les prophètes : « Écoute,

6. Cf. : Is 40, 25 ; Is 43, 10-12 ; Is 44, 6-8 ; Is 45 et 46.

7. BEAUCHAMP, Paul. *Op. cit.*, p. 285.

Israël... ». Ainsi conçu, le Nom divin sera toujours indissociable d'un acte de parole. Israël est appelé, mais c'est dans le moment du temps vécu, dans un processus de foi, que le peuple, et plus spécifiquement chaque homme, pourra s'engager dans une relation personnelle et affective avec Dieu. Au point de s'adresser à Dieu et de pouvoir lui dire : « Toi, tu es ! » (Ps 102) - en commençant par là plusieurs échanges entre le Seigneur et son peuple, entre le Créateur et la créature.

Connu dans un maintenant de différence, Dieu nous donne ainsi l'occasion à chacun de nous de nous reconnaître comme un autre devant lui. Par conséquent, l'identité établit un paradoxe, parce que prise ici par la différence, cette relation paradoxale fera que la conscience historique du sujet et de son altérité surgissent avec une densité assez forte. Dans sa condition de créature créée à l'image de Dieu, être semblable à Dieu et possédant une dignité unique et inaliénable, l'homme sera capable de dire lui aussi : « *Moi, je suis !* »

Le Nom sacré communique donc ce qu'il appelle une identité dans cette différence, sans l'annuler. Autrement dit, ce Nom divin nous appelle tous et il provoque en nous une réponse raisonnable et un retour aussi sur nous-mêmes, tel qu'on l'a vu chez Beauchamp. Car, dans ce principe qui est le sien, Dieu rend l'homme participant d'une dignité telle qu'il prend en compte l'unicité de chaque personne en vue de nous aider à bien articuler toutes les dimensions de nos vies. Ainsi, en sachant que nul ne peut se passer de cet aspect moral⁸, c'est-à-dire d'un champ de valeurs, dit ou non dit, auquel se référer pour construire sa vie, toute personne mettra en œuvre un certain nombre de règles, d'idéaux, d'interdits, qui lui permettront de se structurer et de s'acheminer peu à peu vers ce qui lui paraît être l'état le plus souhaitable.

En ce sens, on verra que ce lien d'articulation des dimensions affective, imaginative et cognitive de l'être humain sera seulement possible

8. Cf. THÉVENOT, Xavier. *Repères éthiques pour un monde nouveau*. Paris : Édition Salvator, 1982, p. 12.

dans la personne de Jésus de Nazareth. Ce « Je » a donc une valeur sémantique très forte. Il constitue un mot décisif dans cette relation. Il désigne Jésus et moi-même. Il nous unifie et en même temps nous interroge. De telle sorte que nous pouvons nous demander : qui suis-je et qu'est-ce qui m'arrive, à moi ? - en endossant les propos de Jésus qui nous apprend à parler et nous donne la Parole.

L'affirmation de ce « moi » nous ouvre encore le chemin vers le « nous ecclésial », une fois qu'elle confirme l'identité de quiconque se reconnaît et s'intègre dans une communauté de foi : « [...] et deviendront un-seul troupeau, un-seul pasteur » (Jn 10, 16). Encore en d'autres termes :

Ce lien du Nom avec la création et avec le corps que la mort traverse, est ce qui fait de l'Ancien Testament une explosion de désir provoquant, d'espoir assuré, tremblant, insensé, dans l'avenir de l'homme, parce qu'il révèle le Dieu Un comme un feu qui ne peut rien laisser du monde en repos [...] on finirait par dire : l'existence existe.⁹

Il importe d'exister et Dieu en détient le juste rapport. La création toute entière se trouve fondée en Dieu et lui-même est relation : Père, Fils et Saint Esprit, dès la Genèse, et évoqué au pluriel : « *Faisons (nous) l'homme à notre image, comme notre ressemblance [...], homme et femme il les créa* » (Gn 1, 26-27). Ce Dieu qui est communion, créateur de communion et sauveur de communion, se manifestera toujours pour sauver des relations, avec toutes les médiations possibles : en faisant alliance avec des patriarches, en confirmant les rois sur son peuple, en parlant par la bouche des prophètes.

Dans cette perspective, il ne cessera de créer des relations et, s'il est comme un feu qui ne peut rien laisser du monde en repos, il va donc mettre en évidence une *grammaire de relations* qui va donner à l'homme cette capacité d'être. Autrement dit, en ces jours-ci, par le Fils, Dieu nous apprend à parler, agir et engendrer en son Nom. Il nous fait héritiers d'une

9. BEAUCHAMP, Paul. *Op. cit.*, p. 288.

tradition narrative qui unifie notre vie personnelle à partir de notre identification à la personne de son Fils. Car, si nous sommes ses disciples, nous sommes configurés à lui. C'est ainsi l'unité d'un *récit incarné* en la personne de Jésus de Nazareth qui donne sens et unité à nos vies. « *Et le Verbe, chair, devint, et il dressa-la-tente en nous, et nous admirâmes sa gloire : gloire comme d'unique-engendré de chez (le) Père, accompli de grâce et de vérité* » (Jn 1, 14). Maintenant, il nous faut demander et considérer comment chacun de nous peut vivre au mieux son unité personnelle et son adhésion à Jésus au moment de mener sa vie et les attitudes de son cœur à son accomplissement.

En somme, la manière d'être et de faire de Jésus nous rend capables de répondre en paroles et en actes à Celui qui nous a engendrés. La découverte du Don de Dieu chez nous intérieurement nous dispose à rendre notre témoignage, notre profession de foi et encore notre adoration, en prenant la parole à notre tour, comme l'a fait l'aveugle-né guéri par Jésus : *D'autres disaient que : « C'est celui-ci ! » D'autres disaient : « Non pas, mais il lui est semblable. » Celui-là disait que : « Moi, je suis »* (Jn 9, 9).

2. L'aveugle guéri - une sorte d'*alter ego* de Jésus

Si le caractère est une qualification de notre capacité propre d'action, formée par le fait de posséder certaines intentions et croyances plutôt que d'autres, le caractère n'est pas une simple apparence publique qui laisserait caché un soi plus fondamental. Il est la véritable réalité de ce que nous sommes comme agents autodéterminés¹⁰. Notre caractère est donc notre disposition délibérée à utiliser un certain nombre de raisons dans nos actions, à l'exclusion d'autres. Car c'est le fait d'avoir de telles raisons et de façonner nos actions en fonction de celles-ci qui à la fois révèle et modèle notre caractère.

10. Cf. HAUERWAS, S. *Towards and Ethics os Character*, in Himes & Hamel. *Introduction to Christian Ethics. A Reader*. New York : Paulist Press, 1989, p. 155.

Ainsi, l'aveugle-né, guéri par Jésus dans le quatrième évangile (Jn 9) et introduit personnellement par le « Fils de l'homme » dans la communauté des croyants, devient pour nous un modèle. Néanmoins, comme nous l'avons vu, cette entrée suppose la foi initiale de cet homme en des paroles et des gestes de Jésus (Jn 9, 6-7), parce que, par la suite, Jésus disparaîtra de la scène. Il s'agit ainsi de montrer à Jérusalem, lors du troisième séjour de Jésus dans la ville, durant la fête des Tentés, comment les hommes et les femmes peuvent parler, agir et être engendrés à la vie du « Fils de l'homme ».

En effet, ces versets déploient la relation intime instaurée de Jésus avec l'aveugle et les témoins, ainsi qu'avec chacun de nous. Il est possible même de se rendre compte que Jésus n'exclut personne. Au contraire, il nous introduit dans une communauté de foi. Il oriente notre regard, menacé par l'idolâtrie, à passer du simple voir à l'entendre et à proclamer notre foi en lui, en le reconnaissant comme notre Seigneur.

Le texte est donc traversé par un double dynamisme : d'une part, celui du croire progressif de l'aveugle guéri qui doit trouver le sens des gestes de Jésus par lui-même, et celui des disciples de Jésus, qui passent de ténèbres plus subtiles à la lumière ; d'autre part, un non-croire agressif des Pharisiens et des Juifs, accompagné par la peur de représailles qui empêche le témoignage des parents (*géniteurs*). En ce sens, peu à peu, celui qui peut être l'objet d'une sanction disciplinaire et d'exclusion de la communauté par les autorités juives est en fait intégré dans le peuple de Dieu dont Jésus est le Pasteur (Jn 10).

En voyant encore de plus près, nous pourrions repérer dans la dynamique du récit trois points précis : *le fait* constaté par l'entourage ; *le procès* institué par les Pharisiens, d'abord auprès de l'aveugle, puis des parents ; *le jugement* : au début, celui que rendent les Pharisiens au terme de leur enquête est contesté par l'aveugle et, finalement, le jugement est rendu par Jésus lui-même. Tout bien considéré, la guérison déclenche une série de réactions qui s'enchaînent et qui constituent un procès. Ce

procès consistera en deux interprétations de ce signe de Jésus et, par conséquent, en deux prises de position. Ces deux cheminements se présentent en sens inverse : d'un côté, l'aveugle qui s'engage de plus en plus en faveur de Jésus ; d'un autre côté, les Pharisiens qui se durcissent de plus en plus contre lui. Au terme, Jésus intervient pour prononcer une sorte de verdict sur les deux attitudes que le procès a fait ainsi s'affronter.

Il faut bien noter que du commencement jusqu'à la fin, ce chapitre est traversé par une transformation ou par le signe de la guérison. La logique de Jésus concrétise l'ouverture d'un futur de vie pour l'aveugle, bien que les disciples risquent de l'enfermer dans un passé de péché. Le rapport d'origine – l'engendrement – est transformé en rapport de finalité (Jn 9, 3). Et la raison ultime nous est donnée ici : la manifestation de Jésus (Jn 9, 5), comme lumière du monde, en suivant la logique de sa définition antérieure, comme Verbe-lumière, depuis le Prologue, c'est-à-dire : « Il était la lumière, la véritable, qui illumine tout homme, en venant dans le monde. » (Jn 1, 9).

En tant que Verbe d'origine et en même temps fin de la création, Jésus poursuit son but : agir en sorte que tous puissent passer de la considération d'une cause temporelle de l'aveuglement par le péché personnel ou parental à une explication par la finalité des œuvres de Dieu dans la personne infirme. « *(C'est) afin que soient manifestées les œuvres de Dieu en lui. Nous, il nous faut œuvrer les œuvres de celui qui-me-manda tant que (le) jour est ; vient la nuit, quand personne ne peut œuvrer* » (Jn 9, 3s). Il fait ainsi triompher l'origine sur ce qui lui est postérieur : la vie et la lumière sur toute ténèbre possible.

En effet, le « je » de Jésus va introduire, au verset suivant, un « nous ». Il n'y a qu'une manière cohérente pour expliquer ce nouveau passage du singulier au pluriel, avant le retour à la première personne. Le « je » de Jésus passe au « nous » de la communauté des disciples. Ce que disent les disciples au verset 2, à propos de la cause de l'aveuglement de cet homme, ne correspond pourtant point aux dispositions de Jésus,

en paroles et en actes. Mais tel est précisément le but poursuivi tout au long de la relation de Jésus à l'aveugle : le faire passer, lui, l'aveugle, de l'aveuglement au voir. De même, à travers et grâce à cet aveugle, il s'agit tout autant de faire passer les disciples, *eux aussi*, de ténèbres plus subtiles à la lumière de Jésus¹¹. De même, il faut se rappeler que le Verbe était présent et au pluriel, au moment de la création parfaite de l'homme: « *Faisons (nous) l'homme à notre image, comme notre ressemblance [...], homme et femme il les créa* » (Gn 1, 26-27).

D'un autre côté, comme on peut le voir, le début du récit manifeste encore que cette guérison, à son tour, deviendra occasion pour Jésus de révéler qui il est. Il accomplira une « œuvre de Dieu » -ἔργον τοῦ θεοῦ, et cette œuvre aura valeur de signe, parce qu'elle conduira à reconnaître l'identité de Jésus. Face au signe, certains s'ouvrent à sa signification, d'autres non. « Face au signe, certains croient, d'autres non. Parmi les croyants, certains sont prêts à témoigner, d'autres non¹² ».

L'aveugle guéri sera donc un prototype de croyants et sa réponse aux Pharisiens : « Prophète, il est » (Jn 9, 17), rendra possible la compréhension de ce qu'il est, de qui est Jésus et, par conséquent, de qui nous sommes. De cette manière, appelé une deuxième fois, son attitude fait contraste par rapport aux autres. L'aveugle guéri se distingue de son entourage, car sa guérison lui apparaît comme un signe, comme autre chose qu'un prodige dont il a bénéficié pour se rendre compte du contenu de sa foi. Il se distingue aussi des Pharisiens à partir de son ouverture au signe de sa guérison, puisqu'il est conduit à la foi, à la reconnaissance de Jésus, tandis qu'ils se ferment de plus en plus. Enfin, l'aveugle se distingue de ses parents, une fois qu'il témoigne courageusement de ce qu'il a reconnu.¹³

Certainement, l'aveugle guéri ne parvient pas à tout cela d'un seul

11. Cf. SIMOENS. *Op. cit.*, p. 406.

12. GOURGUES, M. *L'aveugle-né*. p. 386.

13. GOURGUES. *Op. cit.*, p. 391.

coup. Son processus est progressif. Au début, il parle simplement de « L'homme qui-est-dit Jésus [...] » (Jn 9, 11). Puis, mis une première fois en présence des Pharisiens, il est amené à progresser : « Prophète, il est » (Jn 9, 17), confesse-t-il à propos de quelqu'un qui tient son pouvoir de Dieu. Ensuite, à l'encontre du durcissement pharisien, convoqué une deuxième fois, l'aveugle guéri s'avance plus loin : « Si celui-ci n'était pas d'auprès de Dieu, il ne pourrait rien faire » (Jn 9, 33). Cette expression grecque παρά τοῦ θεοῦ (d'auprès de Dieu), est celle que Jésus utilise, chez Jean, pour parler de son origine et de sa relation au Père.¹⁴ Finalement, la rencontre avec Jésus l'amènera à une confession de foi éminente : « Je crois, Seigneur ! -Πιστεύω, κύριε *et il l'adora* » (Jn 9, 38).

Du coup, le fait d'« ouvrir les yeux » d'un aveugle-né constitue un élément structurant de toute une controverse, subordonnée à vouloir être disciple de Jésus ou de Moïse. En effet, il n'y a aucune différence entre les deux, une fois qu'être disciple de Jésus n'exclut pas d'être disciple de Moïse. Jésus conduit à Moïse, dans la logique de la Nouvelle Alliance, marquée par l'intériorisation de la Loi dans le cœur, par l'ouverture universaliste de la communauté des croyants, grâce au pardon des péchés.

Voici venir des jours - oracle de Yahvé - où je conclurai avec la maison d'Israël (et la maison de Juda) une alliance nouvelle. Non pas comme l'alliance que j'ai conclue avec leurs pères, le jour où je les pris par la main pour les faire sortir du pays d'Égypte - mon alliance qu'eux-mêmes ont rompue bien que je fusse leur Maître, oracle de Yahvé ! Mais voici l'alliance que je conclurai avec la maison d'Israël après ces jours-là, oracle de Yahvé. Je mettrai ma Loi au fond de leur être et je l'écrirai sur leur cœur. Alors je serai leur Dieu et eux seront mon peuple. (Jr 31, 31-33)¹⁵

Néanmoins, il y a un risque : la Loi peut servir d'occasion au péché. Le risque est grand, quand la Loi sert de critère trop exclusif de référence à

14. Cf. Jn 6, 46 ; Jn 8, 40.

15. Cf. Bible de Jérusalem (BJ).

la rectitude des intentions et des actes, de se mettre à juger les autres. En outre, le jugement *a priori* est redoutable et ses effets dangereux. Ainsi, l'aveugle guéri commence, grâce à son expérience vécue, par articuler une réflexion *a posteriori* : « S'il est pécheur, je ne sais pas ; une-seule-chose, je sais : *qu'étant aveugle, à présent, je regarde* » (Jn 9, 25).¹⁶

On repère de nouveau un lien intrinsèque entre le sens de la vue et le sens de l'ouïe qui reviendra fort au chapitre suivant. C'est une bonne raison de relever le passage vraiment central de l'engendrement par la vision à l'engendrement par l'écoute. « Je vous (le) dis déjà et vous n'entendîtes pas. Pourquoi de nouveau voulez-vous entendre ? Vous ne voulez tout de même pas vous aussi, devenir ses disciples ? » (Jn 9, 27). Même quand on ne veut pas se rendre aux œuvres manifestes de Dieu, un autre recours subsiste : entendre ce qui se dit ; entendre ce que Dieu dit ; entendre ce que Dieu entend, afin d'être capable, comme cet aveugle, de parler et d'agir comme le Christ pour se frayer son chemin de foi et de témoignage. En effet, l'intelligence de la foi est surtout une intelligence affective, une intelligence du cœur.

La parole est tout près de toi, sur tes lèvres et dans ton cœur, entends : la parole de la foi que nous proclamons. En effet, si tes lèvres confessent que Jésus est Seigneur et si ton cœur croit que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé. Car la foi du cœur obtient la justice, et la confession des lèvres le salut. (Rm 10, 8-10)¹⁷

Ainsi, même si d'un côté au cœur de l'être humain se vit toujours une expérience de vulnérabilité et de blessure, d'un autre côté, nous sommes appelés à une expérience d'ouverture que seule une confiance originaires permet de gérer. La confiance de partir vers la piscine de Siloé, de se baigner et de revenir dans l'espoir regardant. Celui qui ouvre notre avenir de façon positive, en vue de la manifestation des œuvres de Dieu dans la vie de chacun de nous qui souffre, ouvre aussi un passage à la foi dans

16. Cf. SIMOENS, Yves. *Op. cit.*, p. 411.

17. *Op. cit.* BJ.

nos angoisses quotidiennes. Il fait un appel pour tous.

Ce que Jésus dit et fait est universel. Il est la lumière du monde, et son enseignement comme ses œuvres sont destinés à tous. Cette guérison rend donc évident que la souffrance ne procède pas du péché de quiconque et que le présent n'est pas conditionné par le passé. Cette inversion dans la logique qualifie ainsi notre regard et notre perspective de vie devant ce *mystère* qui nous attire à lui et augmente notre confiance. Cet homme Jésus de Nazareth permet à l'aveugle-né de dire véritablement au cœur de sa vulnérabilité : « Moi, je suis ».

Jésus nous ouvre un itinéraire de foi et nous donne une identité de croyant. Car un nouveau dynamisme s'établit et un événement l'atteste : « Ta foi t'a sauvé » - qu'on entend souvent sur les lèvres de Jésus quand il s'adresse aux croyants, autrefois menacés par la violence du monde et du péché. C'est Dieu qui se livre entre les mains des hommes. Celui qui s'est manifesté auparavant sur la montagne, désormais se révèle à nous au cœur de notre histoire, comme don de soi et nous invite à faire la même chose. Un Dieu qui s'est livré définitivement peut toujours être reçu aujourd'hui.

Après tout, la formule « Moi, je suis » est sans doute étonnante sur les lèvres de l'aveugle guéri, une sorte d'*alter ego* de Jésus, comme l'affirme Yves Simoens. Nous ne pouvons pas banaliser cette occurrence, en la faisant correspondre simplement à un : « C'est moi ! ». Certains exégètes font cette lecture même quand c'est Jésus qui la prononce, en la dépouillant du sens théologique d'un titre divin.¹⁸ Néanmoins, notre travail s'engage davantage dans cette appropriation de ce Ἐγώ εἰμι par l'aveugle guéri. Sans être le Christ, il parle pourtant comme lui. Il inaugure un chemin de foi et de témoignage, en dépit de la violence et de l'hostilité du monde qui l'entoure. En outre, la Parole est tout près de lui, sur ses lèvres et dans son cœur, en unifiant tout son être.

18. Cf. SIMOENS, Y. *Op. cit.*, p. 390.

3. Le 'Εγώ εἰμι absolu sur les lèvres de l'aveugle guéri par Jésus

La déclaration de 'Εγώ εἰμι sur les lèvres de Jésus révèle plutôt son identité divine fondée sur le mystère de la communion profonde entre Jésus et le Père, sur la relation de réciprocité fidèle entre le Fils Unique-Engendré et Dieu le Père. En revanche, Jésus demeure toujours dans son altérité. Il reste dans l'identité de l'envoyé du Père, sans jamais se mettre au même niveau que son Père, comme nous le montre saint Jean depuis le Prologue :

Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et Dieu, il était, le Verbe. Celui-ci était au commencement auprès de Dieu. Et le Verbe, chair, devint, et il dressa-la-tente en nous, et nous admirâmes sa gloire : gloire comme d'unique-engendré de chez (le) Père, accompli de grâce et de vérité. Dieu, personne ne l'a vu, jamais. (L')unique-engendré, Dieu, celui qui-est vers le sein du Père, celui-là (y) entraîna. (Jn 1, 1-2. 14. 18)

Maintenant, il vaut la peine de mettre en parallèle l'usage de cette expression par Jésus et d'observer l'appropriation de ce 'Εγώ εἰμι par l'aveugle guéri, de même que ses conséquences. Tout d'abord, si nous comparons les multiples fois où ce 'Εγώ εἰμι apparaît sans attribut, dans le quatrième évangile et ce passage du Prologue, comme nous l'avons vu, nous ne constatons que l'évidence d'un rapport intrinsèque entre le Père et le Fils : « La parole que vous entendez n'est pas la mienne, mais (celle) de celui qui me manda : (le) Père » (Jn 14, 24). Cependant, ces déclarations de Jésus ne sont qu'un blasphème pour les Pharisiens et les Juifs. Jésus qui n'a jugé personne sera toujours jugé. Jésus qui n'a condamné personne sera enfin condamné.

De la même façon, ces mots de Jésus, une unique fois dans l'évangile sur les lèvres d'un sujet différent de lui (Jn 9, 9), comme nous l'avons déjà mentionné, gagneront la force d'un témoignage dans la bouche d'un homme guéri qui s'engagera progressivement en faveur de Jésus. Il faut

bien noter que le rapport intrinsèque qui existe entre le Père et le Fils sera ici préservé et encore répandu de l'aveugle à Jésus, en communion avec le Père. De même, ce rapport réciproque et fidèle nous sert de modèle et d'adhésion à la personne du Christ. Ainsi, à son tour, celui qui n'a pas fait quelque jugement *a priori*, mais qui a rendu grâce pour sa guérison dans une réflexion *a posteriori* (Jn 9, 25), comme Jésus, sera jeté dehors de la synagogue par les Pharisiens et les Juifs (Jn 9, 35).

En effet, on sait que vers la fin du premier siècle, l'exclusion des Nazaréens fut décrétée par la Synagogue, ainsi qu'on peut le voir dans la douzième bénédiction des hérétiques (*la Birkat ha-Minim*) parmi les dix-huit bénédictions -*Shmoné Esré* de la liturgie juive. Bien que le sens du mot *bénédictio* soit ici problématique, puisqu'il s'agit plutôt d'une imprécation ou d'une malédiction. Cet épisode évoque sans doute les oppositions que rencontrèrent les premières communautés chrétiennes face au judaïsme. La date précise de ces décisions de la Synagogue fait encore l'objet de discussions.

« 12. Que pour les apostats il n'y ait pas d'espérance, et le royaume d'orgueil, promptement déracine-le en nous jours, et les nazaréens et hérétiques, qu'en un instant ils périssent, qu'ils soient effacés du livre des vivants et qu'avec les justes ils ne soient pas écrits ! Béni sois-tu, Adonaï, qui ploies les orgueilleux ! »¹⁹

En tout cas, la confession de foi de l'aveugle, à la fin du récit (Jn 9, 38), marque le couronnement d'un processus courageux. La crainte d'être exclus de la Synagogue est remarquable dans l'attitude des « géniteurs » de l'aveugle qui n'osent pas se compromettre en témoignant et en confessant leur foi au Christ. En revanche, il est étonnant qu'un homme simple comme lui, sans une formation poussée, nous interpelle tous avec son témoignage. Il donne même aux disciples du Christ une leçon de choses. Comme on a pu le voir, la vérité de cette confession

19. Traduction dans J. BONSIRVEN, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ II*, Bibliothèque de théologie historique. Paris : Beauchesne, 1935, p. 146.

n'a pas dépendu de grandes élaborations conceptuelles. Elle prend en compte des comportements concrets et relationnels ajustés à mesure que s'approfondit la relation.

Jésus pousse cette identification, à ses risques et périls, jusqu'à l'affirmation de la compatibilité entre le fait qu'il peut dire lui-même : « Fils de Dieu, je suis ! » (Jn 10, 36) [...] Tout ceci ne peut être prononcé qu' « en Christ », dans la personne du Christ. Avec infini respect et humilité radicale. Mais en s'alignant sur cette pédagogie qui accorde la prévalence à un « savoir » d'expérience sur des connaissances acquises.²⁰

Dire « Moi, je suis » comme l'a fait Jésus, souligne la communion et le rapport intime qui subsistent entre le Christ, lui-même envoyé par le Père et tous ceux qui sont envoyés à la suite du Fils. De même, ce « Moi, je suis » sur les lèvres de l'aveugle-né rend évident que nous sommes tous convoqués à élargir ce cercle d'amour dans l'histoire. Car Jésus demeure présent dans le temps par l'intermédiaire de ses disciples, dont le véritable signe distinctif est la capacité de partager l'amour avec les autres : « En cela, ils reconnaîtront *tous que pour moi, des disciples, vous êtes : si-éventuellement (de l') amour, vous (en) avez, les uns dans les autres* ». (Jn 13, 35)

En définitive, accueillir la parole de Jésus et vivre en union avec elle nous rend libres dans tous les sens, comme le Fils est libre dans la communion avec le Père, bien que cette attitude dans la vie du croyant dépasse largement la tranquillité ou l'absence de conflits. De toute façon, la paix que Jésus nous donne intègre toutes les dimensions de notre être. Elle est toujours la réponse décisive que la résurrection est déjà en marche et que même le mal n'a aucun pouvoir sur nous. Car la fidélité du Père et du Fils ne cesse pas de nous donner son salut, même dans notre infidélité.

20. SIMOENS, Yves. « L'Évangile selon Jean et les Juifs ». Dans : *Les versets douloureux*, pp. 96-97.

4. Dernière considération

Cette considération peut nous conduire à une liberté intérieure plus grande. Puisque nous savons que c'est le Christ lui-même qui, en passant par le chemin de nos vies, nous regarde, s'intéresse à nous, vient chez nous et par ses paroles et ses gestes restaure notre dignité, en nous envoyant pour vivre dans le même amour.

Ce Ἐγώ εἰμι entraîne la révélation du Fils de l'homme au cœur de l'activité de Jésus. Il fait rayonner la lumière qu'Il est de manière toujours nouvelle, chaque fois que l'expression est reprise : soit avec ses attributs, soit de manière absolue. Ici, de façon spécifique, ce Ἐγώ εἰμι fait ressortir la splendeur créationnelle de la guérison et l'intégration de toutes les dimensions de l'être humain en étroite communion avec le Père par le Fils.

Le Ἐγώ εἰμι révèle encore la possibilité créative des œuvres du croyant dans la mesure où il montre clairement un processus qui commence par le *voir* qui permet d'*entendre* et de *suivre*, mais surtout de *prendre la parole*, au cœur de la communauté, et de parler à la première personne, au point de dire : « Moi, je suis ! » Telle est la dynamique du croire qui fait parler Jésus et qui fait parler quiconque grâce à Jésus.

Elle est une logique de communion et de vie. Car l'unité du Père et de Jésus est l'unité de l'homme et de Dieu dans le langage, dans la parole personnelle de celui qui dit : « Je ». Le sujet parlant pleinement humain est pleinement divin. Tel est le Verbe de Jésus qui est Dieu. En ce sens, recourir à une autre identification du « faire » ou de l'« œuvre », en dehors de l'acte élocutoire de cette Parole, serait atténuer la force de ce texte et celle du Verbe qui s'y exprime. Croire en ses œuvres, c'est croire à sa Parole. Croire en sa Parole, c'est en définitive, croire en lui comme Parole d'Homme-Dieu.

5. Bibliographie

- BEAUCHAMP, Paul. « Le lecteur » . Dans : *L'un et l'autre Testament. Essai de Lecture*. Paris : Éditions du Seuil, 1976, pp. 282-288.
- BONSIRVEN, J. *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ II*. Paris : Beauchesne, 1935, p. 146.
- BROWN, R. E. Appendix IV : Ἐγώ εἰμι - "I am". In : *The gospel according to John I-XII*. v. 29. New York : Doubleday, 1966, pp. 533-538.
- GOURGUES, M. « L'aveugle-né. Du miracle au signe : typologie des réactions à l'égard du Fils de l'homme », *NRT* 104 (1982), pp. 381-395.
- HAUERWAS, Stanley. *Towards and Ethics of Character*. In : Himes & Hamel. *Introduction to Christian Ethics. A Reader*. New York : Paulist Press, 1989.
- LAFON, G. *La Parole et la Vie*. Lectures de l'évangile selon saint Jean. Bruxelles : Éditions Lumen Vitae, 2005, pp. 41-51.
- LEON-DUFOUR, Xavier. *Lectura del Evangelio de Juan*. Vol. II. Salamanca : Ediciones Sígueme, 1992.
- MEYER, David (Dir.). « L'Évangile selon Jean et les Juifs ». Dans : *Les versets douloureux : Bible, Évangile et Coran en conflit et dialogue*. Bruxelles : Éditions Lessius, 2007, pp. 92-98.
- SIMOENS, Yves. *Selon Jean*. 2. Une interprétation. Bruxelles : Éditions de l'Institut d'Études Théologiques, 1997.
- THÉVENOT, Xavier. *Repères éthiques pour un monde nouveau*. Paris : Édition Salvator, 1982, pp. 14-17.

Teo Lite rária



Arquivo enviado em
17/02/2018
e aprovado em
06/06/2018.

V. 8 - N. 15 - 2018

* Professor de Pós-
Graduação em Biologia
Celular na Universidad
de Los Andes, Venezuela.
Investigador do
Instituto Venezolano de
Investigaciones Científicas.
Doutor pela Université
de Neuchâtel. Contato:
otaloraluna@gmail.com.

La hoguera como metonimia profética de un cambio de época: magia, ciencia y otros engaños

The bonfire as a prophetic metonym of a
change of era:
magic, science and other deceptions

*Fernando Otálora Luna**

Resumen

En el presente ensayo, en un estilo aforístico, se propone llevar al fuego –*sensu lato* y metafórico- a la ciencia tal como se conoce en la modernidad, para metamorfosearla, hacerla accesible a otras formas de consciencia y co-existencia. Se propone abrir las posibilidades de dialogo de la ciencia con saberes teológicos y mágicos, entre otros. Tal posibilidad surge a partir de una metamorfosis, ilustrada y profetizada, a través del fuego, presente en la antigua quema en la hoguera del italiano Giordano Bruno y su analogía con la reciente quema del venezolano Orlando Figuera. Se predice un cambio de época en la noosfera que superpone la biosfera corriente.

Palabras Clave: *Magia, ciencia, teología, filosofía, biosemiótica*

Abstract

In the present essay, in an aphoristic style, it is proposed to bring to fire -*sensu lato* and metaphorical- science as it is known in modernity, to metamorphose it, make it accessible to other forms of consciousness and co-existence. It is proposed to open the possibilities

of dialogue of science with theological and magical knowledge, among others. Such a possibility arises from a metamorphosis, illustrated and prophesied, through fire, present in the old burning at the stake of the Italian Giordano Bruno and his analogy with the recent burning of the Venezuelan Orlando Figuera. A change of epoch in the noosphere that superimposes the current biosphere is predicted.

Key words: Magic, science, theology, philosophy, biosemiotics

disciplines by now isolated into specialties far apart, therefore no longer capable of communicating their findings to one another
Leon Croizat

el querer llevar el método científico a todos los campos, ha hecho que, hablando de refracción de ondas luminosas, pigmentación y colores espectrales, la ciencia haya anulado las puestas de sol, los paisajes y los arco iris; que, tratando de ser científicos, los estructuralistas hayan desfigurado la prosa y la poesía; que, analizando computacionalmente el Nuevo Testamento, los estudiosos bíblicos destruyan la fe y la conciencia religiosa.
Miguel Martínez Miguélez

De ahí que el fuego sea el más activo de todos los elementos, dado que es el más espiritual de ellos, y no solo el más potente para convertir a los demás en sí mismo, sino también el único capaz de crecer por sí mismo hasta el infinito si se le da yesca.
Giordano Bruno

El paradigma emergente propuesto por Miguel Martínez Miguélez (1997) dentro del seno de la ciencia, para darle a ella un giro insurgente, es tremendo pues intenta al mismo tiempo revelarla y cohesionarla. La ciencia dividida en híper-especializaciones que fragmentan la vida misma, según este y otros autores, debería ser llevada a una nueva racionalidad basada en la interdisciplinariedad y dirigida a una nueva época, la postmodernidad. Juan José Bautista (2014) propone en el mismo tono una realidad vista no desde el eurocentrismo, costumbre de siglos de colonia, sino desde el espacio de enunciación propio, América Latina como agregado imaginario-histórico-territorial. ¡Nada mal!

Pero, la estructura interna de la vida de quienes se han dado a la tarea de romper paradigmas y profetizar la postmodernidad ha hecho fal-

lar de plano la propuesta inicial; románticos bañados en su ingenuidad. Quedémonos con lo de emergente y soltemos lo de paradigma. Ahora solo queda simplemente forjar el desapego a toda teoría y método de lo moderno, y aún de lo postmoderno, su concepción borrarla de las semi-esferas que se multiplican entre los diversos universos y formas de ver el mundo. El programa paradigmático es un obstáculo para el trascender *las ciencias* a través del vínculo entre ellas, es pues un obstáculo hacia la magia que ellas comportan.

A fin de contextualizar el asunto que se quiere tratar en el presente trabajo, consideremos llevar más allá las analogías: buscar vínculos entre teología, filosofía, magia, ciencia, etc. La magia es a la ciencia lo que la brujería es a la tecnología. Consideremos la siguiente pregunta: ¿Es *viable*, no *exitoso* sino viable, considerar el surgimiento de señales, signos, símbolos, caracteres, sellos y notas, es decir, vínculos *-sensu* Girodano Bruno- (Bruno 2009) entre la magia y la ciencia, y entre la brujería y la tecnología?

La respuesta es *no*. Al menos que entendamos por razonable otra cosa diferente a la definición engendradora en el pensamiento positivista que caracteriza a la presente época capitalista. El paradigma como ya se dijo arriba es una ilusión hecha para ser abandonada cíclicamente. La razón, tal como nos la han enseñado, es abandono de nuestra conciencia inmediata.

¿Por qué tanto a doctos y crédulos les tribula saber cómo funcionan las cosas, cuál es su origen y cuál es su fin? La física y la biología, disciplinas que estudian las cosas vivas y las cosas no vivas respectivamente, entre otras ciencias, de esas llamadas puras o duras, se han venido construyendo como cuerpos de conocimiento diseñados para darnos la respuesta a las incógnitas más fundamentales y las tecnologías para hacer nuestra vida más fácil. La biosemiótica y la fisicosemiótica, haciendo un ejercicio propio de la filosofía con reflejos en la antropología, representan dos cuerpos de conocimientos que tratan las leyes, los símbolos y

los códigos, así como la interpretación de los significados derivados a partir de los resultados que cada una de estas disciplinas engendra, para atender las inquietudes ontológicas y epistemológicas del ser y de su pensamiento. Vienen surgiendo así prácticas y conceptos que encuentran sus analogías en la cultura de los ritos y las ideas que han practicado chamanes y sacerdotes, médicos y filósofos, ingenieros y políticos.

En este ensayo, haciendo uso de un lenguaje metafórico y aforístico, pero con humilde erudición y citas, es decir, sin apartarse del juego del estilo científico, se devela la magia que desborda la prosa científico-semiótica y denuncia que quien no la pretenda es porque sabe que arriesga conclusiones políticas y religiosas, y por tanto arriesga ser quemado en la hoguera. El presente trabajo es una invitación a cerrar los ojos y tener menos fe en la materia y más fe en la mentira, en el engaño, en las intenciones, en la *mimesis*, fe en la palabra trasmutada y desconocida. Fe en las manos y su capacidad, como la etimología de la palabra lo indica, de manipulación.

Los arameos decían כדברא אברא o *avrah kahdabra* o abracadabra. Lo escrito, escrito está y escrito queda, lo cual comporta un género de magia. Escrito con las manos, a veces con el pensamiento, pero a veces sin pensar.

Colocar las palabras sobre papel, es decir, sobre delgada lámina de celulosa o pergamino de dermis, o dicho de otro modo, de pasta de fibras vegetales o cuero de animal, conlleva un acto mágico de objetivación de la palabra en sentencia histórica. Los germánicos dicen: *Was man schreibt, bleibt* [Lo escrito, permanece], y así lo escriben, y se dejan sentenciar por su hechizo. Pero a la lengua alemana le falta la sensualidad que tienen otras fonéticas para que pudiera ostentar el poder mágico de los conjuros más poderosos. Basta escuchar la musicalidad de un wayú o de un mongol para sentir la magia asechando tras las palabras, que la occultan, allí, detrás de las apariencias. Pues no basta escribirlo, también hay que tomar en cuenta que en algún momento será leído, y llevado a

música para que aflore la belleza primitiva de la lengua atrapada hasta entonces en palabras impresas.

Por eso Kant y Hitler, y *todos* los filósofos y políticos alemanes, a pesar de su encantador genio hoy han causado tantos desengaños. Pues la verdad no es más que un engaño estilizado. Pero estos dos dejaron ver sus costuras, pecado imperdonable en la biosemiótica. La fonología de sus palabras bien pronunciadas sedujo a la razón pero menos a la intuición.

Cincelar, grabar, marcar, escribir signos gráficos, alejar las palabras del riesgo de perderse de la memoria, anotarlas para no olvidarlas, comporta un acto sagrado desde hace mucho tiempo; así lo entendían los que escribieron en cavernas, rocas y hojas, desde calendarios hasta libros sagrados, desde el Popol Vuh hasta el diccionario de la real lengua castellana, pasando por la biblia, el Corán, el manual de procedimientos y otras cosas.

En 1562 los españoles, 1933 los nazis y en 1973 los pinochetistas quemaron todo tipo de libros de autores indígenas, judíos, marxistas y otros hermosos charlatanes, como acto simbólico de emancipación de la Dios-razón. Parecida suerte corrieron quienes los escribieron, leyeron y practicaron su magia.

La técnica del hechizo consiste en evitar la hoguera por haber dicho lo que sea dicho, evitar el título de hereje. Y si ocurriese: hacer que valga la pena. De allí la importancia en el arte de la manipulación.

Cualquier cosa escrita de magia, será en estos tiempos quemada de verdad o simbólicamente. Le hubiera a uno gustado quedarse. Evitar que quemaran lo escrito como acto de hechicería. Le hubiera a Giordano Bruno gustado quedarse a conversar con nosotros sobre la brujería-semiótica, le hubiera gustado saber de las nuevas mentiras con las que pretendemos colmar al mundo de símbolos y significados, para reírse un poco. Hubiera deseado evitar la viva-cremación de su vivo-cuerpo, y de sus escritos que a pesar del fuego le sobrevivieron.

Si Giordano Bruno viviera en estos tiempos en Venezuela, no hubiera querido ver arder a Orlando Figuera, quien no publicó libros pero objetivó peligrosos significados, sentenciado por similar trifulca, huestes sedientas de impúdica justicia. Orlando Figuera, al igual que Giordano Bruno fue rápidamente sentenciado y fulminantemente quemado.

A el italiano le hubiera gustado vivir un poco más, tal vez sí, tal vez no, pero lo que sí es cierto es que Bruno empezó a sentir ese inmenso llamado, ese inmenso dolor y alegría desbordada de vocación. Pero estaba al igual que Orlando en la búsqueda de algún conjuro, un entrelazamiento cuántico entre el dolor de la carne quemada y la eternidad. Y como por arte de magia están acá vivos entre estas líneas.

La *magia* es una palabra de la ciencia que nos viene directamente del latín: *magia*, derivado a su vez del griego μαγεία *mageia*, y a su vez del persa *maguš*. Era la que practicaban los primeros maestros de Demócrito, líderes de aquella antigua casta sacerdotal que acompañó a *Filipo a su incursión militar hacia la conquista del espacio vital de los espartanos*. Tal vez los persas la adquirieron del sánscrito de los hindúes: *maga*, que significa ilusión, de la raíz *may*, 'obrar', 'mover' y 'traer a colación'. Tal vez los asiáticos que partieron en búsqueda de América la dejaron allí para volver a encontrarnos buscándola cuando Colón-nizó Abya Yala.

La magia es una alianza entre el saber y el poder de obrar. La magia es el arte del dominio, de saber esconder las falsas intenciones y exteriorizar los significados de la forma. Es el arte de invocar y superar las moscas, lo superfluo, la astucia, lo banal para llegar a la *otredad* de la verdad a través del convencimiento. Es el arte de ir más allá del conflicto objeto-sujeto, bien-mal, asco-placer, para saltar al abismo de la otredad. La magia es el arte de la *metonimia*, de la metáfora y de hacer los vínculos correctos: de hacer aparecer algo donde no había nada, de hacer aparecer nada donde había algo, es sintropía, es el complacerse en hacerle sexo a la primera ley de la termodinámica sin obviar su multívoca

existencia, es seducir violentamente.

El mago aspira develar, aprender y *manipular* lo que presumiblemente estaría oculto a los sentidos, supuestamente impalpable a la obviedad positivista, intragable por la percepción sensorial de los cinco sentidos que nos mal-enseñaron en la escuela, incompresible por la lógica tradicional del buen criterio de la razón.

No enseñaron mal, nos engañaron bien, pues los maestros que no creen en la magia, en realidad nunca creyeron en dios, pero ya es tarde pues dios ha muerto y reencarnado hecho hijo, hecho mago entre las cosas vivas y las cosas no vivas, dueño de la unicidad de todas ellas. La magia es una sombra que se oculta asechando la luz que renace de la vida en otra vida.

¿No es cierto? ¿No es verdad? ... ¿Oh, no se cree? ¿No se puede convencer? ¿No se puede engañar? Qué importa de verdad, a quién le importa realmente si solo se trata de mentiras más o menos verosímiles que nadie realmente ha verificado su exactitud.

El epígrafe de *La muerte y otras sorpresas* de Mario Benedetti, Antonio Machado reza así: *Se miente más de la cuenta por falta de fantasía: también la verdad se inventa.*

Científicamente hablando: no hay pruebas fehacientes e irrefutables, no está demostrado que sea cierto, pero, no lo puedes negar, pues lo dicho o escrito aparenta ser verosímil, incluso razonable, tan bello como bien intencionado. Pero siendo sinceros, por llamar las cosas por su nombre alguien nos está engañando. No nos confiemos, alguien nos lleva a su mundo, a su Umwelt, que para nosotros no es real, al menos que así lo permitamos. Tengamos cuidado pues entramos a *cierta* semiósfera, nos acercamos a la noosfera sin percatarnos.

El riesgo es grande. Pudieramos acercarnos un centímetro más, y el fuego quemar nuestras carnes. Digámosle a nuestros líderes en Roma o en Washington que dios ha muerto que la razón agoniza, que el dios

dinero la azota. Que mil r-evoluciones dan a la materia mágica forma, vida y creación. Que la época y espacio geográfico ya han girado, es cuestión de percatarnos.

Dijo Bruno éstas últimas palabras antes de ser quemado en la hogera: “¡Ah!... Temblais... Es porque os falta la fe que a mí me sobra... Miradme... Yo no tiemblo... ¡Y soy quien va a morir!”

La quema de herejes por razones positivas, ayer en Roma hoy en Venezuela, son las consignas políticas y religiosas que desde hace muy poco venimos escuchando, son presagios que señalan la eclipse de la ciencia vetusta y todo lo que es cultura de animales humanos, tal como las conocemos hoy en día; de la cultura como *fuerza* y *forma* que permea desde las cosas vivas y las cosas no vivas. Es el alba del superhombre, del super-cosa-humana, y de la super-forma lo que del futuro nos trae sus consecuencias. Es la fé que renace de las cenizas en un eterno retorno.

La sabiduría es requisito indispensable para esgrimirse como responsable de la interpretación de los significados. El mago es sabio o no es mago. Si miramos una célula, sus organelas, su membrana plasmática, su núcleo, y cada una de sus cositas, que la hacen a ella cosa en sí, veremos a través de su cosmos una forma que le es propia, y mirándola, a través de un microscopio diseñado para ver su microcosmos querremos irremediablemente apoderarnos de su magia fantaseando con la idea de convertirnos en líderes de la interpretación de sus significados. Algunos de ellos se nos resbalarán de la retina, que también está ella misma siendo un tejido de células con heptahelicales opsinas, unas conos para ver colores otras bastones para ver en las tinieblas. Todas ilusiones que se arremolinan frenéticamente sin perder su justo equilibrio, y fuera de él, para conseguir su camino como potenciales de acción hasta alcanzar diferentes grupos de células cada vez más complejamente organizadas, hasta llegar a ese espacio-tiempo donde la diferencia, el plagio de la imagen, se hace forma en nuestra mente como cosa bella;

aesthesis de la célula.

La belleza, esa gran mentira, solo apartarse de la sabiduría lo hace a uno creer en ella. Dice Heinrich Böll en su novela *El payaso* lo siguiente: “A los estetas lo mejor es romperles en la cabeza un valioso objeto de arte, con lo cual sufren, aún al morir, por el crimen artístico. [...] Podría yo raspar la pintura de un cuadro valioso y estrangularle o asfixiarle a él con la tela: ningún crimen perfecto, pero un perfecto crimen estético.” La belleza es la tristeza, es la felicidad, una ilusión como cualquier otra, como el triángulo espacio + forma + tiempo, como un vaho sobre el verdadero significado. La belleza es falsedad encarnable en verdad por tres metalenguajes: matemática + arte + genética (Otálora-Luna et al. 2017a, Otálora-Luna et al. 2017b). Solo el amor, mago por excelencia, pone a la disposición del imperio de nuestros sentidos todos los medios de persuasión para robar y manipular, para sacar partido del hechizo. No fue por nada que quemaron vivo a Giordano Bruno comenzando el siglo nuevo, el 17 de febrero de 1600. Así como Bruno, por motivos similares murió aquella hermosa mujer cuyo cabello dada su atormentadora belleza nunca dejó de crecer, como un Ángel que surca el cielo sin nada que se le asemeje fue asesinada por Gabriel García Márquez, quien como un profeta jugando a ser Dios confabulado con la inquisición española en Cartagena de Indias, escribió una historia del amor y otros demonios. Pudo haber escrito, la belleza y otros demonios, pero su intuición no le falló, pues la belleza ni siquiera es un demonio. Cuenta él como periodista que el demonio era un perro rabioso que asesinó a una niña cuya tumba exhumada descubría un cabello que nunca había dejado de crecer. El cabello de la niña eran células muertas remontadas en un crecimiento eterno, desdoblado la infranqueable latitud entre la cosa viva y la cosa muerta.

La estructura, esa que divina-mente se sabe a sí misma y como tal sabe que todo lo asecha, hecha de números que conjuran la realidad detrás de nuestros ojos. Dice Carlos Castañeda (1991) sobre la estructura en la página 258 de *Una realidad aparte*, en uno de sus momentos

dionisiacos de embriaguez, que en un momento dado los hoyos, las pausas, cristalizan en la mente y forman una especie de malla sólida, una estructura, que no se ve ni se oye, que se siente con una parte desconocida de uno mismo.

Sugiere este relato de percepción acrecentada que la mente no reside solo en la caja craneal.

Si miramos a una célula, ya no con un microscopio óptico o electrónico, sino con la mirada cuántica de Eurípides, veremos esa dinámica revoloteante de átomos y sus componentes infinitamente elementales, sub-elementales, veremos su estructura. Entonces ya no es célula, es materia. No. Panteísmo de dos partículas subatómicas que parten en una sola que son dos, en dos espacios y tiempos distintos. Es una concepción del mundo, esa de la mecánica cuántica según la cual el universo, la naturaleza y la deidad son entes que pueden mudar, viajar o divergir sobre la inercia de lo pequeño, fuera del alcance de la gravedad. Ya quisieran los expertos cuánticos que las mismas leyes operaran en todas partes y en los mismos tiempos. Ya quisieran. Pero no es así. Tenemos saltos (cuánticos, *ja,ja.*) entre uno y otro cuerpo de conocimiento. Lo muy pequeño y lo muy grande no dejan de ser pequeño porque es materia, y la materia no es relativa, como lo es el espacio-tiempo donde aparece la forma.

Newton y Einstein, lumbreras de la fama científica, no estaban en lo cierto, nos trajeron la máquina y luego la bomba atómica, y lo peor, ya teníamos la crucifixión. Y también Darwin. Genios todos ellos, a los que cómo no, se les rinde tributo. ¿Pues quien es uno para inquirir sendas especies de filosofar? Muy pocos no conocen sus nombres, como Mac Donald y Coca-Cola. Profanaron lo sagrado, pero a ellos no los quemaron, como no quemaron a Galileo. ¿Por qué? Pues tenían convicción, fueron unos bandidos, geniales bandidos, proxenetas de la sabiduría. Mentes brillantes, almas sensibles, ahogados en una soledad indecible, presa de la libertad, sin ninguna fe.

‘La materia es energía multiplicada por el cuadrado de la velocidad de la luz’ es un decir de analogías físico-semióticas. ‘*Omnis cellula ex cellula*’ es un decir de analogías bio-semióticas. Y sentenciar en prosa divina que ‘la cosa no viva y la cosa viva ambas tienen alma’ es un decir de analogías profanas. Imanishi anatemiza al *ser*, al *organismo*, lo hechiza, lo transforma en cosa (Imanishi 2011). Al fin y al cabo, el alma es eterna. La materia hace a la célula, y no al revés. La materia microscópica hace a la vida macroscópica. ¿Qué hay entre lo material y lo divino, entre el sentido físico y el sentido biológico? La respuesta correcta es: magia. Magia es la interfase entre la física y la biología. Existen tres metalenguajes: la matemática, el código genético y el arte que consiguen sus análogos correspondientes en las esferas de la naturaleza (*physis*), la historia (biológica o natural) y la cultura (noosfera). A diferencia de la perspectiva que nos presenta Edgar Morin (2009) con su *Physis, Biología, Antropología*, en este trabajo se presenta la cultura más allá de la antropología, es decir, más allá de los animales humanos, para incluir así no solo a los animales no humanos sino a los 8 reinos vivos como representaciones de voluntad y magia.

Bruno había esperado horas por esto. Tanto que enfermaba de insomnio. Trataba de ver en la oscuridad, bajo las sombras de las ideas, tan solo trataba de hacer que funcionara, y por eso en un juicio político-religioso arrieron sus carnes. Como arrebatado de sus 21 años Figuera, golpeado, apuñalado y quemado vivo en *guarimba* inquisidora, bajo gritos aterrorizados. Aquel en 1600 y éste en 2017. Pero ya él sabía que era algo más que un sueño. Que con él ardíamos *todos*, físicos, biólogos y toda suerte de filósofos, hechos añicos en diversidad de tipos proletariados, hechos todos, un poemario infinito, garantizando así que más allá del fuego continuaran las tribulaciones, las palabras trepidantes, meciéndose y reencarnando en la eternidad.

Volviendo entonces a la idea anterior. ¿Qué hay entre lo material y lo divino? Dijimos que magia. Pero, ¡cuidado!, la vida es..., -nos lo recuerda la tragedia que nos asecha- ... una especie de injerto, un giro

inesperado. La vida no se da por necesidad (mágica). La vida se da por que sí. Esa es la tradición que heredamos del cristianismo. El Dios que nos viene desde Zaratustra, quien hace las cosas porque le da la gana. Y así ocurre en muchas otras religiones primitivas, los dioses asiáticos, africanos, australianos y americanos, aún actuando por necesidad, son caprichosos. La vida es espontaneidad, no requiere de motivos razonables, sensatos, cuerdos. Sin embargo hemos querido en nuestra tradición heredada desde la colonia católica darle necesidad positiva al milagro vivo, y Santo Tomás de Aquino, a partir de Aristóteles, ha conseguido método teológico muy elegante para tal fin. Y en parte hemos de allanar la realidad dramática con explicaciones elocuentes. Sin embargo, las explicaciones tienen sus límites, pues no son más que mentiras, y cada quien cree lo que quiere creer, desde su *Umwelt* (*sensu Uexküll 1982*). De modo que la vida no solo es magia, es dramática, magia de hogueras, de hechizos inesperados,...., de misterio y maravilla.

Epílogo

Se percibe en el horizonte una revolución, un cambio de época, que viene ya trascendiendo la ciencia, que hace metamorfosis para un renacer del *Ser* mago, que nos lleva a *Estar* brujo, que se involucra él mismo en la transformación del mundo con sabiduría, técnica y liderazgo, que se avoca a la cacería del poder mismo, haciendo vínculos remotos, que resuenan, con un motivo que se escapa a las palabras, y que *por ahora* llamamos amor.

Bibliografía

- AUTISTA, Juan José. ¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad postmoderna y postoccidental. Madrid: Ediciones Akal, 2014.
- BRUNO, Giordano. Las sombras de las ideas. España: Ediciones Ciruela, 2009.
- CASTAÑEDA, Carlos. Una realidad aparte. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1991.

- IMANISHI, Kinji. El mundo de las cosas vivientes. Altos de Pipe: Ediciones Ivic, 2011.
- MARTÍNEZ MIGUÉLEZ, Miguel. El paradigma emergente: hacia una nueva teoría de la racionalidad científica. México: Editorial Trillas, 1997.
- MORIN, Edgar. Introducción al pensamiento complejo. Barcelona: Editorial Gedisa, 2009.
- OTÁLORA-LUNA, F., ALDANA, E. The beauty of sensory ecology. History and Philosophy of the Life Sciences, vol. 39, n. 20, 2017.
- OTÁLORA-LUNA, F., ALDANA E., VILORIA, Á. Crítica a la teoría de la evolución pura: hacia la belleza estructural. Ludus Vitalis, vol. 25, n. 47, 2017: 167-185.
- UEXKÜLL V. J. The theory of meaning. Semiotica, vol. 42, n. 1, 1982: 25-79.



Arquivo enviado em
27/02/2018
e aprovado em
06/07/2018.

V. 8 - N. 15 - 2018

* Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana, PUG, Itália e Pós-doutor em Filosofia pela Universidade de Évora, em Portugal. É docente pesquisador do Programa de Pós-graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião e líder do grupo de pesquisa "Ética, Epistemologia e Religião", da Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Endereço eletrônico: p_aselogo@hotmail.com.

** Mestranda em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas, PUC-Campinas. Especialista em Artes Visuais, Intermeios e Educação pela Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP. Graduada em Filosofia pela Faculdade Dehoniana, Taubaté-SP.

Da experiência estética à experiência religiosa: a beleza simbólica das imagens marianas como mediação da experiência religiosa

*Paulo Sérgio Lopes Gonçalves**

*Michele dos Santos Dias***

Resumo

O presente artigo visa analisar a beleza das imagens marianas como possibilidade de mediação da experiência do sagrado em sua força de expressão simbólica. Para isso, o texto irá considerar a beleza das imagens a partir de duas perspectivas: a experiência estética imediata, apontando o aspecto narrativo do símbolo, e a experiência estética mediata, apresentado o símbolo como possível lugar de encontro com o Mistério na contemplação da beleza da imagem. Para alcançar este objetivo, será tomado como base o pensamento do teólogo Bruno Forte, a fim de apresentar a beleza das imagens marianas, como símbolo que sinaliza e evoca a Beleza do Mistério, se apresentando como possível lugar de uma autêntica experiência religiosa.

Palavras-chave: Imagens marianas. Beleza. Símbolo. Experiência religiosa.

Abstract

The present article aims to analyze the beauty of the Marian images as a possibility of mediation of the experience of the sacred in its force of symbolic expression. For this, the

text will consider the beauty of the images from two perspectives: the immediate aesthetic experience, pointing the narrative aspect of the symbol, and the mediate aesthetic experience, presented the symbol as a possible place of encounter with the Mystery in the contemplation of beauty of image. To achieve this goal, the theologian Bruno Forte's thought will be taken as a basis for presenting the beauty of the Marian images as a symbol that signals and evokes the Beauty of the Mystery, presenting itself as a possible place for an authentic religious experience.

Keywords: Marian images. Beauty.Symbol.Religiousexperience.

INTRODUÇÃO

Maria é figura presente na experiência de fé cristã e em torno de sua eleição e participação na história da salvação se construiu um imaginário religioso expresso em diversas devoções marianas ao longo da história, em contextos e configurações culturais diferenciadas, que contribuíram para uma vasta expressão religiosa. A devoção construída em torno de Maria se inspirou a começar em cenas da história da salvação na narração bíblica, até experiências místicas de aparições como Aparecida, Fátima, Nossa Senhora da Piedade, celebradas neste ano mariano pelo jubileu de 300 anos da aparição da imagem de Aparecida no Brasil, os 100 anos da aparição de Fátima, em Portugal e os 250 anos de peregrinação ao Santuário de Nossa Senhora da Piedade do Caeté-MG. Este imaginário simbólico construído por meio destas inspirações se manifesta em diferentes expressões e práticas de fé, onde uma das principais mediações da experiência religiosa mariana é a imagem.

A imagem religiosa é essencialmente simbólica e opera em uma dupla função na expressão de seus elementos, “a imagem (...) atua no duplo registro (‘dupla realidade’) de uma presença e de uma ausência” (AUMONT apud LOPES, 2003, p.1). Portanto, as imagens apresentam-se como expressão simbólica que atua na transmissão de uma mensagem, enquanto presença expressa nos elementos de sua representação,

e uma ausência que se reconhece no significado que sua forma evoca. Neste sentido se torna possível lugar de manifestação do Mistério Infinito que ela figura na forma finita da imagem.

É na experiência estética de contemplação da beleza da imagem que está conjugada a experiência religiosa da beleza que se deixa alcançar pela Beleza do Mistério que irradia no fragmento e alcança a alma humana. Assim como Maria foi terreno onde o Eterno pousou suas asas no fragmento do tempo, manifestando a Beleza na beleza humana e histórica, no encontro da configuração simbólica da beleza de Maria nas imagens e o encontro de sua figura com o Mistério Infinito, a contemplação das imagens marianas se torna um espaço de encontro com a Beleza, na beleza da imagem que figura a beleza de Maria e é lugar de manifestação da Beleza do Eterno.

Este artigo tem por objetivo apresentar uma reflexão acerca da beleza das imagens marianas como possibilidade de mediação da experiência religiosa na expressão e contemplação de seus elementos simbólicos. Justifica-se este objetivo dada a importância deste elemento na experiência religiosa expressa em devoções marianas, onde a imagem é relevante elemento de mediação desta experiência na representação e contemplação de sua beleza. Para isso, o trabalho terá como base o pensamento do teólogo Bruno Forte que apresenta a beleza como porta de acesso à Beleza, considerando a obra de arte um possível lugar da experiência religiosa na expressão de sua beleza e a figura de Maria como ícone da Beleza do Mistério na leitura da mariologia simbólico-narrativa proposta pelo autor, considerando-a símbolo que concentrou a densidade teológica da história da salvação (FORTE, 1991). Para atingir este propósito o artigo refletirá a beleza das imagens em dois aspectos: a experiência estética imediata, considerando o símbolo como transmissor de uma mensagem na expressão da totalidade de seus elementos, e a experiência estética mediata, considerando o símbolo como mediação da experiência religiosa, no que tange a representação simbólica como possível local de manifestação ou encontro com a Beleza na beleza das

imagens marianas.

1. A beleza como mediação da experiência religiosa em Bruno Forte.

Arte e religião possuem aproximações e semelhanças visíveis quanto a sua forma de expressão mediada pelo símbolo. Na arte e na religião o conjunto de símbolos expressos em obras, imagens, totens, transmite mensagens impressas pelo artista que compõe a obra, autor que figura uma imagem, ou compõe um totem ou elemento religioso. Considerando a dupla função do símbolo apontada por Jacques Aumont¹, estas expressões simbólicas narram uma mensagem em sua forma e na unidade de seus elementos, em seu aspecto de presença dada em sua forma, e ainda é possível espaço de manifestação de um mistério no seu aspecto de ausência, dada no significado ou sentido que ela evoca em sua representação (LOPES, 2003,p.1).

Bruno Forte²apresenta esta ideia ao apontar a beleza como caminho que conduz à experiência da Beleza do Mistério, considerando a obra de arte em suas diferentes linguagens um possível lugar de uma autêntica experiência religiosa, na verdade que ela narra na unidade e beleza de seus símbolos e a Beleza que ela pode evocar na beleza da obra. Maria é apresentada como ícone do Mistério (FORTE, 1991, p.148), destacando sua figura como símbolo, de uma beleza finita na história que condensou nas entranhas de sua humanidade a Beleza, sem exaurir a Infinitude e revelando sua face humana sem esgotar o seu Mistério.

1.O autor destaca uma dupla função no símbolo: uma presença e uma ausência na forma que expressa e evoca um sentido ou o significante a qual ele figura. Cf. LOPES, 2003, p.1.

2. Bruno Forte, teólogo e filósofo contemporâneo, possui formação e doutorado nas duas áreas do conhecimento, em 1974 conclui doutorado em teologia, e em 1977 o doutorado em filosofia. Publica reflexões acerca de diferentes temáticas, com ênfase em teologia, filosofia, ética, arte e cultura. Possui uma ampla e consistente produção acadêmica através do diálogo entre diferentes áreas do conhecimento. É arcebispo de Chieti-Vasto na Itália, membro do Conselho Pontifício para a Cultura.

Ao apresentar Maria como ícone, Bruno Forte ressalta o símbolo como um importante elemento de transmissão de uma mensagem, pois comunica e evoca um sentido ou significado sem esgotá-lo, assim “no símbolo percebe-se mais significado do que o que pode ser articulado e compreendido, suscitam-se novos impulsos de pensamento e de vida, o homem sente-se alcançado por uma alteridade que o provoca” (FORTE, 1991, p.15), e ao evocar “junta o que é infinitamente distante” (FORTE, 1991, p.15). A partir desta afirmação o teólogo apresenta Maria como símbolo que integrou em seu fragmento a densidade teológica da história da salvação, revelando o Mistério sem esvaziá-lo, mas se tornando uma beleza finita no fragmento do tempo que aponta para uma Beleza infinita.

Bruno Forte apresenta assim a figura de Maria e toda mariologia como resumo denso da experiência de fé cristã na história da salvação, onde em Maria se encontra de alguma forma “o Todo no fragmento: sua autonomia relativa não é absolutização indevida ou separação arbitrária, mas espaço para se delinearem os traços de um ícone no qual se reflita a totalidade” (FORTE, 1991, p.34-35) e no estudo que se constituiu sobre sua figura “um compêndio argumentativo, narrativo e simbólico, rico de força evocativa(...)” (FORTE, 1991, p.35). Assim Maria é apontada como ícone, e todo estudo ou representação de sua figura possui esta força simbólica narrativa e evocativa.

É devido à sua força simbólica que Maria é apresentada como ícone do Mistério, consistindo em um caminho de fecundidade existencial que aproxima do coração do Mistério Infinito (FORTE, 1991, p.36). Ela é porta da beleza, pois “espelha de modo singular “a Beleza que salvará o mundo”” (FORTE, 1991, p.36,). Em Maria a função narrativa e evocativa do símbolo se integram “exprimindo em seu conjunto o dinamismo que atravessa o mistério da virgem Mãe(...), a mulher concreta de Nazaré, o ícone de todo o mistério cristão.”(FORTE, 1991, p.37). Assim, por ser símbolo concreto, é caminho que conduz ao Mistério, e ícone da Beleza que se revela na beleza humana, pela densa e profunda Verdade que revelou

e evocou em sua história. Maria possui em sua densidade teológica a mesma característica do ícone, pois nela ocorre o duplo movimento de descida de Deus e subida do homem, ela é fragmento finito de mediação entre o Eterno e o tempo, assim é “esse jogo de concretude visível e de profundidade invisível que faz falar de Maria como de ícone” (FORTE, 1991, p.147).

Bruno Forte apresenta que a beleza da obra de arte, em sua função narrativa que revela uma Verdade, e evocativa, que é possível lugar de manifestação ou encontro com o Mistério, é porta de acesso à Beleza. Assim na experiência religiosa mediada pelas imagens marianas que figuram a beleza icônica de Maria em um símbolo, encontramos um possível espaço de manifestação ou encontro com o Mistério.

No centro da experiência mediada pelo símbolo encontramos o objeto (objetos religiosos: imagens, mitos, ritos, textos sagrados, gestos; e objetos artísticos: música, forma, dança, pintura, escultura) que condensa significados, sugere ou transmite um sentido (ELIADE, 1979, p.18). Em ambas as dimensões a experiência ocorre na contemplação deste objeto na experiência religiosa, e na apreciação de uma obra de arte na experiência estética. Bruno Forte apresenta que é na beleza do fragmento da obra que irradia a Beleza do Mistério, assim como esta Beleza fulgurou em Maria, ela fulgura no fragmento finito e toda a antinomia que ele possui, revelando uma beleza ulterior e infinita, assim, na contemplação de uma imagem ou obra de arte ocorre a experiência estética religiosa.

A beleza da obra de arte pode transmitir uma mensagem e hospedar o Mistério. Neste sentido a experiência estética através das imagens religiosas e a arte se encontram, uma vez que o símbolo é elemento substancial para expressão de uma ideia ou significado. Assim como elementos de uma expressão religiosa nascem a partir de um imaginário, uma obra produzida pelo artista é criada a partir de um imaginário, constituído e expresso em imagens e símbolos que em sua dimensão

de beleza é porta para o Mistério, se constituindo ambas como possível local de uma experiência religiosa.

2. A beleza das imagens marianas na experiência estética imediata.

A palavra Imagem não possui uma simples definição, visto que ao longo da história, em diferentes contextos e áreas do conhecimento recebeu diversos e divergentes significados, na filosofia, arte, religião. Porém mesmo diante de semelhanças e divergências na significação da palavra pode-se compreender que imagem “designa algo que, embora não remetendo sempre para o visível, toma de empréstimo alguns traços ao visual e, em todo caso, depende da produção de um sujeito: imaginária ou concreta, a imagem passa por alguém, que a produz ou a reconhece” (JOLY, 2007, p.13).

Na filosofia antiga, duas grandes definições se apresentaram no pensamento de Platão, que definia imagem como reflexo, imitação, cópia do mundo perfeito das ideias, podendo desviar a alma humana da Verdade, e no pensamento de Aristóteles que definia a imagem como representação mimética do real. Para Platão, imagem natural, que é reflexo ou sombra do mundo das ideias, é “a única imagem graciosa” (JOLY, 2007, p.19), pois pode converter-se em instrumento da filosofia, sendo toda criação(cópia imperfeita) que pode enganar a alma humana e desviá-la do caminho da Verdade. Enquanto para Aristóteles a imagem “é eficaz pelo próprio prazer que nos proporciona” (JOLY, 2007, p.19) podendo, instruir e direcionar ao conhecimento. Ambas divergem quanto ao que é a imagem e sua função, e convergem no aspecto que considera a imagem um recorte, que não representa a totalidade do real ou a plenitude da perfeição.

A noção de imagem constituída pela tradição judaico-cristã apresenta algumas aproximações com a filosofia ocidental. Entre a teoria de Platão que defende imagem como reflexo, ou cópia do mundo perfeito

das Ideias, e a definição bíblica que apresenta o homem como imagem e semelhança de Deus; o conceito de imagem se aproxima na definição de imagem como semelhança. Em ambas a imagem se apresenta como semelhança de uma perfeição absoluta, portanto se aproxima, é reflexo desta perfeição e não a totalidade dela. Nesta definição a própria humanidade é imagem, constituída como “seres que se assemelham ao Belo, ao Bem, e ao Sagrado.” (JOLY, 2007, p.16).

No início, havia a imagem. Para onde quer que nos viremos, existe a imagem. Por todo lado através do mundo, o homem deixou vestígios das suas faculdades imaginativas sob a forma de desenhos feitos na rocha e que vão desde os tempos mais remotos do paleolítico até a época moderna (JOLY, 2007, p.18).

A humanidade desde seus inícios deixou vestígios de seu existir e de seu imaginário representando fatos e traços do real, o cotidiano, as relações, criação, imaginário simbólico, religioso, imagens lúdicas, através de desenhos, pintura, escultura, como forma de comunicação de mensagem e fatos, e expressão de seu ser. A imagem foi e é tema de reflexões e conceituações, esteve “presente na origem da escrita, das religiões e da arte” (JOLY, 2007, p.19). Desta forma, a presença da imagem nas religiões de tradição judaico-cristã possuem uma importância central, “Não apenas porque as representações religiosas se encontram amplamente presentes em toda a história da arte ocidental mas, de um modo mais profundo, porque a noção de imagem, assim como o seu estatuto, constituem um problema chave da questão religiosa” (JOLY, 2007, p. 18). Assim, afirma Martine Joly:

Instrumento de comunicação, divindade, a imagem assemelha-se ou confunde-se com aquilo que ela representa. Visualmente imitadora, pode tanto enganar quanto educar. Reflexo, ela pode conduzir ao conhecimento. A vida no Além, o Sagrado, a Morte, o Saber, a Verdade, a Arte, tais são os campos para os quais o simples termo imagem nos remete, se tivermos nem que seja só um pouco de memória. (JOLY,2007, p.19)

Um dos principais elementos que compõem uma imagem religiosa é o símbolo, capaz de transmitir ou sugerir um sentido. Ele aponta para a ânsia que o ser humano possui em prolongar uma manifestação, experiência ou intuição do sagrado, assim como a eternização de uma ideia, intuição ou experiência artística no mundo e na história. O complexo simbólico que compõe a unidade de uma obra ou imagem não narra uma significação fechada, uma vez que o símbolo possui uma dupla função: comunicar um sentido e evocar um significado. O símbolo é elemento que dialoga com a pessoa que contempla uma obra ou uma imagem, que comunica e “dá a pensar” (RICOEUR, 1978, p. 243), sugere um significado e possibilita a construção de sentido pelo observador, uma vez que “a sentença sugere, pois, ao mesmo tempo, que tudo já está dito em enigma e que, contudo, é preciso sempre tudo começar e recomeçar na dimensão do pensar” (RICOEUR, 1978, p.243).

A experiência estética dada pelo símbolo ocorre numa dupla função, onde a primeira delas é a forma imediata, na captação objetiva de uma mensagem expressa na unidade de seus elementos, “todavia estas imagens aproximam os homens mais eficazmente e mais realmente do que uma linguagem analítica. (ELIADE, 1979, p.18)”. O símbolo possui uma densidade de sentido com significado que não se encerra nele mesmo, mas é condensação de um sentido que subjaz o complexo simbólico expresso na obra de arte, e transmite uma mensagem na expressão de beleza representada numa forma que remete ao significante que representa na sua função de presença, assim “a experiência estética é a mais imediata de todas as experiências” (EVDOKIMOV, 1990, p. 397).

Ao dialogar com a imagem o devoto ou observador recebe a mensagem expressa em seus símbolos e interpreta a partir de seu universo de significados, num duplo movimento: “A devoção vai, pois, compondo a representação, alterando a imagem, aproximando-a do presente e do que faz sentido, carregando-a de símbolos fáceis de reconhecer” (LOPES, 2003, p.13). Deste modo, molda-se assim a mensagem recebida à sua compreensão de mundo, e isto ocorre através da experiência

imediateza oferecida pela função narrativa do símbolo, sendo esta relação o fundamento que conduz a devoção à uma representação mariana expressa nas imagens.

A imaginação que recebe a mensagem do símbolo e a interpreta, se apresenta como uma faculdade que possibilita a ampliação dos horizontes do tempo e do espaço, propiciando o conhecimento profundo da realidade na construção de imagens e símbolos. Assim a imaginação se apresenta como a capacidade de contemplar o mundo em plenitude, pois “o poder e a missão das imagens consistem em mostrar o que permanece refratário ao conceito. Assim se explica a desgraça e a ruína do homem que não tem imaginação: ele está isolado da realidade profunda da vida e da sua própria alma.” (ELIADE, 1979, p. 20-21).

Assim a experiência estética imediata das imagens marianas acontece no aspecto narrativo dos símbolos que a compõem. Na contemplação, o devoto ou observador pode captar a mensagem narrada na cena ou significado expresso na unidade simbólica de sua forma, onde entre o símbolo narrado e o imaginário simbólico do observador se constrói uma coerência que permite a sua compreensão deste dado imediato.

3. A beleza das imagens na experiência estética mediata.

O símbolo expresso nas imagens cristãs em seus diferentes estilos artísticos, não se restringe a uma função pedagógica, mas comporta essa dupla função de comunicação e diálogo. Ao apresentar elementos que narram a unidade de uma cena ou figura religiosa, assim como nas obras de arte as imagens possuem perspectiva narrativa e evocativa em sua expressão simbólica, se configurando como aquele que comunica e evoca uma Presença inexprimível.

Esta dupla função do símbolo e sua densidade que agrega significados na unidade de seus elementos, também se encontra presente na

obra de arte e nas imagens religiosas³, entrelaçados a uma narrativa expressa em sua cena, se apresentando como um importante elemento de mediação da experiência religiosa, enquanto aquele que evoca sem exaurir e revela sem esgotar, se tornando lugar de encontro com o Mistério (FORTE, 2006).

O símbolo expresso nas imagens cristãs em seus diferentes estilos artísticos, não se restringe a uma função pedagógica, mas acompanha uma porção de mistério, e é lugar de manifestação ou encontro com a Beleza do Mistério. Albert Durand afirma que: “Não podemos figurar a infigurável transcendência, a imagem simbólica é transfiguração de uma representação concreta através de um sentido abstrato. O símbolo é, portanto, uma representação que faz aparecer um sentido secreto; ele é a epifania de um mistério.” (1988, p. 15).

A captação das mensagens e significados expressos nos símbolos na experiência estética mediata ocorre tanto na experiência religiosa quanto na arte (ELIADE, 2010, p. 355). Na religião, as experiências mediadas pelos símbolos ocorrem em forma de cratofanias, hierofanias, ou teofanias “obtidas por meio de uma participação ou de uma integração num sistema mágico-religioso que é sempre um sistema simbólico, quer dizer, um simbolismo” (ELIADE, 2010, p.355). Esse simbolismo atribui um sentido e um valor ao objeto e se torna lugar de manifestação do sagrado, ultrapassando seu aspecto narrativo.

O símbolo na arte, assim como na religião, revela um sentido ou significado no conjunto de seus elementos, assim “é impossível ‘contar’ a poesia, ‘decompor’ uma sinfonia ou ‘arrancar’ uma pintura” (EVDOKIMOV, 1990, p. 403), mas apreender seu sentido no conjunto de seus elementos simbólicos pela apreciação da obra de arte. Desta

3. É importante destacar que nem sempre obra de arte e imagem religiosa coincidem num mesmo objeto, podem ser criadas e existir com perspectivas distintas, mas ainda possuir a dupla função do símbolo. Ou podem coincidir quando uma imagem religiosa é uma obra de arte, e posteriormente pode gerar muitas reproduções da mesma obra, em imagens, impulsionadas por uma devida devoção, como ocorre com muitas das representações marianas.

forma, através da linguagem simbólica uma imagem religiosa comunica e expressa significados, pois enquanto expressão simbólica “usando os elementos deste mundo, a arte revela-nos uma profundidade que é logicamente inexprimível.” (EVDOKIMOV, 1990, p.403). Na obra de arte, ou numa imagem religiosa o símbolo pode sugerir, indicar, evocar um sentido, que não se encerra no objeto significante (DURAND, 1988, p.20).

O símbolo expresso numa imagem, ou numa obra de arte possui uma importância que ultrapassa sua capacidade de prolongar a comunicação de um sentido para além dos limites do espaço e do tempo, por vezes ele próprio “revela uma realidade” (ELIADE, 2010, p. 364), um sentido, como nenhuma outra forma de linguagem revela, assim “o símbolo, o mito, a imagem, pertencem à substância da vida espiritual, se pode camuflá-los, mutilá-los, degradá-los, mas que nunca se poderá extirpá-los” (ELIADE, 1979, p.12). Constituindo um elemento sempre presente nas mais diferentes configurações sociais e períodos históricos, o símbolo é elemento central em especial na arte e religião que expressam um imaginário artístico ou religioso, de uma comunidade, sociedade, figurado na linguagem simbólica.

O simbolismo possui uma função unificadora, se apresenta nas imagens religiosas como um conjunto de elementos que significam e apontam uma unidade de sentido na harmonia de suas partes, compondo uma totalidade de sentido. Na religião o símbolo perdura a comunicação de uma hierofania ao transformar objetos profanos em algo diferente do que ele figura, ou ainda apontar um aspecto transcendente à imanência do fragmento e assim “ao tornarem-se símbolos, quer dizer, sinais de uma realidade transcendente, esses objetos anulam os seus limites concretos, deixam de ser fragmentos isolados para se integrar num sistema.” (ELIADE, 2010, p.369), revelando na unidade dos fragmentos um significado mais abrangente e totalizante e se constituindo num possível espaço de manifestação do Mistério que simboliza.

4. A beleza das imagens marianas como mediação da experiência religiosa.

A devoção à Maria foi difundida pelo mundo com a expansão do cristianismo. Entre as maneiras pelas quais se propagou esta veneração podemos observar a devoção às imagens religiosas, cantos com temas marianos e a oração da ave-maria como principais meios de difusão desta devoção. Assim, com a popularização desta devoção “Maria é o nome feminino pronunciado com maior frequência em todo mundo ocidental. Certamente ela foi a personalidade feminina mais representada na história, não apenas nas artes plásticas mas também na música.” (PELIKAN, 2000, p.16).

A figura de Maria foi inspiração para a criação de muitas obras de arte, como representações de imagens de devoção marianas, em pinturas e esculturas. Nestas representações, a figura de Maria sempre é figurada por conjuntos simbólicos expressivos. Estas ilustrações são compostas por elementos que representam sentimentos, qualidades, e características que apresentam a figura de Maria na história e nos lugares onde cada devoção se origina. Desta forma podemos observar representações de atitude de compaixão, doçura, força, acolhimento, libertação, como no exemplo da representação de Nossa Senhora de Guadalupe “a representação de Maria, de acordo com essa imagem mexicana, “contém(...) os temas básicos da libertação””. (PELIKAN, 2000, p.17).

Maria é descrita por Jaroslav Pelikan como a face que mais se assemelha a Cristo, pois foi aquela em que primeiro ocorreu o que acontecerá com todos os cristãos. Nela, a semelhança a Deus à qual todos foram criados, segundo a teologia cristã, ocorreu de forma integral na trajetória histórica com sua participação no mistério da salvação. Ele aponta que a condição de ser humana de Maria de Nazaré a torna uma figura acessível e próxima, por isso é considerada mediadora. O autor aponta Maria como modelo humano onde a integralidade da experiência da salvação que acontecerá com todos nela ocorreu, assim é espelho e

arquétipo. A partir desta reflexão Jaroslav Pelikan menciona o poema de Dante Alighieri ,*A divina comédia*, mostrando que Maria é o arquétipo de todos os que foram salvos. Pois, “pela virtude de se encontrar mais perto do plano humano, ela é mais acessível para aqueles que tem razão de temer-ou que não podem compreender o inefável mistério de Deus ou a severa autoridade de Cristo.”” (PELIKAN, 2000, p.190).

Jaroslav Pelikan destaca que o lugar de Maria como mediadora se justifica devido ao fato de ter sido em tudo humana. Desta forma a mediação da experiência religiosa pela figura de Maria ocorre devido a sua condição que a aproxima da humanidade e se torna exemplo de fé, esperança e caridade. Estas virtudes que impulsionam o ser humano a viver integralmente conforme a plenitude do projeto para o qual foi criado, na trajetória histórica de Maria foram vividas inteiramente a partir de sua decisão de participar do mistério da salvação. Segundo o autor, este título de Mediadora surgiu primeiramente no Oriente, e somente no século VII chegou no ocidente, encontrando grande consideração e difusão do título a partir do século XII no Ocidente latino. O título de Maria Mediadora buscava fazer uma síntese dos conceitos teológicos sobre sua participação na história da salvação.

Seus títulos foram um meio de sintetizar o que passara a ser considerado sua dupla função: ela fora “o caminho pelo qual o Salvador pudera chegar” até a humanidade pela encarnação; na redenção, sua figura representava a mulher “por meio de quem nós elevamos a Ele, que desceu através dela(...), e por quem nós podemos ter acesso ao Filho(..) para que por meio de sua pessoa, Ele, que por ela nos foi dado, pudesse nos levar a Ele”. O termo Mediadora se referia a esses dois aspectos da condição de Maria como mediadora. (PELIKAN, 2000, p. 178)

A condição de mediadora de Maria, segundo Pelikan, foi especialmente representada a partir da Idade Média e um grande número de obras com esta temática pode ser encontrado na poesia, na prosa e nas artes visuais. Neste período a definição de Maria como mediadora de for-

ma sistemática pela teologia foi um considerável subsídio que dialogou com o crescimento de expressões devocionais subjetivas gerando “uma conexão criativa com o crescimento de sua mais importante expressão subjetiva, da forma literária da Mater Dolorosa” (PELIKAN, 2000, p.172). Esta representação figura a dor e a alegria de Maria, que diante da morte do Filho sofre a dor da perda e se compadece, mas simultaneamente se alegra em função do cumprimento da profecia, do mistério da Salvação que doa a vida Eterna na Beleza que transcende a morte. Ele afirma que a partir deste período, encontram-se representações que figuram “Maria como Mater Dolorosa (Mãe Sofredora) e na doutrina correlata que a considerava Mediadora” (PELIKAN, 2000, p.171).

Bruno Forte destaca esta condição arquetípica de Maria, ao apresenta-la como ícone do Mistério. A condição de mediadora, para Bruno Forte ocorre devido ao encontro entre o Eterno e a finitude humana que se deu em Maria. Ele enfatiza que ela foi território de manifestação da Beleza do Eterno, e lugar onde o mistério da Encarnação se consumou nas entranhas do tempo. Por isso Maria é ícone do Mistério e irradia a luz do Eterno que nela habitou. Assim sendo, Maria é mediadora da experiência religiosa devido à sua condição humana traspassada pela Beleza divina, de onde irradia a luz da Beleza que salva “na qual os raios da beleza humana se encontram com os sobre-humanos, mas acessíveis, da beleza sobrenatural” (FORTE, 1991, p.17). Este encontro do Eterno no tempo, presente na humanidade de Maria, a tornou a criatura humana mais próxima da densidade do Mistério revelado.

A mediação da experiência religiosa pela beleza das imagens marianas ocorre em duas dimensões. A primeira devido à representação da figura de Maria, que para Bruno Forte é em si um ícone da Beleza divina, e irradiada em sua beleza humana ela “deverá remeter continuamente à excedência da vida” (FORTE, 1991, p.16) e ao Mistério que a envolveu. A segunda ocorre pela dimensão simbólica das imagens, que para ele se tornam lugar de manifestação do sagrado, por evocar o Mistério que simboliza e representar um ícone da beleza divina. Por isso, “o símbolo e

o mito- exprimem o significado transcendente de Maria” (FORTE, 1991, p.16). Ao apresentar Maria como mediadora, ele a apresenta como porta da Beleza, pois não aponta para si, mas sinaliza a beleza do mistério que nela habitou, desta forma ele afirma: “A via da beleza, unida à via da verdade, impele assim a se reconhecer em Maria o valor de um ícone, figura que remete densamente à Transcendência entrada na imanência do mundo, precisamente pela ‘porta da salvação, que foi a Virgem Mãe” (FORTE, 1991, p.18).

As imagens marianas se tornam um possível elemento de mediação da experiência religiosa, pela sua dimensão simbólica e pela dimensão da beleza da composição da representação em sua materialidade, como fragmento. Desta maneira, a reflexão sobre a beleza divina revelada no fragmento do tempo se aplica às imagens marianas, onde nelas se “oferece de algum modo, o “Todo no fragmento”: a sua autonomia relativa não é absolutização indevida ou separação arbitrária, mas espaço para se delinearem os traços de um ícone no qual se reflita a totalidade” (FORTE, 1991, p.34-35).

Considerações finais

As imagens marianas representam um importante elemento de mediação da experiência religiosa. Em suas diferentes representações, a beleza das imagens diz mais que o conceito e a mariologia simbólica comunica de forma profunda a densidade teológica que condensa a figura de Maria. Assim, Bruno Forte afirma o símbolo como: “um modo pelo qual a fadiga do conceito dá glória ao Eterno” (1991, p.11). Desta forma a experiência estética da beleza simbólica expressa nas imagens se constitui em autêntica experiência religiosa no que ela narra e evoca.

Em sua dupla função, as imagens marianas proporcionam uma experiência religiosa,

Possibilitando ao devoto ou observador assimilar mensagens que constituem um imaginário religioso simbólico estabelecido em torno das

devoções marianas através do diálogo com a imagem, e integrar a mensagem narrada no símbolo a seu imaginário. Desta forma, entre a beleza da imagem e o observador se estabelece “um campo de trocas de sentido entre sujeitos devotos e o campo imagético devocional” (LOPES, 2003, p.8). E na beleza simbólica da imagem ainda se encontra um possível espaço de manifestação do Mistério, através da contemplação aberta à escuta do Outro que se revela na beleza do fragmento da imagem.

Ao propor um caminho de reflexão sobre a beleza, Bruno Forte aponta a experiência estética como possível caminho de encontro com o Mistério. O autor mostra que a experiência da beleza na contemplação de uma obra de arte acontece na escuta dócil do devir do advento da Beleza. Portanto, uma obra de arte é fragmento que se torna possível espaço de manifestação e acolhida do Mistério, e a imagem se configura um espaço de encontro com a Beleza que ela evoca nos elementos simbólicos expressos em sua forma. Na contemplação do fragmento das imagens marianas, que figuram de forma simbólica a densidade teológica de Maria e sua beleza icônica, fulgura uma luz que irrompe e transcende a finitude do tempo, revelando uma Beleza que penetra as profundezas da alma humana e deixa marcas em seu fragmento, que se configuram em marcas de beleza.

Desta maneira, a contemplação das imagens marianas pode conduzir a uma experiência estética religiosa autêntica e profunda. Pois, assim como a Beleza traspassou a finitude de Maria e habitou nas entranhas do tempo, a beleza das imagens marianas marcadas pela presença da Beleza se torna mediação de uma experiência religiosa, pois é símbolo que diz, sinal que evoca, e porta que conduz ao Mistério.

Referências:

- DURAND, Gilbert. A imaginação simbólica. São Paulo: Cultrix, 1988.
- ELIADE, Mircea. Imagens e símbolos. Tradução de Maria Adozinda Oliveira Soares. Lisboa: Arcádia. 1979.

- _____. Tratado de História das Religiões. Tradução de Fernando Tomaz. São Paulo: WMF, 2010.
- EVDOKIMOV, Paul. The Art of the Icon: a theology of beauty. Translated Fr. Steven Bigham. Pasadena, CA: Oakwood Publications. 1990.
- FORTE, Bruno. A porta da beleza: por uma estética teológica. Aparecida: Ideias&Letras, 2006.
- FORTE, Bruno. Maria, a Mulher Ícone do Mistério: ensaio de mariologia simbólico-narrativa. São Paulo: Paulinas, 1991.
- JOLY, Martine. Introdução à análise da imagem. Lisboa: Ed. 70, 2007.
- LOPES, José Rogério. Imagens e devoções no catolicismo brasileiro: fundamentos metodológicos e perspectivas de investigações. REVER, n.3, 2003, p.1-29.
- PELIKAN, Jaroslav. Maria através dos séculos. Seu papel na história e na cultura. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- RICOEUR, Paul. O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica. Rio de Janeiro: Imago, 1978.



Arquivo enviado em
24/04/2018
e aprovado em
28/06/2018.

V. 8 - N. 15 - 2018

* Professora do Programa de Pós-Graduação e Graduação da Universidade Católica de Pernambuco. Mestre em Teologia Universidad San Dámaso Madrid Espanha. Doutora em Teologia Université Catholique de Louvain Bélgica. Membro da Sociéte International Théologie Pratique France (SITP). Contato: alzirinharsouza@gmail.com

Formação de “missionários profetas”: a centralidade das narrativas no método de formação das EFM do Nordeste do Brasil

Formation of “missionary prophets”:
the centrality of the narratives
in the formation method of the
EFM in Brazilian Northeast

*Prof.^a Dr.^a Alzirinha Souza **

Resumo

Entre as diversas formas de desenvolvimento do processo de evangelização, encontra-se a formação, tema continuamente importante e pertinente. Nesse sentido, apresentamos no presente artigo a primeira parte de nossa pesquisa de pós-doutorado, para a qual utilizamos não somente os referenciais teóricos, mas – e sobretudo – elementos de entrevistas realizadas com participantes desse processo de formação. Para tanto, centramo-nos na análise do processo de formação de leigos missionários no Nordeste do Brasil, no projeto das Escolas de Formação Missionária, fundadas por José Comblin. Como estruturação do texto, partimos da história da construção das escolas, da análise teológica-contextual, para finalmente entrarmos na análise de sua metodologia e da centralidade das narrativas nesse processo, que demonstra a compreensão que José Comblin tinha do “fazer teológico”, dada pela prioridade de fazer cumprir “o papel social da teologia”, isto é, fazer-se entender por seus destinatários a partir de seus referenciais. Para a análise dos elementos narrativos, associamos o instrumental de Paul Ricœur, principalmente no que tange à

compreensão das narrativas proféticas.

Palavras-chave: José Comblin, método, narrativas, leigos, formação, profecia

Abstract:

Among diverse forms to develop the process of evangelization there is the formation which is continuously important and relevant. This way, the present work presents the first part of our post-doctoral research for which we use not only theoretical references, but – and above all – elements from interviews with participants of the referred formation process. So, the present work focuses the analysis of lay missionaries' formation process in Brazilian Northeast regarding to the project *Missionary Formation Schools* (Escolas de Formação Missionária), founded by José Comblin. The structure of the text starts with the history of the construction of these schools, establishes a theological-contextual analysis, and finally analyses its methodology and the centrality of narratives in the process, that demonstrates the understanding of “theological labor” José Comblin had, given by the priority of accomplishing the “social role of theology”, i.e., being comprehended by its receptors from their references. To analyse the narrative elements we use Paul Ricœur's instrumental, mainly what relates to the understanding of prophetic narratives.

Keywords: José Comblin, Method, Narratives, Lay People, Formation, Prophecy

Introdução

Este texto nasce da pesquisa realizada no contexto de meu projeto de pós-doutorado, cuja proposta central é buscar compreender o impacto e a importância das narrativas no processo de formação de leigos e leigas missionários(as), realizado nas Escolas de Formação de Base, criadas por José Comblin no Nordeste do Brasil.

A localização delas nessa região do País é determinante para o sentido eminentemente missionário das formações aí oferecidas. Comblin acreditava que, devido à extensão geográfica, à distância e até mesmo à ausência de interesse de sacerdotes pelas áreas mais remotas, a evan-

gelização por missão era o processo mais efetivo para essa região: leigos evangelizando leigos; leigos que pudessem ter a possibilidade não apenas da formação teológica, notadamente bíblica e da racionalização da própria fé, como também de compreender a formação dos contextos nos quais viviam e iriam evangelizar e, a partir daí, apropriar-se de suas próprias identidades.

Tal como as particularidades geográficas e sociais dessa região, a evangelização aí realizada também traz consigo suas especificidades. Contudo, é no Nordeste brasileiro que José Comblin decide instalar-se desde 1965, quando, a convite de D. Hélder Câmara, chega à cidade do Recife para iniciar uma nova etapa de sua vida na América Latina que viria a ser, apesar do intervalo forçado pela ditadura entre 1972-1980, sua residência definitiva. Inicialmente, dedica-se à formação acadêmica, na qual vai compor a equipe de formadores do recém-formado ITER (Instituto de Teologia do Recife), juntamente com D. Marcelo Carvalheira, René Guerre, entre outros. Nessa instituição, dedica-se à estruturação dos cursos de Filosofia e Teologia. Este último não só atenderia os estudantes seminaristas do Nordeste, mas também os leigos(as), sendo o primeiro curso de Teologia a abrir-lhes espaço.

Desde os primeiros anos, buscando estar em linha com as novas perspectivas do Concílio Vaticano II, que se findara em 1965, a equipe do ITER buscava abertura e inovações para seus alunos. Podemos dizer que Marcelo Carvalheira, coordenador da equipe de formação, traduz bem o que se esperava como resultado final da formação oferecida: “Que sejam profetas do meio popular. Que vejam o que os outros não veem e promovam não somente palavras que consolam, mas também as que incomodam contra todas as desordens estabelecidas de toda sorte”(CARVALHEIRA, 1966, p.356).

Comblin entra nessa dinâmica para colaborar na construção de uma Igreja renovada e contextualizada. Denominamos as iniciativas por ele realizadas para esse processo “a prática de Comblin”. Estas podem

ser subdivididas principalmente em três: CEBs, Teologia da Enxada e Escolas de Formação Missionária. Dentre elas, nesta pesquisa nos centraremos na última e analisaremos o processo aí aplicado à luz do pensamento de Paul Ricœur.

1. Elementos da prática de Comblin

Antes de entrar especificamente na prática de Comblin, é necessário, em nossa opinião, considerar um elemento essencial e norteador de todo o seu trabalho: o vínculo entre ação humana e esperança. Para Comblin, é a partir do encontro com o Evangelho, em processo de conversão e impulsionado pelo Espírito, que a humanidade é capaz de agir de nova forma. Esses elementos (Evangelho e Espírito) capacitam cada pessoa a redirecionar sua prática e a transformar-se a partir dessa nova referência, transformando os contextos por onde vive. Em suma, é pela ação humana que o “Homem Novo” (Souza, 2014, p.380) se constrói e transforma a si mesmo, bem como a sua realidade no presente da história, tornando-se colaborador ativo do desvelamento do Reino de Deus na história.

É igualmente importante ressaltar como a prática de Comblin reflete a sua teoria. Podemos dizer que, de um modo geral, esta compreende o sentido mesmo de sua teologia que o próprio autor defende: é a teoria posta em prática para estar a serviço das pessoas concretas de tal forma que as aproxime e as ajude a compreender sua relação com Deus (COMBLIN, 1977, p.63). São práticas que buscam colocar as pessoas em contato com o Evangelho, dando-lhes um caminho de conversão que lhes possibilite o início de uma nova construção humana.

Em linha com a Teologia da Libertação, podemos dizer por último que sua prática: 1) parte da realidade, trazendo consigo a preocupação com ela para que se possa em momento segundo emitir uma resposta teológica que contribua para o novo, para a transformação; 2) tem como centralidade, parâmetro, prioridade e destinatários os pobres, os eleitos

de Deus que estão continuamente abertos à esperança e à transformação do mundo; 3) põe a Igreja em movimento contínuo de aproximação com a realidade, refletindo o que Comblin chama de “outro projeto” de Igreja, inclusivo e comunitário, e 4) finalmente reflete o que chamamos de três notas¹ de ação, isto é, três características essenciais que marcam as ações de esperança e libertação. Estas devem ser necessariamente: proféticas, missionárias e comunitárias, acontecendo de forma inter-relacionada e complementar.

Ora, o conjunto de atividades desenvolvidas por Comblin, que denominamos “as práticas de Comblin”, responde a uma perspectiva teológica, dentro da qual associamos a perspectiva *profética* à Teologia da Enxada, a perspectiva *comunitária* às CEBs e a perspectiva *missionária* às Escolas de Formação de Base. Sem serem excludentes entre si, elas guardam em comum o traço *combliniano* da centralidade antropológica. É a partir dessa compreensão que neste texto nos deteremos na análise das Escolas de Formação de Base, em especial no papel da linguagem nesse processo formativo de leigos e leigas.

1.1. Os Centros de Formação Missionária: a perspectiva missionária

Se a *Experiência da Enxada*² se centrava na formação conjunta de seminaristas e leigos, ressaltando sua perspectiva profética; se as CEBs se tornaram espaços de vivência de diversas vocações, denotando a perspectiva comunitária, os Centros de Formação Missionária (CFM)

1. Este termo “três notas” é de minha criação para identificar as três principais características que, para Comblin, devem estar presentes na ação realizada.

2. Trata-se da experiência de formação de seminaristas do ITER, criada por Comblin em conjunto com o pastoralista francês René Guerre, que primava pela ruptura indispensável com a formação sacerdotal em vigor, herdada da romanização da segunda metade do século XIX e que representava a cópia do modelo europeu burguês para a realidade brasileira. Essa experiência foi desenvolvida com ênfase nas noções de *Homem e realidade*, com atenção especial para a Pastoral, buscando integrar formação teológica, formação humana e especialmente o conhecimento da realidade em que futuramente eles trabalhariam.

possibilitaram o avanço no processo de evangelização, tornando-se espaços de referência de formação para a vocação laical missionária.

Em sentido oposto ao das CEBs, onde os leigos assumem a responsabilidade da animação das comunidades em movimento intracomunitário, as EFM encarnam o novo ministério nascido na América Latina: o missionário leigo. Trata-se de pessoas enviadas por suas comunidades para evangelizar os que não pertencem a ela, configurando uma Igreja itinerante até o descobrimento do desconhecido, em movimento no espaço e em saída para o encontro de pessoas novas.

Para Comblin, os missionários como expressão de uma Igreja itinerante, renovada e profética constituem uma expansão do movimento das CEBs. Nesse sentido, eles são novidade e mudam sensivelmente sua figura quase tradicional. Trata-se, agora, de uma realidade nova à qual não há alusão nos documentos da Igreja do Brasil. A figura de ministros itinerantes completa a imagem das CEBs e corrige o que elas poderiam ter de rígido ou fechado em si mesmas (COMBLIN, 1980, p.627). Comblin registra que existem casos de animadores de comunidade das CEBs que descobriram sua vocação missionária (COMBLIN, 1980, p. 627), revelando que são efetivamente formas distintas de vivência da fé.

Os missionários impulsionados pelo Espírito de Jesus assumem espontaneamente um modo de viver itinerante e começam a evangelizar os pequenos povoados e lugares isolados, reunindo pessoas nas praças e nas ruas. Certamente com permissão eclesial, mas com iniciativa e disponibilidade pessoal, trata-se enfim de uma nova expressão de Igreja itinerante que circula pelos caminhos do mundo.

De fato, a prática missionária não é nova na Igreja. Pelo contrário, ela encontra a fundamentação de sua vocação na pessoa mesma de Jesus, que é o primeiro missionário itinerante, exemplo seguido por seus discípulos. Ainda que essa experiência tenha sido reforçada pelos escritos paulinos e finalmente pela Didaqué (11-15), os missionários judeu-cristãos foram a primeira realização do seguimento de Jesus e o mais antigo

modelo de cristianismo e de seus discípulos (COMBLIN, 1980, p.644).

Ora, no Nordeste Brasileiro, os leigos também começaram a tomar a iniciativa de visitar as comunidades isoladas. É a partir dessa identificação que Comblin dá início, em 1989, às EFM que até esta data se encontram em atividade.

Histórico das Escolas de Formação Missionária

Foi em 1989, a partir da reflexão sobre a realidade nordestina, que Comblin, juntamente com D. Mathias Schmidt, bispo de Rui Barbosa, e os bispos das Dioceses de Juazeiro, Senhor do Bonfim, Paulo Afonso, Barra, Vitória da Conquista, Guarabira e Picos, inicia o desenvolvimento de uma formação para os leigos³.

Da análise da realidade sugeriram as questões de fundo que motivariam a estruturação do projeto. A primeira questão, que é a mesma que se coloca atualmente, é o baixo número de sacerdotes para fazer frente a todas as paróquias e comunidades que se situam em regiões isoladas. Para avançar na evangelização, era necessário pensar uma formação estruturada para os leigos de forma que eles pudessem sustentar as comunidades na ausência dos padres. A segunda questão, e a principal, foi criar um espaço de formação adequado aos leigos nordestinos, isto é, gente simples da região, seja na questão pedagógica, seja na questão geográfica. A terceira questão ou motivação, descrita por Comblin em 1991, trata de formar leigos capazes de fazer frente ao avanço dos novos movimentos religiosos pentecostais sobre as classes pobres⁴, razão pela qual as EFM se destinariam prioritariamente aos leigos(as) que

3. BARRA. ARQUIVO PESSOAL MÔNICA MUGGLER (AMM). Documento II, *Formando para a missão*, p. 1.

4. LEUVEN. ARQUIVO PESSOAL CARL LAGA (ACL). Lettre de José Comblin, 27/11/1991. Afirma Comblin: "No Nordeste os padres são tão escassos que são como máquinas de fazer sacramentos. Não se lhes pode pedir mais que isso. As religiosas são dispersas entre tantas congregações distintas. Mas trabalham mais que os padres com o povo. Agora, quem está mesmo conquistando a América Latina são as Igrejas do tipo pentecostal. Ali há um avanço fulminante. A Igreja perdeu o controle das massas e estas buscam a primeira Igreja que se apresenta a eles em suas culturas".

estavam assumindo compromissos em suas comunidades⁵.

Estrutura

A partir de então, foram estruturadas seis EFM que reagrupavam em seus cursos leigos vindo de todas as regiões. Atualmente, elas são compostas por seus centros de formação, localizados em diversos estados da região Nordeste.

Com a ajuda de organismos internacionais⁶, doações, recursos próprios de Comblin e principalmente o trabalho dos próprios leigos, as EFM foram se constituindo. A primeira foi inaugurada em 1989 na cidade de Juazeiro, recebendo leigos das Dioceses de Rui Barbosa, Juazeiro, Senhor do Bonfim, Paulo Afonso, Barra, Vitória da Conquista e Picos. A segunda inaugurada em 1991, funcionando na cidade de Mogeiro, Diocese de Guarabira. A terceira, inaugurada em 1991, está localizada na cidade de Miracema do Tocantins. Em 2004, nasce a Escola de Jatobá, na Diocese de Floresta, que atende a Pernambuco, Alagoas, Sergipe e Paraíba. Em 2006, foi inaugurada a Escola de Esperantina no Piauí, para atender às Dioceses de Parnaíba (PI) e Brejo (MA). Em janeiro de 2011, dois meses antes da morte de Comblin, ele mesmo participa da inauguração da EFM de Barra, na Diocese de mesmo nome, onde vivia, e finalmente em janeiro de 2017, foi inaugurada a EFM da Prelazia de São Félix do Araguaia, no Mato Grosso⁷.

Estrutura da formação

Nesta pesquisa, deter-nos-emos na experiência e no método de formação utilizado nas seguintes EFM: Mogeiro, Floresta, Juazeiro,

5. BARRA. ARQUIVO PESSOAL Mônica Muggler (AMM). Documento II, *Formando para a missão*, p. 2.

6. BARRA. ARQUIVO PESSOAL MÔNICA MUGGLER (AMM), Documento V, *Escolas de Formação Missionária Terceiro Seminário 2001*, p. 5. Los órganos extranjeros son especialmente *Adveniat* Alemania y CMC Holanda.

7. BARRA. ARQUIVO PESSOAL Mônica Muggler (AMM). Documento II, *Formando para a missão*, p. 1.

Barra, Serra da Catita e Prelazia de São Félix⁸. Contudo, as entrevistas realizadas durante a pesquisa nos revelaram outro dado importante. Com a exigência e a identificação de novas vocações, as EFM se estruturaram nos seguintes polos de formação: Centro de Formação missionária para homens e mulheres em Serra Redonda, inaugurada em 1983, do qual posteriormente nasceu a Associação Missionária Feminina de Mogeiro; Centro de Formação Missionária de Tacaimbó e Salgado de São Félix; Associação de Missionários e Missionárias do Campo (Colônia Leopoldina); Associação Missionários do Nordeste para as periferias urbanas (AMINE), Associação das Árvores em Bayeux, e Grupos de Peregrinos e Peregrinas do Nordeste⁹.

O objetivo da formação pode ser apresentado em sete pontos essenciais: 1) oferecer formação a cristãos de classe popular, de forma a prepará-los para atuar no mundo à maneira de Jesus; 2) priorizar a formação humana que desenvolve a personalidade, trabalhando o *ser*, o *ver* e o atuar das pessoas; 3) formar para a liberdade e com liberdade no Espírito de Jesus; 4) desenvolver o espírito missionário e a mística da missão entre os pobres além das fronteiras eclesiais; 5) realizar a formação através do testemunho de educadores, com uma metodologia simples e orientada para a cultura popular e o mundo dos pobres; 6) manter a perspectiva de um novo caminho para a Igreja, que sustenta a participação e a comunhão, modelo estudado e vivido na convivência de um mês intensivo de formação, e 7) finalmente manter uma formação constante que seja sobretudo estímulo, espaço de troca de experiências e desafios que levem ao mútuo estímulo entre os participantes.

Método de formação

Algumas características são marcantes no processo de formação das EFM. Dentre elas, podemos destacar: 1) a necessidade e realização

8. LEUVEN. ARQUIVO PESSOAL CARL LAGA (ACL). Lettre de José Comblin, 27/11/1991.

9. CALADO, Aldo Júlio. Entrevista realizada em 12/10/2017, em João Pessoa.

de uma formação permanente; 2) o vínculo entre formação e cotidiano; 3) a formação tem momentos fortes no período de um mês em conjunto, mas é seguida de encontros mensais que inspiram uma espiritualidade de partilha de experiências, de conhecimento, de oração e necessidades físicas¹⁰, 4) “Não é uma formação estritamente teológica. É uma formação humana, formação com compromisso de um processo de humanização, buscando o ser humano como um todo e sendo todos os seres humanos chamados a experimentar esse mesmo processo. É claro que dentro disso há um lado místico, da espiritualidade, que vai atravessando esses momentos todos também. Então isso é uma coisa que marca dentro da experiência das Escolas de Formação Missionária¹¹”, e 5) a forma particular de trabalhar a compreensão do Reino de Deus (que é maior que a Igreja mesma): ali se trabalha a Igreja como instrumento a serviço do Reino de Deus, em compromisso com a causa de libertação dos pobres. Segundo Calado, nesse sentido o pensamento de Comblin e o tom dado às EFM ajudam a elucidar. Dirá Calado: “Uma das entrevistas tantas que ele deu, delas eu recolho uma coisa importante, quando perguntado pelo entrevistador sobre o que é mesmo esse Reino de Deus. Ele dizia que a expressão mais forte para resumir era a categoria Libertação, compromisso com as causas dos pobres, não vistos como alvo de comiseração, como coitadinhos, mas como protagonistas de seu processo de libertação a partir do chamamento do Reino de Deus. Do chamamento tão presente de Lc, 4”¹².

Para tanto, foi estruturada uma pedagogia de longo prazo. A formação é constituída em quatro anos, organizada em duas etapas: a primeira, realizada a distância, com acompanhamento de monitores locais,

10. CALADO, Aldo Júlio. Entrevista realizada em 12/10/2017. Destaca o entrevistado: “Quando você tem aqueles momentos mais fortes não somente na EFM, mas em todas as experiências. As Romarias a São Félix são um grande momento de partilha, oração e reecontro (...). Como ouvi de uma pessoa: ‘Eu não entrei nessa escola, mas continuei nela. Ela marcou a minha vida’. São um testemunho esses casais missionários e missionárias que andam fazendo comunidades e o conteúdo estudado não fica parado. Trazem experiências fortes para prehar como roetiro o cotidiano”.

11. CALADO, Aldo Júlio. Entrevista realizada em 12/10/2017 em João Pessoa.

12. CALADO, Aldo Júlio. Entrevista realizada em 12/10/2017 em João Pessoa.

compreende os temas de informação mais que formação, ou seja, trata de temas da doutrina cristã trabalhados com material popular em 24 cadernos¹³. A segunda etapa consiste em um período intensivo de experiência comunitária e de imersão de 30 dias, em que são desenvolvidos os seguintes temas: espiritualidade, conselho pastoral, celebrações populares, liturgia e análise da situação social e política do Nordeste brasileiro.

Para o acompanhamento dos que “concluíram” a formação, nasceu a *União dos Missionários*, criada em 1993, contando hoje com mais de 200 membros que se encontram regularmente para intercambiar experiências e renovar a missão.

Análise teológica

É importante destacar que a estrutura das EFM reflete a compreensão de Comblin acerca da missão. Também é necessário recordar que, ainda que Comblin tenha concluído seu Doutorado em Estudos Bíblicos, seu trabalho acadêmico e pastoral realizado na América Latina o conduziu ao desenvolvimento de uma perspectiva missionária antes que a bí-

13. Neles Comblin exercita o típico do serviço teológico que para ele significa traduzir a doutrina cristã para os pobres, publicando uma sequência de livros na qual utiliza uma linguagem popular baseada em metáforas. Entre alguns podemos citar: José COMBLIN, *Curso básico para animadores de comunidades*, São Paulo, Paulinas, 1987; Id. *A Novidade de Jesus*, São Paulo, Paulinas, 1986 (dividida em oito temas: Jesus e a preferência pelos pobres, Jesus missionário, Jesus forma missionários, Jesus luta contra os falsos pastores, Jesus e a Lei, Jesus e a sabedoria da cruz, Jesus e a ressurreição, e Jesus: o mensageiro do Pai); Id. *Curso Popular de História da Igreja*, São Paulo, Paulus, 1993 (dividida em oito temas: Missão, Martírio, Comunidade, Hierarquia, Profetismo, Sacramentos, Peregrinações e Divisões). Finalmente a coleção *Breve curso de Teologia* foi dividida em quatro tomos: José COMBLIN, *Jesus Cristo e sua missão*, São Paulo, Paulinas, 1983; Id. *O Espírito Santo e sua missão*, São Paulo, Paulinas, 1984; Id. *A Igreja e sua missão no mundo*, São Paulo, Paulinas, 1985; Id. *A sabedoria cristã*, São Paulo, Paulinas, 1986.

BARRA, ARQUIVO PESSOAL MÔNICA MUGGLER (AMM), *Breve histórico das Escolas de Formação Missionária*, p.1. Esse material foi adaptado do curso de catequese organizado em Talca (Chile) e novamente revisado e reestruturado durante o Terceiro Seminário das Escolas de Formação Missionária, realizado em agosto de 2011.

blica¹⁴. Tendo isso em conta, apresentamos a compreensão de Comblin sobre a missão.

Uma vez mais, o autor se coloca em linha com sua própria compreensão da centralidade do homem e sua ação transformadora de si e do mundo, a partir da construção da identidade do missionário que é dada pelo seguimento de Jesus. A concepção de missionário que reflete a formação oferecida pelas EFM parte da singularidade proposta em LG31, da especificidade de que cabe aos leigos, por vocação própria, buscar o Reino de Deus, ocupando-se das coisas temporais e ordenando-as segundo Ele.

Em convergência com esta ideia, Comblin compreende também a vocação leiga missionária na Igreja: o lugar dos leigos é estar no mundo. Por isso a formação deve ajudá-los a atuar no meio das coisas temporais. Trata-se de mudar o mundo pela força do testemunho de vida. Essa é a razão pela qual o programa da formação é adaptado e diferente do programa aplicado a padres e religioso(as). A finalidade da formação dos leigos é atuar no mundo popular (pobre), pois já estão em movimentos ou atividades humanas em geral, naquilo que constitui o mundo. As instituições (sacramentos, culto, catequese, pastorais) devem constituir uma ajuda a quem é enviado ao mundo. Em nenhum momento, essa estrutura supõe o enfrentamento ou separação da Igreja institucional, mas antes supõe a complementariedade na evangelização entre dois polos que têm como ponto em comum os pobres. Segundo Comblin, apesar das atitudes que podem dificultar o processo, quando existe a opção pelos pobres de ambas as partes, há colaboração mútua na missão¹⁵.

Na formação das EFM, os leigos são preparados para buscar espa-

14. LEUVEN, ARQUIVO PESSOAL CARL LAGA (ACL), Lettre de José Comblin, 20/09/2000. Afirma Comblin: "Em novembro terei que ir ao Congresso de Missiologia em Münster (...). Faz anos que insistem e finalmente eu cedi, mesmo que não goste de falar somente de América Latina. Já faz 40 anos que falo disso e sei cada vez menos (...). Tive que aceitar".

15. BARRA, ARQUIVO PESSOAL MÔNICA MUGGLER (AMM), Documento III, *Escolas de Formação Misionária. Relatório do Seminário de avaliação. 10 a 12 de abril de 2007*, p. 6.

ção de ação fora dos círculos eclesiais. Elas buscam preparar os leigos que estão no mundo popular e cuja missão consiste em transformar, de acordo com a vontade de Deus, esse meio. Segundo Comblin: “O lugar do missionário é no mundo, mas muitas vezes este se reduz a grupos intraeclesiais (as pastorais, o serviço da liturgia e a catequese). Devemos defender-nos do modelo que consiste em integrar o maior número possível de leigos em funções paroquiais ou de culto, deixando o mundo abandonado”¹⁶.

O autor afirma que o verdadeiro ministério missionário consiste em estar presente onde a Igreja está ausente: nas fábricas, nas prisões, nos sindicatos, entre os políticos, nos meios ou grupos em risco. Há muitos espaços aonde a mensagem do Evangelho não chega, por isso é necessário sair da Igreja, entrar no mundo e tornar posições cristãs nos diversos meios. É ali, segundo Comblin, que devem nascer as novas Igrejas. Esse é verdadeiramente o ministério do missionário. Insiste Comblin:

Se queremos assumir o ministério de missionários nas paróquias e dioceses, é preciso aceitar que os leigos se dediquem a fazer presença fora dos espaços eclesiais. Não estão a serviço das comunidades paroquiais. A paróquia deve dizer: estão liberados (no sentido de não assumir tarefas interparoquiais) para fazerem-se presentes no mundo, exercitarem a criatividade, despertarem a população para uma vida de fé, suscitarem comunidades. É nesse sentido que se propõe a oficialização do ministério missionário. Trata-se de um reconhecimento no sentido de dar espaço e valorizar a ação missionária¹⁷.

Em suma, Comblin sustenta, em sua prática, a coerência com sua teoria eminentemente paulina de compreensão da missão como testemunho. A partir da proximidade e da compreensão da realidade, defende a necessidade de estar no mundo em sentido literal, isto é, de interferir

16. BARRA, ARQUIVO PESSOAL MÔNICA MUGGLER (AMM), Documento III, *Escolas de Formação Misionária. Relatório do Seminário de avaliação. 10 a 12 de abril de 2007*, p. 6.

17. BARRA, ARQUIVO PESSOAL MÔNICA MUGGLER (AMM), Documento III, *Escolas de Formação Misionária. Relatório do Seminário de avaliação. 10 a 12 de abril de 2007*, p. 7.

para transformá-lo. A salvação não é abstrata, mas passa pelo conhecimento essencial que considera as estruturas de pecado existentes no mundo. O testemunho assume, pois, a perspectiva de denúncia e de palavra expressada publicamente que pretende enfrentar e vencer tais estruturas (COMBLIN, 1973, p. 61).

O testemunho, no pensamento combliniano, é palavra dirigida (como ação impulsionada pelo Espírito) aos homens que estão organizados no mundo compreendido e por isso é transformador à medida que é dado pelas pessoas que se libertaram igualmente das estruturas.

Essa liberdade não consiste simplesmente na rejeição de dependências exteriores, mas na emancipação do Espírito das forças de cumplicidade com a dominação que o homem traz em si mesmo. Daí a necessidade de trabalhar de maneira mais profunda a personalidade do missionário para que ele seja capaz de dar testemunhos, seja pela força da Palavra que destrói as estruturas, seja pela capacidade de lutar contra as dominações sem as armas dos dominadores, seja por se tratar de um cristianismo que finalmente crê e que esteja encarnado na história. Afirmará Comblin:

O testemunho faz com que o cristianismo seja criador de história. Se fosse somente palavra mediada no íntimo da consciência e aplicada à vida individual, o cristianismo não engendraria a história: seria apenas uma repetição dos mesmos fatos ocultos, desses fatos que não fazem a história e permanecem desconhecidos. Contudo, há uma história cristã e essa resulta do choque entre o mundo e o testemunho (Comblin, 1973, p.64).

É essa historicidade que faz com que a missão seja possível e concreta: a ação do missionário-profeta não é repetição de modelos, mas invenção de um modelo que responda ao ponto de impacto da mensagem para o tempo presente no qual é realizada, associada ao conhecimento crítico da realidade, que permite efetivar a ação teológica posterior.

Dentro da dinâmica de formação das EFM, seu método privilegia em especial a linguagem expressa pelas narrativas de seus participantes. O primeiro momento das formações é dado notadamente ao reencontro de seus participantes e à troca de experiências trazidas de suas práticas missionárias. É a partir dessa “contextualidade expressada e narrada” que as formações são realizadas. Há uma inversão metodológica: os participantes não estão ali somente para adquirir conceitos. Pelo contrário: a partir daquilo que eles mesmos são e do que se transforma pelo processo da experiência missionária, encontram-se para aprofundar e sistematizar aquilo que já construíram. Para a dinâmica que se apresenta entre narração, compreensão e ação, as EFM apresentam-se como espaços de escuta, apoio, sistematização e compreensão, visando à renovação da prática missionária. Ora, dada essa centralidade, nossa pesquisa se debruça sobre a compreensão e a análise da linguagem, especialmente da linguagem narrada.

2. Os processos da linguagem

O estudo sobre a linguagem abre uma enorme gama de abordagens e nos permite uma infinidade de compreensões sobre o tema. Marcel Viau nos lembra em geral que linguagem é “todo sistema de signos que podem servir a produzir uma infinidade de discursos” (VIAU, 2007, p.41). Ora, o discurso, por sua vez, pode ser então “todo evento do linguajar determinado que supõe um interlocutor e um ouvinte onde o primeiro tem a intenção de influenciar o outro” (DUCROT, 1997, p.1323). Entre linguagem e discurso, encontra-se a noção de signo, uma unidade linguística da base de toda linguagem que comporta duas dimensões: a primeira, material, física ou sensível (o significante) e a outra, abstrata, conceitual e inteligível (o significado). Um discurso é perceptível em suas dimensões de significante e significado, a partir do momento em que ele toca a seu destinatário. Um discurso somente existe quando é endereçado e faz sentido a alguém, e ao final influencia alguém. Para a estruturação da linguagem e do discurso, é essencial a interação entre

as partes, a argumentação de cada uma destas que se engaja nesse processo comunicativo.

Ora, o mesmo se passa com o discurso teológico. Ele igualmente se compõe de uma materialidade, objetos físicos, linguagem e símbolos. Da mesma maneira, ele deve tocar a seus ouvintes (de maneira negativa ou positiva) e gerar uma reação. O discurso teológico é discurso exatamente porque visa influenciar seus ouvintes e seus leitores. Por outro lado, se o discurso fica na estante dentro de um livro que não é lido, podemos dizer que há unicamente uma linguagem teológica e não um discurso teológico.

À medida que a linguagem se estrutura em discurso, este se transforma em “artefato teológico” (VIAU, 2007,p.41). Tomando em consideração que o ser humano se expressa por diferentes formas (oral, escrita, gestual, com todas suas variações), o artefato teológico cumpre o papel de ampliar a compreensão da linguagem de forma inclusiva a todas as formas de expressão.

Ora, esse artefato teológico se compõe essencialmente por três universos ligados: epistemológico, retórico e estético. Para o primeiro, Viau afirmará que todo artefato teológico é estético a partir do momento em que é experimentado por seu destinatário: “o objeto físico é sempre o mesmo, mas a maneira como o indivíduo entra em interação com este objeto gera alguma coisa radicalmente nova que não existia antes. Este passa a ser um material formado por um produtor pela construção de uma experiência adequada por parte daqueles que lhe complementarão (VIAU,2007,p.49). Essa complementação se dá naturalmente a partir de todas as referências que o interlocutor traz consigo.

O segundo, o universo retórico, trata da questão de “como esperar que o outro acredite no artefato teológico, a tal ponto de o transformar em seu sentido pessoal e próprio?” (VIAU,2007,p.50). Qual o papel da linguagem no processo de estabelecimento de confiança entre emissor e receptor? O discurso é sempre uma interação particular da linguagem,

sempre ligado a uma crença que nós apreendemos por ele e que nos leva a agir. De certa maneira, passamos a acreditar naquilo que se recebe pelo discurso. Nesse sentido, a função do artefato teológico é transferir a crença religiosa de um indivíduo a outro sem perder de vista que a crença não é um objeto, mas uma disposição a agir.

A terceira e última perspectiva toca ao universo estético. Um artefato teológico é um objeto poliforme suscetível de ser percebido por diversas maneiras, mesmo se somente uma face se apresenta a um observador particular, a cada vez, e que por isso está em constante construção. Por trás de cada artefato, haverá sempre um artesão consciente de seus meios.

Ao final, concluirá Viau (2007,p.52):

Ao se construir um artefato teológico, notadamente em teologia prática, não se busca simplesmente dar conta da realidade que nos supera. Trata-se antes de recrear o mundo, ou se prefere modificar dentro de seus limites aquilo que somos”.

É nessa perspectiva que na presente pesquisa analisamos um “artefato teológico” particular: aquele que é construído pelas e a partir das narrativas de troca de experiências realizadas entre homens e mulheres do Nordeste brasileiro, especialmente durante o período de formação intensiva realizado nas EFM.

3. As narrativas proféticas: o “artefato teológico” de Paul Ricoeur

Para compreendermos o sentido mais profundo da importância da linguagem, em especial o sentido das narrativas expressadas, pelas quais Comblin constrói seu processo de formação, utilizaremos o instrumental de Paul Ricoeur.

Cientes da densidade e da complexidade de seu pensamento, que se confronta com diferentes correntes intelectuais do século XX, insis-

timos em nossa eleição, considerando uma de suas abordagens que julgamos poder aproximar ao pensamento do teólogo José Comblin: o agir humano na história. Ora, se o primeiro (Ricœur) sistematiza as estruturas da ação vinculada à expressão humana dada pelas narrativas, o segundo (Comblin) se apropria das narrativas para ajudar a repensar e reconfigurar a consciência, visando uma nova ação de seus formandos.

Muito já se afirmou sobre a centralidade das narrativas no pensamento Ricœuriano. Por isso, em nosso estudo, ofereceremos a seguir os elementos gerais sobre as funções das narrativas segundo Ricœur, para em segundo momento nos determos especialmente nas narrativas proféticas e em como essa reflexão pode oferecer elementos à análise do processo de formação das EFM¹⁸.

3.1. Funções das narrativas segundo Ricœur

A centralidade das narrativas no pensamento do autor se dá principalmente a partir de três funções essenciais para a constituição do humano. A primeira função é operar uma mediação indispensável entre a *descrição* e o *juízo moral* que se pode fazer sobre essa ação e seu autor. Uma narrativa, por meio da invenção da intriga, “reúne e integra em uma história inteira e completa os eventos múltiplos e dispersos”(RICOEUR,1983,p.12). É uma operação de síntese original que, pelo trabalho da imaginação, faz brotar o novo, o inaudito e o sentido de personagens, finalidades, meios, circunstâncias, acidentes etc. A narrativa é o instrumento que permite ter em conta a ação humana no tempo para além da análise de atos isolados. Uma prática humana somente pode ser descrita no cerne de uma sequência temporal narrativa que combina atos, circunstâncias e pessoas.

Além do mais, somente a narrativa concede à identidade das pes-

18. Além das leituras realizadas para este estudo, tomaremos como base a Conferência do Prof. Dr. Alain Thomasset s.j, (Centre Sèvre, Paris), realizada em 24/11/2017 na UNICAP com o título *Paul Ricoeur na base de uma ética hermenêutica e narrativa, enraizada em uma ontologia da ação*. Texto não publicado.

soas uma capacidade de descrição que permite levar em conta a variação do tempo. Uma pessoa não é uma substância invariável, mas um ser capaz de mudanças, por vezes de conversões. A identidade narrativa, atribuída pela intriga (CARVALHO,2018,p.3) ao personagem de uma narrativa, opera essa mediação que permite ao sujeito narrador de sua própria história adquirir uma identidade (RICOEUR,1990,p.75). É a narrativa que pode descrever a ação em um nível no qual a pessoa pode ser adequadamente identificada e que, de alguma maneira, “forma” o sujeito ético.

Em *O si-mesmo como outro*, Ricœur traça o retrato do homem capaz sob a forma de quatro capacidades: “poder dizer”, “poder fazer”, “poder narrar”, “ser responsável” ou “a imputabilidade”. A dimensão ética do si vem de alguma maneira encerrar essa série de capacidades que descrevem a identidade-ipse do sujeito, compreendida a partir de uma dialética entre identidade e alteridade. Cada uma dessas capacidades é uma maneira para o sujeito, por meio de um retorno reflexivo, de reconhecer a si mesmo em sua identidade (narrativa) e sua responsabilidade (que não é ilimitada). Em *A memória, a história e o esquecimento*, Ricœur (2007) continua essa fenomenologia e acrescenta às quatro capacidades descritas anteriormente outras duas figuras: a memória e a promessa. Em *O percurso do reconhecimento*, sublinha a importância dessas novas figuras que obrigam a considerar a fragilidade das formas de reconhecimento associadas às capacidades. Afirmará o autor:

[Em *O si mesmo como outro*] somos autorizados a tratar os diversos modos do poder fazer, da aptidão para poder dizer e poder fazer, da aptidão para narrar e até a imputabilidade, sem conceder um peso igual aos não-poderes que lhes correspondem [...]. Mas não podemos nos permitir um tal impasse com a memória e a promessa; seus contrários fazem parte de seu sentidos: lembrar-se é não esquecer; sustentar sua promessa significa não traí-la (Ricoeur,2004,p.166).

A adição da memória e da promessa coloca em evidência as de-

ficiências, os menosprezos, os face-a-face negativos desses poderes, como mostra o esquecimento ou abuso da memória, a traição de sua palavra. Toda fenomenologia do homem capaz é, assim, colocada em relação com a necessidade do reconhecimento. Cada uma das capacidades que tornam o homem finalmente responsável é colocada diante a um face-a-face que obriga a pensar a reciprocidade exigida pelo reconhecimento. Para Thomasset, o autor o expressa claramente em um de seus últimos textos de 2005:

[...] o discurso é dirigido a qualquer um que seja capaz de responder, de questionar, de estabelecer uma conversa e um diálogo. A ação se faz com outros agentes, que podem ajudar ou atrapalhar; a narrativa reúne múltiplos protagonistas em uma intriga única; uma história de vida é composta por uma multidão de outras histórias de vida; quanto à imputabilidade, frequentemente suscitada pela acusação, ela me torna responsável diante do outro; mais especificamente, ela torna o forte responsável pelo débil e pelo vulnerável. Enfim, a promessa exige um testemunho que a receba e registre; além disso, ela tem por finalidade o bem do outro, caso ela não vise à maldade e à vingança. O que, todavia, falta a essas implicações de outro, na certeza privada de poder fazer, é a reciprocidade, a mutualidade, as que na verdade permitem falar de reconhecimento em sentido profundo. (Ricoeur, 2005, p. 125).

Por estas razões, para Ricoeur, somente a narrativa permite estabelecer um laço sólido entre uma ação e a pessoa que pode ser tida como responsável por ela. É a narrativa que permitirá julgar a decisão de tal pessoa tendo em conta o ambiente, os diferentes atores, suas ações etc. Por isso é imprescindível escutar atentamente para poder reconstruir a narrativa mais verossímil. Nesse sentido, a(s) narrativa(s) nos permite(m) ampliar o olhar, sair de uma visão única, ampliar a consideração de seus agentes, de suas intenções, atitudes inscritas na história. Elaborar uma narrativa significa fazer um trabalho de interpretação, significa perceber que ela traz em si uma revisão e uma evolução.

Além disso, como dirá Thomasset, as narrativas são as principais

portadoras das tradições culturais pelas quais temos acesso a nossos ideais éticos, a nossos desejos e a nossas visões da vida boa. Para Ricœur, nós não temos acesso imediato às convicções, às imagens, às práticas e aos símbolos que estruturam nossa maneira de ser no mundo e que lhe dão seu sentido ético, mas somente graças às obras da cultura e aos textos fundadores de nossas tradições. A teoria hermenêutica de Ricœur nos indica como os textos da literatura são portadores de “modos possíveis” (RICOEUR, 1991,p.482).

Por isso, a interpretação não consiste tanto em buscar a intenção do autor por trás do texto, mas, sobretudo, a explicitação do mundo do texto, isto é, a maneira de ser no mundo que o texto propõe diante dele e no qual o leitor se expõe. Compreender-se é compreender-se diante do texto. Ora, as narrativas são, no conjunto dos gêneros literários, aqueles particularmente adaptados à ação humana no tempo. Elas são, como diz Aristóteles, imitações criadoras da ação, *mimesis praxeos*. Por meio de seu poder “poético” de criar novos mundos, elas podem suscitar no leitor, que delas se apropria, “variações imaginativas” de nossa vida, que corresponde a uma “poética da existência” (por sua vez, a resposta do leitor a suas proposições de mundo).

Finalmente, as narrativas servem de propedêutico à ética, segundo Thomasset. Elas permitem, especialmente no momento da deliberação, exercer o julgamento ético sob um modo hipotético. Nenhuma narrativa é eticamente neutra. Estimativas, julgamentos de aprovação ou condenação estão sempre implicados na própria estrutura do ato de narrar. Como afirma Ricœur, a narrativa é o “primeiro laboratório do julgamento moral” (RICOEUR,1990,p.167). Narrar “é desdobrar um espaço imaginário para experiências de pensamento, no qual o julgamento moral se exerce a partir de um modo hipotético” (RICOEUR,1990,p.200).

É o contato com narrativas tanto históricas quanto ficcionais que nos obriga a considerar nossas ações como associadas às de outros no cerne de uma intriga. Esse contato abre nossos olhos para a reciprocidade

da ação feita pelos agentes e também por aqueles que sofrem a ação. No plano das instituições sociais, a interpretação sempre nova dos eventos fundadores ou dos momentos simbólicos da história de um grupo humano, alimenta o lençol freático do “querer viver junto” no fundamento de todo poder e de toda vida social.

Em última análise, essas diversas funções da narrativa estão correlacionadas entre si, pois a narrativa opera uma função mediadora de constituição do sujeito capaz de se decidir e de agir no mundo. As narrativas da cultura, das quais o sujeito se apropria, podem ter uma influência sobre sua maneira de agir e viver; a narrativa, e em particular os personagens construídos pela intriga, contribuem para a “formação” ética dos sujeitos (THOMASSET, 2005, p.73). Dito isso, a narrativa não esgota a ética, pois vem o momento não narrativo da decisão, no qual o sujeito escolhe sua tradição e sua ação.

3.2. A chamada profética da linguagem

Iniciamos nosso texto apresentando três características teológicas marcantes das práticas de Comblin: comunitária, profética e missionária que, sem serem excludentes entre si, se revelam como elementos da construção do artefato teológico da linguagem de Comblin, dando voz a homens e mulheres do Nordeste brasileiro. Além disso, creio não estarmos equivocados ao afirmarmos que a articulação se revela na forma como os missionários, suportados por suas comunidades e pelas que os recebem, se tornam profetas de seus contextos.

Ligado ao tema da construção de profetas e de profecia, encontramos no pensamento de Ricoeur um sentido mais específico das narrativas. Além do sentido que apresentamos anteriormente, as narrativas trazem em si o papel profético da linguagem narrada, expressada pelo “sujet convoqué” (RICOEUR, 1988, p.83), ou seja, aquele que expressa sua vocação profética através de suas narrativas.

As narrativas proféticas, segundo o autor, constituem uma sequên-

cia de narrativas bem delimitadas, que demonstram seus emissores como mediadores de uma história em marcha, de uma história iminente que somente eles veem e interpretam segundo seu julgamento (RICOEUR,1988,p.85). Uma linguagem que se inicia com um indivíduo que é membro de uma comunidade e que é posteriormente deslocado a um papel específico e pessoal de uma vocação que o torna a exceção (RICOEUR,1988,p.85), arraigado na condição de realização de seus desejos próprios em favor de uma comunidade.

Neste sentido, dirá Ricœur, a narrativa profética pode ser analisada em três fases: a primeira, dentro de uma estrutura de confrontação entre realidade e Deus; a segunda, em uma estrutura de memória no sentido de origem, e a terceira no sentido de envio. Tomando consciência da realidade, guardando sua origem, o profeta se assume como enviado a expressar-se, mesmo se antes apresenta objeções que serão superadas (RICOEUR,1988,p.86-87). A narrativa se faz humana. Dirá Ricœur: “Tal esquema de *‘moi prophétique’* é perfeitamente singularizado pelo chamado, pela resposta, pela resistência. O chamado o distingue da comunidade do povo e o constitui em exceção dentro do sentido mais alto, e o chamado o reenvia e o prende de novo a seu povo. (RICOEUR,1988,p.88)”.

Dessa dinâmica surge um novo paradigma sobre o *Soi*: “a transformação crística” daqueles que anunciam. Retomando a ideia da imagem de Deus (Gen 1, 26 e 2 Cor 3, 18), a que todos são chamados, o autor ressalta que o homem cristão se transforma em *christomorphe*, ou seja, a imagem da imagem por excelência, construída pela tríade glória de Deus, glória de Cristo e glória do homem. Dirá o autor: “Ao fim da cadeia, da mediação que remonta a sua origem, o *‘Soi christomorphe’* é a vez plenamente dependente e plenamente consistente: imagem sempre mais gloriosa segundo o apóstolo”(RICOEUR,1988,p.90).

Por último, completará Ricœur sua análise ao incluir o dado da consciência. Se uma interpretação teológica da consciência é possível, ela supõe precisamente a intimidade do *Soi* mesmo e da consciência.

É sobre o diálogo consigo mesmo que se transplanta a resposta do Soí profético e cristofórmico. Nessa transplantação, os dois órgãos vivos trocam de um ao outro: de um lado, o chamado de “Soí a soi-même” é intensificado e transformado pela figura que lhe serve de modelo e arquétipo e de outro a figura transcendência é interiorizada pelo movimento de apropriação que La transforma em voz interior. (Ricoeur,1988,p.94).

É pela consciência que se realiza a reinterpretção simultânea do fenômeno da consciência do Kerigma, e por isso este pode ser anunciado de forma contextualizada e atualizada. A fé cristã não consiste em dizer simplesmente tudo o que Deus diz na consciência.

Ao contrário, dirá o autor: “O cristão é aquele que discerne a ‘conformidade à imagem do Cristo’ dentro do chamado da consciência. Esse discernimento é uma interpretação. E essa interpretação é originária de um combate pela veracidade e honestidade intelectuais. (RICOEUR,1988,p.99)”.

Conclusão:

Nossa intenção neste percurso histórico, teológico e filosófico foi propor uma reflexão sobre a centralidade e o impacto das narrativas no processo formativo das EFM do Nordeste do Brasil. O processo de expressão oral é privilegiado desde o primeiro momento, em que essa formação abre espaço à integração de seus participantes. Os que chegam pela primeira vez são acolhidos por aqueles que já estão na caminhada, ao passo que os que já estão no processo se reconhecem, se reinteegram e partilham experiências vividas em comunidade. Especialmente as EFM, antes de serem uma formação “acadêmica”, caracterizam-se por serem uma formação humana crítica a partir do exercício do encontro que permite expressar-se comunitariamente. Nesse sentido, caracterizam-se por serem um espaço relacional próprio para recontar a vida e fazer comunidade.

Ora, da mesma forma que as narrativas de julgamento iniciam as

carreiras dos profetas, muitas vezes as narrativas apresentadas por aqueles estão no processo de formação das EFM são expressões de um julgamento livre e crítico sobre situações concretas de injustiça que estão em suas realidades. Apoiados pela partilha comunitária, cada formando missionário, ao expressar-se a si mesmo e – de certa forma – expressando a consciência que tem de sua dura realidade do meio rural e das lutas por seus direitos à luz do Evangelho, constrói de forma crítica um artefato teológico, consistente, contextualizado, colocando-se como mediadores da história que ajudam a construir.

Seu método propicia a seus participantes o engajamento num percurso que os ajuda a apropriar-se de sua vocação missionária, desvelando junto com esta o sentido profético de sua missão. Expressar-se narrando-se permite ao sujeito a tomada de consciência de si, de seu contexto, e a apropriação de sua identidade crística a partir do Evangelho que anunciam. A partir da consciência adquirida das escutas das narrativas críticas, seus participantes tornam-se “sujeitos convocados”, transformados pelo Evangelho e prontos para o anúncio e a denúncia, gestos tão próprios do “*Soi profético*”.

Em termos estritamente teológicos, a construção de um “*Soi profético evangélico*”, neste caso, não passa pelos canais tradicionais da formação, mas pela disponibilidade de homens e mulheres simples do Nordeste brasileiro de se colocarem na dinâmica e na abertura, impulsionados pela ação do Espírito Santo, tornando-se sujeitos convocados à defesa da vida e da justiça em suas realidades concretas.

Referências bibliográficas

- Carvalho, Marcelo. O tipo de padre que a Igreja espera após o Vaticano II. In: Revista Eclesiástica Brasileira 26, (1966), p.356-371.
- Carvalho, Carlos Alberto. A tríplice mimese de Paul Ricœur como fundamento para o processo de mediação jornalística. Compos PUC-Rio: Rio de Janeiro, p.3.
- Disponível em: http://compos.com.puc-rio.br/media/gt9_carlos_%20alberto_

- carvalho.pdf. Acesso em: 30/01/2018. p.3 e 4.
- Comblin, José. Teología. ¿Qué clase de servicio? In: Gibellini, Rosino (org.). La nueva frontera de teología en América Latina. Salamanca: Sígueme, 1977, p. 63-81.
- Comblin, José. O novo ministério de missionário na América Latina. In: Revista Eclesiástica Brasileira 160 (1980), p. 627.
- Comblin, José. Curso Básico para animadores de comunidades. São Paulo: Paulinas, 1987.
- Comblin, José. A Novidade de Jesus. São Paulo: Paulinas, 1986.
- Comblin, José. Curso Popular de História da Igreja. São Paulo: Paulus, 1993.
- Comblin, José. Breve curso de Teologia.
- Comblin, José. O Espírito Santo e sua missão. São Paulo: Paulinas, 1984.
- Comblin, José. A Igreja e sua missão no mundo. São Paulo: Paulinas, 1985.
- Comblin, José. A sabedoria cristã. São Paulo: Paulinas, 1986.
- Comblin, José. Teologia da Missão. Petrópolis: Vozes, 1973, p. 61. Comblin, José. Algumas questões a partir da prática das Comunidades Eclesiais de Base no Nordeste. In: Revista Eclesiástica Brasileira 198 (1990), p. 335-381.
- Ducrot, Oswald; Schaeffer, Jean Marie. Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage. Paris: Ed. Seuil, 1995, p. 1323.
- Ricœur, Paul. Temps et Récit I. Paris: Seuil, 1983.
- Ricœur, Paul, Soi-même comme un autre. Paris: Seuil, 1990.
- Ricœur, Paul. A Memória, a história e o esquecimento. Campinas: Editora Unicamp, 2007.
- Ricœur, Paul. Parcours de la Reconnaissance. Stock, 2004.
- Ricœur, Paul. Devenir capable, être reconnu. Revista Esprit, n.7., julho, 2005, p.125-129 (citação p.128).
- Ricœur, Paul. Mythe as the Bearer of Possible Worlds (Diálogo com Richard Kearney). In: Mario J. Valdés (ed.). A Ricœur Reader: Reflection and Imagination. New York: Harvest Wheatsheaf, 1991.
- Ricœur, Paul. Le sujet convoqué. A l'école des récits de vocation prophétique. In : Revue de l'Institut catholique de Paris, 28, 1988, p. 83-99.
- Souza, A. La desconexión entre la acción y la esperanza en el pensamiento de José Comblin, Tese (Doutorado). Université catholique de Louvain, Bélgica, 2014.

- Thomasset, Alain. Personnages bibliques et « formation » éthique des lecteurs. In: Focant, Camille; Wenin, André (éd.). La Bible en récits 2 (BETL). Leuven: Peeters – University Press, 2005, p73-94.
- Thomasset, Alain s.j, (Centre Sèvre, Paris) realizada em 24/11/2017 na UNICAP com o título Paul Ricœur na base de uma ética hermenêutica e narrativa, enraizada em uma ontologia da ação. Texto não publicado.
- Viau, Marcel. De la théologie pastorale à la théologie pratique, In : Routhier, Gilles; Viau, Marcel. Précis de théologie pratique, Novalis-Lumen Vitae, 2007. 2e édition, p. 41-53.

Arquivos

- Barra, Arquivo Pessoal Mônica Muggler (AMM), Documento II, Formando para a missão.
- Barra, Arquivo Pessoal Mônica Muggler (AMM), Documento V, Escolas de Formação Missionária Terceiro Seminário 2001, p. 5. Los órganos extranjeros son especialmente Adveniat Alemania y CMC Holanda.
- Barra, Arquivo Pessoal Mônica Muggler (AMM), Documento III, Escolas de Formação Misionária. Relatório do Seminário de avaliação. 10 a 12 de abril de 2007, p. 6.
- Barra, Arquivo Pessoal Mônica Muggler (AMM), Breve histórico das Escolas de Formação Missionária, p.1. Ese material, fue adaptado del curso de catequesis organizado en Talca – Chili y nuevamente revisado y reestructurado cuando del Tercero Seminario de las Escuelas de Formación Misionaria realizado en agosto de 2011.
- Leuven, Arquivo Pessoal Carl Laga (ACL), Lettre de José Comblin, 27/11/1991.
- Leuven, Arquivo Pessoal Carl Laga (ACL), Lettre de José Comblin, 27/11/1991.
- Leuven, Arquivo Pessoal Carl Laga (ACL), Lettre de José Comblin, 20/09/2000.

Entrevistas

- Calado, Aldo Júlio. Entrevista realizada em 12/10/2017 em João Pessoa.

Teo
Lite
rária



Arquivo enviado em
02/05/2018
e aprovado em
08/07/2018.

V. 8 - N. 15 - 2018

* Professor do Curso de Graduação em Teologia e do Programa de Pós-Graduação Stricto Senso em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória. Contato: abdrus@gmail.com.

Entre o dizer e o não-dizer: por uma epistemologia da revelação nos limites da linguagem

Between the saying and the non-saying: for an epistemology of the revelation in the limits of the language

*Abdruschin Schaeffer Rocha**

Resumo

O artigo pretende discutir a revelação no espaço que se constrói entre o dizer e o não dizer sobre Deus; entre a necessidade constitutiva de se compreender Deus e a impossibilidade de se falar dele de forma absoluta. Propõe uma metáfora (a epistemologia do filtro) para se compreender o processo que chamamos de revelação, assumido dentro dos limites da linguagem. A partir da compreensão de Deus como evento, tal como sugerido por John Caputo, o artigo propõe uma epistemologia frágil, capaz de suscitar uma teologia dialógica, em que os conceitos e formulações sejam “albergue” e não “cárcere” daquele que, embora compreendido na linguagem, não se deixa por ela reduzir.

Palavras-chave: Revelação;
Epistemologia; Linguagem.

Abstract

The article aims to discuss the revelation in the space that is constructed between saying and not saying about God; between the constitutive need to understand God and the impossibility of speaking of Him in an absolute

way. It proposes a metaphor (the epistemology of the filter) to understand the process we call revelation, assumed within the limits of language. From the understanding of God as an event, as suggested by John Caputo, the article proposes a fragile epistemology, capable of constructing a dialogical theology, in which the concepts and formulations are sheltered and not imprisoned by the one who, although understood in language, is not left reduce it.

Keys-words: Revelation; Epistemology; Language.

Introdução

Embora a filosofia contemporânea, sobretudo em sua matriz pós-metafísica, trabalhe com a ideia de que o mundo existe nos limites da linguagem — o que aqui nos serve de inspiração para pensarmos a revelação —, deve-se fazer a distinção entre a necessidade humana de interpretação da realidade e sua impossibilidade de aludi-la plenamente. Aí, nesse sentido, de fato nada mais pode ser dito além daquilo que está nos limites da linguagem e o mundo (essa produção de sentido) passa a ser uma construção linguística. A formulação de teologias, por outro lado, parece ser tanto uma necessidade quanto uma ousadia humana, resultantes de um desejo constitutivo e inevitável. Mas, não se pode ignorar o perigo de se construir teologias muito ao largo da finitude humana e da incapacidade de se construir conceitos acabados. Como lidar com o paradoxo que surge do desejo de significar o absoluto e, ao mesmo tempo, da incapacidade de se compreendê-lo?

Se é inevitável fazer teologia a partir de impressões do Deus que reverbera no mundo dos humanos, então, urge a necessidade de se construir uma “teologia de textos escritos”¹ a partir da reflexão que surge da ambiguidade entre o dizer e o não-dizer. Tal reflexão exige que se considere tanto a “natureza” desse Deus que se pressupõe revelável quanto o

1. Com essa expressão, pretende-se apenas fazer a distinção entre uma “teologia de textos escritos” e uma “teologia de textos vivos” (pessoas). Embora se reconheça que a construção de teologias deva ser feita em ambas as frentes, sob o risco de reducionismos, neste artigo pretende-se focar apenas a primeira delas.

processo epistemológico através do qual ele nos chega. O pressuposto aqui é que tais reflexões pavimentem o caminho rumo a uma teologia mais dialogal.

O presente artigo se divide em duas partes: na primeira, pretende-se discutir as possibilidades de uma revelação que se construa entre o dizer e o não-dizer. Admite, nesse sentido, a inevitabilidade do dizer, desde que somos seres que dão sentido ao mundo e nos construímos, em grande medida, a partir desse sentido. Isso, é claro, inviabiliza algumas propostas que já tiveram lugar na história, tais como a teologia negativa. Entretanto, por outro lado, reconhece a fragilidade do conhecimento humano e coloca em termos específicos a urgência em se construir uma epistemologia “frágil”. Na segunda parte, investigam-se as possibilidades de se pensar a revelação assumindo como referencial uma hermenêutica do evento, tal como sugerida em John Caputo. Espera-se que essa teoria do evento subsidie a teologia, na medida em que o nome de Deus seja visto como uma linguagem que abriga um evento que, por sua própria natureza, não se deixa por ela limitar. À teologia da revelação, nesse sentido, caberia libertar esse evento de seu nome.

1. Epistemologia kenótica: entre o dizer e o não-dizer

Falar de uma epistemologia como parte integrante na construção de uma teologia da revelação pode parecer problemático, sobretudo, em dois aspectos: em primeiro lugar, não se pode ignorar o *desde onde* a epistemologia se constrói — isso quase equivaleria a buscar-se uma epistemologia da epistemologia. Conforme ressalta Johannes Hessen, uma teoria do conhecimento, enquanto disciplina filosófica independente, não deve ser buscada nem na Antiguidade, nem na Idade Média. De fato, podem-se encontrar diversas reflexões epistemológicas na filosofia antiga, sobretudo em Platão e em Aristóteles. Entretanto, tais investigações filosóficas são ainda completamente reféns de contextos psicológi-

cos e metafísicos,² o que significa que é só na Modernidade que a teoria do conhecimento surge como disciplina independente (1999, p. 14.). Portanto, a epistemologia é filha da Modernidade e como tal carrega suas marcas, algumas das quais em franco confronto com a base a partir da qual se propõe aqui “caminhos” para a construção de uma teologia da revelação. Basta lembrarmos que a teoria do conhecimento figura como uma espécie de “corte” da realidade que favorece a compartimentalização e o consequente domínio da *res cogitans* sobre a *res extensa*. É claro que o problema aqui não é o fato de se construir conhecimentos a partir desses recortes, afinal, isso é inevitável quando se fala de epistemologia. O problema da Modernidade parece muito mais o de se acreditar demasiadamente e sem suspeitas nos recortes feitos. Trata-se, portanto, de um conhecer que se expressa como representação que um sujeito pensante (o *res cogitans*) realiza sobre um objeto dado (a *res extensa*).³ Ou seja, a Teoria do Conhecimento certamente catalisou os ideais da Modernidade, comprometidos que são com o exercício desmedido da razão sobre a totalidade da realidade. A máxima de Bacon “saber é poder” sintetiza o afã da Modernidade — em que a aposta num saber sem limites acaba por desprezear os limites da própria “coisa” — e uma teoria do conhecimento passa a ser um importante instrumento a partir

2. Embora isso não seja levado em conta por Hessen, com tal afirmativa não se quer dizer que a Modernidade não tenha, a seu próprio modo, operado dentro de bases metafísicas. Temos um deslocamento da metafísica clássica para a metafísica moderna que não pode ser ignorado. Embora tal deslocamento seja de proporções enormes, isso não pode ofuscar nosso olhar quanto ao fato de que, no que se refere ao horizonte metafísico, só se tem na Modernidade uma mudança de fundamento. Não é mais a *Ideia*, como em Platão, nem mesmo *Deus*, como no cristianismo, mas pode-se falar de um *sujeito autônomo* como fundamento da Modernidade. Muitas coisas mudam, inclusive o tipo de fundamento, mas o que é comum à Modernidade e ao período precedente é que pressupõem um fundamento.

3. É desse paralelismo — *res cogitans* e *res extensa*, o “dentro” e o “fora” — que surge a disciplina “Teoria do Conhecimento”. Ou seja, o conhecimento, no contexto da epistemologia, figura como *intermediário* ou *instrumento* que estabelece a conexão entre o *sujeito* e o *objeto* — é, portanto, compreendido como uma espécie de *epifenômeno*. Em grande medida, portanto, o esforço dos teóricos do conhecimento é por determinar de que forma e por quais mecanismos o sujeito apreenderá o seu objeto. A apreensão do *cogito* daquilo que lhe é externo foi conhecido no contexto da Teoria do Conhecimento como “o problema da ponte”.

do qual esse “sonho” moderno será buscado. Percebe-se, então, que a Teoria do Conhecimento, como disciplina autônoma e geneticamente ligada à Modernidade, ajuda a estabelecer uma cultura que se acostumou a dizer o que as coisas são.

Em segundo lugar, não se pode ignorar o esgotamento e limite dessa pretensão de objetividade e o ressurgimento de outra tradição que “corre por fora”, desde os primórdios da Idade Média: trata-se da *teologia negativa*. Pode-se dizer que ela marca o início da questão da negatividade no discurso e embora se distinga da mística, de certo modo, também se relaciona com esta no sentido de uma “mística especulativa” ou “filosófica”. Dionísio Areopagita (ou Pseudo-Dionísio Areopagita) ⁴ aparece na história como o principal expoente dessa teologia, seguido, dentre outros, por Meister Eckhart, São João da Cruz, Nicolau de Cusa e Angelus Silesius. A teologia negativa consiste num modo de se abordar Deus aplicando-lhe proposições negativas. Ou seja, em vez de proceder por analogias ou mesmo atribuir-lhe qualidades positivas, esse método, também conhecido como *apofatismo*, consiste em dizer aquilo que Deus não é, recusando-lhe, assim, qualquer predicado. Para Jacques Derrida esse método foi amplamente usado também por São Tomás de Aquino e, para ele, apesar das pretensões da teologia negativa de se querer racional, deve, no entanto, ser relacionada ao “misticismo”. Ou seja, pertence à intuição de uma realidade transcendente que extrapola as possibilidades da linguagem (1995, p. 7-8.).

Não se pode deixar de notar que a atual discussão sobre a religião, incluindo sua reflexão filosófica pós-metafísica — por exemplo, em Habermas, Putnam, Derrida e outros —, passa, de algum modo, pela teologia negativa. Além disso, ela é pressuposto para quem se interessa pela discussão das relações entre Modernidade, religião e teologia (LOSSO, 2007, p. 259-260.).

4. No âmbito da filosofia e da literatura Dionísio Areopagita é considerado por alguns como o pai da teologia negativa e da mística ocidental cristã.

A teologia negativa, com seu método de falar de Deus a partir do que ele não é, contribuiu de alguma forma para uma compreensão do absoluto a partir *de baixo*,⁵ ou seja, a partir do modo como ele é recebido. Destaca-se a consciência de que o conhecimento de Deus não se dá apenas pelas vias racionais, além do fato de que a mente humana é incapaz de acessá-lo com suas próprias categorias. Nesse sentido, o mérito da teologia negativa tem sido o de ajudar a desembaraçar o intelecto das imagens falsas, abrindo caminho para a possibilidade de um acesso a Deus de forma imediata e essencial, tal qual proposto pela tradição mística. A teologia negativa, sobretudo via Plotino e Dionísio Areopagita, nega tanto as imagens e o culto a estas quanto a possibilidade de qualquer atributo divino (LOSSO, 2012, p. 284.).

Digno de nota são alguns traços essenciais que, segundo Derrida, estão presentes em qualquer teologia negativa: “a passagem no limite, depois a travessia de uma fronteira, inclusive aquela de uma comunidade, portanto de uma razão ou de uma razão de ser sociopolítica, institucional, eclesial” (DERRIDA, 1995, p. 9). Derrida nota a tênue relação entre a teologia apofática e o ateísmo, pois tal teologia não apenas se coloca no limite entre a razão e a “experiência mística”,⁶ mas, também, entre a ortodoxia e a heresia e entre a crença e a não crença. Ou seja, a teologia negativa, e mesmo a mística, caracteriza-se por uma ousadia nas declarações, normalmente incompatíveis com a teologia oficial, sobretudo aquela que se alimenta das certezas que derivam de fundamentos.

Derrida marca o caráter não estritamente racional da teologia apofática ao analisar as Confissões de Agostinho. Para ele,

5. Quanto às perspectivas “de baixo” e “de cima”, ver artigo “O Deus que vem a nós...” (Cf. ROCHA, A. S. O Deus que vem a nós: reflexões hermenêutico-teológicas da revelação desde cima e desde baixo. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 15, n. 47, p. 974-996, jul./set. 2017.).

6. Com relação à “experiência mística” ou “religiosa” e sua distinção da “experiência de Deus” (também a narrativa no contexto desta atualmente) e da “experiência cristã de Deus”, ver BINGEMER, M. C. *O mistério e o mundo: paixão por Deus em tempos de descrença*. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

[...] o essencial da confissão ou do testemunho não consiste em uma experiência de conhecimento. Seu ato não se reduz a informar, a ensinar, a anunciar. Estranha ao saber, portanto a qualquer determinação ou a qualquer atribuição predicativa, a confissão divide essa destinação com o movimento apofático. A resposta de Agostinho inscreve-se como ordem cristã do amor ou da caridade: como fraternidade [...] A confissão não consiste em anunciar — e por meio disso ensina que o ensino como transmissão do saber positivo não é essencial. A confissão não pertence essencialmente à ordem da determinação cognitiva. Em relação a isso, é quase apofática. Nada tem a ver com o saber — enquanto tal. Enquanto ato de caridade, amor e amizade em Cristo, destina-se a Deus e às criaturas, ao Pai e aos irmãos para “excitar” o amor, para aumentar um afeto, o amor, entre eles, entre nós (DERRIDA, 1995, p. 13-14).

Mas, apesar da enorme contribuição que a teologia negativa trouxe à reflexão filosófica e teológica e que, de alguma maneira, ajuda-nos na construção de uma teologia da revelação, é preciso dizer que seu modo de se propor é insuficiente para uma abordagem que se pretenda a partir *de baixo*, ou seja, a partir da recepção. Neste momento, é preciso nos recordar da assertiva de Heidegger quanto ao *dasein*. Segundo o filósofo alemão, o *dasein* é o único para quem a pergunta a respeito do sentido do ser se coloca como uma questão.⁷ Ou seja, Heidegger sugere que o ser humano é incurável em sua necessidade de indagar pelo sentido das coisas e, conseqüentemente, incurável em sua necessidade de *dizer*. O ato de *dizer*, que sempre mantém no horizonte o *não-dito*, partindo e ao mesmo tempo direcionando-se a este, também é uma ação com densidade ontológica, constitutiva. Ou seja, é na palavra que o ser humano significa o mundo e ao fazê-lo também se constrói nesse *vir-a-ser*, nesse constante *sendo*. Portanto, afora os benefícios que apontamos a pouco, o método da teologia negativa é apenas uma maneira de ignorar

7. A obra mais importante da primeira fase de Heidegger, que comumente se convencionou chamar de “primeiro Heidegger”, é *Ser e Tempo*. Esta obra foi publicada em 1927 e expõe sua ontologia fundamental, no contexto do qual desenvolveu sua compreensão do *dasein*, o ser-aí, ou seja, o ser do ser humano ou o ser humano em seu modo de ser (HEIDEGGER, 2005).

aquilo que não é possível: o *dizer*. Dizer o que Deus é ou dizer o que ele não é sempre será o *dizer* e, nesse sentido, sempre mostrará essa incondicionalidade. Parece-nos que a teologia negativa poderia ter sido mais efetiva se simplesmente seguisse sua intuição de fundo — que é a consciência da impossibilidade de se compreender plenamente a Deus e traduzi-lo num discurso —, não necessariamente recorrendo a uma fala indireta, mas, assumindo o *dizer*, porém fazendo-o de maneira *frágil*, considerando qualquer símbolo ou imagem do divino com a suspeita necessária.⁸ Provavelmente por isso Heidegger tenha proposto um *questionar dos entes* e uma *escuta do ser*.

Neste momento, gostaríamos de propor alguns caminhos para a construção de uma epistemologia frágil. As metáforas geralmente são uma boa maneira de se falar daquilo que se mostra de difícil compreensão quando acessado pela via da razão. No horizonte teórico a partir do qual aqui se fala, as metáforas são de particular importância, na medida em que nos aproximam do objeto pretendido de uma forma “aberta” e “indireta”, propício à nossa abordagem. Por essa razão, neste artigo, se recorrerá de modo especial a uma metáfora. Na esperança de se explicitar melhor a maneira como se dá o conhecimento no âmbito da revelação, sugere-se aqui uma metáfora para se compreender as bases epistemológicas a partir das quais se poderia falar de um processo revelacional, à luz da hermenêutica contemporânea. Consideremos, pois, a metáfora do filtro – digamos, um filtro de café –, conforme a figura a seguir:

8. John Haught faz menção da atitude de “suspeita” com a qual disciplinas tais como a filosofia, a psicologia, a sociologia, a antropologia, a crítica literária e a teologia consideram a expressão simbólica atualmente. Em sua opinião, boa parte dessa suspeita com relação aos símbolos é útil, razão pela qual sugere que a chamada “hermenêutica da suspeita”, na acepção de Paul Ricoeur, deve tornar-se um componente do exercício teológico contemporâneo (ver REAGAN, C. E.; STEWART, D. (Orgs.). *The philosophy of Paul Ricoeur: an anthology of his work*. Boston: Beacon Press, 1978, p. 213-222.). Para Haught, a “suspeita” sempre foi um elemento essencial da autêntica religião, assim como pode ser visto, por exemplo, no *apofatismo*. O “silêncio” proposto pela teologia apofática, nesse sentido, seria o desestímulo ao excesso de confiança depositado em nossos símbolos, cuja radicalização frequentemente anula o mistério (Cf. HAUGHT, J. F. *Mistério e promessa: teologia da revelação*. São Paulo: Paulus, 1998, p. 18).



Figura 1: epistemologia do filtro

O processo de realização do café, em seu modo mais tradicional, conhecemos bem: introduz-se água, mais ou menos entre 90° e 100°, num filtro que contenha o pó de café, e o contato da água fervente com esse pó produz uma bebida apreciada por muitos, não só no Brasil como também em outras partes do mundo. Nesse processo, algumas coisas interessantes saltam aos olhos: o líquido que se encontra no fim do processo e que, no final das contas, é o que todos saborearão, não é o mesmo que se encontra no início do processo, embora também o pressuponha. Ou seja, o café não é a água, embora a contenha! O que faz com que o líquido inicial não seja o líquido final é exatamente o “caminho” que a água precisa percorrer — ou seja, o filtro com o pó de café — para que se alcance o fim do processo. Nessa metáfora, chamaremos a água de “coisa-em-si”, o café de “conhecimento final” e o filtro com o pó de café de “quadro interpretativo”. Vejamos, então, cada um desses elementos:

Do que estamos falando quando nos referimos à *coisa-em-si*? Para se buscar uma epistemologia que faça jus ao caráter da revelação, concebida *desde baixo* (desde o modo como é recebida), é preciso manter à vista o niilismo de Nietzsche, que nasce, de certo modo, de suas

leituras de Schopenhauer.⁹ Nessa perspectiva, o mundo em-si-mesmo independe do sujeito que o conhece e diferencia-se, nesse sentido, do fenômeno. A coisa-em-si, aqui simbolizada na água, tem a ver com a realidade nela mesma, ou seja, fora de nossa subjetividade, de nossa linguagem, portanto, fora de nossa interpretação. É claro que tanto para Schopenhauer quanto para Nietzsche, isso significaria a própria ausência de valores absolutos e ausência de uma ordenação moral do mundo, já que esses elementos são o produto do sentido humano, presente apenas no fenômeno. Para Nietzsche igualmente, o mundo-em-si, sem o humano, não é nem bom, nem ruim, não erra, nem mente, não possui valores, afinal, em suas palavras, “tudo somente – humano, demasiado humano”.¹⁰ Nas palavras de Nietzsche:

No “em-si” não há “laços causais”, nem “necessidade” [...] Somos os únicos que criamos as causas, a sucessão, a reciprocidade, a relatividade, a coação, o número, a lei, a liberdade, o motivo, a finalidade; e sempre que introduzimos e entremesclamos nas coisas esse mundo de signos, como se fosse algo “em-si”, agimos como sempre fizemos, ou seja, de maneira mitológica (tradução nossa).¹¹

É claro que para além do niilismo (*non sens*) de Schopenhauer e Nietzsche, há embutidos pressupostos e conclusões que não são compartilhados pelos crentes em geral, e nem deveriam ser, se se acredita na possibilidade de uma revelação. Também para além da teologia negativa, partimos do pressuposto de que é possível se falar da *coisa-em-*

9. Ver, por exemplo, §357 de “A Gaia Ciência” (Cf. NIETZSCHE, 2006, p. 228-229.).

10. A frase “humano, demasiadamente humano” nomeia uma das obras de Nietzsche e se encontra presente no prólogo desse livro, §1, onde supostamente, nas palavras do filósofo, descreveria o suspiro de seus leitores em face da leitura de seus livros (Cf. NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.).

11. “En lo ‘em-sí’ no hay ‘lazos causales’, ni ‘necesidad’ [...] Nosotros somos los únicos que hemos inventado las causas, la sucesión, la reciprocidade, la relatividade, la coacción, el número, la ley, la libertad, el motivo, la finalidad; y siempre que a este mundo de signos lo introducimos ficticiamente y lo entremesclamos, como si fuera un ‘en-sí’, en las cosas, continuamos actuando de igual manera que hemos actuado siempre, a saber, de manera mitológica” (NIETZSCHE, F. *Más allá del bien y del mal: preludio de una filosofía del futuro*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, §21, p. 46).

-*si* se se admite que a realidade extrapola a linguagem, ou seja, se se pressupõe que a linguagem é limitada para abarcar todas as coisas, incluindo nossas experiências. Ao contrário de nossos filósofos, não é preciso pressupor que no mundo-em-si não haja “conteúdos ordenados”, sobretudo se se acredita na existência de um Deus, e tal suspensão de juízo faria mais jus a um discurso que provém *de baixo*. Afinal, se se leva Nietzsche e Schopenhauer às últimas consequências, do ponto-de-vista epistemológico, não se poderia afirmar que no em-si não há nada, já que não se tem acesso a tal. Então, é razoável acreditar que há algo para além dos limites do meu “mundo” (“mundo de sentido”, na acepção de Heidegger, por exemplo), algo que o transcende, e a própria experiência humana dá testemunho disso. Parece-nos que o mundo cristão não tem muitas dificuldades para compreender o conceito de coisa-em-si — para além dessa perspectiva de Schopenhauer e Nietzsche, é claro —, já que trabalha com pressupostos que incluem a noção de absolutos. Um absoluto, por assim dizer, é sempre algo cuja realidade independe dos sujeitos envolvidos. Então, o problema com o qual nos debatemos não é se existem absolutos ou não — muitos da tradição pós-metafísica concluíram que não —, mas se temos acesso a eles absolutamente.

O que queremos dizer quando nos referimos ao *quadro interpretativo*? Nosso “quadro interpretativo”, que designa os filtros que formam nossa subjetividade, é configurado ao longo de nossa vida e determinado por vários elementos, tais como: tradição religiosa; educação; cultura; relacionamentos pessoais; experiências, etc. Determina-se, também, pelas contingências que atravessam os seres humanos, como, por exemplo, suas interrogações e respostas, suas dúvidas e certezas, sua procura e posse, sua necessidade e gozo, seu fracasso e triunfo e até mesmo sua afirmação ou negação. Gadamer chamava o quadro interpretativo de “horizonte” (2003) e Thomas Kuhn de “paradigma” (2007). Ou seja, designa o “lugar” a partir de onde interpretamos o mundo, que sempre é um “lugar” subjetivo, constituído por nossos pressupostos e por nossas experiências da realidade. O quadro interpretativo faz com

que a experiência seja experimentada diferentemente. Há um condicionamento mútuo entre o “objeto”, que normalmente já vem interpretado por alguém — a menos, é claro, que haja uma experiência “direta”, epifânica —, e o quadro interpretativo. Gadamer chamou isso de “fusão de horizontes”, querendo se referir à fusão entre o horizonte do intérprete e o horizonte do autor expresso no texto. Nossa experiência interpretativa, então, é epocal, histórica. Gadamer fala de um “círculo hermenêutico” (1997, p. 400-416), em que há uma determinação recíproca entre intérprete e texto, respectivamente uma relação entre o *todo* (cosmovisão do intérprete) e a *parte* (o texto). Ou seja, quando vamos ao texto, levamos conosco nossa subjetividade constituída de pressupostos, que de alguma forma afeta esse texto. Por outro lado, o texto ou a realidade experimentada goza de certa autonomia (que pode ser respeitada ou não), e quando o deixamos falar, isso também tem o poder de afetar nossa visão de mundo (pressupostos), já que nem sempre a realidade experimentada corresponde ao que o “quadro interpretativo” espera dela — nesse caso, ela extrapola e explode o “modelo”. Nesse sentido, o “quadro interpretativo” será corrigido e até substituído.¹² Tanto o “quadro interpretativo” coloca limites ao objeto interpretado, como o contrário também é verdadeiro. Então, o “círculo hermenêutico” pressupõe que o intérprete com sua cosmovisão afeta o texto e o texto em sua autonomia afeta o intérprete.

Finalmente, o que queremos dizer quando nos referimos ao *conhecimento final*, representado na metáfora pelo café? Para Schopenhauer, toda ordenação do mundo e seu significado são manufaturas humanas,

12. John Haught introduz o conceito de “experiência-limite” no contexto da temática sobre o mistério. Segundo ele, o senso de mistério se apresenta mais explicitamente a partir de “experiências-limite” e “perguntas-limite”. Para ele, trata-se de “[...] acontecimentos em nossa vida que nos chocam, levando-nos ao reconhecimento de que nossa existência comum está cercada por um reino do desconhecido, anteriormente não percebido. Muitas vezes coincidem com momentos de tragédia ou de perplexidade, mas também podem surgir inesperadamente em tempos de alegria e de êxtase e até nos momentos mais normais [...] Em meio a essas experiências-limite encontramos entre uma decisão de confiar no mistério, ou talvez entregar-nos a desespero que nos liga ainda mais estritamente ao que é familiar” (HAUGHT, p. 61-62.). Esse conceito parece interessante para se compreender essa reestruturação do “quadro interpretativo”, na medida em que este é confrontado e fraturado a partir de experiências não previstas.

pois como se viu anteriormente, para ele o *mundo-em-si* é desordenado e *sem-sentido* (*non sens*). O nosso mundo, portanto, é uma sucessão de representações de nossa consciência — o sentido do mundo, então, só existe no *fenômeno*, é uma padronização humana e não uma propriedade do *mundo-em-si*. O que chamamos de realidade, portanto — esse mundo humanizado —, resulta de um processo interpretativo. Em “A Gaia ciência” Nietzsche pergunta o quanto o mundo humano equivale ao mundo *em-si*. Sua resposta é uma afirmação de que não se pode conhecer o mundo real sem o acréscimo humano. Tal consciência esteve ausente do mundo ocidental por muito tempo, razão pela qual Nietzsche deseja instruir seu leitor a não confundir o mundo *em-si*, tanto com sua *antropomorfização* quanto com sua *divinização*. Partindo de nossa metáfora, então, é possível dizer que assim como aquilo que chega no bule de café não é água — embora a contenha —, mas trata-se do café que também é o produto da mediação do coador, assim o mundo que nos chega nunca é o mundo epistemologicamente puro — embora contenha indícios da *realidade-em-si* —, mas sempre já mediatizado pelo nosso quadro interpretativo.

Se Deus assume o lugar da *coisa-em-si*, então também haverá implicações para a maneira como entendemos a revelação. O cristianismo, por exemplo, pressupõe que exista um *Deus-em-si*, que por ser uma realidade que reverbera no mundo deve se constituir pressuposto para todas as elaborações teológico-religiosas. Mas, se a base hermenêutica sobre a qual repousa a epistemologia que propomos é correta, então isso implicaria em se pressupor que o Deus que nos chega também não é epistemologicamente “puro” e essa suposta “impureza”, que em nada depõe contra a revelação na acepção que aqui estamos propondo — *desde baixo* —, proporciona que Deus sempre se manifeste abscondidamente. Parece óbvio, mas muitos lidam com isso como se o Deus a quem servimos ou do qual falamos identifica-se com o *Deus-em-si*. É como se a água que é lançada no coador chegasse ao bule com suas propriedades inalteradas, a despeito do pó de café que reside o coador.

Como se sinalizou anteriormente, o problema não está em se pres-

supor que exista uma realidade absoluta assim como um Deus absoluto, mas em como se experimenta humanamente essa absolutidade. Contudo, não fazemos a experiência do absoluto, já que toda experiência é relativa por definição. Nesse sentido, não acessamos o Deus absoluto absolutamente — acessamos o Deus absoluto relativamente. Nosso acesso é sempre por “imagens”, sendo isso não só legítimo como inevitável. O problema é quando acreditamos que uma dessas imagens, ou um conjunto delas, corresponde ao *Deus-em-si* — nesse caso, incorremos em “idolatria”. Sempre que o cristão em geral, ou mesmo a reflexão teológica lida com esse *para-nós* como se fosse um *em-si*, nas palavras de Nietzsche, incorre-se numa ação mitológica. Trata-se do velho afã por se estabelecer uma correspondência entre a realidade *em-si* e nossas descrições da realidade, entre o mundo tal como é e o nosso código linguístico. O conceito correspondentista da verdade, embora seja uma prática antiga e de certa forma tenha sido drenado para o universo da teologia, ainda determina boa parte de nossas formulações teológicas.¹³

13. Muitos inadvertidamente admitem uma relação de correspondência entre o *Deus-em-si* e o *Deus-em-nós*. Nas teorias da linguagem, essa versão *correspondentista* pressupõe que a verdade se estabelece na medida em que o signo corresponda à coisa significada, ou seja, pressupõe que a formulação linguística, conceitual, traduz fielmente a realidade em relação à qual pretende falar. A linguagem, nesse caso, seria uma “radiografia” da realidade. Pode-se regressar no tempo, até as versões metafísicas que remontam os primeiros filósofos que se debruçaram sobre o tema, na busca pelos elementos genéticos dessa predisposição à correspondência no âmbito da linguagem. É possível perceber os traços metafísicos dessa semântica tradicional já em Platão. No “Crátilo”, por exemplo, apresentam-se duas teorias da linguagem que servirão de base para inúmeras releituras posteriores que, todavia, se manterão no horizonte metafísico platônico: o *naturalismo* e o *convencionalismo*. A tese naturalista advoga a ideia de que há uma *afinidade natural* entre a *coisa-em-si* e a linguagem que a expressa — portanto, entre o signo e a coisa significada. Nesse sentido, supostamente a linguagem traria à tona a própria coisa. Por outro lado, o *convencionalismo* ignora que haja uma afinidade natural entre a realidade e a linguagem, postulando, portanto, a ideia de que os nomes e conceitos são arbitrários e se estabelecem por convenção, o que significa que não obedecem a qualquer suposta relação intrínseca e nem revelam conhecimento a respeito da *coisa-em-si*. Enquanto a tese naturalista avançará para conceitos mais elaborados, porém circunscritos ao universo metafísico, a tese convencionalista, embora originalmente também opere dentro de uma lógica metafísica, paulatinamente inspirará elaborações posteriores de cunho pós-metafísico (quanto a essa discussão que caracteriza a semântica tradicional na perspectiva platônica, ver OLIVEIRA, *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. 3. ed. São Paulo: 1996, p. 17-23.).

E é por isso que um dos grandes desafios da teologia, nas palavras de Joseph Moingt, consiste em reconciliar o *para-nós* com o *em-si* de Deus:

Os teólogos [...] interessaram-se pelos mistérios da eternidade mais que pelas realidades da história, e foi desta maneira que a ideia de Deus terminou por se obscurecer nas especulações da metafísica. A tarefa da teologia hoje — e numerosos teólogos se engajaram nessa via — é reconciliar o em-si de Deus e seu para-nós, sua eternidade e sua presença no tempo. É a condição para reconciliar o pensamento da modernidade com a revelação cristã compreendida sob esta nova luz. É também a condição para fundar sobre Deus mesmo a autonomia e a consistência do mundo (MOINGT, 2010, p. 437).

Se não há correspondência entre a linguagem e a *realidade-em-si*, então isso significa que seria absurdo absolutizar qualquer conhecimento, mesmo que se trate do conhecimento teológico. Chegaríamos à conclusão, então, de que a realidade extrapola os limites da linguagem. Por outro lado, teríamos que concluir também que só temos algum controle sobre o que está nos limites da linguagem, sendo esse o nosso mundo. Eis aí um paradoxo! Isso implicaria — é preciso reafirmar isso — em se abandonar a ideia de falar *desde cima*, ou seja, desde o mundo de Deus, e se contentar em falar *desde baixo*, do mundo humano que nos chega e que nos atravessa. Seria, portanto, lidar com a revelação não na perspectiva de sua *emissão*, mas de sua *recepção*, pois é sobre esse conhecimento mediado por todos os condicionamentos humanos que, de fato, podemos falar. Isso, obviamente, implica em humildade. Implica, também, num constante “estar a caminho”, na esperança de que a *viagem* construa o *viajor*. A teologia que daí resulta necessariamente será uma teologia humana, provisória e criativa.

Quando se diz que Deus usa os mecanismos humanos, com suas contingências, para se revelar ao ser humano, fala-se de um conhecimento que nos vem a partir de um processo que aqui chamamos de revelação. Assim como quando falamos do café não nos referimos apenas à água nem mesmo ao café, mas pressupomos todo o processo,

a revelação também não se resume ao *Deus-em-si* e também não se refere ao conhecimento final que dele obtemos, mas a todo o processo que inclui os elementos originários e divinos bem como os contingentes e humanos, além das relações que derivam daí. Nesse sentido, somente uma epistemologia kenótica, que construa o conhecimento a partir dessa vulnerabilidade humana, seria capaz de contribuir para a compreensão de uma revelação divina que se realize permanentemente no mundo dos seres humanos.

2. Hermenêutica do evento como condição para uma teologia dialogal

Martin Heidegger, filósofo alemão, tem sido considerado um dos mais proeminentes pensadores a discutir a questão do ser no contexto da filosofia. Para ele, há uma significativa diferença entre o propor-se silencioso do *ser*, o que invariavelmente demandaria a escuta de um *ouvinte*, e o questionar dos entes (Cf. HEIDEGGER, 2005).¹⁴ Bruno Forte nos lembra que a história do pensamento tem mostrado que o questionar dos entes é, há muito, característica determinante do pensar:

[...] o esquecimento do ser e a concentração sobre os entes, típicos da metafísica ocidental, que, nesse sentido, é a história do niilismo, do abandono do ser em favor das essências domináveis do pensamento, induziram o existir, que é o homem pensante, a posicionar-se como o questionador, que pretende conhecer não o ser da coisa, mas “o que ela é”, justamente para dominá-la. A superação da metafísica, entendida como retrocessão (“Schritt zurück”) na direção do originário, exigirá necessariamente o abandono dessa atitude pretenciosa e dominadora do existir, para chegar a uma atitude de acolhida radical do ser que se doa, em que o questionar

14. Esse tema atravessa *Ser e Tempo*, como, por exemplo, a seguinte afirmação de Heidegger: “[...] O barulho do silêncio constitui a forma originária de dizer. No silêncio, o sentido do ser chega a um dizer sem discurso nem fala, sem origem nem termo, sem espessura nem gravidade, mas que sempre se faz sentir, tanto na presença como na ausência de qualquer realização ou coisa. Aqui o discurso simplesmente se cala por não ter o que falar e, neste calar-se, tudo chega a vibrar e viver na originalidade de sua primeira vez. É o tempo originário do sentido.” (Heidegger, 2005, p. 15).

cede lugar ao ser questionado, a pergunta instrumental converte-se em escuta silenciosa e recolhida, o dizer torne-se o deixar-se dizer por quem escuta a linguagem (FORTE, 2003, p. 105).

É significativo que Heidegger tenha proposto uma relação dialética entre o *mostrar-se* e o *retrair-se* do *ser*, movimento esse que se manifesta concomitantemente na relação entre o *dizer* originário e o *silêncio* originário. A linguagem, portanto, é o lugar do advento e do êxodo, já que esse movimento dialético faz a palavra surgir do silêncio e a ele retornar (FORTE, 2003, p. 109). Entretanto, a reflexão heideggeriana nos alerta: a manifestação do *ser* em seu *dizer* – assim como a manifestação do divino em seu processo revelacional – pode seduzir as pessoas a querer retê-lo, se ameaçadas pela possibilidade de se perder sua presença e vigor, tal como nos adverte a narrativa bíblica do maná, em Êxodo 16:1-36.¹⁵ Uma vez que se ceda a tal apelo, assim como em grande medida procedeu a cultura ocidental, resulta-se numa entificação do *ser*, ou seja, em sua coisificação. Esse mesmo afã pela reificação do *ser* se verificou na teologia e, na opinião de Heidegger, na ânsia por se absolutizar a manifestação do divino acaba-se por coisificá-lo também. Forte sintetiza:

[...] o pensamento da coisificação ou da entificação de Deus não é senão um caso singular, e talvez o mais exemplar, do niilismo do Ocidente, lugar do ocaso, do declínio no esquecimento do ser. Reduzir Deus a um objeto entre objetos do pensar, explicá-lo com a ideia

15. Essa narrativa deflagra a dificuldade humana em lidar com os escapes divinos pelo receio de se perder as “garantias” que asseguram a estabilidade. “A orientação de Javé aos filhos de Israel era que recebessem a porção de cada dia e não *retivessem* o maná para o dia seguinte. Nesse sentido, a atitude divina, ao mesmo tempo em que mostrava que deveriam confiar em seu Deus, na certeza de que aquilo que se manifestou “hoje” se manifestaria também “amanhã”, mostrava também que seria insensata toda tentativa de garantir com as próprias mãos o sustento do futuro. Levando-se em conta o fato de que Javé se manifestava por meio da provisão do maná, pode-se pensar que uma tentativa de controle dessa provisão, num primeiro momento, certamente facilitaria aquela atitude (por vezes inconsciente) que até hoje se manifesta numa relação com a divindade marcada também pela tentação de dominá-la por meio de práticas religiosas. Ao contrário, portanto, em vez de a reterem, deveriam acolhê-la em sua subversão” (Cf. nota “283” em ROCHA, A. S. *Hermenêutica do cuidado pastoral: lendo textos e pessoas num mundo paradoxal*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012, p. 270.).

de causa sui, significa simplesmente esvaziá-lo de toda a santidade e sublimidade, de todo caráter misterioso de seu ser outro, para fazer dele um ente disponível ao jogo instrumental do conceito de existir” (FORTE, 2003, p. 107).

Recentemente John Caputo, filósofo e teólogo norte-americano, influenciado pelas reflexões de Heidegger, procurou pensar uma *teologia do evento*. À semelhança do filósofo alemão, Caputo propõe uma interpretação de Deus, não como substantivo, mas como verbo, como *evento*. Para ele, uma maneira de caracterizar aquilo que se poderia chamar de teologia pós-moderna é dizer que é uma teologia do evento. Entretanto, para Caputo, evento não deveria ser traduzido como aquilo que ocorre, como sugere o inglês *event*. Muito para além desse sentido, evento deve ser visto como “algo dado no que acontece”, ou seja, algo expresso ou percebido a partir do que acontece; algo moldado no que acontece. Não se trata de algo presente, mas de algo que se entrega ao que está presente. Caputo deseja distinguir entre um nome e o evento (esse vigor do acontecer que não se confunde com o ocorrido) que está acontecendo em um nome. Então, se o nome é uma espécie de formulação provisória de um evento, relativamente estável para ser uma estrutura em evolução, o evento, por sua vez, nunca descansa, mas, procura formas inéditas de se propor. Vê-se, portanto, que para Caputo os nomes são históricos, contingentes, meras expressões provisórias daquilo que nunca cala, ao passo que o evento é aquilo que os nomes intentam nomear ou denotar. Embora o evento não seja uma coisa, deve ser visto como algo que atua numa coisa, ou seja, algo que se realiza, se atualiza e se presencia e, paradoxalmente, se oculta nelas. Toda inquietude expressa no fluir das coisas se explica a partir do evento que alberga. Mas, apesar do caráter desconstruível das coisas ou das palavras, o evento por elas acolhido não se desconstrói, afinal, nunca está acabado, formado, realizado. Além disso, afirma Caputo, a temporalidade do evento é tal que mesmo sem nunca se fazer presente, enquanto provocação e promessa nos reivindi-

ca de longe; nos convoca e nos evoca, levando-nos para o futuro.¹⁶

O nome de Deus, portanto, é um *evento* ou, como em Heidegger, uma linguagem que abriga um *evento* (“a linguagem é a casa do ser”). A teologia, nessa perspectiva, seria a hermenêutica desse *evento*, e sua tarefa consistiria em libertar do nome esse acontecimento originário, com vistas à sua própria autonomia. Embora se diga que o nome contenha um *evento*, não se pode ignorar que, em princípio, tal é impossível, já que no *evento* há sempre algo de incontrolável e incondicional que escapa às determinações linguísticas, como já vimos. Para Caputo, então, o *evento* se manifesta como promessa em aberto que se encontra albergada num nome, mas que, no entanto, pode ser liberado sob outros nomes, outras condições, outros tempos e culturas, o que também inclui outros nomes que ainda estão por vir – na verdade, o próprio “porvir” é visto como constitutivo do *evento*, na perspectiva de Caputo. Além disso, interpretar Deus como tal implica, também, em se abrir mão de sua soberania em intervir física ou metafisicamente na natureza e no curso da história, já que é o Deus dos escravos, das viúvas, dos órfãos e isso exige uma ética que se presta à sobrevivência da humanidade (CAPUTO, 2006, p. 1-20).

Tomando como base essa relação proposta por Caputo entre o nome e o evento – ou seja, Deus enquanto código linguístico e Deus enquanto ser que não se deixa reduzir aos signos – resta-nos apontar para algumas consequências que derivam de se propor uma compreensão da revelação que não se arvore para além dos limites da linguagem humana, embora abra caminho para reelaborações cada vez melhores. Se não temos acesso à *realidade-em-si*, mas apenas àquilo que dela se circunscreve à linguagem, isso inviabiliza o *falar* do absoluto absolutamente, inviabiliza qualquer teologia que se construa sobre esse “mito”¹⁷ e, conseqüentemente, inviabiliza as relações humanas que se legitimam em função de al-

16. John Caputo se aproxima de Gianni Vattimo em muitos aspectos, sobretudo no que respeita à perspectiva heideggeriana do ser como evento. Muitas dessas aproximações podem ser vistas na obra “Depois da morte de Deus: conversas sobre religião, política e cultura” (Cf. VATTIMO; CAPUTO, 2010, p. 75-77).

17. A palavra “mito” aqui está sendo usada em sentido nietzschiano (ver nota 11).

gum conteúdo teológico específico e que, por isso, tornariam as relações fraternais entre cristãos e adeptos de outras religiões algo impossível. Inviabiliza, por assim dizer, o discurso apologético.¹⁸ Embora epistemologicamente não se sustente qualquer discurso baseado na absolutidade do conhecimento do mundo, esse é o grande problema que se apresenta quando se fala no diálogo das religiões. Onde há sistemas que se colocam em relação baseados em pressupostos absolutos, ali não há diálogo.

A abordagem excessivamente apologética sustentou perspectivas equivocadas sobre a revelação durante muito tempo. E tal postura esteve presente tanto entre católicos quanto entre protestantes. Do lado católico, a abordagem apologética se verificou em três momentos: 1º) primeiramente surge do confronto entre os católicos e a Reforma Protestante: enquanto os católicos acentuaram os aspectos objetivos da fé, os protestantes ressaltaram os aspectos subjetivos; além disso, o tema principal da controvérsia foi a questão da Igreja; 2º) num segundo momento, no qual a preocupação foi com os vários tipos de irreligião, destaca-se a disputa contra os libertinos do século XVII, caracterizados pela emancipação em relação às crenças cristãs e conhecidos por se tornarem os precursores dos chamados “livre-pensadores”; 3º) num terceiro momento, destaca-se o enfrentamento dos deístas e enciclopedistas do século XVIII, que força a revelação a se justificar dentro dos limites da razão, o que significou redução das verdades da fé a verdades racionais e demonstráveis. Nesse momento, católicos e protestantes uniram-se em prol da sistematização de uma ciência apologética, tornando-se reféns do próprio racionalismo que buscavam combater. Finalmente, buscou-se afirmar tanto a soberania absoluta de Deus quanto a liberdade e capacidade cognitiva do homem — por isso, a busca por uma justificação epistemológica da fé.¹⁹

18. Embora se possa argumentar que a apologética possua outros sentidos possíveis, a expressão “discurso apologético” aqui é usada em sentido pejorativo, ou seja, em contraponto ao diálogo.

19. Para uma perspectiva detalhada desses três momentos, considerar a obra de João Batista Libânio (LIBÂNIO, João Batista. *Teologia da revelação a partir da modernidade*. 6. ed. São Paulo: Loyola, 2012, p. 33-37).

Do lado protestante, sobretudo na segunda metade do século XX, autores norte-americanos esforçam-se por elaborarem argumentos racionais em favor dos vários elementos constitutivos da fé cristã. Alguns temas incluem: argumentos em favor da credibilidade, inerrância e infalibilidade das Escrituras; evidências que comprovam a divindade e ressurreição de Cristo; a questão do “Jesus histórico”; a plausibilidade dos milagres e do sobrenaturalismo e insuficiência do naturalismo; a superioridade da fé cristã frente às demais religiões; justificativas quanto às chamadas “dificuldades” bíblicas; desenvolvimento e sistematização do criacionismo, etc.

Com relação a isso se pode dizer que em todos os vários momentos nos quais se verificou o discurso apologético, o que está na base desse posicionamento “forte” é o “mito” que se funda na ideia de que se detém a verdade absoluta, seja a que autoriza a fé ou a que legitima a não-fé; também no pressuposto de que se pode compreender aquilo que está para além dos limites da linguagem a partir do equívoco de que o código linguístico traduz plenamente a *coisa-em-si*, ou seja, o equívoco de que é possível construir uma linguagem que suporte a complexidade da realidade, seja Deus ou o mundo. Há implícito sempre um recorrente dualismo no discurso, expresso nos seguintes impasses: a Tradição ou as Escrituras, o objetivo ou subjetivo, ou mesmo onde está a salvação, dentro ou fora? Conservadores ou “livres-pensadores”, religião ou irreligião? Deísmo ou teísmo, razão ou fé? Crença ou não crença? Verdade ou mito? Criacionismo ou evolucionismo?

Foi (e ainda tem sido em muitas esferas) esse o quadro que permeou as discussões sobre a revelação. A “força”, no entanto, não nos parece a melhor “abordagem” para propormos uma teologia da revelação que se construa no terreno entre o dizer e o não-dizer, já que não se trata apenas de uma questão de desavenças entre o cristianismo e as demais religiões ou mesmo entre o cristianismo e o ateísmo e/ou agnosticismo. Trata-se de um ingrediente que tem o poder de afetar epistemologica-

mente o tema. Ou seja, o próprio modo como construímos uma teologia pode conter os elementos da força e da violência que se entremesclam na constituição de um conceito de revelação. Se quisermos libertar a revelação dessa matriz altamente violenta, urge a necessidade de trabalharmos numa teologia mais dialogal, que abandone suas matrizes fundacionais e metafísicas que representam – até onde podemos enxergar – os principais mecanismos de pujança e domesticação da cultura ocidental. Então, se falamos de uma teologia dialogal, o que isso pressupõe, afinal? Eis algumas sugestões:

Em primeiro lugar, o diálogo pressupõe uma *autopoiese*, um movimento que se faça desde dentro, das próprias entranhas. A despeito dos muitos exageros que se cometem em relação a isso, não se pode negar que há uma chamada ao novo que exige uma superação da reação apologética, tanto na forma mais extremada do fundamentalismo quanto nas formas mais brandas de um endurecimento institucional. Quanto a isso, assim se expressa Queiruga:

A reação cristã só será crível se conseguir acolher o que de genuíno há nestas chamadas do novo e de mostrar-se capaz de integrá-lo, dinamizá-lo e enriquecê-lo desde seu projeto específico. Condição indispensável para isso é a de se deixar questionar honestamente e, renovando o contato com suas raízes, mostrar-se dispostos à mudança e à renovação: à “conversão” (TORRES QUEIRUGA, 2003, p. 117).

O termo grego *poiésis*, que está na origem da palavra “poesia”, significa fabricação, criação. Diz respeito a uma ação que transforma e assim fazendo dá continuidade ao mundo. Inspirado na palavra grega, o conceito de *autopoiese* foi criado pelos cientistas chilenos Humberto Maturana e Francisco Varela (MATURANA; VARELA, 2003). Segundo esse conceito, os seres vivos são sistemas que, em interação com o meio ambiente, produzem a si mesmos continuamente. Com capacidade de criar, inventar e reinventar a si próprio, um sistema *autopoiético* é “produtor” e “produto” ao mesmo tempo. Ou seja, diferentemente das

máquinas, que sempre produzem algo distinto de si mesmas, os seres vivos produzem também a si próprios a partir dessas relações. Os seres vivos são sistemas *autopoiéticos* na medida em que possuem a capacidade de recompor-se continuamente em função de componentes desgastados. Presente nos estudos de Maturana, a partir de suas pesquisas sobre o sistema nervoso e os fenômenos da percepção, está a ideia de que o “externo” não determina a experiência, por si só, mas o sistema nervoso funciona também a partir de correlações internas. Os estudos de Maturana, assim, o levam a distanciar-se da maneira tradicional de se compreender o ato cognitivo, enquanto restrito à influência de algo externo ao sujeito. Na verdade, para Maturana, há um paradoxo — que se manifesta no fato de os seres vivos operarem a partir de um “centro da dinâmica constitutiva” e o fazerem tanto de forma autônoma quanto a partir de recursos do meio ambiente — que não pode ser compreendido a partir da binariedade linear (sim/não, ou/ou), caracterizada pela análise das partes separadas. Tal paradoxo, antes, deve ser entendido dentro de uma perspectiva sistêmica. Autonomia e dependência, portanto, traduzem a dinâmica *autopoiética*.²⁰ O conceito de *autopoiese*, compreendido fenomenologicamente, ou seja, da forma como se nos apresenta, conduz-nos a uma compreensão da vida como um constante *vir-a-ser* nos domínios da existência.

A partir dessa capacidade interna de se reconfigurar, de se criar e se reinventar, o conceito de *autopoiese* nos ajuda a entender melhor essa vocação do cristianismo de se reconfigurar criativamente diante da crise, inspiração para a própria teologia.²¹ Queiruga esclarece:

20. Cf. MARIOTTI, H. *Autopoiese, cultura e sociedade*. Disponível em: <http://bit.ly/1IQqOas>. Acessado em: 22-05-2015.

21. Não nos parece equívoco a utilização de um conceito oriundo da biologia para se compreender o caráter dialogal da teologia, já que os autores do conceito de *autopoiese*, Humberto Maturana e Francisco Varela, também o elaboram a partir de uma perspectiva transdisciplinar. Não só os conhecimentos da biologia são movimentados nesse conceito, mas, também, os da cibernética, da epistemologia, da psicologia, etc. (Cf. Maturana, H. *Autopoiese e cognição*. São Paulo: Record, 1972.).

Fiel a sua origem, o cristianismo é uma religião profética e de resposta à crise: seu Fundador rompeu conformismos (que lhe custaram a vida) e iluminou um futuro repleto de possibilidades de experiências radicalmente novas e fecundas em um mundo angustiado, deslumbrado diante de uma nova era. E quanto à mensagem, o cristianismo demonstrou ser capaz de criatividade e renovação histórica, desmentindo sempre as profecias de um final que tantas vezes parecia evidente [...] É preciso buscar hoje aqueles vetores que, desde sua própria entranha, se mostram capazes de enfrentar criativamente o novo desafio (TORRES QUEIRUGA, 2003, p. 118).

O que Queiruga parece indicar é a capacidade do cristianismo em lançar mão de uma criatividade que lhe possibilita experiências que também destoam do entorno e que, portanto, lhe é interna, surge desde dentro. Essa perspectiva, compreendida pela via epistemológica, é interessante na medida em que não reduz a identidade do sujeito, seja este o ser humano, o cristianismo ou a teologia, às influências externas, ainda que isso seja também uma realidade.²² Isso nos remeteria a pensar o cristianismo e mesmo a teologia a partir de um diálogo que não se dê apenas com aquilo que lhes é externo, mas, também, um diálogo entre os elementos que constituem o seu “interno” e que, igualmente, lhe proporcionem novas e criativas reconfigurações. Afinal, embora o cristianismo e a teologia tenham se embrenhado por caminhos tortuosos, produzindo em muitos momentos mais prejuízos do que benefícios, não se pode negar que os elementos para sua reinvenção se encontram não apenas do lado de fora, mas, também, dentro de sua própria estrutura constitutiva. Uma teologia dialogal, portanto, que faça jus ao caráter manifestacional e abscôndito da revelação, inevitavelmente requer que se busquem nos elementos que compõem sua tradição, novas e criativas

22. Pode-se pensar a construção dessa identidade também na perspectiva da ânsia pela defesa e manutenção de si mesmo, normalmente presente no discurso apologético. Entretanto, uma postura autopoiética deveria incluir uma defesa contra si mesmo, ou seja, uma atitude de suspeita que opere também dentro dos próprios portões. Uma apologia que nos protegesse de nós mesmos, embora quase que totalmente ausente no trato com as tradições, deveria se constituir em postura capaz de impedir que caiamos em sono dogmático.

relações.²³

À semelhança do cristianismo, que pode ser visto como um organismo que nasce com a proposta de renovação do ambiente religioso judaico do primeiro século, deve fazer parte de uma teologia dialogal o ideal de transformação. Apesar da lentidão em assimilar mudanças, dado que historicamente contradiz o que parece ser uma vocação do cristianismo e da própria teologia, felizmente nos últimos tempos algumas respostas históricas positivas já se fazem sentir. No plano teórico, a assunção da crítica histórica e reconhecimento da legitimidade das novas filosofias (desde as transcendentais até as hermenêuticas) rumo à atualização da inteligibilidade da fé, já demonstra essa capacidade *autopoiética*; também no *plano prático*, a partir de uma consciência geográfica maior, o aparecimento de teologias contextuais; em ambos os planos, verifica-se a gestação de uma nova espiritualidade, “visível nos esforços de renovação querigmática, litúrgica e pastoral, assim como na vivificação da dogmática, que, por um lado, reconheceu seu ‘déficit de experiência’ [...]” (TORRES QUEIRUGA, 2003, p. 119).

Esse ideal de renovação também deve estar presente na própria linguagem a partir da qual a teologia se constrói. Ou seja, faz-se necessário que a teologia que se pretenda dialogal esteja disposta a mudar sua linguagem e suas “imagens” para continuar tendo a força motivadora

23. A própria ideia de uma “recepção” da tradição, remete-nos a uma “inovação” da mesma, já que se pressupõem conteúdos que foram gestados por determinadas pessoas, num certo ambiente, que operam a partir de certas expectativas, e que são legados a outras pessoas, que se encontram imersos em outro ambiente e que se movem a partir de outras expectativas. Claude Geffré fala de uma “hermenêutica conciliar”, a partir da qual se pode compreender que a tradição não se opõe à “inovação”. Nesta, a ideia de um surgimento da verdade (que é de ordem operatória) liga-se essencialmente à nossa experiência histórica e por esta é condicionado. Ou seja, há um passado que nos afeta ao mesmo tempo em que se requer uma postura responsável diante da recepção ativa desse passado, que se faz inevitável. Há, portanto, um diálogo ativo que se constrói na tensão entre um *espaço de experiência* que nos antecede, e que por vezes opera mesmo sem dele possuímos qualquer consciência, e um *horizonte de expectativas*, que nos convocam ao futuro. O diálogo, então, se manifesta numa fidelidade ao passado que necessariamente é uma *fidelidade criativa* (Cf. GEFFRÉ, C. *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2004, p. 65-69.).

que já teve. Vale salientar que mudar a linguagem não significa apenas mudar o “médium”, mas implica numa mudança do “mundo de sentido”. Quando mudamos a linguagem ou as “imagens”, incorremos na possibilidade de conceber a realidade de outra forma, no entanto, a coragem da mudança deve se fundar na consciência de que mudar a linguagem ou as imagens a respeito de Deus, por outro lado, não mudam o *Deus-em-si*, o Deus-evento, apenas nossa compreensão dele. Uma teologia nos limites da linguagem, o que em certo sentido a torna dependente de uma visão hermenêutica do mundo, também estará em melhor posição para respeitar o caráter elusivo do sagrado.

Mas, o diálogo não se realiza apenas internamente, a partir da relação entre os elementos constitutivos da própria identidade. Ele se faz também a partir do outro. Portanto, em segundo lugar, o diálogo pressupõe *alteridade*. Não se trata apenas de um diálogo com o outro, mas um diálogo desde a relação com o outro. Uma teologia dialogal também será aquela capaz de respeitar as diferenças a partir da compreensão de que isso não é necessário apenas por uma questão de conceder ao outro o lugar que lhe é devido, mas, também, porque identidade se constrói na alteridade. O diálogo pressupõe, nesse sentido, a consciência de que o si-mesmo não se basta, quer se tratem de indivíduos, instituições ou mesmo do discurso teológico. Nosso discurso não faz sentido se não se constrói nos “embates” com o outro, se não se apropria dessa interação. Nós e nossas elaborações teológicas sempre seremos devedoras do outro, compreendido em toda a sua irredutibilidade, afinal, o diálogo parte do princípio de que por mais diferente que o outro seja do mim-mesmo, pode-se por ele ser interpelado, questionado, consolidado ou mesmo completado, de maneira que por todos esses movimentos é possível crescer para além do que se é.

A partir do momento em que se compreende a importância do outro no processo constante de construção do humano, conclui-se que as identidades, conquanto pressuponham certa “durabilidade” — senão não seriam identidades —, não são tão perenes assim. Nos termos de

Bauman, posto que o sujeito contemporâneo sofra os efeitos da globalização, do deslocamento, da fragmentação, as identidades se tornaram “líquidas” (BAUMAN, 2005.). Bauman afirma que “é realmente um dilema e um desafio para a sociologia — se você lembrar de que, há apenas algumas décadas, a ‘identidade’ não estava nem perto do centro de nosso debate” (BAUMAN, 2005, p. 22-23.). A reflexão em torno desse tema, portanto, em grande medida se justifica na proximidade cada vez maior que somos obrigados a ter com o outro. Da imigração na Europa e as superpopulações das grandes metrópoles até o fenômeno mais recente das Tecnologias da Informação e Comunicação (TIC’s), somos crescentemente desafiados em face do encurtamento das distâncias que nos colocam diariamente frente ao diferente. Muitos se preocupam em “perder” a identidade diante da possibilidade de ter que dialogar com o diferente. Mas, esse receio quase sempre ignora que nossas identidades estão em permanente construção. Uma teologia dialogal, nesses termos, certamente não se ressentirá de seu constante *vir-a-ser*.

Considerar uma teologia dialogal na perspectiva da alteridade passa também pelo respeito a outros “sistemas de verdade” — tais como as outras religiões, a filosofia, a arte e a própria ciência — e pela consciência de que a própria identidade se forja nas relações com esses sistemas.²⁴ Quanto mais a história caminha e quanto mais se tornam complexas as culturas e as sociedades, mais surgem questões não previstas nos vários discursos religiosos e que poderiam ser tratadas a partir de uma análise multidisciplinar. É inegável, também, as contribuições que tanto a filosofia quanto a arte em geral podem oferecer à construção de uma teologia mais humana e afeita às necessidades da sociedade. Além disso, deparamo-nos a todo o momento com “questões-limite”, que se co-

24. São cada vez mais comuns no mundo contemporâneo propostas de teologia que procuram dialogar com outras “ciências”: desde as ciências humanas, tais como a filosofia, a história, a sociologia, a antropologia, a psicologia, até as chamadas “ciências duras”, tais como a física, química, biologia, neurociência e etc. Esse diálogo tem sido significativo para uma compreensão mais crítica e criativa da teologia, que aqui constitui base para nossa abordagem.

locam na fronteira entre a teologia e a ciência. Trata-se de questões que não deveriam ser colonizadas nem por uma área, nem por outra, pois demandam uma abordagem mais ampla, para além dos limites que configuram cada uma dessas instâncias. A existência, pois, dessas questões de fronteira deveria ser motivo mais do que suficiente para o diálogo entre as partes.

Conclusão

Heidegger utilizou-se da metáfora da “casa” para falar sobre a relação entre a linguagem e o ser. Em suas palavras: “A linguagem é a casa do ser”. Entretanto, uma casa pode ser tanto albergue quanto cárcere; pode ser símbolo de proteção ou de opressão; pode liberar, mas, também, pode reter. É claro que se não lêssemos o contexto em que essa frase foi dita, poderíamos concordar com ela e ainda assim encontrar legitimação tanto para a ideia de albergue quanto de cárcere; de proteção ou mesmo de opressão. O próprio Platão e a tradição ocidental metafísica que nele se inspira não teria dificuldades em aceitar tal assertiva. Mas, parece ser o modo como se compreende o papel da casa na metáfora que faz surgir duas tradições amplamente distintas e que pensaram e ainda pensam Deus dentro de suas respectivas categorias.

Uma dessas tradições, a mais antiga, acostumou-se a valorizar mais a casa do que as pessoas que nela vivem. É quase como se afirmasse que a própria casa traduz fielmente as pessoas que nela estão. Outra tradição, mais nova, deseja focar nas pessoas e tende a considerar a casa apenas do ponto-de-vista funcional. Para os primeiros, a casa é demasiado importante para que não tenha o papel principal, para que não seja tombada como patrimônio histórico e se torne um fim em si mesma. Para o segundo grupo, por outro lado, casas só se legitimam na medida em que cumprem seu papel de proteger e servir aqueles que nela se refugiam, e quando isso não mais acontece, é preciso ter coragem para dela se libertar.

Mas, e quando o morador da casa é o próprio Deus? Quais as implicações de se pensar um Deus que habita e alberga a linguagem? Também aqui os modos de se responder a essas perguntas variam de acordo com nossas duas tradições. Há aqueles que acreditam que a linguagem traduz o divino e por isso deve ser levada à sério até o ponto de sua sacralização. A necessidade de manutenção dessa ordem faz surgir, inclusive, a figura dos protetores do nome, guardiões da linguagem e da doutrina. Há, porém, os que acreditam que a linguagem é arbitrária e só tem sentido e validade dentro dos limites do diálogo que se constrói no contexto de determinada comunidade linguística. Esses acreditam que ser guardião do nome não passa de uma maneira de aprisionar o divino dentro de esquemas pré-fabricados. Para os primeiros, a teologia consiste em conservar Deus em sua casa, numa busca constante pela simetria de ambos; para o segundo grupo, a teologia consiste numa lembrança constante da assimetria inevitável, consiste em libertar Deus do nome, ou seja, buscar abrigos cada vez mais apropriados que façam jus à vocação eventual do divino. O presente artigo, portanto, se propõe como uma reflexão sobre revelação a partir dessa segunda tradição. Busca, nesse sentido, por uma teologia que se arrisque na ação do *di-zer*, mas, consciente dos seus próprios limites.

Bibliografia

- BAUMAN, Z. *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- BINGEMER, M. C. *O mistério e o mundo: paixão por Deus em tempos de desencrença*. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.
- CAPUTO, J. D. *The weakness of God: a theology of the event*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2006.
- DERRIDA, J. *Salvo o nome*. Campinas, SP: Papyrus, 1995.
- FORTE, B. *À escuta do outro: filosofia e revelação*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- GADAMER, H.-G. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 3. ed. Petrópolis, Vozes, 1997.
- GADAMER, H.-G. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

- GEFFRÉ, C. *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2004.
- HAUGHT, J. F. *Mistério e promessa: teologia da revelação*. São Paulo: Paulus, 1998.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo – Parte 1*. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.
- HESSEN, J. *Teoria do conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- KUHN, T. S. *A estrutura das revoluções científicas*. 9. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- LIBÂNIO, João Batista. *Teologia da revelação a partir da modernidade*. 6. ed. São Paulo: Loyola, 2012.
- LOSSO, E. G. B. *Crítica e mística: poesia moderna e instantaneidade*. In: TEIXEIRA, F. (Org.). *Caminhos da mística*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- LOSSO, E. G. B. *Teologia negativa e Theodor Adorno: a secularização da mística na arte moderna*. Rio de Janeiro: UFRJ. Tese de doutorado, 2007.
- MARIOTTI, H. *Autopoiese, cultura e sociedade*. Disponível em: <http://bit.ly/1IQ-qOas>. Acessado em: 22-05-2015.
- MATURANA, H. *Autopoiese e cognição*. São Paulo: Record, 1972.
- MATURANA, H.; VARELA, F. *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del entendimiento humano*. Buenos Aires: Lumen, 2003.
- MOINGT, J. *Deus que vem ao homem: do luto à revelação de Deus*, v. 1. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- NIETZSCHE, F. *A gaia ciência: texto integral*. São Paulo: Editora Escala, 2006.
- NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- NIETZSCHE, F. *Más ala del bien y del mal: preludio de una filosofía del futuro*. Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- REAGAN, C. E.; STEWART, D. (Orgs.). *The philosophy of Paul Ricoeur: an anthology of his work*. Boston: Beacon Press, 1978.
- ROCHA, A. S. O Deus que vem a nós: reflexões hermenêutico-teológicas da revelação desde cima e desde baixo. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 15, n. 47, p. 974-996, jul./set. 2017.
- TORRES QUEIRUGA, A. *Fim do cristianismo pré-moderno*. São Paulo: Paulus, 2003.
- VATTIMO, Gianni; CAPUTO, John D. *Después de la muerte de Dios: conversaciones sobre religión, política y cultura*. Buenos Aires: Paidós, 2010.



Arquivo enviado em
30/04/2017
e aprovado em
05/07/2018

V. 8 - N. 15 - 2018

* Flávio Schmitt é doutor em Ciências da Religião pela UMESP, professor na Faculdades EST em São Leopoldo/RS. Contato: flavio@est.edu.br.

** Eduardo Sales de Lima é doutorando em teologia pela Faculdades EST. Especialista em diálogo inter-religiosos (ITESC). Professor no Unicesumar. Professor convidado no curso de especialização em NT da PUC (campos Maringá). Coordenador e professor no CETAD (Centro de Estudos Teológicos das Assembléias de Deus em Maringá). Bolsista CAPES. Contato: eduardo.lima@unicesumar.edu.br.

Hermenêutica à brasileira: quem disse que índio não pensa?

Hermeneutics in a Brazilian way:
who said that indians don't think?

*Flávio Schmitt**

*Eduardo Sales de Lima***

Resumo

O objetivo deste trabalho é propor um caminho hermenêutico à brasileira. Para isso, extrair-se-á reflexões hermenêuticas a partir das provocações presentes na narrativa sobre o índio Isaías, no livro Maíra de Darcy Ribeiro. A metodologia valer-se-á de elementos da reflexão pós/des-colonial. Primeiro, do texto à possibilidade de uma nova história. Toda hermenêutica é contextual, por isso, a imposição de uma perspectiva externa configura ato de violência. Segundo, a narrativa nos provoca a questionar o método. O objetivo é estabelecer uma vigilância epistêmica capaz de perceber as estruturas universalizantes ocultas no próprio método. Terceiro, as provocações nos levam para o elemento central na elaboração de uma hermenêutica à brasileira: a perspectiva vivencial retratada por uma leitura pluralista. Ao término, constatar-se-á que uma hermenêutica à brasileira surge como proposta a um caminho de interpretação plural, não sem ambiguidades, mas direcionado a prática da inclusão e do diálogo inclusive com outras hermenêuticas.

Palavras Chave: Hermenêutica, contexto, colonialidade

Summary

The objective of this work is to propose a hermeneutic road in a Brazilian way. For this, it will be extracted hermeneutic reflections starting from the present provocations in the narrative about the indian Isaias, in the Darcy Ribeiros's book *Maíra*. The methodology will be worth of elements of pós/des-colonial reflection. First, the possibility of a new history from the text. Every hermeneutics is contextual, so the imposition of an external perspective configures a violence action. In second, the narrative provokes us to question the method. The objective is to establish a epistemic surveillance capable to notice the universalizing occult structures in the method itself. Third, the provocations take us for the central element in the elaboration of a hermeneutics in a Brazilian way: the vivencial perspective portrayed by a pluralist reading. In the end, it will be verified that a hermeneutics in a Brazilian way appears as a proposal to a plural interpretation road, not without ambiguities, but directed to the practice of inclusion and dialogue including other hermeneutics.

Words Key: Hermeneutics, context, coloniality

Introdução

A história da relação entre os povos tem sido marcada por encontros e desencontros. Os momentos de maior desencontro são caracterizados pela assimetria nas relações. Os momentos de maior encontro são marcados justamente pela superação desta assimetria, seja no terreno prático ou teórico.

Nesse trabalho pretende-se apresentar uma leitura da obra *Maíra* de Darcy Ribeiro. Para nossa análise utilizarei o texto sobre o índio Isaiás. Por meio de um olhar crítico e pós/des-colonial, pretendo traçar algumas provocações à nossas hermenêuticas e sua relação com outras literaturas. No método de apresentação proponho uma leitura a partir das provocações que Darcy apresenta pelo seu personagem, o índio Isaiás. Os desafios e provocações servem de base para construção de uma hermenêutica que resgate a brasilidade de nosso povo. Neste, pretende-se revelar as imposições e construções dominadoras presentes na epistemologia imposta pela lógica colonial. Nesse percurso, a sabedoria de Isaias se revela sabedoria do povo brasileiro, real base para construção

de uma hermenêutica que faça sentido para nossa forma de ler Deus, as Escrituras Sagradas e a própria vida.

Todos os homens nascem em Jerusalém. Eu também?

Colonialidade hermenêutica: Importadores de consciência enlatada

Todos os homens nascem em Jerusalém. Eu também? Padre serei, ministro de Deus da Igreja de Nosso Senhor Jesus Cristo. Mas gente, eu sou? Não, não sou ninguém. Melhor que seja padre, assim poderei viver quieto e talvez até ajudar o próximo. Isto é, se o próximo deixar que um índio de merda o abençoe, o confesse, o perdoe.¹

Na primeira pergunta da narrativa sobre o Índio Isaías, Darcy Ribeiro², confronta nossa forma de olhar e interpretar o mundo. Por que não podemos ser diferentes? Por que é preciso nascer em outro lugar? Essa forma de olhar é também forma de pensar, por isso, hermenêutica. Não por técnicas e manuais densos com linguajar pesado e distante, mas pelo ato de perceber a vida como verdadeiro manual de interpretação, esse é o caminho que o índio Isaías nos provoca a percorrer. Mas, por que é importante nascer em Jerusalém? Não poderia nascer no Brasil? Será que índio não pode fazer hermenêutica? Será que para fazer uma boa interpretação temos que nascer em outro mundo? *Mas, gente, eu sou? Não, não sou ninguém.* Pode até ser que sejamos interpretes, isso é claro, se o próximo deixar que um índio de merda produza hermenêutica.

Em seu discurso produzido pela TED, *Tecnology, Entertainmentand*

1. RIBEIRO, Darcy. *Maíra*. São Paulo: Círculo do Livro. 1977, p.19.

2. Darcy Ribeiro, nascido em 1922, teve uma vida de intensa atividade. Em 1946, Bacharelou em ciências sociais pela USP e no ano seguinte já trabalha como etnólogo do Serviço de Proteção ao Índio. Em 1953, criou o museu do índio. Professor de Etnografia e linguística tupi. Em 1961 ocupou o cargo de ministro da educação e cultura do governo Goulart. Foi o primeiro reitor da universidade de Brasília, chefe da casa civil da presidência em 1964. Atuou nas aldeias indígenas do Brasil central e Amazônia, realizou pesquisa de campo com diversas tribos no Brasil e foi ainda professor de diversas universidades fora do Brasil. Publicou inúmeros artigos e revistas, do qual Maíra (1977) marca sua estreia como romancista e mostra a profundidade de sua experiência indígena.

Design, realizado em 2009 e publicado posteriormente no Youtube³, a escritora nigeriana Chimamanda Adichie discorreu sobre os perigos de uma história única. Apresentou como o olhar universalista exerce domínio, principalmente epistemológico, na formação do ser humano. Discorreu sobre como sua infância, devido a invasão britânica, foi marcada por personagens todos brancos e de olhos azuis que brincavam na neve, comiam maçãs e falavam sobre os dias ensolarados, o que destoava muito da realidade nigeriana. Esse tipo de influência fez com que Chimamanda olhasse o mundo de outra perspectiva, ao ponto de achar que pessoas pobres fossem inferiores e incapazes. Esse é o perigo de uma história única, ela define a realidade. Da mesma forma, ficou chocada quando uma colega da faculdade, nos EUA, pediu para ouvir uma música tribal e descobriu que Chimamanda ouvia Mariah Carey. Isso também ocorre nos estranhamentos culturais produzidos por ações não demarcadas pela “sabedoria” colonial, como os índios que usam tênis *Nike* e óculos *Ray Ban*. A impressão colonial é que isso está errado. Índio “verdadeiro” tem que andar de tanga e usar cocar de penas. São todas histórias únicas, grandes narrativas que não perderam sua credibilidade, apenas mudaram seu discurso⁴ e continuam a subordinar, organizar e explicar outras narrativas.

A narrativa sobre o índio Isaías é uma provocação para se abandonar o mundo de Alice⁵, a imposição da história-única, a colonialidade do Ser, do Poder e do Saber⁶. Pensamento decolonial⁷ que não surge

3. TED. Chimamanda Adichie: o perigo de uma única história. Disponível em <<http://www.youtube.com/watch?v=D9Ihs241zeg>>. Acesso em 01/10/2016.

4. LYOTARD, Jean-François. La condición postmoderna. Informe sobre el saber. Buenos Aires: Cátedra, 1991, p.31.

5. Teoria desenvolvida por Boaventura de Souza Santos onde se refere a obra Alice no País das Maravilhas para identificar a colonialidade como a imposição de uma visão de mundo opressora e castradora da realidade.

6. BALLESTRIN, Luciana. *América Latina e o giro descolonial*. Revista Brasileira de Ciência Política n.11. Brasília, maio – agosto de 2013, pp. 89-117.

7. Em linhas gerais, convencionou-se dizer que o início dessa reflexão surgiu com Gayatri Chakrabarty Spivak, Homi Bhabha e Edward Said, ou ainda, pouco mais cedo com os livros *Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador* (1947), de Albert Memmi, *Discurso sobre o colonialismo* (1950), de Césaire, e *Os condenados da terra* (1961), de Franz Fanon.

como uma escola ou um pensamento categórico, pelo contrário, torna-se crítica a esse tipo de pensamento universalista e excludente das diferenças. Já o conceito de colonialidade foi desenvolvido por vários teóricos, dentre os quais Anibal Quijano⁸ desenvolveu a crítica a colonialidade como uma forma de poder, dominação econômica e cultural presente nas ex-colônias mesmo quando o colonizador já se foi, produzindo uma espécie de sub-pensamento, a colonialidade do saber⁹, situação onde a pessoa vê a si mesma de forma inferior, a colonialidade do ser, um olhar de si mesmo filtrado pelo olhar do outro¹⁰. Nesse sentido as questões do índio Isaias nos provocam para construirmos uma hermenêutica capaz de perceber a colonialidade envolta nas ilusões ocultas na lógica da casa grande. Uma hermenêutica capaz de confrontar a continuidade dos mecanismos de exploração e domínio sem chicote e sem senzala. Hermenêutica atenta ao poder drônico¹¹, à dominação invisível¹², ao mercado total¹³, ao totalitarismo¹⁴. Poder de tornar legal a exploração e inclusive a morte¹⁵. Poder classificador, por isso, excludente, seleti-

8. QUIJANO, Anibal. *Colonialidad del poder, Globalización y Democracia*. In: Utopias, nuestra bandera: revista de debate político. N.188. 2001. pp 97-123.

9. Essa forma de colonialidade é estudada em diversos pensadores da teoria decolonial. Dentre as principais obras destaque-se a obra *La colonialidad Del Saber: Eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas*, de Edgardo Lander (Org), Buenos Ayres: Clacso, 2000.

10. Dentre os críticos da colonialidade do ser destaque-se as obras de Franz Fanon e o livro *O Retrato do colonizado precedido de Retrato do colonizador* de Albert Memmi. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

11. ALICE CES. *2016_Master Class #1 - Epistemologias do Sul: Desafios Teóricos e Metodológicos*. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=q75xWUBI8aY>>. Acesso em 01/10/2016.

12. O conceito de mercado total desenvolvido por Quijano apresenta a ideia de dominação colonial estendida pela imposição do mercado. Como se não existisse vida fora do mercado. Uma forma de dominação diferente, oculta, por isso Boaventura de Souza Santos denominou-a drônica, invisível, que subjuga e controla o outro por meio da mercadoria. No caso das colônias, um poder e dominação exercido por meio das demandas do mercado. QUIJANO, Anibal. 2001. pp 97-123.

13. HINKELAMMERT, Franz J. *Democracia y Totalitarismo*. Costa Rica: Editorial Dei, 1990, p. 168.

14. ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Cia das Letras, 2012. p. 442.

15. ITE. *Escuela Dominical con Franz Hinkelammert*. Disponível em <[https://www.youtube.com/watch?v=](https://www.youtube.com/watch?v=HJQUjt7LMVQ)

[HJQUjt7LMVQ](https://www.youtube.com/watch?v=HJQUjt7LMVQ)>. Acesso em 01/10/2016.

vo e opressor. Poder que esvazia as formas populares de poder. Poder etnocêntrico e eurocêntrico¹⁶ que anula a criatividade, que escraviza o pensamento, que, parafraseando o manifesto antropofágico de Osvaldo de Andrade¹⁷ nos torna importadores de consciência enlatada, como se nossos pensamentos fossem inferiores, como se índios não pensassem. Precisamos de uma nova hermenêutica, que seja nossa, que reproduza a Revolução Caraíba, que reencontre seu poder, a nossa *Nueva Coronica y Buen Gobierno*¹⁸, a hermenêutica de pindorama.

Será que só existe uma história da hermenêutica? Essa história tem que começar em Jerusalém? Ou na Grécia Antiga? Por que não no Brasil? Por que somos índios? Por que não temos tradição? *Mas raíces nós temos, estamos cheios!*

“Um índio convertido?”

Primeiro Passo: Descolonizar o método

Nesse manual de hermenêutica à brasileira, o discurso do Índio Isaías nos provoca a questionar o método, pois, pressupõe lógicas de poder e dominação.

Muitos até se comovem: “um índio convertido?” Quase sempre se espantam: “vai receber ordens?” E todos concluem: “para se dedicar às missões?” Nessa altura perguntam: “vai voltar ao seu povo?” Querem dizer: “à sua tribo”. “aos seus selvagens”. Eu vou? Não vou? Belga ou holandês pode catequizar índio. Espanhol e italiano e até norte-americano pode pregar na Itália, na França, no Brasil, onde quiser. Mas eu, índio mairum, posso ser sacerdote deles? Nunca!¹⁹

16. Conceito fundado pelo pós/des-colonialismo que apresenta a lógica colonialista como doadora de sentido global. Centraliza a visão de mundo a partir do pensamento Europeu, uma construção ideológica/epistêmica de dominação, o controle da produção de verdades.

17. ANDRADE, Oswald de. *Manifesto Antropofago*. In: Revista Antropofagia. Ano 1, n.1, 1928. Disponível em < <http://www.brasiliana.usp.br/handle/1918/060013-01#page/1/mode/1up> >. Acesso em 03/10/2016.

18. AYALA, Felipe Guaman Poma de. *Nueva Coronica y Buen Gobierno*. Disponível em <<http://www.biblioteca.org.ar/libros/211687.pdf>>. Acesso em 03/10/2016.

19. RIBEIRO, Darcy. *Maira*. São Paulo: Círculo do Livro. 1977, p.19.

Quem no Brasil ao elaborar um artigo não baseia primeiro suas teses nos pressupostos das “grandes” escolas europeias e norte-americanas? Triste “elite de vegetais”²⁰, o problema já foi definido pelo método, e a pesquisa, destinada a reproduzir conceitos alienígenas²¹ e exaltar o dono do chicote. Tal é o controle da colonialidade que se fossemos os dinossauros, votaríamos no meteoro! Somos índios convertidos e vivemos como se nossa reflexão não servisse nem para nós mesmos. Na hermenêutica do meteoro **não há liberdade para novas histórias**, só há espaço para quem reproduz ideais e conceitos alienígenas. O método indica o caminho, o problema é que o caminho condiciona o método.

Os métodos hermenêuticos percorrem caminhos particulares e contextuais, por isso, sua universalização, por si, constitui ato de violência para com outras realidades. O método de interpretação gramatical tem sua raiz no desenvolvimento cultural e literário da Grécia antiga, a hermenêutica da reforma teve suas bases no desenvolvimento literário advindo do humanismo e dos confrontos, reelaborações e aproximações com a religião e as ciências. O método sociológico de Marx depende da industrialização e dos conflitos entre empregado e patrão. O método de libertação latino-americano, nasce no confronto com as ditaduras de direita. Todos os métodos e seus desenvolvimentos tiveram contextos específicos. Toda hermenêutica é contextual. Entretanto, a construção das grandes narrativas, da história-**única**, surge com o nascimento das primeiras id-entidades: a Europa e a América²². Ideais globalizantes e totalizadores que passaram a ser usados como epistemologia. O universal como forma de dominação substituiu o contextual. Em relação às colônias, a Europa tornou-se “detentora” do saber verdadeiro, enquanto que todos os conhecimentos locais e diversos foram desprezados ou

20. ANDRADE, Oswald de. *Manifesto Antropofago*. In: Revista Antropofagia. Ano 1, n.1, 1928. Disponível em <<http://www.brasiliana.usp.br/handle/1918/060013-01#page/1/mode/1up>>. Acesso em 03/10/2016.

21. RAMOS, Guerreiro. *A Redução Sociológica*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1969. p. 10.

22. QUIJANO, Anibal. *Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina*. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 117.

usurpados. Realidade colonial que ainda exerce influência devido a ação invisível da colonialidade.

Seguindo a lógica de Boaventura²³, a solução seria desenvolver hermenêuticas que valorizem as epistemologias do sul²⁴. Hermenêuticas que valorizem os saberes populares, que invertam o processo de universalidade para pluriversalidade, de *con*-cêntrico para *ex*-cêntrico. Ideais universalistas **não** dão conta da realidade, são classificadores e excludentes, características do saber universal. Precisamos de novas hermenêuticas atentas à voz dos subalternos²⁵, que ouçam a diversidade e afrontem as ideologias classificatórias que reduzem o saber mundial a cinco países²⁶. Parafraseando o Guerreiro Ramos, é preciso que uma nação tome consciência de sua condição, que ouça sua voz diante das muitas vozes externas que tentam dirigir o discurso. Só assim podemos construir um pensamento realmente crítico, capaz de pensar a realidade²⁷.

Descolonizar o método hermenêutico começa com a compreensão de que os métodos de pesquisa e as epistemologias não são inocentes. É preciso desenvolver uma ação contínua de crítica para com elementos alienígenas, com a percepção de formas ocultas de dominação e controle, como a farda de alferes e o espelho da corte de D. João VI, narrados

23. ALICE CES. *2016_Master Class #1 - Epistemologias do Sul: Desafios Teóricos e Metodológicos*. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=q75xWUBI8aY>>. Acesso em 01/10/2016.

24. As epistemologias do sul é um termo cunhado por Boaventura de Souza Santos para indicar os saberes locais, não-colonizados, como saberes reais e valiosos. Uma espécie de desobediência epistêmica, para usar um termo comum à decolonização, onde a epistemologia do sul pretende assumir seu papel central e descentralizar as epistemologias do norte, uma referência a universalização epistêmica do saber de cinco ou seis países (o famoso grupo dos cinco) que de certa forma orientam a pesquisa e o pensamento mundial.

25. SPIVAC, Gayatri Chakravorty. *Pode o Subalterno Falar?* Belo Horizonte: UFMG, 2010.

26. ALICE CES. *2016_Master Class #1 - Epistemologias do Sul: Desafios Teóricos e Metodológicos*. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=q75xWUBI8aY>>. Acesso em 01/10/2016.

27. RAMOS, Guerreiro. *A Redução Sociológica*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1969. p.48.

no conto “O espelho” de Machado de Assis²⁸. As hermenêuticas coloniais são formas externas que vestimos para nos transformar em quem não somos, com o objetivo de falar o que não nos diz nada, para quem não nos houve. É preciso romper com as universalizações, com as literaturas de referência e aprender a ouvir os diferentes, valorizar a pluralidade, porque a referência é plural.

“Belga ou holandês pode catequizar índio. Espanhol e italiano e até norte-americano pode pregar na Itália, na França, no Brasil, onde quiser. Mas eu, índio mairum, posso ser sacerdote deles? Nunca!” Parece que ainda hoje os invasores continuam usando espelhos europeus para roubar as almas dos índios e as fardas de nossa hermenêutica se tornaram estruturas que, diante de espelhos europeus, nos fazem sentir alguém importante, sem as quais parecemos desaparecer.

Obrinha de merda, Deus que me perdoe.

Segundo Passo: Crítica Vivencial

Preciso encontrar na fé a confiança e a aceitação de minha estampa e de minha essência. Mas rezo cada vez menos e com menos fé. Minha fé está minguando. Será de tanto pedir o que ela não me pode dar? Não tenho direito de esperar milagres. Ainda há milagres? Talvez nunca tenha havido. E afinal o milagre que peço, qual é? É que Deus mude minha substância, me faça genovês ou congolês ou brasileiro ou um homem qualquer. Isto não é problema pra Deus. É problema meu. Tenho é que me aceitar tal qual sou, para mais respeitar em mim a sua obra. Obrinha de merda, Deus que me perdoe²⁹.

Em sua crítica à colonialidade e ao método, Darcy Ribeiro, por meio das reflexões do índio Isaías dá pistas de um fazer hermenêutico condigno à realidade brasileira. A principal pista é a centralidade da vida como

28. ASSIS, Machado de. *Obra completa*. VI 2. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994. Disponível em <<http://machado.mec.gov.br/images/stories/pdf/contos/macn003.pdf>>. Acesso dia 05/10/2016.

29. RIBEIRO, Darcy. *Maira*. São Paulo: Círculo do Livro. 1977, p.20

base do fazer hermenêutico. A vida e suas experiências são o centro da interpretação para o Índio Isafas, assim como a raiz do problema é toda hermenêutica que nega a diversidade e emergência da vida.

A compreensão de hermenêuticas contextuais coloca a realidade brasileira/latino-americana em posição diferente das perspectivas europeias. É uma realidade de exploração, escravidão que foi sentida na pele de vários índios que morreram de esgotamento físico devido ao excesso de trabalho para acumular riqueza para os estrangeiros. Realidade de engano e violência que se faz sentir tão vividamente nas gravuras de Felipe Guaman Poma de Ayala. Violência, exploração e necessidade que conduzem nossa realidade para o vivencial, para o emergente. Nessa realidade não há tempo para sentar e ler um livro, todo tempo precisa ser usado para que haja alguma qualidade e dignidade de vida. Não é a falta de cultura que faz o brasileiro não ler, ou não ir ao teatro, mas a emergência da vida. Nós temos cultura, mas nossa cultura é diferente, está direcionada para a manutenção da vida. Rezar e interpretar só tem sentido se for para a vida.

Todos somos interpretes do vivencial. O que nos habilita à interpretação é a vida. Não há leituras profundas, nem sabedorias orientais, muito menos tradições orais. A experiência na diversidade é nossa interpretação, nossa verdadeira história. Toda interpretação que não esteja direcionada ao aspecto vivencial perde o sentido, é alienígena à nossa realidade. *“Mas rezo cada vez menos e com menos fé. Minha fé está minguando. Será de tanto pedir o que ela não me pode dar? Não tenho direito de esperar milagres. Ainda há milagres? Talvez nunca tenha havido”*

Como brasileiros, gostamos de ousar, de mudar, diversificar, provar novos sabores, conceber novas formas, novos aromas, novas sensações, e ao mesmo tempo odiamos as tabelas, os métodos, as regras, as fôrmas, as métricas, os livros estrangeiros que fazemos de conta que lemos, as teorias alienígenas que usamos para fundamentar nossas te-

ses a fim de agradar os professores gringos e atender padrões internacionais. No fundo todo esse tratamento alopático apenas para tentar se estabelecer no mundo, para ser aceito, para tentar mudar nossa substância em genovês ou congolês, ou europeu ou ainda em norte-americano. Precisamos entender que a diversidade de nosso país aliada às lógicas de exploração fizeram com que a experiência de vida fosse a razão maior de nossa hermenêutica.

Esse saber popular deve ser a base do fazer hermenêutico. Não é pensar a vida pela vida apenas, mas perceber a realidade como local da interpretação, principalmente na América-Latina, repleta de mecanismos de exploração e estruturas de domínio. Por isso precisamos exercer o que os pensadores do pós/dês-colonialismo chamam de desconfiança epistêmica³⁰, desconfiança que, devido às explorações, já é presente na vida do brasileiro, mas que deve ser direcionada às epistemologias, às formas de saber dominadoras presentes principalmente no discurso científico, nas academias e universidades. Parafraseando Guerreiro Ramos³¹, precisamos construir nosso pensamento autônomo, aceitar quem somos, assumir a postura caraíba contra os invasores ocultos nas formas variadas de discurso.

Portugal vestiu o selvagem. Cumpre despi-lo. Para que elle tome um banho daquella “innocencia contente” que perdeu e que o movimento antropophago agora lhe restitue. O homem, (falo o homem europeu, cruz credo!) andava buscando o homem fora do homem. E de lanterna na mão: philosophia. Nós queremos o homem sem a duvida, sem sequer a presumpção da existência da duvida: nú, natural, antropophago. Quatro séculos de carne de vacca! Que horror!³²

30. A necessidade de vigilância não apenas para com as estruturas, mas também com as epistemologias ocultas nas relações e na própria linguagem que fogem à compreensão perpetuando a dominação colonial de forma invisível.

31. RAMOS, Guerreiro. *A Redução Sociológica*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1969. p.48.

32. COSTA, Oswaldo. *A “Descida” Antropophaga*. In: Revista Antropofagia. Ano 1, n.1, 1928. Disponível em <<http://www.brasiliana.usp.br/handle/1918/060013-01#page/1/mode/1up>>. Acesso em 03/10/2016.

Devemos superar as hermenêuticas universalistas, alienígenas à realidade brasileira. Será que realmente precisamos estudar as escolas críticas europeias para encontrar o sentido do texto bíblico que, a propósito, **também é refém das ideologias eurocêntricas**? Será que precisamos da dúvida filosófica? Devemos aos nossos antepassados caraíbas, pelo menos, a formação de uma disciplina hermenêutica antropófaga, onde a base da interpretação seja o pensamento brasileiro e os estrangeiros, apenas tira-gosto. Enfim, não podemos reclamar da ausência de um pensamento brasileiro enquanto as universidades são reféns da reflexão europeia. *“Tenho é que me aceitar tal qual sou [...]”*.

Nos esforçamos para aprender a interpretar como os europeus e nos esquecemos de quem somos, por isso, precisamos da crítica vivencial, precisamos de uma crítica que nos ensine a interpretar sem negar nossa realidade.

Cada um de nós, povos inviáveis, é uma face de Deus.

Terceiro Passo: Interpretação da realidade a partir da diversidade

Este é o único mandamento que me comove todo: o de que cada povo permaneça ele mesmo, com a cara que Ele lhe deu, custe o que custar. Nosso dever, nossa sina, não sei, é resistir, como resistem os judeus, os ciganos, os bascos e tantos mais. Todos inviáveis, mas presentes. Cada um de nós, povos inviáveis, é uma face de Deus.³³

Nesse ponto esse trabalho pretende propor outro padrão de análise da realidade. Os padrões “antigos” têm por base uma universalização conceitual e com isso produzem exclusão das diferenças, principalmente sociais. Esse processo de encontrar uma verdade universal é racionalizante e reducionista, por isso também excludente e superficial.

Os padrões universais, foram traçados a partir de pesquisadores que tinham uma visão de mundo, influenciada pelo racionalismo modernista

33. RIBEIRO, Darcy. *Maira*. São Paulo: Círculo do Livro. 1977, p.22.

européu. Dessa perspectiva o desenvolvimento das ciências assumiu caráter universal não por pesquisa, mas por redução das sociedades “avançadas” aos colonizadores, enquanto os índios são os “não-desenvolvidos”, os bárbaros. Assim, quando estuda-se sociologia, por exemplo, parte-se do pensamento europeu como se fosse orientador da realidade, universal. Essa lógica reducionista aniquila a diversidade. A falácia dos universais está no fato da sociedade brasileira ser muito diferente da européia. Assim, parafraseando Boaventura³⁴, deveríamos começar por uma revolução universitária. Não apenas sociologia, mas sociologia européia, brasileira, africana. Não apenas filosofia, mas filosofia européia, latino-americana, etc. O mesmo se diga das outras disciplinas. Elas como nós são uma face de Deus, não a única face de Deus.

O que isso muda? Muito. A episteme se rompe e passa-se a ver a realidade muito mais ampla. Plural. Esse é o mundo, não uma realidade única, mas uma realidade plural. Percebe-se então que a maioria dos problemas que se enfrenta na atualidade não diz respeito a necessidade de aceitar os diferentes, mas de romper com as ideologias reducionistas que negam o diferente para legitimar uma universalidade utópica. O que fica claro nessa postura é a identificação do universal como forma de domínio, controle e exclusão.

É preciso que as universidades se tornem pluriversidades. O saber não é universal, mas plural. Quando olhamos para o mundo atual, percebemos que as ciências desenvolvidas em cinco países foram propagadas como universais, excluindo o pensamento e as diversidades de todos os outros países. A verdade não está limitada a estes cinco países³⁵. A realidade mundial é muito maior. Um conceito universal construído a partir da maioria, não pode se limitar ao saber desenvolvido por cinco

34. ALICE CES. *2016_Master Class #1 - Epistemologias do Sul: Desafios Teóricos e Metodológicos*. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=q75xWUBI8aY>>. Acesso em 01/10/2016.

35. ALICE CES. *2016_Master Class #1 - Epistemologias do Sul: Desafios Teóricos e Metodológicos*. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=q75xWUBI8aY>>. Acesso em 01/10/2016.

países usados como centros universais que não representam nem trinta por cento da humanidade. A grande maioria da humanidade é plural, o que nos leva a uma nova episteme, uma nova forma de compreender a verdade pelo plural. É na riqueza da diversidade de pensamentos e relações que está a sabedoria e a verdade, não na exclusão dominadora dos diferentes.

A pluriversidade deve servir de base conceitual para o fazer hermenêutico. Toda interpretação deve partir da diversidade, compreender a face de Deus como uma realidade plural. Qualquer leitura fora dessa perspectiva torna-se classificadora³⁶ e excludente.

No olhar plural a hermenêutica não deve buscar as definições nos dicionários, que por si já definem a realidade por meio de discursos excludentes, precisamos de pluriversionários que não limitem o sentido, mas que expandam. Para executar uma hermenêutica pluriversal e inclusiva podemos pensar em três procedimentos: O primeiro é o de questionar as fórmulas classificadoras e excludentes. Deve-se questionar os conceitos universalizantes, as verdades particulares, os conceitos absolutos. Isso porque a realidade não é universal, mas pluriversal. O segundo procedimento trata-se de dar voz aos excluídos. Perceber a realidade plural como doadora de sentido. Encontrar a verdade nas múltiplas vozes. É preciso perceber os detalhes e as formas populares como verdades pessoais doadoras de sentido. Olhar para o sentido negado e questionar a negação de sua validade. O terceiro procedimento está em olhar para o todo como doador de sentido. Deve-se perguntar inclusive por aqueles que não foram citados. A pergunta pelo que está faltando tem o poder de desvelar estratégias universais de negação da realidade.

No discurso do índio Isaias, uma nova hermenêutica transparece pela diversidade como centro da interpretação. A resistência como forma de questionamento das lógicas classificadoras. Ouvir a voz dos excluí-

36. QUIJANO, Anibal. *Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina*. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 117.

dos pela compreensão de que todos somos face de Deus e por isso valiosos demais para ser usurpados e, por último, o olhar do todo. A proposta de uma hermenêutica que restitua a dignidade roubada daqueles que são tidos por inviáveis, uma hermenêutica dos inviáveis: “*Cada um de nós, povos inviáveis, é uma face de Deus.*”

Isto vou dizer ao padre Ceschiatti, invertendo o seu argumento.

Quarto Passo: Dialogar com outras hermenêuticas

Isto vou dizer ao padre Ceschiatti, invertendo o seu argumento. Sim, meu confessor, nós os mairuns, somos uma face de Deus, nosso criador, digna face d’Ele, que temos o mandado de preservar, em toda a sua singularidade, tal qual Ele nos fez. Qual a consequência desse mandado para mim? Eu que sou o Isaías da Ordem Missionária e ao mesmo tempo o Avá do clã jaguar, do povo mairum? Não, jamais. Longe de mim esta ambiguidade.³⁷

O Manifesto Antropofágico de Oswald de Andrade, um dos principais momentos da literatura brasileira. Descolonialista no âmbito. Crítico às estruturas alienígenas e à colonialidade/dominação cultural presentes do dia-a-dia do povo brasileiro vitimado pela síndrome do vira-lata. Impresso em 1928 na Revista de Antropofagia, apresenta um jogo de palavras no qual procura resgatar a brasilidade. Usa as descrições europeias, que descreviam os nativos brasileiros como antropófagos, para reavivar aquilo que dá medo nos europeus. Esse manifesto nos desafia a ressuscitar a revolução caraíba e deglutir toda colonialidade presente na literatura brasileira.

Esse sentimento do Índio Isaías reflete nossa realidade. Não podemos simplesmente aceitar as imposições externas. O hermenauta brasileiro precisa preservar sua singularidade “[...] *tal qual Ele nos fez* [...]”. Devemos inverter o processo e não incluir a perspectiva latino-americana nos métodos europeus, mas incluir o método europeu na perspectiva

37. RIBEIRO, Darcy. *Maíra*. São Paulo: Círculo do Livro. 1977, p.23

latino-americana. A hermenêutica que proponho a partir das provocações do Índio Isaías, não deve abster-se das realidades externas, não é um chamado para o meio do mato, um isolamento acadêmico. Pelo contrário. Trata-se de uma proposta hermenêutica que seja pluriversal, que valorize as conexões e não as cisões, por isso devemos, não apenas incluir as propostas européias, mas olhar para todas as formas possíveis de interpretação. Nossa proposta é ser um método plural, por isso deve olhar para outras formas de interpretação.

Assim, na montagem de uma análise hermenêutica devemos:

- 1) Descolonizar os conceitos
- 2) Usar a crítica vivencial
- 3) Interpretar a realidade a partir da diversidade
- 4) Dialogar com outras hermenêuticas

Após entender o sentido para nossa realidade, exploramos outras perspectivas, outras propostas de compreensão do sentido, respeitando inclusive os contextos em que cada proposta foi construída. Dessa forma construímos uma hermenêutica que valorize a diversidade da face de Deus representada na criação.

Conclusão: E o índio comeu o catequista

De forma crítica e brincalhona, típica do brasileiro, nos aproximamos da narrativa do Índio Isaías que, em suas palavras finais, comeu o catequista e inclusive deglute até mesmo o próprio Isaías, produto europeu, restando apenas Avá³⁸ do clã jaguar, do povo mairum.

Brincadeiras à parte, Darcy Ribeiro, reproduz o ideal da Revista Antropofagia. E o Índio Isaías, agora Avá, nos sinaliza com clareza que a hermenêutica brasileira deve ser antropófaga. Em nossa análise, a her-

38. Avá, que no romance de Darcy Riberio parece tratar-se do nome de nosso personagem também é um possível trocadilho, uma vez que para os guarani significava homem indígena, após a invasão passou a significar selvagem, bestial, não humano. CHAMORRO, Graciela. *Terra Madura, yvy araguyje: fundamento da palavra guarani*. Dourados/MS, Ed. UFGD, 2008, p.210.

menêutica brasileira precisa parar de refletir apenas os ideais europeus e se concentrar em sua realidade. É preciso reencontrar o Avá em cada um de nós.

Primeiro, pela compreensão de que existem histórias únicas, moldes que sequestram nossa alma tornando-nos em importadores de consciência enlatada. Por isso é preciso desenvolver uma ação contínua de crítica para com elementos alienígenas presentes nos métodos científicos e suas universalizações, porque a realidade é plural.

Segundo, **não precisamos** de estruturas ideológicas européias para construir uma reflexão hermenêutica. Devemos parar de nos esforçar tanto para aprender a interpretar como os europeus. Já é passado o tempo de valorizar nossa forma de interpretar, nosso pensamento crítico que tem a vida como elemento central, uma hermenêutica que não nega nossa realidade, que aceita a face de Deus em nós, povos “inviáveis”.

Terceiro, uma hermenêutica que respeite quem somos. Nossa origem e história. Uma hermenêutica brasileira, guiada pela diversidade como guia da interpretação. Por isso precisamos: 1) Questionar lógicas classificadoras e excludentes. 2) Ouvir a voz dos excluídos. 3) Olhar do todo sempre a partir da vida.

Quarto, somente após entender o sentido para nossa realidade é que devemos explorar outras perspectivas, outras propostas de compreensão do sentido, respeitando inclusive os contextos em que cada proposta foi construída.

O Avá em nós precisa deglutir o Isaías e seus contínuos catequizadores ocultos na cultura. Dessa forma poderemos construir uma hermenêutica que valorize a diversidade da face de Deus representada em cada um de nós, sua criação.

Referências

- ALICE CES. 2016_Master Class #1 - Epistemologias do Sul: Desafios Teóricos e Metodológicos. Disponível em < <https://www.youtube.com/watch?v=q75xWUBI8aY>>. Acesso em 01/10/2016.
- ANDRADE, Oswald de. Manifesto Antropofago. In: Revista Antropofagia. Ano 1, n.1, 1928. Disponível em < <http://www.brasiliana.usp.br/handle/1918/060013-01#page/1/mode/1up>>. Acesso em 03/10/2016.
- ARENDT, Hannah. Origens do totalitarismo. São Paulo: Cia das Letras, 2012.
- ASSIS, Machado de. Obra completa de Machado de Assis. VI 2. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994. Disponível em <<http://machado.mec.gov.br/imagens/stories/pdf/contos/macn003.pdf>>. Acesso dia 05/10/2016.
- AYALA, Felipe Guaman Poma de. Nueva Coronica y Buen Gobierno. Disponível em < <http://www.biblioteca.org.ar/libros/211687.pdf>>. Acesso em 03/10/2016.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro descolonial. Revista Brasileira de Ciência Política n.11. Brasília, maio – agosto de 2013.
- CHAMORRO, Graciela. Terra Madura, yvy araguayje: fundamento da palavra guarani. Dourados/MS, Ed. UFGD, 2008.
- HINKELAMMERT, Franz J. Democracia y Totalitarismo. Costa Rica: Editorial Dei, 1990
- ITE. Escuela Dominical con Franz Hinkelammert. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=HJQUjt7LMVQ>>. Acesso em 01/10/2016.
- LYOTARD, Jean-François. La condición postmoderna. Informe sobre el saber. Buenos Aires: Cátedra, 1991
- QUIJANO, Anibal. Colonialidad del poder, Globalización y Democracia. In: Utopias, nuestra bandera: Revista de debate político. N.188. 2001.
- QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. Buenos Aires: Clacso, 2005.
- RAMOS, Guerreiro. A Redução Sociológica. Rio de Janeiro: UFRJ, 1969.
- RIBEIRO, Darcy. Maíra. São Paulo: Círculo do Livro. 1977
- SPIVAC, Gayatri Chakravorty. Pode o Subalterno Falar? Belo Horizonte: UFMG, 2010.
- TED. Chimamanda Adichie: o perigo de uma única história. Disponível em <<http://www.youtube.com/watch?v=D9Ihs241zeg>>. Acesso em 01/10/2016.



Arquivo enviado em
10/04/2018
e aprovado em
05/07/2018.

V. 8 - N. 15 - 2018

* Matthias Grenzer é pós-doutor em Teologia pela PUC-RJ, doutor em Teologia pela Faculdade de Filosofia e Teologia St. Georgen em Frankfurt, Alemanha, e mestre em História pela PUC-SP. É professor na Faculdade de Teologia da PUC-SP e líder do Grupo de Pesquisa TIAT. ORCID: 0000-0003-3490-3112. Contato: mgrenzer@pucsp.br. O Artigo de investigação aqui apresentado é ligado ao Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia da PUC-SP e ao Projeto de Pesquisa *Exegese do Pentateuco*.

** Luciano José Dias é mestrando no Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia da PUC-SP - Brasil e membro do Grupo de Pesquisa TIAT. ORCID: 0000-0001-8077-4636. Contato: lucianojdias@gmail.com.

“O SENHOR é o SENHOR” (Ex 34,6c) Insistência no nome visando à relação

*“The LORD is the LORD” (Ex 34:6c)
Insistence in the name to
aim at the relationship*

Matthias Grenzer*

Luciano José Dias**

Resumo

A literatura bíblica nomeia Deus, sendo que a tradição judaico-cristã pronuncia tal nome como SENHOR. O nome do Deus de Israel ganha sua carga semântica especialmente no livro do Êxodo. Nele alguns discursos diretos atribuídos ao SENHOR insistem, com toda a sua força poético-retórica, na presença e no significado do tetragrama, apresentando ao ouvinte-leitor as quatro consoantes hebraicas que formam o nome de Deus. A investigação aqui apresentada se dedicará à interpretação do início de um desses discursos diretos. Far-se-á, primeiramente, uma análise linguístico-literária da frase contida em Ex 34,6c, a qual, em hebraico, é formada somente pela dupla presença do tetragrama. Em seguida, visar-se-á à função que o nome de Deus assume nesse discurso. Com isso, talvez seja possível vislumbrar a intenção que, desde as suas origens na literatura bíblica, acompanha a tradição judaico-cristã ao ela se propor a nomear Deus.

Palavras-chave: Literatura bíblica, Êxodo, discurso direto, tetragrama, nome de Deus.

Abstract

Biblical literature names God, and the Jewish-Christian tradition pronounces such name as LORD. In particular, the name of Israel's God gains his semantic burden in the book of Exodus. In it, some direct speeches attributed to the Lord, the God of Israel, insist with all their poetic-rhetorical force in the presence and the meaning of the Tetragram, bringing decisively toward the reader-listener the four Hebrew consonants that form the name of God. The research presented here will be dedicated in interpreting the beginning of one of these direct discourses. It will be sought first by a linguistic-literary understanding of the phrase in Ex 34,6c, and this, in Hebrew, is formed only by the dual presence of the Tetragram. Then it will be focussed the function that God's name assumes in this discourse. Thus, it may be possible to discern the intention accompanying the Judeo-Christian tradition since its origins in biblical literature, when it insists in naming God.

Keywords: Biblical literature, Exodus, direct speech, tetragrammaton, name of God.

Introdução

Uma das características marcantes do SENHOR, Deus de Israel, como personagem-protagonista na narrativa sobre o êxodo – contada nos últimos quatro livros do Pentateuco – é que ele fala.¹ Focando somente o livro do Êxodo, trata-se, pois, da ação mais frequente de Deus:

1. Neste estudo, o nome do Deus de Israel é grafado com letras maiúsculas. Ou seja, escreve-se e lê-se SENHOR. Com isso, segue-se à tradição judaica que não pronuncia o tetragrama. Trata-se, sobretudo, de uma “compreensão rigidamente consequente da imparidade dessa divindade”, no sentido de “praticar-se linguisticamente o monoteísmo”, sendo que os mais diversos termos substitutos do nome de Deus empregados pelo judaísmo – como, por exemplo, SENHOR ou, em hebraico, Adonai –, em princípio “não afirmam nada sobre as características da divindade, mas sobre quem faz uso deles” (BROCKE, 2012, 68-70). O cristianismo na versão católica acolheu o mesmo costume. Em vez de escrever e pronunciar o tetragrama como ‘lahweh’, ‘Javé’, ‘Yahwe’ ou ‘Geová’, por orientação através de uma carta da Congregação para a Liturgia e a Ordem dos Sacramentos (29/06/2008), ele também o substituiu pela palavra SENHOR. Em todo caso, “um critério importante para a captação do nome de Deus é a distinção entre nome próprio (como Jhwh) e apelativos”, sendo que o Antigo Testamento guarda “aproximadamente vinte nomes diferentes de Deus” (JANOWSKI; SCHOLTISSEK, 2016, p. 248).

Setenta e sete introduções aos discursos diretos chamam a atenção do ouvinte-leitor para os discursos divinos; além disso, mencionam-se simplesmente discursos de Deus sem que seus conteúdos sejam apresentados (por exemplo: Ex 33,9.11), ou, de forma retrospectiva, constata-se que tudo ocorreu como Deus tinha dito (por exemplo: Ex 7,13.22; 8,11.15; 9,12.35). Fazem parte dos discursos do SENHOR também seus clamores, seja quando ele conclama alguém ou clama a alguém (Ex 3,4; 19,3.20; 24,16), seja quando ele proclama algo (Ex 33,19; 34,5-6) (GILLMAYR-BUCHER, 2016, p. 59).

Como os demais, também os discursos diretos atribuídos ao SENHOR se destacam por sua linguagem e seus efeitos retóricos. Pensando, pois, no gênero literário das narrativas (poesia épica), existem diferenças marcantes entre os trechos de narração, nos quais se ouve a voz do narrador, e os discursos diretos, em que o narrador empresta sua voz às personagens participantes da trama. Certas formas verbais e determinados tipos de frases somente ocorrem em discursos diretos (GRENZER, 2016). Por si só, os discursos diretos são semelhantes aos poemas e/ou discursos poéticos, que pertencem aos outros dois gêneros literários maiores, a dizer, à poesia lírica e ao drama. No mais, “o conteúdo do discurso direto é estreitamente ligado à função dele: a) expressar emoções, b) acordar posturas, c) motivar alguém a agir ou d) transmitir informação” (BAR-EFRAT, 2006, p. 81).

Dentro da macronarrativa sobre o êxodo, alguns discursos diretos do SENHOR adquirem importância ímpar pelo fato de neles Deus se referir a seu nome e, assim, insistir em sua presença e disposição de relacionar-se com seu povo. Nesse sentido, também o que se ouve ou lê em Ex 34,6-7 chama a atenção do ouvinte-leitor. De um modo especial, chama a atenção, logo no início do discurso, a dupla presença do tetragrama (hwhy), conjunto de quatro consoantes hebraicas que formam o nome de Deus. O que, porém, à primeira vista, se revela chamativo e até favorável à memorização, carece de explicações. Um estudo pormenorizado de Ex 34,6c, no entanto, há que se dedicar a questões referentes ao texto provavelmente mais original, à configuração linguístico-literária e ao significado teológico da simples ou dupla presença do tetragrama. A pesquisa aqui apresentada procura discutir cientificamente tais assuntos, a fim de favorecer uma compreensão mais adequada do nome do Deus de Israel, assim como do início do discurso sinaítico dele sobre a graça (Ex 34,6-7).

Texto e estudo linguístico-literário

Embora a intenção aqui seja apenas estudar o início do discurso direto do SENHOR em Ex 34,6c, é importante compreender a expressão ou frase dentro de seu contexto imediato, contemplando a provável configuração de todo o discurso direto do SENHOR, inclusive a introdução dele. Segue-se o texto hebraico segundo a edição crítica da *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*, com atenção aos acentos massoréticos, a fim de acompanhar como essa tradição judaica pertencente à Idade Média propõe juntar ou separar as palavras, indicando a entonação de cada uma delas e, dessa forma, a melodia da leitura, sendo que assim, em certos momentos, ocorre a determinação das relações sintáticas entre os elementos que compõem as frases (FRANCISCO, 2008, p. 202-213; TOV, 1997, p. 54-58). Para facilitar a compreensão da análise a seguir, o texto bíblico é apresentado aqui de forma segmentada, sendo que a respeito da segmentação não existem parâmetros mais definidos no mundo do estudo da Bíblia Hebraica.

וַיַּעֲבֵר יְהוָה עַל-פְּנֵי	v. 6a	O SENHOR passou diante da face dele
וַיִּקְרָא	v. 6b	e proclamou:
יְהוָה יְהוָה	v. 6c	“O SENHOR é o SENHOR,
רַחוּם וְחַנּוּן אֵל	v. 6d	um Deus compassivo e misericordioso,
אָרֶךְ אַפַּיִם וְרַב-חֶסֶד וְאֱמֶת:	v. 6e	longânimo e abundante em lealdade e fidelidade,
נֹצֵר חֶסֶד לְאַלְפִים	v. 7a	guardião de lealdade a milhares,
נֹשֵׂא עֲוֹן וּפְשָׁע וְחַטָּאָה	v. 7b	carregador de culpa, rebeldia e pecado;
וְנִקָּה לֹא יִנְקָה	v. 7c	mas, inocentar, não inocenta,
פֶּקֶד עֲוֹן אָבוֹת	v. 7d	preocupado com a culpa de pais
עַל-בָּנִים וְעַל-בְּנֵי בָנִים		junto a filhos e junto a netos,
עַל-שְׁלֹשִׁים וְעַל-רַבָּעִים:		junto à terceira e junto à quarta (geração)”.

Acompanhando somente os acentos disjuntivos, os massoretas indicam, através do *sillûq*, a maior pausa no final do v. 6. A segunda maior pausa – o *’atnah* – figura debaixo da palavra aqui traduzida como

“misericordioso” (v. 6d), sendo que o versículo se divide aqui em duas metades. Enquanto esses dois acentos formam as duas pausas maiores do grupo dos acentos chamados de “imperadores”, outros acentos do grupo dos “reis” indicam pausas um pouco menores (TOV, 1997, p. 56). Nesse sentido, podem ser observados o *zarqā'* junto à expressão “diante da face dele” (v. 6a), o *səḡōlētā'* junto ao termo “e proclamou” (v. 6b), o *zāqēp̄ qāṭān* com o segundo tetragrama (v. 6c) e o *ṭippḥā* junto às palavras “compassivo” (v. 6d) e “longânimo” (v. 6e), sendo que esta última, em hebraico, é formada por dois termos, que também poderiam ser traduzidos como “lento na ira”.

Em vista da dupla presença do tetragrama no v. 6c, por sua vez, é importante observar que os massoretas não optaram por indicar uma pausa entre as duas presenças do nome de Deus. Pelo contrário, um acento conjuntivo – ver o *munnaḥ* embaixo do primeiro tetragrama no v. 6c – favorece justamente a junção dos dois tetragramas, sem que se interrompa a melodia da leitura. Mais ainda, “a pontuação massorética separa o termo ‘e proclamou’ no v. 6b dos dois tetragramas no v. 6c, optando, assim, por um início do discurso direto com a dupla presença do nome de Deus” (SCORALICK, 2002, p. 78)².

Como, no entanto, compreender a sintaxe em Ex 34,6c? Quais as funções que pertencem às palavras em vista da construção das frases, seguindo-se a subdivisão aqui proposta? A repetição do tetragrama, muitas vezes, é compreendida como ênfase, semelhante à presença dupla de outros nomes em alguns lugares (ver “Abraão” em Gn 22,11, “Jacó” em Gn 46,2, “Moisés” em Ex 3,4 e “Samuel” em 1Sm 3,11). Afirma-se que “o staccato na linguagem sublinharia a dramaticidade do momento” (FRANZ, 2003, p. 165). Nesse sentido, o que se segue ao v. 6c seria atributivo, em forma de aposição – “O SENHOR, o SENHOR, um Deus

2. Na mesma publicação, Scoralick comenta também a nota de rodapé na *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*, segundo a qual o texto original da Septuaginta somente mencionaria uma vez o nome de Deus em Ex 34,6c: contudo, segue-se aqui “a edição de Rahlfs, baseada no texto do códice do Vaticano”, sendo que “a edição de Göttingen da Septuaginta é diferente, mantendo um duplo SENHOR (kúrioj) como texto original” (2002, p. 79).

compassivo e misericordioso, longânimo e abundante em lealdade e fidelidade” (v. 6c-e) –, ou predicativo – “O SENHOR, o SENHOR é um Deus compassivo e misericordioso, longânimo e abundante em lealdade e fidelidade” (v. 6c-d). No primeiro caso, não se teria uma frase completa, mas um substantivo seguido por uma lista de atributos. No segundo caso, se leria uma frase nominal, na qual os dois tetragramas no v. 6c formariam o sujeito, e o que se lê a partir do v. 6d, o predicado do sujeito. Contudo, esse tipo de ênfase parece não se encaixar bem, porque quem discursa – ver “o SENHOR” no v. 6a – pronuncia seu próprio nome (SCORALICK, 2002, p. 41). Quer dizer, o locutor não se dirige a outro para, de forma reforçada, chamar a atenção dele.

Existe, no entanto, ainda outra forma de compreender o início do discurso direto de Deus em Ex 34,6. Os dois tetragramas podem formar uma frase nominal com sujeito e predicado do sujeito, sendo que o segundo elemento é seguido por atributos em forma de aposição: “O SENHOR é o SENHOR, um Deus compassivo e misericordioso, longânimo e abundante em lealdade e fidelidade” (v. 6c-e). Nesse caso, o SENHOR, Deus de Israel, também insiste enfaticamente em seu nome. Contudo, não no sentido de chamar sua própria atenção, mas, aparentemente, para destacar a diferença entre seu nome – inclusive aquilo que tal nome representa, algo explicitado novamente nos atributos que se seguem – e nomes pertencentes a outros deuses.³

3. A compreensão de Ex 34,6c aqui favorecida não costuma ser encontrada nas traduções da Bíblia em língua portuguesa: ver BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2008 – “Iahweh! Iahweh ...” –; BÍBLIA DO PEREGRINO (Luís Alonso Schökel), 2002 – “O SENHOR, o SENHOR ...” –; BÍBLIA SAGRADA (Nova Almeida Atualizada), 2017 – “O SENHOR! O SENHOR ...” –; BÍBLIA SAGRADA. Tradução da CNBB, 2008 – “O SENHOR, o SENHOR ...” –; BÍBLIA SAGRADA AVE MARIA, 2011 – “Javé, Javé ...” –; NOVA BÍBLIA PASTORAL, 2014 – “Javé, Javé!”; BÍBLIA SAGRADA, 2001 – “SENHOR, SENHOR!” –; BÍBLIA (Tradução Ecumênica), 1994 – “O SENHOR, o SENHOR, ...”. No que se refere à história da tradução da Bíblia no Brasil, conferir Cláudio Vianney MALZONI, 2016. Uma tradução alemã recentemente revista, com a primeira edição publicada em 2016, acolhe, por sua vez, a compreensão aqui defendida: DIE BIBEL (Einheitsübersetzung), 2017 – “Der HERR ist der HERR, ...”.

O SENHOR discursa sobre si mesmo

Verificando os noventa e um discursos diretos que, no livro do Êxodo, são atribuídos ao SENHOR, Deus de Israel, observa-se primeiramente que, em vinte e dois deles, quem fala não se refere, de forma expressa, a si mesmo (Ex 3,4.5; 4,2.3.4.6.7.8-9.19.27; 6,11.26; 7,9.19; 8,1.12; 9,8-9.22; 10,12.21; 14,26; 32,27). Em outros sessenta e nove discursos pertencentes ao mesmo personagem, por sua vez, ocorre o contrário. De compreensão mais simples são aquelas falas nas quais o SENHOR Deus se refere a si mesmo usando a primeira pessoa do singular, seja através do verbo finito na primeira pessoa, seja por meio de um sufixo pronominal na primeira pessoa, sendo que este encontra seu ponto de referência em quem discursa (Ex 3,6.7-10.14a-b; 4,11.14-17; 5,1; 6,1.2-8.29; 7,1-5; 10,1-2; 11,1-2.9; 13,2; 14,1-4.15-18; 16,4-5.1-12; 17,5-6.14; 19,3-6.9; 24,12; 30,23-33; 32,7-8.9-10.13.33-34; 33,1-3.5.12.14.17.20.21-23; 34,1-3.27; 40,2-15). São contemplados aqui também aqueles discursos divinos que o SENHOR, dentro de seu próprio discurso, apresenta a Moisés, a fim de que este, posteriormente, os transmita a outros.

Entretanto, em vista da presente investigação sobre Ex 34,6c, outros discursos diretos do SENHOR surpreendem ainda mais o ouvinte-leitor do livro do Êxodo. Em alguns momentos, o Deus de Israel fala sobre si mesmo fazendo uso da terceira pessoa. Ora esse fenômeno ocorre de forma misturada, alternando o uso da primeira e da terceira pessoa (Ex 3,12.15-22; 4,21-23; 7,14-18.26-29; 8,16-19; 9,1-4.13-19; 12,1-20; 15,26; 16,28-29; 20,2-17; 20,22-23,33; 25,2-30,10; 30,34-38; 31,2-11.13-17; 33,19; 34,10-26). Ora o SENHOR, Deus de Israel, insiste somente no uso da terceira pessoa para referir-se a si mesmo (Ex 13,14d-e; 4,5; 9,5; 12,43-49; 16,23; 19,10-13.21-22.24; 24,1-2; 30,1-16.17-21; 34,6-7).

Além disso, uma determinada expressão caracteriza os discursos diretos de Deus referentes a si mesmo. Trata-se de uma autoafirmação formulada como frase nominal: “Eu [sou] o SENHOR!”, seja com a forma curta do pronome pessoal da primeira pessoa singular (אני יהוה) em Ex

6,2.6.7.8.29; 7,5.17; 8,18; 10,2; 12,12; 14,4.18; 15,26; 16,12; 31,13, seja com a forma longa do pronome (הַיהוָה יְכֹנֵן) em Ex 20,2.5. Por causa das repetições, tal expressão ganha as características de uma fórmula litúrgica. Além disso, uma pergunta retórica de Deus guarda semelhanças com a fórmula mencionada: “Por acaso, não sou eu o SENHOR?” (Ex 4,11).

Enfim, ao observar essas múltiplas e diferentes autoreferências nos discursos divinos, surge novamente a pergunta teológica a respeito do significado mais exato do nome do Deus de Israel e, por consequência, a respeito do sentido da repetição constante dessa nomeação de Deus.

O SENHOR diz que e quem ele é

Somente no livro do Êxodo, o tetragrama está presente trezentos e noventa e oito vezes, sendo que, em Ex 15,2; 17,16, aparece duas vezes a forma curta do nome de Deus, constituída somente pelas primeiras duas das quatro consoantes. Em toda a Bíblia Hebraica, o nome do Deus de Israel consta seis mil, oitocentos e vinte e oito vezes (ver a tabela em JENNI, 1984, p. 704). Ao procurar o significado desse nome próprio, no entanto, é de fundamental importância acolher o que, como parte da história sobre a vocação de Moisés, é narrado em Ex 3,13-14:

¹³ Moisés disse a Deus: “Quando eu for aos filhos de Israel e lhes disser: ‘O Deus de vossos pais me enviou a vós!’, e me disserem: ‘Qual é o nome dele?’, o que lhes direi?” ¹⁴ Então Deus disse a Moisés: “Serei quem serei!” Disse mais: “Assim dirás aos filhos de Israel: ‘O Serei me enviou a vós!’”

Literariamente, a narrativa bíblica em questão explora a semelhança entre as quatro consoantes que formam o nome de Deus (**hwhy**) – por isso, *tetragrama*, termo grego que significa “quatro letras” – e as três consoantes que constituem a raiz verbal comumente traduzida como “ser”, “estar”, “acontecer” ou “ocorrer” (**hyh**). Surge, com isso, a impressão de que a origem do tetragrama se encontre em tal verbo. No entanto, não é possível comprovar historicamente essa hipótese. Seguindo, pois, a proposta cronológica indicada pelas tradições bíblicas e localizando o

evento do êxodo no final do século XIII a.C., sabe-se que tais textos foram compostos apenas em séculos posteriores. Mais ainda, não existem fontes extra-bíblicas mais antigas que dessem outro acesso à vocação de Moisés, ao evento do êxodo e, com isso, à origem, à pronúncia e a uma compreensão inicial do nome de Deus por parte de Israel, eventualmente diferente daquela favorecida por Ex 3,14. Não obstante, a configuração dos textos bíblicos em séculos posteriores, por si só, também não é um argumento contra a historicidade do êxodo (FREVEL, 2015, p. 58-65). Enfim, será explorado aqui o que o próprio livro do Êxodo propõe a seus ouvintes-leitores em relação à compreensão do nome do Deus de Israel.⁴

No que se refere a Ex 3,14, observa-se com nitidez que a narrativa trabalha com “o recurso da etimologia: o verbo ‘ser’ (**hyh**), que sonoramente se aproxima às consoantes contidas em Jahwe, serve para explicar o nome de Deus” (FISCHER, 1989, p. 147). No caso, a raiz verbal em questão é apresentada duas vezes na conjugação dos prefixos, sempre na primeira pessoa do singular, com um pronome relativo responsável pela ligação entre os dois verbos. Ao respeitar a conotação futura da conjugação dos prefixos (BARTELMUS, 1983, p. 110 e 228; BARTELMUS, 2009, p. 81-82.201-205), a frase relativa, que é paronomástica em razão de uma semelhança fônica (אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה), é mais bem traduzida da seguinte forma: “Serei quem serei!” (Ex 3,14). O que, por sua vez, esse verbo propõe em relação à carga semântica do tetragrama?

Através do contexto imediato, percebe-se primeiramente que o *ser* do SENHOR indica o companheirismo dele ou sua qualidade de relacionar-se. Justo em seu discurso anterior, pois, o Deus de Israel dirige a

4. Tentando compreender o tetragrama a partir do árabe antigo, chegou-se à hipótese de que nome do Deus de Israel signifique “ele venta” e indique, originalmente, “o nome de um deus do tempo” (KNAUF, Yahwe, p. 469). Tal hipótese se baseia em estudos linguísticos, focando o valor semântico da raiz verbal *hwy*. Contudo, não existem textos mais antigos do que as tradições da Bíblia Hebraica aqui investigadas. No mais, o presente estudo imagina que o livro do Êxodo goze de certa autonomia literária, sendo que o escrito, em princípio, se propõe a explicar-se a si mesmo, sem que aquilo que quer comunicar dependesse, contrariamente ou de forma distante ao que apresenta a seu ouvinte-leitor, do conhecimento de tradições pertencentes a outras culturas.

seguinte promessa a Moisés, sendo que, em hebraico, a mesma raiz verbal aparece exatamente na mesma forma: “Certamente, estarei contigo! (בְּיַאֲהֶיָה עִמָּךָ)” (Ex 3,12). Ou seja, o “ser” do SENHOR precisa ser pensado a partir do anterior “estar com” (JANOWSKI; SCHOLTISSEK, 2016, p. 248).

No segundo momento, Ex 3,14 dá a entender que o SENHOR insiste em sua “futura e livre existência”, no sentido de existir “uma ênfase no ser, mas com abertura ao como” (FISCHER, 1989, p. 152). Assim, de Moisés exige-se que se mantenha aberto para a atuação poderosa e surpreendente desse Deus na história do povo que sofre.

Finalmente, o contexto imediato também esclarece que o SENHOR, por mais que esteja absolutamente livre e que somente a história irá revelar sua atuação poderosa, se relaciona com seu povo através de profetas como Moisés, pessoas sensíveis às suas palavras. De novo, a narrativa em Ex 3,14e apresenta a raiz verbal aqui discutida na conjugação dos sufixos e, outra vez, na primeira pessoa do singular, embora o discurso divino a ser transmitido por Moisés ao povo se torne, dessa forma, de difícil compreensão: “O Serei me enviou a vós!” (שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם אֲהִיָּה).

Resumindo: ao pensar na carga semântica do tetragrama a partir de sua semelhança com a raiz verbal aqui traduzida como “ser” ou “estar”, seguindo a reflexão proposta pela narrativa bíblica em Ex 3,12-14, o nome de Deus adquire conotações que dão destaque ao SENHOR como quem, em sua mais absoluta liberdade, se relaciona com o profeta, a fim de insistir, dessa forma, na libertação do povo oprimido. Para as tradições do Pentateuco, o tetragrama como nome próprio de Deus se encontra especificamente vinculado “à história de Israel, isto é, ao período da história do povo ligado a Moisés, ao êxodo e ao Sinai” (JANOWSKI; SCHOLTISSEK, 2016, p. 248). Nesse sentido, ouve-se ou lê-se em outro discurso divino a respeito dos patriarcas: “Meu nome SENHOR não se tornou conhecido a eles” (Ex 6,3).

O SENHOR insiste em seu nome

O nome “é o mais importante marcador de identidade” na cultura do antigo Israel, sendo que “uma pessoa e o nome dela, em muitos sentidos, são uma só realidade” (NEUMANN, 2016, p. 347). O que, no entanto, vale para o homem também ganha sua relevância no que se re-

fere a Deus. Conforme Moisés, o povo de Israel irá perguntar a respeito de Deus: “Qual é o nome dele?” (Ex 3,14). Com isso, por sua vez, não se visa à simples informação de “como Deus se chama, mas ao significado do nome dele”, ou seja, “ao programático do nome” e “à relação entre Deus e Israel, focando-se a expectativa que os israelitas poderão cultivar em relação a esse Deus” (DOHMEN, 2018, p. 98). Quer dizer, o nome de Deus ganha relevância à medida que se reconhece a representatividade do tetragrama.

Justamente o meio-versículo aqui investigado (Ex 34,6c) revela outra vez como a narrativa bíblica em questão se interessa pelo Deus de Israel como quem investe em seu próprio nome. Tal insistência já começa com a notícia introdutória, quando o narrador conta em relação a Moisés que “o SENHOR passou na frente da face dele” (v. 6a). A face, mais do que qualquer outra parte do corpo, está a serviço da comunicação. Nesse sentido, estar na frente da face de alguém, em princípio, corresponde a um pedido de atenção, exatamente pela tentativa de atrair o olhar e a escuta desse alguém. Logo depois, ainda se narra que o SENHOR “proclamou” (v. 6b) o que, logo a seguir, se ouvirá ou lerá como discurso direto dele (v. 6c-7d). Quer dizer, a narrativa não apresenta somente um simples “dizer” ou “falar”, mas algo que, aparentemente, se imagina como anunciado em voz alta e, portanto, celebrado, solene e, com isso, mais chamativo e decisivo.

Em seguida, começa, no texto hebraico, o discurso direto do SENHOR com a dupla presença do tetragrama, algo que, de acordo com o estudo linguístico anteriormente apresentado, se compreende bem como frase nominal: “O SENHOR é o SENHOR” (v. 6c). Nesse sentido, a formulação em Ex 34,6c é singular e ímpar (SCORALICK, 2002, p. 41). Ou seja, por referir-se a si mesmo, com o uso da terceira pessoa do singular, o Deus de Israel insiste, de forma retoricamente realçada, em seu próprio nome. Além disso, a frase aqui analisada se torna chamativa por criar certo suspense ou mistério. “O que, pois, deve ser explicado é explicado através do mesmo elemento, ou seja, a partir de si mesmo – *idem*

per idem” (DOHMEN, 2018, p. 99). Nesse sentido, a explicação em Ex 34,6c trabalha com a repetição do vocábulo decisivo, semelhantemente a Ex 3,14 – “Serei quem serei” – ou Ex 33,19 – “Terei misericórdia de quem tiver misericórdia e terei compaixão de quem tiver compaixão”.

Enfim, ao observar em Ex 34,6c como o Deus de Israel insiste em seu próprio nome, as seguintes duas qualidades ganham maior destaque: de um lado, a disponibilidade do SENHOR em relacionar-se e visar, através de seus profetas, à liberdade de quem não está livre; de outro lado, a indisponibilidade do SENHOR, no sentido de não abrir-se espaço para o uso mágico do nome dele. Sempre será preciso respeitar o mistério da mais absoluta liberdade do Deus de Israel, sendo que, conforme a narrativa do Êxodo, Moisés foi o primeiro a experimentar que o SENHOR é o SENHOR.

Considerações finais

A cultura religiosa do antigo Israel valoriza os nomes, sendo que, a partir deles, surgem relações. Sirva como exemplo como “os nomes dos filhos de Israel”, gravados nas ombreiras e no peitoral do sacerdote, têm a tarefa de se tornarem um “memorial permanente diante do SENHOR” (Ex 28,9-12.17-21.29). Insiste-se, nesse caso, nos nomes dos israelitas para assim visar, de forma constante, à consciência e à lembrança da relação existente entre o SENHOR e seu povo.

Em Ex 34,6c, por sua vez, se narra como o Deus de Israel insiste em seu nome: “O SENHOR é o SENHOR”. De acordo com o estudo aqui apresentado, tanto a carga semântica do tetragrama como a formulação da frase em questão indica que o dito quer favorecer a relação entre quem se pronuncia e quem é o ouvinte-leitor do discurso pronunciado. Percebe-se que a iniciativa cabe inteiramente ao SENHOR. No entanto, em sua mais absoluta liberdade, o SENHOR oferece sua palavra e, com isso, seu nome como defesa a quem se sente indefeso.

Bibliografia

- BAR-EFRAT, Shimon. Wie die Bibel erzählt. Alttestamentliche Texte als literarische Kunstwerke verstehen. Gütersloh: Verlagshaus, 2006.
- BARTELMUS, Rüdiger. Einführung in das Biblische Hebräisch. Mit einem Anhang Biblisches Aramäisch. Zúrique, Suíça: Theologischer Verlag, ²2009.
- BARTELMUS, Rüdiger. *HYH*: Bedeutung und Funktion eines hebräischen «Allerweltswortes» – zugleich ein Beitrag zur Frage des hebräischen Tempussystems. St. Ottilien: EOS, 1982.
- BECKING, Bob. Jahwe. In: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wiblex.de), 2006 (data de consulta: 20/01/2018), <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/22127/>.
- BÍBLIA. Tradução Ecumênica (TEB). São Paulo: Loyola, 1994.
- BÍBLIA SAGRADA AVE MARIA. Edição de estudos. São Paulo: Ave Maria, ⁷2011.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2008.
- BÍBLIA DO PEREGRINO (Luís Alonso Schökel). São Paulo: Paulus, 2002.
- BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA (Eds.: Karl Elliger; Wilhelm Rudolph). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- BÍBLIA SAGRADA. Petrópolis: Vozes, ⁴⁵2001.
- BÍBLIA SAGRADA. Tradução da CNBB. Brasília: Edições CNBB, ⁷2008.
- BÍBLIA SAGRADA (Nova Almeida Atualizada). Barueri: Sociedade Bíblica, ³2017.
- BROCKE, Edna. Jüdische Umschreibung des Namens Gottes. In: Ilsa Müllner; Ludger Schwienhorst-Schönberger; Ruth Scoralick. Gottes Namen(n). Zum Gedenken an Erich Zenger. Freiburg: Herder, 2012, p. 67-71.
- DIE BIBEL. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, ²2017.
- DOHMEN, Christoph. Mose. Der Mann, der zum Buch wurde. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt: ³2018.
- DOHMEN, Christoph. Exodus 19–40. Freiburg: Herder, 2004.
- FRANCISCO, Edson de Faria. Manual da Bíblia Hebraica. Introdução ao Texto Massorético. Guia Introdutório para a *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. São Paulo: Vida Nova, ³2008.
- FREVEL, Christian. História de Israel. Stuttgart: Kohlhammer, 2015.
- FISCHER, Georg. Jahwe unser Gott. Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex 3–4). Freiburg, Schweiz; Göttingen: Universitätsverlag; Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.

- FISCHER, Georg; MARKL, Dominik. «Das Buch Exodus». Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2009.
- FRANZ, Matthias. Der barmherzige und gnädige Gott. Die Gnadenrede vom Sinai (Exodus 34,6-7) und ihre Parallelen im Alten Testament und seiner Umwelt». Stuttgart: Kohlhammer, 2003.
- GILLMAYR-BUCHER, Susanne. Die literarische Konzeption der Figur Gott im Buch Exodus. In: Ute E. Eisen; Ilse Müllner. Gott als Figur. Narratologische Analysen biblischer Texte und ihrer Adaptionen. Freiburg im Breisgau: Herder, 2016, p. 57-87.
- GRENZER, Matthias. As dimensões temporais do verbo hebraico: desafio ao traduzir o Antigo Testamento. *Pistis & Praxis*, v. 8, n. 1, 2016: 15-32.
- JANOWSKI, Bernd; SCHOLTISSEK, Klaus. Gottesnamen. In: Angelika Berlejung; Christian Frevel (Orgs.). Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament (HGANT). Darmstadt: WBG, ⁵2016, p. 248-250.
- JENNI, Ernst. **hwhy** *Jhwh* Jahwe. In: Ernst Jenni; Claus Westermann. Theologisches Handwörterbuch (THAT). Band I. Munique: Kaiser; Zuriq: Theologischer Verlag, 1984, p. 701-707.
- KNAUF, Ernst A. Yahwe. In: *Vetus Testamentum*, n. 34, 1984, p. 467-472.
- MALZONI, Cláudio Vianney. As edições da Bíblia no Brasil. São Paulo: Paulinas, 2016.
- NEUMANN, Klaus. Name. In: Angelika Berlejung; Christian Frevel (Orgs.). Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament (HGANT). Darmstadt: WBG, ⁵2016, p. 347-349.
- NOVA BÍBLIA PASTORAL. São Paulo: Paulus, 2014.
- RÖMER, Thomas. A origem de Javé. O Deus de Israel e seu nome. São Paulo: Paulus, 2016.
- SCORALICK, Ruth. Gottes Güte und Gottes Zorn. Die Gottesprädikationen in Ex 34,6f und ihre intertextuellen Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch. Freiburg im Breisgau: Herder, 2002.
- TOV, Emanuel. Der Text der Hebräischen Bibel. Handbuch der Textkritik. Stuttgart: Kohlhammer, 1997.



Arquivo enviado em
12/06/2018
e aprovado em
05/07/2018

V. 8 - N. 15 - 2018

Mestre e Doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná, PUCPR. Editor Associado da Revista Brasileira de Literaturas e Teologias, Teoliterária. Membro do Grupo de Pesquisa Teopatodiceia: Espiritualidade, Cultura e Práxis da PUCPR. Bolsista CAPES. Contato: jefferson.zeferino@hotmail.com.

Hermenêutica e Teologia Pública: elementos para a construção do discurso teológico em interlocução com os clássicos desde a Literatura a partir de David Tracy

Hermeneutics and Public Theology: elements for the construction of theological speech in relation to classics since Literature based on David Tracy

*Jefferson Zeferino**

Resumo

O presente texto analisa as possibilidades de um discurso teológico com base em critérios públicos de argumentação a partir do pensamento de David Tracy, em diálogo com a área de Teologia e Literatura, bem como com aquilo que se tem produzido sob o título de teologia pública no contexto brasileiro. Desta forma, por meio de uma análise de mapeamentos sobre teologia pública percebem-se dois movimentos que a identificam: 1. A produção de um discurso que atende aspectos públicos de validação; 2. A relação entre teologia/religião e espaço público. Desta forma, a hermenêutica ensejada neste contexto haure das tradições teológicas (clássicos, literaturas) traduzindo-as a distintas interlocuções, sendo eleito aqui o público acadêmico. Assim, o percurso desenvolvido inicia-se com uma apresentação da teologia pública com base em autores que se ocuparam em sistematizá-la no contexto nacional; segue com

uma análise de elementos do pensamento de D. Tracy que podem auxiliar a embasar uma fala teológica pública; percebe a experiência da área de Teologia e Literatura em seu foco antropológico como importante contributo à teologia pública; por fim, estabelece-se uma relação entre os elementos anteriormente dispostos, concluindo-se com a proposição de uma teologia fundamental como teologia pública no horizonte do ambiente acadêmico.

Palavras-chave: Teologia Pública. David Tracy. Teologia e Literatura. Hermenêutica teológica.

Abstract

The current text analyses the possibilities of a theological discourse based on public argumentation criteria relying on David Tracy's thought in dialogue with the published works on public theology in the Brazilian context and the area of Theology and Literature as well . So, through an analysis of the works that mapped public theology two movements were identified: 1. The construction of a discourse that comprehends public validation aspects; 2. The relation between theology/religion and public space. This way, the desired hermeneutics on this regard draws from theological traditions (classics, literatures) translating them accordingly to different interlocutions, here the academic public is referential. Thus, the work presents public theology based on researches that systemized it in Brazil; it follows analyzing elements of D. Tracy's thought that may found a public theological speech; it realizes the experience of Theology and Literature field on its anthropological focus as important contribution to public theology; afterwards it establishes the relation of the former elements, concluding with the proposition of a fundamental theology as public theology in the academic environment.

Keywords: Public Theology. David Tracy. Theology and Literature. Theological Hermeneutics.

Considerações iniciais

O debate acerca do papel da teologia na universidade passa pela discussão de qual linguagem poderia ser adequada ao âmbito da convivência e diálogo das ciências. Por um lado, uma fala triunfalista ao modo de rainha das ciências ou ainda de uma ciência sui

generis parece insuficiente diante de um quadro de pluralidade e paridade acadêmica dos diferentes saberes na atualidade. Por outro lado, subjugar a fala teológica ao espaço eclesial compreendendo-a irrelevante à comunidade acadêmica e à sociedade ampla também não parece uma saída acertada.

Com o intuito de contribuir a este debate, apresenta-se de forma sucinta, no formato de afirmações sintetizadoras, o estado da questão das pesquisas sobre teologia pública no Brasil com base nos mapeamentos e sistematizações de autores que se ocuparam de tal tarefa. Em seguida, David Tracy serve como autor referencial a fim de que se compreenda a publicidade teológica como fator passível de traduções e adequações em virtude dos públicos com que dialoga. Além disso, a experiência do campo de Teologia e Literatura em sua ênfase antropológica emerge como contributo a correlação ensejada. Por fim, com base nos passos anteriores, pensam-se caminhos e possibilidades de uma hermenêutica teológica atenta a critérios públicos de validação de sua argumentação diante do âmbito acadêmico.

Teologia pública no Brasil: uma síntese

Com um debate iniciado em contexto brasileiro no início do presente século pelo Instituto Humanitas da UNISINOS (IHU), a teologia pública tem sobretudo sido compreendida como um movimento teológico do contexto eclesial para fora, isto é, trata de forma geral da relação entre fé cristã (católica romana) e a sociedade. O que é confirmado por grande parte dos mais de 130 números já publicados nos Cadernos Teologia Pública da UNISINOS que se trata da publicação referencial do programa Teologia Pública da instituição¹. Com efeito, pode se dizer que esta relação entre fé cristã/teologia cristã e sociedade é o eixo balizador da

1. ISTITUTO HUMANITAS UNISINOS. *Programa Teologia Pública do IHU*. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/programas/teologia-publica>. Acesso em: 07.06.2018.

compreensão de teologia pública do IHU. Por outro lado, também em São Leopoldo no Rio Grande do Sul as Faculdades EST tem sido responsáveis pela edição da Coleção Teologia Pública, que conta com seis volumes editados em parceria com a Editora Sinodal, bem como um outro texto editado em formato e-book. Em grande parte, também ensinam o debate da teologia em relação com temas de fronteira, além de pensar aspectos de ordem epistemológica (esp. v. 1 e 5). Contudo, não é possível limitar os estudos sobre teologia pública no Brasil a estes dois referenciais, cabe ainda citar a série da Garimpo Editorial que já conta com textos relacionando autores como Tillich, Moltmann e Bonhoeffer com o tema, bem como eventos da SOTER e da ANPTECRE que assumiram a relação teologia/religião e espaço público como referenciais para alguns de seus congressos. Além destes, há toda uma série de artigos, teses e dissertações que se ocupam da temática. Com isso, trata-se já de uma tarefa laboriosa o levantamento de dados, catalogação e sistematização da teologia pública no Brasil.

Diante deste contexto, cabe indicar que alguns autores se ocuparam de mapear estes movimentos. O presente texto parte destas análises para conjugar o *status quaestionis* da referida temática. O formato escolhido para a apresentação deste quadro são *afirmações sintetizadoras* embasadas nos esforços de mapeamento e sistematização do assunto.

1. O termo *teologia pública* é recente no contexto brasileiro, contudo já conta com considerável material bibliográfico, além de estudos em vários países de diferentes continentes (CALDAS, 2016, p. 40; JACOBSEN, 2011, p. 53).

2. O Instituto Humanitas da Unisinos, bem como as faculdades EST, ambas de São Leopoldo, integram a vanguarda na discussão (SINNER, 2012, p. 18-19; CUNHA, 2016, p. 264; GONÇALVES, 2017, p. 31-32; CALDAS, 2016, p. 56-66; 85).

3. Não existe uma definição dura de teologia pública. Há pluralidade de abordagens, bem como diversidade conceitual (JACOBSEN, 2011, p.

54; 66; CUNHA, 2016, p. 268; ZABATIERO, 2011, p. 7; SINNER, 2011, p. 19-20; SINNER, 2012, p. 24-25; CALDAS, 2016, p. 15).

4. Teologias com interface política, como a Teologia da Libertação e a Teologia da Missão Integral, podem ser consideradas teologias públicas (CUNHA, 2016, p. 270).

5. Compõe o pano de fundo do campo de pesquisa a ideia de incidência pública das religiões. A teologia pública se ocupa, portanto, da presença da religião no espaço público (SINNER, 2011, p. 12; SINNER, 2012, p. 13-17).

6. A teologia pública pode configurar um “*conceito agregador*”, sendo “mais uma dimensão do que uma linha específica de pensamento” (SINNER, 2011, p. 19). Ademais, para von Sinner, a teologia pública pode ser um “termo guarda-chuva” que abarque as teologias de interface público-política (como as de libertação) (SINNER, 2012, p. 27).

7. Stackhouse propõe que a teologia seja capaz de tratar de temas públicos, em diálogo com a sociedade em geral, propondo um discurso razoável neste contexto (SINNER, 2011, p. 24).

8. David Tracy estabelece a igreja, a sociedade e a academia como públicos da teologia (SINNER, 2011, p. 29; CALDAS, 2016, p. 84).

9. R. von Sinner compreende que a teologia cristã é pública, devendo falar francamente (*parrhesia*) acerca de temas públicos, buscando o bem comum. Assim, apesar de possíveis identificações com determinadas comunidades religiosas, o fazer teológico público não deveria pautar ganho próprio, mas o bem de todas e todos (SINNER, 2011, p. 33-34; SINNER, 2012, p. 29-30).

10. A teologia que pensa a pessoa de Jesus, desenvolverá um pensamento autocrítico, modesto e quenótico (SINNER, 2011, p. 33-34).

11. A teologia pública ocupa-se de singularidades, particularidades e

contextualidades, sem deixar de lado a necessidade de um discurso que tenha por base a pluralidade (SINNER, 2012, p. 29).

12. As instituições religiosas possuem grande capilaridade no cenário nacional, bem como contam com prestígio e credibilidade (SINNER, 2012, p. 31).

13. O cenário acadêmico tem evoluído na discussão acerca do papel da teologia, desde seu reconhecimento em 1999, bem como a partir de recentes discussões acerca de seu currículo (SINNER, 2012, p. 32).

14. R. von Sinner identifica quatro tipos de teologia pública no contexto brasileiro: 1. Acerca da cidadania acadêmica da teologia e sua epistemologia; 2. Resgate de tradições teológicas no confronto com fundamentalismos; 3. Acerca da presença da religião/teologia no espaço público; 4. Teologia pública com enfoque na cidadania (SINNER, 2012, p. 20-24).

15. O assunto da teologia pública é a *res publica* (ZWETSCH; CAVALCANTE; SINNER, 2011, p. 6).

16. Jacobsen separa os tipos de teologia pública em: 1. Modelos de fundamentação: modelo de divulgação, modelo universal, modelo factual; 2. Modelos de atuação: modelo de audiência, modelo apologético, modelo contextual (JACOBSEN, 2011, p. 55-66).

17. O modelo de divulgação parte da ideia de que a teologia pública é impulsionada pelo ser público de Deus (JACOBSEN, 2011, p. 55-57).

18. O modelo universal pensa as questões universais/existenciais do ser humano (JACOBSEN, 2011, p. 55; p. 57-58).

19. O modelo factual parte da noção de que a presença das religiões no espaço público é um fato, não carece de publicização (JACOBSEN, 2011, p. 59-60).

20. O modelo de audiência parte da noção de públicos da teologia

(JACOBSEN, 2011, p. 61-62).

21. O modelo apologético procura a razoabilidade do discurso teológico sem apelar para uma determinada autoridade dogmática (JACOBSEN, 2011, p. 63-64).

22. O modelo contextual, como bem diz o nome, ocupa-se das questões práticas de cada contexto. Também tem a ver com o posicionamento das igrejas diante de questões públicas (JACOBSEN, 2011, p. 65-66).

23. Carlos Caldas fala de casos de teologia pública no Brasil, antes que o termo fosse utilizado: 1. O movimento ecumênico, em especial por meio da diaconia; 2. As campanhas da Fraternidade e a atuação da CNBB; 3. A teologia contextual da Fraternidade Teológica Latino-Americana – Setor Brasil (FTL-B); 4. A Teologia da Libertação; 5. A proposta de fé cidadã de Clovis Pinto de Castro (CALDAS, 2016, p. 41-55).

24. A ANPTECRE e a SOTER exercem um papel de promoção no debate de teologia pública, como tema principal de seus eventos ou nas reflexões de seus grupos temáticos (CALDAS, 2016, p. 75-82; CUNHA, 2016, p. 264-265).

25. O diálogo com os outros saberes, sem que a teologia perca seu específico, é desafio que emerge na atualidade para a teologia pública. Desta forma, a questão da epistemologia teológica diante das variadas formulações de teologia pública é uma questão na pauta atual desta discussão (CALDAS, 2016, p. 84).

Estas teses permitem afirmar que a teologia pública no Brasil é um campo de pesquisa que está se consolidando. As elaborações teóricas analisadas acima são resultado de pesquisas de doutorado, pós-doutorado, projetos de grupos de pesquisa dedicados à teologia pública etc. Com efeito, estas contribuições demonstram que se trata de um tema atual e pertinente.

Neste contexto, as formulações de R. von Sinner e Eneida Jacobsen

se destacam enquanto tentativa de sistematização daquilo que tem sido produzido sob o nome de teologia pública². Compreende-se que suas definições de *tipos de teologia pública* podem ser sintetizadas em duas perspectivas: 1. Aspectos ligados ao discurso teológico e sua cidadania acadêmica por meio do resgate das tradições teológicas: modelos de fundamentação (JACOBSEN, 2011, p. 55-60; SINNER, 2012, p. 20-21); 2. Relações entre religião/teologia e espaço público: modelos de atuação (JACOBSEN, 2011, p. 60-66; SINNER, 2012, p. 21-24). Efetivamente, não são perspectivas estanques, independentes uma da outra, pelo contrário, há contínua interrelação. Com efeito, cada *tipo* alocado no segundo ponto, carece de uma forma de discurso para sua articulação. O que se quer frisar aqui é a necessidade da construção de um modo próprio de se falar que considere o *público* não apenas como assunto, mas como critério que molda a própria fala teológica. Adiante, pense-se esta possibilidade de fala teológica no espaço público a partir das formulações de David Tracy.

Discurso público da teologia a partir de David Tracy

Com base no que foi tratado até aqui, dois principais movimentos

2. Ainda acerca das formulações sobre teologia pública é necessário indicar alguns aspectos de disputa, isto é, formulações que confrontam o quadro que vem sendo construído por autores que se entendem sob a gramática de uma teologia pública. Desta forma, nota-se uma suspeita de homogeneização do discurso teológico em relação ao espaço público, seja por meio de uma determinada tentativa de adequação a contextos internacionais de discussão como o europeu e estadunidense que pouco se relacionam com as questões latino-americanas, ou mesmo na possibilidade de não atenção às peculiaridades das lutas sociais compreendendo-as como que resolvidas em formulações como cidadania, o público, o político, missão integral, entre outras propostas teológicas. Ao mesmo tempo, ao se propor a teologia pública como um termo guarda-chuva cabe verificar se autores e autoras de formulações que conjugam teologia e questões do espaço público sentem-se representadas/os por esta definição. Acerca destas análises críticas ver: PEREIRA, N. The Old New Words for an Economy of Life: Sumak Kawsay, Kabuhanan, Kalusugan, Kalikasan. *The Ecumenical Review*, v. 67, n. 2, p. 214-221, 2015; PEREIRA, N.; ALMEIDA, F. Ecologia profunda: por uma ecologia do proletariado – kabuhanan, kalusugan, kalikasan. *Voices*, v. 37, n. 2-3, p. 309-322-322, abr./set., 2014; CARVALHAES, C.; ALMEIDA, F. Teologia da Libertação: História, Temas e Nomes. *CrossCurrents*, v. 67, p. 340-364, mar., 2017.

acerca das formulações sobre teologia pública se destacam: 1. A possibilidade da formulação de um discurso adequado ao contexto acadêmico; 2. As relações entre teologia/religião e espaço público. Assim, nota-se que a formulação do discurso teológico diante de seus *públicos* (igreja, academia, sociedade) exige uma determinada adequação. Neste sentido, cabe investigar que tipo de discurso teológico se quer desenvolver. Também se tornou visível desde as elaborações de Jacobsen, a importância da contribuição do teólogo jesuíta estadunidense David Tracy para o desenvolvimento de uma teologia pública, sendo uma proposta consolidada e referencial de um discurso público para a teologia. Dito isso, cabe agora uma análise mais pormenorizada de Tracy afim de que se estabeleça o que se quer dizer com *critérios públicos de argumentação para a fala teológica*.

O caminho aqui ensejado, portanto, parte do texto de 1981, a saber, *A imaginação analógica*, do qual utiliza-se aqui a versão em português (2006), bem como a partir de um artigo mais recente publicado também em língua portuguesa, no qual o autor se dedica a questão da *publicidade* em teologia. O presente momento desta análise busca compreender as noções de *públicos*, *disciplinas teológicas*, *discurso público* e *clássicos* no teólogo estadunidense, enquanto perspectivas que ajudam a pensar os resultados acima elencados do estado da arte das pesquisas em teologia pública no Brasil.

Aspectos introdutórios

Uma elucidação acerca do pano de fundo do pensamento de Tracy é válida na medida em que auxilia no processo de compreensão do mesmo. Assim, cabe formular que o autor parte de duas noções basilares. A primeira diz respeito ao pluralismo como um “enriquecimento fundamental da condição humana”, ao que “afirmar o pluralismo responsavelmente deve incluir a afirmação da verdade e dos critérios públicos para

tal afirmação” (TRACY, 2006, p. 11). O segundo se refere às questões existenciais do ser humano bem como a própria questão de Deus que, como temas da teologia, requerem que se desenvolvam “critérios e discurso públicos, e não privados” (TRACY, 2006, p. 11-12).

Compreende-se, portanto, que Tracy tem como base de seu desenvolvimento teológico o reconhecimento e o respeito aos pluralismos e, simultaneamente, parte de uma noção teológica, *a universalidade de Deus*, como elemento que legitima que tudo que tem a ver com Deus tem a ver com o mundo todo, sendo, portanto, público. Isto é corroborado pelo que estabelece como um corte antropológico-existencial enquanto viés a partir do qual a teologia deve concentrar seus esforços, questões como o sentido da vida, por serem fundamentais a existência humana também o são para a existência teológica (TRACY, 2006, p. 21-22). Há, portanto, para Tracy, correlações entre teologia e vida, ou ainda, entre as questões tratadas teologicamente e aquelas tratadas por distintas ciências, como sociologia, filosofia, história entre outras.

Os públicos da teologia

Quanto aos públicos do fazer teológico, compreende Tracy que “todo teólogo se dirige a três realidades sociais distintas e relacionadas: a sociedade mais ampla, a academia e a igreja. Um desses públicos será o destinatário principal, ainda que raramente exclusivo” (TRACY, 2006, p. 23). Uma vez reconhecidos os públicos, o autor também compreende que as falas teológicas podem estar localizadas em um, mais que em outro, contudo, “qualquer que seja o lugar social de uma teologia particular, esse compromisso comum demanda um compromisso com a dimensão pública autêntica, a tentativa de falar a partir de um *locus* social particular de uma maneira tal que esse falar cruze por todos os três públicos” (TRACY, 2006, p. 24).

Dentro do mundo das falas teológicas, isto é, hermenêuticas, Tracy

compreende que

[...] se qualquer ser humano, se qualquer pensador religioso ou teólogo produzir alguma expressão clássica do espírito humano numa jornada particular dentro de uma tradição particular, essa pessoa revela possibilidades permanentes para a existência humana tanto pessoal como comunal. Qualquer clássico [...] é sempre público, jamais privado” (TRACY, 2006, p. 41).

Desta feita, a relação do teólogo com a realidade é sempre hermenêutica, conjugando aspectos ligados a interpretação das distintas tradições, bem como desde um local específico a partir de e para uma determinada comunidade. Para a presente leitura cabe dizer que também a comunidade acadêmica se configura, utilizando a linguagem de Tracy, um *locus* social desde o qual se pensa a realidade. Os clássicos, por sua vez, assim o são também em virtude de sua profundidade antropológica, que sempre poderá ser reaccessada em diferentes tempos e ocasiões.

Adiante, Tracy introduz a lógica de inter-relação entre os públicos ao enunciar que enquanto intérprete da tradição eclesial o teólogo considera também compreensões da contemporaneidade em dinâmica crítica. Com efeito, “ainda que a autocompreensão do teólogo não inclua um reconhecimento explícito dos públicos ‘sociedade’ e ‘academia’ (e, assim da importância teológica do ‘mundo’ como *locus* teológico), as influências dos outros dois públicos permanecem efetivas”. Isto é, “mesmo que as relações com a sociedade ou a academia sejam negativas, o teólogo estará interiormente relacionado com as estruturas de plausibilidade daquela sociedade, especialmente à medida que essas estruturas forem formuladas e refinadas em argumentos de plausibilidade e critérios de adequação pela academia” (TRACY, 2006, p. 63). Decorre disso, portanto, que os públicos teológicos se inter-relacionam, independente do *locus* referencial do teólogo, os demais públicos incidem em sua formulação. Em virtude disso, o autor estabelece que em alguma medida noções de correlação e interação são evocadas:

Na maioria dos casos, de fato, algum modelo teológico de correlação será empregado para estabelecer uma relação entre essas afinidades e para dirimir os conflitos entre as estruturas de plausibilidade. De maneira similar, algum modelo sociológico de interação será usualmente empregado para entender quais relações do teólogo com os três públicos da teologia: sociedade, academia e igreja (TRACY, 2006, p. 67).

Dito isso, o processo de correlação ou interação precisará ser traduzido em forma de linguagem, a partir daí, torna-se inerente a exigência de *publicidade*. Tracy (2006, p. 68) estabelece aspectos que compõem o processo de publicização do fazer teológico, os quais são apresentados de forma numerada com a finalidade de maior elucidação de sua proposta:

1. “Na medida em que os teólogos precisam tornar explícitas as mais importantes alegações e contra-alegações de cada um dos três públicos, eles contribuem para a causa da clareza com o público mais amplo”. Assim, o próprio processo dinâmico de reflexão acerca da lógica interna das afirmações teológicas requer uma determinada elaboração cujo evento compõem uma publicização. Assim, “o teólogo, ao menos, não tem de fato outra escolha real senão tornar-se explícito”.

2. Ao ocupar-se da “questão da verdade da religião [...] as estruturas de plausibilidade têm de tornar-se explícitas”. Assim, “o impulso para os argumentos de plausibilidade se tornará urgente”. O processo de publicização da fala teológica, portanto, é por si só dinâmica de explicitação. A pergunta pela *verdade*, contudo, poderia ser elucidada pelo que Tracy chama de “pretensões a sentido e verdade”, ao que serve a própria formulação grega do termo enquanto *aletheia*, o que estaria próximo de um *desvelamento* de sentido. Assim, cabe ao teólogo ocupar-se das lógicas internas das alegações de sentido das tradições teológicas. Desta forma, “todo teólogo deve encarar honestamente as pretensões a sentido e verdade de todos os três públicos”, considerando “os paradigmas da

verdade na tradição da igreja, os paradigmas dos empreendimentos racionais na academia, os modelos de racionalidade nos três domínios coincidentes da sociedade contemporânea”.

3. “A necessidade de refletir criticamente sobre reais ou aparentes conflitos de alegação nos diferentes públicos torna-se crucial”. A interrelação dos distintos públicos teológicos ocupa-se também da incidência argumentativa de uns nos outros. Ao que um exercício de criticidade e cuidado intelectual é exigido, isto ocorre também em virtude da noção de *tradução* ou *adequabilidade* implicada nas formulações dos distintos discursos teológicos ao que se coloca a percepção de que possuem distintas formas de dizer e traduzir uma mesma alegação de sentido.

Ainda no horizonte das interrelações dos públicos teológicos diante da necessidade de uma fala plausível que as abarque de forma adequada, Tracy (2006, p. 71) desenvolve dois aspectos que caracterizam esta fala:

1. Cabe “[...] explicar as estruturas básicas de plausibilidade de todos os três públicos [...]”, o que pode ser desenvolvido “[...] mediante a formulação de argumentos de *plausibilidade e critérios de adequação* como um modelo teológico geral para discussões abalizadas sobre conflitos aparentes ou reais a respeito de questões particulares” (itálico nosso). Cada público requer um discurso embasado em determinada racionalidade, ao que se exige uma formulação adequada e plausível que possa ser utilizada na abordagem dos temas oriundos das distintas audiências.

2. “Eles devem dar continuidade ou recuperar os recursos clássicos da tradição da igreja em aplicações genuinamente novas para o dia de hoje”. O dado dos *clássicos* retorna na dimensão das tradições teológicas enquanto lidos diante dos contextos sempre novos que requerem também uma *tradução*, na medida em que dois ambientes ou mundos distintos são analisados crítica e dialogicamente.

David Tracy, portanto, estabelece que a fala teológica carece de critérios em sua construção, sendo que cada público exigiria uma forma

própria de argumentação, o que ele identifica com disciplinas teológicas específicas.

As disciplinas teológicas

Diante do processo de construção teológica Tracy recorre ao que chama de disciplinas teológicas. Para ele, “a teologia é, de fato, um termo genérico, não para uma única disciplina, mas para três: teologia fundamental, teologia sistemática e teologia prática”. Ademais, “cada uma dessas disciplinas necessita de critérios de adequação explícitos. Cada uma delas tem a ver com os três públicos”. Assim, “cada uma está irrevogavelmente implicada em pretensões a sentido e verdade. Cada uma é, de fato, determinada pelo impulso incessante na direção da publicidade genuína de e para todos os três públicos” (TRACY, 2006, p. 72).

Quanto as formas de desenvolvimento teórico das três disciplinas teológicas propostas pelo autor, ele as apresenta em cinco pontos:

1. O primeiro diz respeito aos públicos da teologia, para ele, “[...] as teologias *fundamentais* estão relacionadas, em primeira linha, com o público representado, mas não esgotado pela academia”. Por sua vez, “as teologias *sistemáticas* estão relacionadas, em primeira linha, com o público representado, mas não esgotado pela igreja, entendida aqui como comunidade do discurso moral e religiosos e da ação correspondente”. Finalmente, “as teologias *práticas* estão relacionadas, em primeira linha com o público ‘sociedade’, mais exatamente com as preocupações de algum movimento ou de alguma problemática particular de cunho social, político, cultural ou pastoral [...]” (TRACY, 2006, p. 88). Em resumo, identifica a teologia fundamental com a academia, a teologia sistemática com a igreja e a teologia prática com a sociedade.

2. Os modos de argumentação são o segundo tópico tratado pelo autor. De acordo com Tracy, “[...] as teologias *fundamentais* estarão preocupadas principalmente em oferecer argumentos que todas as pessoas

razoáveis, quer 'religiosamente envolvidas' ou não, possam reconhecer como razoáveis". Em virtude disso, afirma ele, "[...] elas assumem o sentido mais usual do discurso público" (TRACY, 2006, p. 88-89), pois trata-se de um "[...] discurso acessível (*em princípio*) a todas as pessoas e explicado mediante o apelo à experiência, inteligência, racionalidade e responsabilidade das pessoas [...]", sendo "[...] formulado em argumentos cujas alegações são estatuídas por procedimentos apropriados de argumentação, fundamentação e refutação" (TRACY, 2006, p. 89). É justamente este modo de argumentação que parece mais adequado ao intento de uma teologia pública no contexto da universidade, como pontua o próprio Tracy ao identificá-la com o público academia. Já "as teologias *sistemáticas* não estarão ordinariamente tão preocupadas com tais modos de argumentação obviamente públicos". Por outro lado, "elas terão como sua maior preocupação a re-apresentação, a re-interpretação do que se assume ser o poder revelador e transformador sempre presente da tradição religiosa particular à qual o teólogo pertence" (TRACY, 2006, p. 89). Ainda cabe dizer que "as teologias *práticas* mostrarão ordinariamente uma preocupação menos explícita com todas as teorias e argumentos teóricos". De acordo com Tracy, "elas assumirão a práxis como critério apropriado para o sentido e a verdade da teologia" (TRACY, 2006, p. 89-90). Para uma teologia latino-americana, em que a práxis é fundamental para o desenvolvimento teológico, caberia uma inquirição mais aprofundada acerca das distinções propostas pelo autor para verificar se uma certa adequabilidade conceitual devido ao contexto indicado não seria necessária. Percebe-se no autor uma pretensão de universalidade em sua definição das disciplinas teológicas, com isso, algumas particularidades, uma vez explicitadas suas *alegações de sentido*, podem fazer com que se repense o edifício teológico proposto.

3. O terceiro ponto destacado pelo autor diz respeito à ética. Para ele, "as teologias *fundamentais* ocupar-se-ão principalmente com a postura ética da inquirição honesta, crítica, própria do seu contexto acadêmico". Por sua vez, "as teologias *sistemáticas* ocupar-se-ão principalmente com

a postura ética da lealdade ou da fidelidade criativa e crítica a alguma tradição religiosa clássica própria de sua relação eclesial”. Finalmente, “as teologias *práticas* ocupar-se-ão principalmente com a postura ética do compromisso responsável com a situação da práxis e, às vezes, até do envolvimento nela” (TRACY, 2006, p. 90). Com efeito, a ética emerge como elemento comum entre as disciplinas teológicas, sendo, também, viés referencial para uma teologia que, além de estar ocupada com seus critérios de publicidade, pensa as questões do espaço público que, não raro, são questões de ética, basta enumerar temas em voga na atualidade – como a crise ecológica, corrupção política, desigualdade social, crise humanitária de pessoas refugiadas – para se perceber que são temas que giram em torno da ética e, desta forma, também uma fala teológica adequada e plausível se torna requisitada.

4. O quarto ponto tem a ver com uma determinada identificação religiosa. Para Tracy, “tanto os teólogos *sistemáticos* como os *práticos* assumirão ordinariamente um envolvimento pessoal e um compromisso com uma tradição religiosa particular ou com um movimento prático particular que possua um sentido religioso”. Por outro lado, “as teologias *fundamentais* de fato compartilham ordinariamente esse compromisso, mas, em princípio, abstrairão a si próprios de todo “compromisso de fé” religioso em favor dos propósitos legítimos da análise crítica de todas as alegações religiosas e teológicas” (TRACY, 2006, p. 90). Assim, as teologias fundamentais têm liberdade para “[...] articular os argumentos do discurso teológico como argumentos abertamente públicos no sentido óbvio das posições argumentadas, razoáveis, abertas a todas as pessoas inteligentes, razoáveis e responsáveis” (TRACY, 2006, p. 90-91). Ao não optar por um discurso que requeira uma espécie de adesão de fé para que sua plausibilidade seja legitimada, o discurso teológico se habilita ao debate público. Isto não quer dizer, contudo, que aspectos de confessionalidade sejam negligenciados, trata-se, isto sim, de compreendendo a herança confessional como um clássico haurir dela em sua potência antropológica que ajuda a pensar as questões públicas da

atualidade por meio de uma tradução plausível às suas interlocuções.

5. Por fim, o quinto ponto tem a ver com o que o autor chama de “[...] pretensões a sentido e verdade – alegações que, por isso mesmo, possuem um caráter genuinamente público” (TRACY, 2006, p. 91). Neste contexto “as teologias *fundamentais*, em geral, estarão preocupadas principalmente em mostrar a adequação das alegações de verdade, usualmente os postulados cognitivos, de uma tradição religiosa particular”. Com isso, tendem a empregar “[...] algum paradigma explícito do que constitui a argumentação objetiva em alguma disciplina reconhecida pela comunidade acadêmica mais ampla”. Por isso mesmo, tende a interdisciplinaridade e a percepção de pertença ao conjunto mais amplo das ciências, ao que o autor destaca a contribuição do pensamento filosófico (TRACY, 2006, p. 92). Quanto às teologias sistemática e prática, o autor ainda destaca que em virtude uma identificação mais direta com a igreja, “as teologias *sistemáticas* assumirão ordinariamente [...] o caráter portador de verdade de uma tradição religiosa particular” (TRACY, 2006, p. 92). Por sua vez, para as teologias práticas “a noção de verdade implicada mostrará ser uma noção determinada pela práxis, transformadora” (TRACY, 2006, p. 93). Novamente fazendo a menção da aplicabilidade da assim denominada teologia fundamental para aquilo que se quer desenvolver como teologia pública, cabe dizer que anterior ao texto de Tracy aloca-se a tese doutoral de Clodovis Boff de 1976, publicada em português em 1978, a qual se dedica a pensar as mediações da teologia do político, a primeira destas mediações, nominada de Sócio-Analítica (MSA), ocupa-se justamente do apoio das demais ciências na compreensão da realidade para que a fala teológica ocorra informada e, se enfatizaria hoje, em diálogo com os demais saberes. Em prefácio autocrítico na edição de 1993, o autor chega a propor que uma mediação filosófica precisaria ser melhor desenvolvida neste contexto. Com efeito, o trabalho de tradução das alegações de sentido das tradições teológicas requer esforço crítico e, na medida do possível, interdisciplinar.

Constantes da fala teológica

David Tracy reconhece duas principais constantes nos movimentos teológicos. A primeira seria a interpretação de uma determinada tradição religiosa enquanto exercício hermenêutico desenvolvido desde *critérios de adequabilidade* a partir dos quais “[...] suas interpretações específicas da tradição possam ser julgadas criticamente pela comunidade teológica mais ampla” (TRACY, 2006, p. 94). A segunda constante seria a interpretação do *mundo*, isto é, da *situação contemporânea* (TRACY, 2006, p. 95-96). Desta forma, compreende o autor, “todo teólogo fornece tanto interpretações da tradição religiosa como interpretações da dimensão religiosa da situação contemporânea. Por essa razão, todo teólogo fornece alguma interpretação do sentido e da significância da tradição religiosa para a presente situação” (TRACY, 2006, p. 98). Diante desta elaboração, Tracy corrobora a leitura anteriormente feita acerca das pesquisas sobre teologia pública no Brasil, na medida em que justamente estes mesmos dois pontos são identificados como característicos das publicações voltadas ao tema, a saber, razoabilidade pública da fala teológica e relação entre teologia/religião e espaço público (mundo/situação contemporânea). Contudo, sua noção de publicidade está atrelada a ideia de *universalidade de Deus*, para ele “O caráter teocêntrico de qualquer asserção genuinamente teológica, quer explícita quer implicitamente tratado, impele todo teólogo a alegações de verdade que demandam publicidade e, no seu extremo, universalidade” (TRACY, 2006, p. 131). Isto acontece também porque conjuga simultaneamente as três disciplinas teológicas. Neste contexto, uma crítica que pode ser feita a lógica tracyana, portanto, é justamente se a dependência teológica de sua publicidade na *universalidade de Deus* não contradiria de imediato sua elaboração de uma teologia fundamental que não exige um *compromisso de fé*. Isto é, o que define o *teológico* em Tracy? É sua tematização das grandes questões do ser humano a partir das tradições religiosas, como aponta em outro momento, ou seria a lógica da derivação divina das alegações de sentido a serem explicitadas? Com efeito, a primeira

opção parece mais condizente a sua própria proposta de teologia fundamental, bem como aquilo que se quer desenvolver como uma teologia pública no contexto da presente pesquisa.

Colocadas as duas constantes, Tracy pontua que “[...] cada disciplina na teologia de fato apela para interpretações legítimas, ainda que possivelmente parciais, tanto da tradição cristã como da situação contemporânea, tanto da igreja como do mundo, e, às vezes, para compreensões distintas de Deus” (TRACY, 2006, p. 132). Além disso, o autor percebe que a teologia não deve ser vista como disciplina isolada. Para ele, cabe ao fazer teológico, “[...] no trabalho cooperativo, interdisciplinar [...] perguntar qual é [...] o sentido e a verdade presentes da tradição interpretada e da situação contemporânea interpretada”, é interessante ver que o autor aponta aspectos de verdade e sentido presentes tanto na tradição teológica quanto no contexto social, não denominando um dos horizontes como a verdade decisiva diante da qual o outro horizonte poderia apenas ser iluminado, com isso um processo de inter-relação é basilar. Neste sentido, o autor percebe que a pergunta pelo sentido se realiza “ao focar aquelas questões fundamentais que constituem as tradições religiosas particulares e ao estabelecer correlações mutuamente críticas entre os dois conjuntos de interpretação” (TRACY, 2006, p. 133).

Palavra-chave, neste contexto, é justamente a *interpretação*. Ademais, o autor enfatiza sua compreensão da teologia sistemática como teologia hermenêutica, o que, na presente pesquisa, poderia ser estendido a teologia como um todo. Nesta direção, o autor percebe que as tentativas de interpretação da tradição cristã podem vir a ser considerados clássicos cristãos, ao que as contribuições de Karl Rahner, Karl Barth, Bernard Lonergan, entre outros se destacam (TRACY, 2006, p. 145, 149). Assim, autores da envergadura de Rahner e Barth podem ser revisitados em busca do sentido mais profundo de suas formulações, vendo-os como clássicos, sem necessariamente ter de se replicar suas fundamentações epistemológicas. Com isso, a ideia de clássicos em sua reserva de sentido e enquanto *tradição religiosa* faz ver que o exercício

teológico na atualidade se dá sempre nesta tensão entre a história da interpretação teológica e a necessidade de interpretações novas a cada novo tempo. Novamente cabe ver que o pensamento tracyano embasa a proposição do fazer teológico como dinâmica que conjuga *tradição, res publica e critérios públicos de argumentação*. Neste contexto, cabe trazer à luz também outra formulação do teólogo estadunidense, esta bem mais recente, ao que o autor se empenha na definição das publicidades teológicas no contexto dos *clássicos*.

Os clássicos

As tradições teológicas, passando pelos intérpretes dessas tradições que paulatinamente vão sendo incorporados a essas tradições e, assim, já podendo ser considerados clássicos, fazem parte daquilo que David Tracy chama de *Publicness*, o que autor desenvolve três formas, a primeira diz respeito a razão investigativa, a segunda à razão dialógica, e a terceira trata daquilo que, segundo o autor, as duas racionalidades anteriores não comportam, sendo algo de suprarracional. No presente contexto cabe atentar a assim chamada *Publicness Dois*.

A segunda *Publicness* está relacionada ao “fenômeno do diálogo com todas as expressões clássicas (de qualquer texto, evento, símbolo, história, imagem, música; seja na arte, na ética ou na religião)”. Para o autor, é necessário ver que “sem uma noção de razão mais ampla do que a moderna racionalidade cientificista e meramente técnica no espaço público aberto da esfera política”, o debate ficará restrito, pois “só o debate técnico sobre meios eficientes pode ser debate racional, o resto sendo questão de preferência pessoal” (TRACY, 2012, p. 34). Neste sentido, existe uma tensão de racionalidades. Percebe o teólogo norte-americano que “a esfera pública corre o risco de se tornar comercializada (ou colonizada?) pelo rolo compressor [...] dos poderes tecnoeconômicos e tecnológicos do capitalismo tardio, que esmaga qualquer realidade al-

ternativa – religião, arte, ética e, eventualmente, a razão como tal”. As religiões, neste contexto, podem “[...] mostrar sua relevância como razão pública”. Isto é, “Tal entrada na esfera pública da religião baseada na razão pública pode acontecer por meio de debates [...]”, o que se identifica com a razão investigativa denominada como *Publicness* Um, “[...] ou através do diálogo com os grandes clássicos, especialmente os clássicos religiosos para as visões do Bem, incluindo a vida boa do indivíduo e da sociedade”.

Desta forma, se compreende que a *Publicness* Dois tem a ver com a recepção de narrativas, compreendidas pelo autor, como “grandes clássicos religiosos” que podem ser “textos, eventos, pessoas, rituais, símbolos”, os quais, “mesmo para o não crente, têm muito a sugerir para a reflexão de qualquer pensador sério na esfera pública” (TRACY, 2012, p. 35). Assim se reconhece uma determinada força de sentido presente nas tradições religiosas que pode auxiliar a pensar a vida na atualidade. Na medida em que fala da experiência humana está aberta a todas e todos, não restrita a uma comunidade de fé específica. As religiões, desta forma, podem aprofundar “[...] a discussão pública sobre os fins (por exemplo, uma sociedade boa, promovendo o bem comum, a dignidade humana e os direitos de cada pessoa) [...]”, e, ao mesmo tempo, “e parece irônico dizê-lo – ajudar a própria esfera pública para que ela mesma resista à contínua colonização tecnoeconômica”. Neste contexto, indica que “aqui, nem o otimismo, nem o pessimismo é totalmente adequado. Ambas as perspectivas, das quais ora uma, ora a outra parecem plausíveis, são baseadas em evidências sociais e históricas parciais, bem como no estilo e na história de vida do autor que as evoca”. Para a fé cristã, Tracy pondera, “a esperança (com a fé e o amor) é uma virtude sobrenatural, não natural. A esperança é puro dom da graça”. Baseado na esperança, portanto, o cristão pode “encontrar melhores modos de comunicar publicamente a singularidade e a necessidade dessa esperança para todo otimista ou pessimista que se disponha a ouvir” (TRACY, 2012, p. 36). Neste horizonte, para além da racionalidade tecnicista,

Tracy aponta para a importância de uma racionalidade sensível ao humano em sua profundidade de sentido, sendo que os clássicos tratam desse sentido mais profundo:

Um clássico é um fenômeno cuja própria extraordinariedade e manutenção de significado resistem à interpretação definitiva. Os clássicos da arte, da razão e da religião são fenômenos cujo valor-de-verdade depende das possibilidades desveladoras e transformadoras que têm para seus intérpretes. Isto significa que os clássicos da arte, da razão e da religião são susceptíveis de manifestar significados desveladores e transformadores, bem como verdade, num modo que não é redutível ao debate (TRACY, 2012, p. 37).

A verdade, aqui, é compreendida como “desvelamento-transformação”, que está “disponível, em princípio, a todos os que arriscam entrar em uma autêntica conversação com os clássicos e com suas visões desveladoras-transformadoras do Bem”. O hermenêuta é visto, portanto, como alguém que “[...] entra com alguma pré-compreensão dessas questões e mantém sua atenção crítica ao longo da conversa, reconhecendo, por exemplo, que se apresenta uma visão clássica do Bem necessitando crítica mais séria”. As noções de diálogo e conversa são basilares na relação com os clássicos, cabe ver que o hermenêuta sempre está social e culturalmente localizado, levando consigo toda uma contextualidade que se comunicará com o clássico em sua profundidade de sentido e em sua contextualidade, como disposto anteriormente, trata-se da correlação entre o clássico e a situação contemporânea. “Não obstante, o intérprete pode arriscar esta pré-compreensão, quando percebe a necessidade de atender ao clássico como autêntico outro. Esta necessidade de atenção pode variar num espectro largo, desde uma tentativa de ressonância a um choque de reconhecimento”. Este choque poderia também ser compreendido como um espanto, na medida em que se trata de “[...] uma categoria estética análoga à graça da fé como reconhecimento da revelação” (TRACY, 2012, p. 37). Assim, o clássico não é relegado ao âmbito teórico, mas elevado a uma experiência humana. “A experiência origi-

nária de qualquer clássico autêntico é a de uma realidade que é primeiramente reconhecida como importante e verdadeira na experiência de conversação com o clássico” (TRACY, 2012, p. 37-38). Renova-se aqui a perspectiva de que um clássico nunca está estrito a um determinado público, mas “todas as pessoas razoáveis (não só os crentes) podem, em princípio, fazer parte da conversação ampla com um clássico religioso”. Isto é, “todos os clássicos autênticos, de todas as tradições, são candidatos ao desvelamento de alguma verdade na esfera pública”. Diante disso, “todos os grandes teólogos e filósofos (por exemplo, Agostinho, Anselmo, Tomás de Aquino, Simone Weil, Edith Stein) buscam a compreensão”. Contudo, acena o autor, “[...] nesse empreendimento delicado de investigação crítica teológica, haverá erros (como aconteceu para Agostinho, Anselmo, Tomás de Aquino)”. Contudo, isto faz parte da pesquisa e, assim, “[...] pode-se confiar que a grande comunidade de investigação teológica detectará, se for o caso, os erros – assim como a comunidade da esfera pública pode detectar quais clássicos religiosos são susceptíveis de ajudar na questão dos fins, dos valores e do Bem”, o que exemplifica com a possível cooperação do “[...] budismo e taoísmo nas questões ecológicas; judaísmo, cristianismo e islamismo nas questões de justiça” (TRACY, 2012, p. 38).

A relação dialógica com os clássicos, portanto, é enriquecida pelas questões atuais, de relevância pública e assim, atualizam os sentidos das tradições teológicas. Neste contexto Tracy (2012, p. 44) destaca dois aspectos:

1. “[...] o questionamento público não se constitui apenas no debate, mas num modelo mais amplo e flexível de questionamento público, o diálogo com os clássicos”.

2. “[...] todos nós estamos sempre interpretando a fim de buscar a compreensão – portanto, questionando –, e por isso devemos considerar o modelo de questionamento na esfera pública não apenas como debate, mas como diálogo”.

Estabelece-se assim a relação entre a *Publicness Um* e a *Publicness Dois*, isto é, entre a racionalidade investigativa e a dialógica. “O questionamento público como diálogo com os clássicos, quando bem montado, ajuda qualquer comunidade pública de investigação [...]”, numa esfera pública, isto é, “[...] numa esfera onde todos são em princípio iguais, todos devem ser ouvidos e todos são chamados a responder na conversação, cada um respeitando cada outro diferente”. Ademais, este “[...] questionamento público – tanto a “*Publicness Um*” como debate e a “*Publicness Dois*” como diálogo com os clássicos – poderia granjear um ganho modesto, mas real, mostrando como os clássicos religiosos podem funcionar na esfera pública” (TRACY, 2012, p. 44).

Assim, numa relação entre racionalidade investigativa e racionalidade dialógica, o contato com os clássicos se mostra via possível de redescoberta dos sentidos mais profundos presentes nas tradições religiosas, as quais podem ser traduzidas com base em critérios públicos de argumentação e em dinâmico contato com a situação contemporânea. O viés antropológico, por sua vez, também corrobora a possibilidade de uma via pública, pois comum. Diante dessa relação entre clássicos e teologia que encontra no ser humano seu ponto de contato, parece bastante apropriado trazer ao diálogo as pesquisas sobre Teologia e Literatura.

Teologia e Literatura: aportes para a fala pública da teologia

A noção tracyana de *clássicos* se destaca como possibilidade de revisitação das tradições teológicas a partir de uma chave de leitura não dogmática, mas antropológica. Isto é, desde as questões existenciais da vida humana, da busca de sentido no sentido dos clássicos, torna-se possível um fazer teológico público porque comum. Esta percepção chama ao diálogo aspectos das pesquisas sobre *Teologia e Literatura*. Com efeito, a própria literatura como tema teológico, com alguma frequência, está alocada no âmbito de uma teologia pública. De modo recorrente a

UNISINOS tem ensejado tal debate, seja por meio de seus *Cadernos Teologia Pública* (CALDAS FILHO, 2004; EUVÉ, 2011; GIANI, 2009; KUSCHEL, 2009; 2011; LIMA, 2012; LUCCHESI, 2011; MACHADO, 2014; MOONEY, 2017; SANTOS, 2006; SCHLEGEL, 2012; THEOBALD, 2007; 2011; WILFRED, 2011), ou desde uma publicação voltada a introdução do tema da teologia pública em seu *Cadernos IHU em formação* (MORI, 2006, p. 54-56). Também a *Coleção Teologia Pública* das Faculdades EST em parceria com a Editora Sinodal, reserva espaço para a literatura (REBLIN, 2012 p. 181-200; SALDANHA, 2012, p. 187-201; SILVA, 2012, p. 73-89). Nesta relação entre literatura e teologia pública é comum a abordagem de obras literárias; da teologia narrativa; da literatura como meio para o diálogo inter-religioso; de produções para cinema e TV; música; teatro; relação com a cultura. Desta forma, torna-se possível compreender as *literaturas*, de modo amplo, dentro daquilo que Tracy propõe por *clássicos*.

Com efeito, a partir da necessidade de se fazer inteligível para outra área de pesquisa, a Literatura, a teologia foi levada a adequar sua fala. Com isso, a antropologia como ponto de contato se tornou central. A aplicação da virada antropológica – que pode ser identificada do lado católico no contexto do Concílio Vaticano II em especial por meio de autores como Rahner (1969); também do lado protestante, esta antropogênese da fala teológica pode ser identificada nos esforços de Schleiermacher (1993, texto original de 1799) ao buscar compreender o que seria o centro da religião enquanto *sentimento* (*Gefühl*) de dependência última, cujo acento está no sentimento, isto é, na experiência³ – na relação com a literatura, ao menos no contexto brasileiro, é trabalhada desde Manzatto (1994).

Assim como Tracy que percebe as questões existenciais como grande tema teológico, também Villas Boas (2011b, p. 6-8) percebe a

3. Para uma abordagem sobre a hermenêutica teológico-antropológica de Schleiermacher ver *A relação entre teologia e espiritualidade a partir de uma consciência histórica: diálogo entre Schleiermacher e Vattimo* (ZILSE, 2016, p. 62-84).

inquietação da pergunta pelo sentido da vida como matriz da reflexão teológica e da literatura e, na medida em que tematizam Deus, se encontram na pergunta por um mistério experimentado na própria existência. “Ademais, a Literatura, em sua centralidade antropológica, sempre será uma instância crítica que alerta à responsabilidade *com* e *do* humano” (VILLAS BOAS, 2011b, p. 9). Mais, “Este é o dogma que as Literaturas e as Teologias comungam, que a vida tem sentido e é o que nos faz humanos” (VILLAS BOAS, 2011b, p. 10). Estabelecida a *experiência humana* como constante antropológica mais fundamental que permite correlações entre as ciências, parte-se para outra constante tão básica quanto, que é a *linguagem*. “A linguagem não é uma questão qualquer à existência humana, mas é exatamente sua condição de possibilidade enquanto permite a fundação da consciência e de construção do entendimento de sua história e da história do entendimento” (VILLAS BOAS, 2011a, p. 5). Com isso, a relação entre linguagem e antropologia é também fundante de uma fala teológica pública, na medida em que são disposições *universais*, comuns a todas e todos: “[...] no ser da linguagem se esconde o mistério de sentido da existência humana a ser desvendado, o enigma da vida de cada um” (VILLAS BOAS, 2011a, p. 6).

Esta noção de *mistério*, por sua vez, emerge como possível via de relação entre literaturas e teologias, uma vez que a própria existência não é redutível a categorias cientificistas e tecnicistas. Há, outrossim, uma dimensão misteriosa na existência. Contudo, não se deve assumir *mistério* “[...] como economia preguiçosa de compreensão” (MANZATTO; VILLAS BOAS, 2016, p. 6). Em religião, corre-se o risco, diante de certos temas, de se partir para rápidas rotulações de mistério, dispensando “[...] o trabalho intelectual de quem afirma no sentido de querer compreender ao que o dogma se refere efetivamente, o que, sem dúvida, deixa margem para todo tipo de fundamentalismo fideísta”. Diferente dessa ideia de um *Deus das lacunas*, evocado toda vez que limites científicos ou intelectuais acontecem, uma abordagem mais sensível de mistério o percebe enquanto “[...] fonte inesgotável de significação, o que implica

em reconhecer que todas as compreensões, explicações e experiências vivenciadas não esgotam a capacidade de o Mistério significar”. Nesta direção, “o Mistério nos ultrapassa como ultrapassa também nossa simples linguagem, e por isso mesmo sua percepção se pode dar em figuras, textos e estilos literários que a ele remetem como o oculto que ilumina, o desconhecido que aponta para sentidos de existência humana”. Também aqui é afirmada a relação com a noção tracyana de clássicos enquanto estes espaços que ao serem revisitados compreendem significativa profundidade de sentido justamente por falarem do sentido da existência humana. “A literatura torna-se, então, mais do que lugar e veículo de afirmação do humano, ambiente em que se pode ultrapassá-lo, de novo, não com sua negação ou diminuição, mas ecoando a amplitude de sua significação”. Mais, “ela se converte em autêntico *locus revelationis* do significado do humano enquanto expressão do Mistério que o envolve e o ultrapassa, o define e o qualifica, o percebe e o significa (MANZATTO; VILLAS BOAS, 2016, p. 7).

Das pesquisas em Teologia e Literatura, portanto, percebe-se importante contribuição para a formulação de uma teologia pública. O que se traduz nos seguintes pontos: 1. Ênfase na experiência humana como *locus* privilegiado de correlação entre os saberes que se propõem a dialogar; 2. Compreensão da linguagem como meio de expressão dessa busca de sentido que permite a relação entre as diferentes ciências; 3. A ideia de *mistério* como noção de um sentido que compreende o humano e o ultrapassa, apresentando-se sempre de forma nova, o que aponta para a noção tracyana de clássicos enquanto dimensão de releitura da experiência humana.

Teologia Pública:

elementos para o discurso teológico na academia

No início da presente inquirição estipulou-se que o público referencial seria o âmbito acadêmico. Neste horizonte, buscou-se demonstrar

o que se tem compreendido por teologia pública no Brasil, em seguida, analisou-se a formulação tracyana com especial destaque ao que chama de teologia fundamental e a interpretação das tradições religiosas, ao que se conjugou a experiência do foco antropológico da área de *Teologia e Literatura*. Cabe agora retomar alguns dos principais aspectos destas perspectivas com foco no discurso teológico.

A compreensão anteriormente frisada e estipulada – desde o estado da questão das publicações sobre teologia pública no Brasil e em especial a partir das conceituações de modelos de teologia pública elaborados por Jacobsen e von Sinner – serve de referência para o resgate dos aspectos ligados ao discurso teológico nos elementos característicos da teologia pública anteriormente apresentados.

1. Teologia pública como relação entre teologia/religião e espaço público. Com efeito, a teologia pública, entendida como um conceito amplo da relação entre teologia/religião e espaço público, pode ser vista como um “termo guarda-chuva” (SINNER, 2012, p. 27). Dito de outra forma, é possível pensar a teologia pública como campo de pesquisa que conjuga as correlações acima mencionadas. Ainda neste contexto, cabe ver que o aspecto público da teologia, para von Sinner, funda-se já na postura franca, modesta e quenótica de Jesus, ao que assumiria o desafio de pautar, por meio de um pensamento autocrítico, assuntos públicos no horizonte do bem comum e, desta forma, sem granjear ganhos próprios em detrimento de outros. Ao tratar de assuntos públicos, por sua vez, a teologia deve considerar aspectos de singularidade, particularidade, contextualidade e pluralidade (SINNER, 2011, p. 33-34; SINNER, 2012, p. 29-30).

2. A teologia pública articula seu discurso com base em critérios públicos de argumentação. Diante do exposto nas *afirmações sintetizadoras*, destacam-se as noções de razoabilidade, interdisciplinaridade e contexto acadêmico: *razoabilidade* – Stackhouse ecoa Tracy

ao falar de um discurso teológico *razoável* no diálogo com a sociedade geral (SINNER, 2011, p. 24); *interdisciplinaridade* – A fala interdisciplinar evocada por Tracy é também ressaltada por Caldas ao compreender o diálogo com os outros saberes como desafio para o fazer teológico (CALDAS, 2016, p. 84); *contexto acadêmico* – O discurso teológico, também em relação ao ambiente acadêmico, deve considerar suas contextualidades. No contexto brasileiro, portanto, cabe ressaltar que sede o reconhecimento da Teologia pelo MEC em 1999, a discussão acerca do papel da teologia tem evoluído (SINNER, 2012, p. 32). Contudo, não se trata de uma discussão terminada, pelo contrário, é tema candente e relevante ao espaço público da academia, das igrejas e para a sociedade como um todo, uma vez que os públicos teológicos se inter-relacionam.

A distinção proposta não estabelece muros intransponíveis, apenas ressaltam-se algumas ênfases, sendo que há, também aqui, inter-relação e intercâmbio. É possível tratar da relação entre teologia/religião e espaço público com base em critérios públicos de argumentação. Ademais, a própria busca por critérios públicos já está dimensionada pela relação entre teologia e espaço público.

O movimento seguinte retoma Tracy em seus aspectos principais para que se possa pensar adiante o que se quer entender por teologia pública no sentido de uma fala que atenda os já referidos critérios públicos de argumentação⁴.

1. Os públicos da teologia. A igreja, a academia e a sociedade são os públicos da teologia. Pode acontecer que se assumam um destes como “destinatário principal”, contudo dificilmente será exclusivo, uma vez que se parte da noção da correlação entre eles. Neste sentido, inclusive as falas a cada público precisam ter uma lógica interna de argumentação

4. Esta breve sistematização se dá com base na mesma estrutura anteriormente disposta com alguma realocação de afirmações acerca do pensamento do autor privilegiando a continuidade temática.

que possa ser considerada pertinente aos demais públicos (TRACY, 2006, p. 23-24). Deste modo, é possível afirmar que há profunda inter-relação entre os públicos teológicos, uma análise nunca estando desinformada das outras, sendo que suas formulações possuem implicações mútuas. Neste contexto, ao comentar Tracy destaca Zeferino:

Os públicos da teologia identificados por Tracy (1989) – Igreja, Academia, Sociedade – são interlocutores que requerem uma constante dialogicidade, sendo que existe uma ressonância entre eles, são relações dinâmicas, não estanques. Com isso, os diálogos teologia-igreja, teologia-academia, teologia-sociedade não ficam resritos em si, mas possuem incidência uns nos outros (ZEFERINO, 2017, p. 31).

Em resumo, os públicos teológicos não existem alienados uns dos outros, e inclusive a lógica de argumentação do fazer teológico que se especializa em um determinado público também precisa atender uma determinada *plausibilidade* aos demais. Soma-se a isto a proposição de que diferentes disciplinas teológicas se orientam a distintos públicos.

2. As disciplinas teológicas. Na abordagem de cada público corresponde uma disciplina teológica, a saber, teologia sistemática – igreja; teologia prática – sociedade; teologia fundamental – academia. Esta última, justamente por privilegiar o ambiente acadêmico, é aquela que mais se aplica ao que se propõe aqui como teologia pública, uma vez que se pensa a presente contribuição no horizonte do lugar da teologia na universidade. A teologia fundamental se ocupa da *razoabilidade* do discurso teórico que possa ser inteligível a todas as pessoas, estando isenta de um determinado *compromisso de fé* (TRACY, 2006, p. 88-90).

Ademais, cabe notar que em seu exercício de publicização, a teologia fundamental tende a uma fala interdisciplinar, inclusive utilizando-se de mecanismos de outras ciências, amplamente aceitos no meio acadêmico, para que sua fala atenda aos critérios de razoabilidade pretendidos

(TRACY, 2006, p. 92). Efetivamente, o próprio processo de publicização da fala teológica faz com que se reflita acerca da argumentação utilizada em vistas de sua plausibilidade. O processo de publicização, portanto, ocupa-se com a explicação das *estruturas básicas de plausibilidade* dos públicos teológicos. Este movimento busca recuperar os sentidos próprios das tradições teológicas em dinâmica de atualização e diálogo com a *situação contemporânea* (TRACY, 2006, p. 71).

Além disso, Tracy destaca a ética como elemento transversal das três disciplinas, ao que a teologia fundamental enfatizaria a ética intelectual (TRACY, 2006, p. 90). Contudo, justamente ao ser empreendimento teórico, a teologia fundamental poderia assumir o tema da ética em sua profundidade e multiplicidade contextual. A própria demanda para que se pense o *mundo* e a *situação contemporânea* faz com que se trate de questões que exigem reflexões éticas. Ao tratar do âmbito social amplo, a racionalidade teológica, para Tracy, estabelece seu serviço ao espaço público na medida em que por meio de sua publicidade investigativa e dialógica oferece elementos para a superação de uma racionalidade tecnoeconômica. Assim, a força de sentido das tradições teológicas, uma vez atualizadas, podem auxiliar a pensar contextos para que não sejam reduzidos a uma lógica tecnoeconômica (TRACY, 2012, p. 34-36). Isto é, combate uma tendência de precificação de tudo que existe, insistindo que há aspectos que transcendem esse tipo de lógica. A própria questão da dignidade humana emerge como elemento de contestação diante deste quadro, bem como elemento constituinte de uma ética teológica.

3. Constantes da fala teológica. Como *constantes da fala teológica* Tracy estabelece a interpretação das tradições religiosas com base em critérios de *adequabilidade*, bem como a interpretação do espaço público, ao que nomeia de *mundo* ou *situação contemporânea* (TRACY, 2006, p. 94-98). Outras constantes que poderiam ser indicadas no pensamento tracyano, são as ideias de universalidade de Deus, e o pluralismo como enriquecimento da condição humana que precisa ser tratada com argu-

mentação adequada. Neste contexto, Deus e as questões existenciais, são vistas como temas teológicos de interesse de todas e todos (TRACY, 2006, p. 11-12; 21-22). Como já acenado anteriormente, a noção da *universalidade de Deus* enquanto prerrogativa para a legitimidade da fala pública teológica parece um tanto inadequada ao menos diante do que é proposto como teologia fundamental.

4. **Os clássicos.** Um clássico, em sua profundidade de sentido antropológico é *sempre público* (TRACY, 2006, p. 41), sendo que as grandes interpretações das tradições teológicas também compõem o quadro dos clássicos (TRACY, 2006, p. 149). Soma-se a isto, a noção de que a articulação das *pretensões de sentido e verdade* de cada tradição teológica no diálogo com a situação contemporânea requer um esforço de correlação e adequação (TRACY, 2006, p. 68). Isto é, a fala teológica ocupa-se sempre de correlações e traduções.

A força de sentido do clássico está relacionada com sua dinâmica de *desvelamento-transformação*, isto é, a ideia de verdade enquanto desvelamento de sentido ligada a uma determinada ação transformadora (TRACY, 2012, p. 37). Este movimento pode ser identificado com o que propõe Alex Villas Boas com sua noção de *teopatodiceia*:

Aqui se situa o que é proposto como teopatodiceia como análise e produção de linguagem teológica [théo] que produza um imaginário integrador do processo de subjetivação [pathos] e uma ação responsável e consciente de seu tempo [diké] [...], de modo que a forma mentis do pensamento teológico não se restringe a uma questão de significado, mas de apropriação existencial do sentido, que vincula indivíduo e realidade, em uma aliança de compromisso decorrente da própria experiência de fé (VILLAS BOAS, 2016, p. 70).

Corrobora a identificação acima a noção assumida por Tracy (2012, p. 37) como *choque de reconhecimento* enquanto uma espécie de es-

panto – o que se poderia relacionar com a ideia de *thaumazein*. Neste contexto, torna-se possível recorrer a famosa hermenêutica de libertação representada pela dinâmica *ver-julgar-agir* habilmente traduzida como Mediação Sócio-Analítica, Mediação Hermenêutica e Mediação Prática por Clodovis Boff. Isto é, a experiência humana (*pathos* - desvelamento) diante do espanto (choque de reconhecimento – *thaumazein*) da realidade (*ver* – Mediação Sócio-Analítica – interpretação da situação contemporânea) elabora uma leitura das tradições teológicas em busca de sua força de sentido antropológica (*theos* – Mediação Hermenêutica – interpretação dos clássicos) que é traduzida numa atualização do sentido para o espaço público que pode assumir a forma de práxis (*diké* – Mediação Prática – ação transformadora).

Esta elaboração pode ser pensada no horizonte do que Tracy chama de *busca por compreensão*. Ao que as racionalidades investigativa e dialógica se mostram basilares. Neste movimento de criticidade e busca de sentido na leitura dos clássicos é que se torna possível haurir das distintas tradições suas contribuições mais notórias às questões públicas (TRACY, 2012, p. 38). No horizonte dos clássicos a relação com as pesquisas em Teologia e Literatura emerge como experiência consolidada de afirmação da base antropológica que se articula por meio de uma linguagem pública, pois comum de dois saberes, bem como percebe o sentido da vida, também em sua dimensão misteriosa, como constante antropológica que permite a interpretação da situação contemporânea e das literaturas (clássicos).

Em resumo, autor pensa um complexo teológico no qual os distintos públicos são pensados por disciplinas específicas, sendo que tanto os públicos quanto as disciplinas se inter-relacionam. Baseia esta tarefa teológica da dinâmica *público-disciplina* a noção de publicização, bem como busca de compreensão da força de sentido das tradições religiosas (clássicos) e da situação contemporânea. Desta forma, a formulação tracyana é aqui pensada enquanto contribuição ao aprofundamento das

discussões sobre teologia pública no Brasil, tanto no viés da relação entre teologia/religião e espaço público, quanto na tentativa de formulação de uma fala teológica pública em sua argumentação.

Considerações finais

O presente trabalho estabeleceu que a teologia pública no Brasil possui duas principais características: 1. A construção de uma fala teológica que atenda critérios públicos de argumentação; 2. As elaborações que conjugam teologia/religião com questões do espaço público. Diante deste quadro, da formulação tracyana haurem-se elementos que possam auxiliar neste debate. De imediato, o que o autor apresenta como *constantes da fala* teológica, a saber, interpretação das tradições religiosas e interpretação da situação contemporânea, corroboram a possibilidade de sistematização da teologia pública nos dois movimentos acima mencionados. Além disso, aquilo que chama de *teologias fundamentais*, no crivo do presente trabalho, parece ser intento bastante adequado ao que se pretende construir como teologia pública que pense a *res publica* ou o *mundo* (sociedade, academia, situação contemporânea) por meio de critérios públicos de argumentação (*plausibilidade, adequabilidade*). Junta-se a isso, a percepção de que os *clássicos* (tradições teológicas; literaturas) são elementos importantes para ajudar a pensar o contexto presente. Também se destaca a transversalidade da ética entre as disciplinas teológicas enquanto constituinte de uma fala teológica pública.

Assim, o pensamento de David Tracy fornece as bases para que se construa uma fala teológica ambientada na universidade. Isto é, privilegiando o horizonte da academia como público referencial, nota-se uma possibilidade de construção teológica por meio da teologia fundamental como teologia pública. Com efeito, esta apreciação de Tracy ocorre também já com os devidos distanciamentos, como citado, o autor funda a relevância pública da teologia, justamente na *universalidade de Deus*. Contudo, sua própria definição de teologia fundamental serve de

referência para que se critique este pressuposto, apontando para uma construção teórica não restrita a uma confissão religiosa, mas que pode resgatar a força de sentidos das distintas confessionalidades enquanto clássicos numa dinâmica de tradução por meio de critérios de plausibilidade, razoabilidade e adequabilidade tematizando questões públicas à luz do bem comum.

Referências

- BOFF, C. Teologia e prática: Teologia do Político e suas mediações. Petrópolis: Vozes, 1993.
- BUTELLI, F.; LE BRUYNS, C.; SINNER, R. Teologia pública no Brasil e na África do Sul: cidadania, interculturalidade e HIV/Aids. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2014. Coleção Teologia Pública, v. 4.
- CALDAS FILHO, C. Teologia e literatura: profetismo secular em “Vidas Secas”, de Graciliano Ramos. Cadernos Teologia Pública, Ano 1, n. 8, 2004. 11p.
- CALDAS, C. Dietrich Bonhoeffer e a teologia pública no Brasil: o conceito bonhoefferiano de ‘estar aí para os outros’ como pressuposto teórico para a construção de uma teologia pública no Brasil. São Paulo: Garimpo Editorial, 2016.
- CARVALHAES, C.; ALMEIDA, F. Teologia da Libertação: História, Temas e Nomes. CrossCurrents, v. 67, p. 340-364, mar., 2017.
- CUNHA, C. Paul Tillich e a Teologia Pública no Brasil: o contributo do método da correlação de Paul Tillich à epistemologia da teologia pública no Brasil no contexto do pensamento complexo e transdisciplinar. São Paulo: Garimpo Editorial, 2016.
- DALLA ROSA, L. Economia para a vida: a rebelião dos limites e o itinerário teológico para uma economia solidária. São Leopoldo: Sinodal, 2016. Coleção Teologia Pública, v. 6.

- EUVÉ, F. Narrar Deus a partir da cosmologia contemporânea. *Cadernos Teologia Pública*, Ano VIII, n. 64, 2011. 34p.
- GIANI, M. Narrar a ressurreição na pós-modernidade. Um estudo do pensamento de Andrés Torres Queiruga. *Cadernos Teologia Pública*, Ano VI, n. 45, 2009. 56p.
- GMAINER-PRANZL, F.; JACOBSEN, E. (Orgs.). *Teologia Pública: deslocamentos da teologia contemporânea*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2015. Coleção *Teologia Pública*, v. 5.
- GONÇALVES, A. Jürgen Moltmann e a Teologia Pública no Brasil: esperança no reino de Deus como contribuição teológica no espaço público. São Paulo: Garimpo Editorial, 2017.
- INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS. Programa Teologia Pública do IHU. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/programas/teologia-publica>. Acesso em: 07.06.2018.
- JACOBSEN, E. Modelos de teologia pública. In: ZWETSCH, R.; CALVALCANTE, R.; SINNER, R (Orgs.). *Teologia pública em debate*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011b, p. 53-70.
- JACOBSEN, E.; SINNER, R.; ZWETSCH, R. (Orgs.). *Teologia Pública: desafios sociais e culturais*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012. Coleção *Teologia Pública*, v. 2.
- JACOBSEN, E.; SINNER, R.; ZWETSCH, R. (Orgs.). *Teologia pública: desafios éticos e teológicos*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012. Coleção *Teologia Pública*, v. 3.
- KUSCHEL, K.-J. Narrar Deus. Meu caminho como teólogo com a literatura. *Cadernos Teologia Pública*, Ano VIII, n. 61, 2011. 27p.
- KUSCHEL, K.-J. Os relatos do natal no Alcorão (Sura 19,1-38; 3,35-49). Possibilidades e limites de um diálogo entre cristãos e muçulmanos. *Cadernos Teologia Pública*, Ano VI, n. 49, 2009. 30p.
- LIMA, D. (Im)possibilidades de narrar Deus hoje: uma reflexão a partir da teologia atual. *Cadernos Teologia Pública*, Ano IX, n. 69, 2012. 27p.
- LUCCHESI, M. O livro de Deus na obra de Dante. Uma releitura na Baixa Modernidade. *Cadernos Teologia Pública*, Ano VIII, n. 65, 2011. 16p.
- MACHADO, R. O desencantamento da experiência religiosa em House: “creia no

- que quiser, mas não seja idiota". *Cadernos Teologia Pública*, Ano XI, n. 84, 2014. 51p.
- MANZATTO, A. *Teologia e Literatura: uma reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado*. 1. ed. São Paulo: Loyola, 1994.
- MANZATTO, A.; VILLAS BOAS, A. O mistério que se faz Literatura. *Teoliterária*, v. 6, n. 12, p. 5-11, jul./dez., 2016.
- MOONEY, E. A sensibilidade religiosa de Thoreau. *Cadernos Teologia Pública*, São Leopoldo, v. 14, n. 123, 2017. 28p.
- MORI, G. Literatura como lugar da teologia. *Cadernos IHU em formação*, Ano 2, n. 8, p. 54-56, 2006.
- PEREIRA, N. The Old New Words for an Economy of Life: Sumak Kawsay, Kabuhanan, Kalusugan, Kalikasan. *The Ecumenical Review*, v. 67, n. 2, p. 214-221, 2015.
- PEREIRA, N.; PY, F. Ecologia profunda: por uma ecologia do proletariado – kabuhanan, kalusugan, kalikasan. *Voices*, v. 37, n. 2-3, p. 309-322, abr./set., 2014.
- RAHNER, K. *Teologia e Antropologia*. São Paulo: Edições Paulinas, 1969.
- REBLIN, I. Teologia, arte e cultura: os caminhos da teologia no cotidiano. In: JACOBSEN, E.; SINNER, R.; ZWETSCH, R. (Orgs.). *Teologia Pública: desafios sociais e culturais*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012 p. 181-200.
- SALDANHA, M. Teatro e teologia pública: possibilidades de vivência teológica e teatral em meio ao povo. In: JACOBSEN, E.; SINNER, R.; ZWETSCH, R. (Orgs.). *Teologia pública: desafios éticos e teológicos*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012, p. 187-201.
- SANTOS, J. Um olhar teopoético: Teologia e cinema em *O Sacrifício*, de Andrei Tarkovski. *Cadernos Teologia Pública*, Ano III, n. 26, 2006. 56p.
- SCHLEGEL, J.-L. Narrar Deus nos dias de hoje: possibilidades e limites. *Cadernos Teologia Pública*, Ano IX, n. 68, 2012. 24p.
- SCHLEIERMACHER, F. *On Religion: speeches to its cultured despisers*. New York: Cambridge University Press, 1993.
- SILVA, A. Teologia das águas amazônicas. In: JACOBSEN, E.; SINNER, R.; ZWETSCH,

- R. (Orgs.). Teologia Pública: desafios sociais e culturais. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012, p. 73-89.
- SINNER, R. Teologia pública no Brasil: um primeiro balanço. In: JACOBSEN, E.; SINNER, R.; ZWETSCH, R. (Orgs.). Teologia pública: desafios éticos e teológicos. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012, p. 13-38.
- SINNER, R. Teologia pública: um olhar global. In: ZWETSCH, R.; CALVALCANTE, R.; SINNER, R. (Orgs.). Teologia pública em debate. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011, p. 11-36.
- SINNER, R.; PANOTTO, N. (Orgs.). Teología pública: un debate a partir da América Latina. São Leopoldo: Faculdades EST, 2016. E-book.
- THEOBALD, C. As narrativas de Deus numa sociedade pós-metafísica: o cristianismo como estilo. Cadernos Teologia Pública, Ano VIII, n. 58, 2011. 38p.
- THEOBALD, C. Música e Teologia em Johann Sebastian Bach. Cadernos Teologia Pública, Ano IV, n. 27, 2007. 34p.
- TRACY, D. A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2006.
- TRACY, D. A teologia na esfera pública: três tipos de discurso público. Perspectiva Teológica, Belo Horizonte, v. 44, n. 122, p. 29-51, jan./abr., 2012.
- VILLAS BOAS, A. Recuperar a lógica poética da Revelação: uma contribuição do diálogo entre Teologia e Literatura. Interações – Cultura e Comunidade, Belo Horizonte, v. 9, n. 15, p. 61-86, jan./jun., 2016.
- VILLAS BOAS, A. A essência da linguagem. Teoliterária, v. 1, n. 2, p. 5-11, jul./dez., 2011a.
- VILLAS BOAS, A. Se poeticamente o humano habita o mundo, poeticamente Deus habita o humano. Teoliterária, v. 1, n. 1, p. 6-13, jan./jun., 2011b.
- WILFRED, F. A crise na narração cristã de Deus e o encontro de religiões em um mundo pós-metafísico. Cadernos Teologia Pública, Ano VIII, n. 63, 2011. 22p.
- ZABATIERO, J. Para uma Teologia Pública. São Paulo: Fonte Editorial/Faculdade Unida, 2011.
- ZEFERINO, J. Cidadania e gratuidade: uma recepção do documento Do Conflito

à Comunhão no horizonte da Teologia Pública. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 20, n. 2, p. 30-45, jul./dez., 2017.

ZILSE, R. A relação entre teologia e espiritualidade a partir de uma consciência histórica: diálogo entre Schleiermacher e Vattimo. *Revista Brasileira de Filosofia da Religião*, Brasília, v. 3, n. 2, p. 62-84, dez., 2016.

R.; CALVALCANTE, R.; SINNER, R (Orgs.). *Teologia pública em debate*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011. Coleção Teologia Pública, v. 1.

ZWETSCH, R.; CAVALCANTE, R.; SINNER, R. Introdução. In: ZWETSCH, R.; CALVALCANTE, R.; SINNER, R (Orgs.). *Teologia pública em debate*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011, p. 5-7.



Arquivo enviado em
26/03/2018
e aprovado em
04/06/2018.

V. 8 - N. 15 - 2018

* Doutor em Letras.
Professor do Programa de
Pós-graduação em Ciências
da Religião da PUC Minas.
Contato: [agcantarela@
yahoo.com.br](mailto:agcantarela@yahoo.com.br)

A produção acadêmica em Teopoética no Brasil: pesquisadores e modelos de leitura

Academic production on theopectics in
Brazil: researchers and reading models

*Antonio Geraldo Cantarela**

Resumo

O campo de conhecimento cunhado de Teopoética, relativo às interfaces entre literatura e o âmbito geral das ciências que estudam a religião e o sagrado, produziu nas últimas quatro décadas, no Brasil, grande número de eventos e publicações. Este relato de pesquisa apresenta uma “radiografia” da produção bibliográfica no campo da Teopoética, com foco em dois aspectos: i) quem são os pesquisadores em Teopoética no Brasil (formação acadêmica, publicações na área, principais pesquisadores); e ii) que “modelos” de leitura das relações entre literatura e sagrado subjazem à sua produção (escritores e poetas mais lidos, aportes teóricos, tendências ao viés teológico, tendências à crítica literária). O trabalho de pesquisa se desenvolveu a partir de uma lista de 129 pesquisadores, 72% deles doutores, vindos em geral da Teologia e/ou das Letras, com produção bibliográfica de 1175 títulos (artigos, livros, capítulos, anais de congressos) e mais de 100 dissertações e teses na área.

Palavras-chave: Teopoética. Teologia.
Literatura. Produção bibliográfica.
Modelos de leitura.

Abstract

The field of knowledge named Theopoetics, associated with the interfaces between literature and the general scope of the sciences that study religion and the sacred, has produced a large number of events and publications in the last three or four decades in Brazil. This report presents radiography of bibliographic output within Theopoetics, focusing on two aspects: i) who are the researchers on Theopoetics in Brazil (academic background, publications in the area, main investigators), and ii) which models of reading concerning relations between literature and sacred underlie their production (world's most widely-read writers and poets, theoretical contributions, tendencies towards political bias, tendencies towards literacy criticism). This research was developed from a list of over 129 researchers (72% of whom were doctors, usually of Theology and / or Literature) whose bibliographic production was close to 1175 titles (articles, books, book chapters, annals of congress) and nearly 110 dissertations and theses in the area.

Keywords: Theopoetics. Theology. Literature. Bibliographic output. Models of reading.

Introdução

O diálogo entre a literatura e a teologia, ou mais amplamente, entre a literatura e o âmbito mais geral dos estudos sobre religião e espiritualidades, constituiu um novo campo de conhecimento cunhado de Teopoética, marcado por variados modos de “leitura religiosa” do texto literário. O interesse pela literatura em suas interfaces com as variadas facetas das religiões e das espiritualidades organizou, nos últimos trinta anos, dentro e fora do Brasil, numerosos eventos acadêmicos e produziu grande número de publicações bibliográficas.

A pesquisa, cujos resultados parciais se apresentam neste relato, propôs-se a mapear a produção bibliográfica de caráter acadêmico no campo da Teopoética, no Brasil, e identificar categorias interpretativas (modelos de leitura) que subjazem a essas leituras.

O trabalho de pesquisa se fez obedecendo aos seguintes passos:

(i) Levantamento e leitura de textos teóricos (10 no total) acerca das relações entre religião e literatura; e, a partir deles, estabelecimento de critérios para identificação do tema; (ii) Levantamento da produção bibliográfica brasileira relacionada à Teopoética e leitura de amostra representativa da produção (72 produções, dentre livros, capítulos, artigos e publicações em anais de eventos); (iii) Proposta, de caráter didático, de modelos de leitura subjacentes à produção bibliográfica.

Este texto apresenta dados relativos ao projeto de pesquisa Interfaces entre religião e literatura: a produção acadêmica em Teopoética no Brasil e modelos de leitura, financiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). O projeto participou do edital representado pela Chamada Universal – MCTI/CNPq Nº 14/2014, recebeu aprovação (Processo 442.705/2014-0) e foi executado durante os anos de 2015 a 2017. Este relato revê dados coletados em pesquisa anterior, que cobria os anos 1998 a 2012.¹ E amplia a pesquisa anterior com dados que cobrem até o primeiro semestre de 2017.

Este relato de pesquisa apresenta, pois, um “mapa” sobre a pesquisa em Teopoética no Brasil, com foco em dois aspectos principais: i) quem são os pesquisadores, qual sua titulação, em que áreas fizeram sua formação acadêmica e qual o volume de sua produção bibliográfica; e ii) que modelos de leitura das relações entre literatura e sagrado subjazem à sua produção (escritores e poetas mais lidos, aportes teóricos, tendências ao viés teológico, tendências à crítica literária).

1 Pesquisadores em Teopoética

Esta seção se constitui de alguns gráficos com dados relativos a

1. Os dados da pesquisa anterior foram publicados em *Horizonte*, v. 12, n. 36, p. 1228-1252, out./dez. 2014. A estrutura e a linguagem deste relato seguem de perto aquelas da pesquisa anterior. Os dados numéricos são, entretanto, diversos. A seção relativa aos modelos de leitura foi totalmente reformulada.

uma lista de 129 pesquisadores em Teopoética no Brasil. Os dados e os respectivos gráficos se fazem acompanhar por comentários, ora apenas traduzindo a informação geral que o gráfico ilustra, ora destacando algum aspecto ou detalhe considerado de importância ou que, no processo da pesquisa, trouxe interrogações e estranhamento.

A lista de pesquisadores foi construída sobre um critério fundamental: que o pesquisador tivesse pelo menos 01 (uma) publicação na área.

1.1. Identificação dos pesquisadores

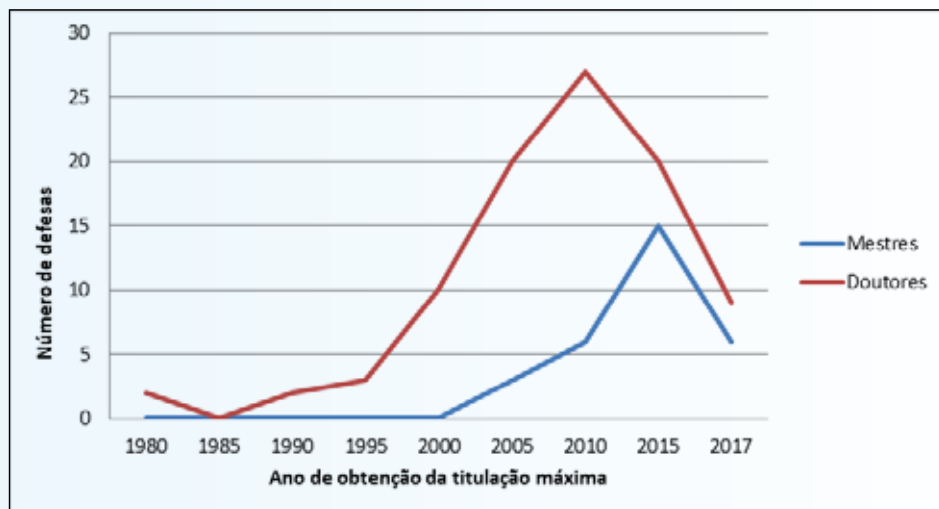
a) Titulação dos pesquisadores em Teopoética

Em relação à titulação máxima dos pesquisadores, foram considerados os títulos efetivamente já obtidos. Sob o critério quantitativo da titulação, o campo de estudos da Teopoética apresenta-se com alto nível de preparação acadêmica. Dos 129 pesquisadores registrados pela pesquisa, cerca de 3/4 (três quartos) têm a titulação máxima de doutor. Cerca de 1/4 (um quarto) tem o grau máximo de mestre. E apenas seis pesquisadores situam-se no grau de bacharel/licenciado.

O acesso à pós-graduação *stricto sensu*, da parte dos pesquisadores em Teopoética, é relativamente recente (Gráfico 1, abaixo). Mais de 2/3 (dois terços) dos pesquisadores que têm apenas o mestrado tiveram seu título obtido depois de 2010. No caso dos que já tem o título de doutor, apenas menos de 1/5 (um quinto) dos títulos foi obtido antes do ano 2000. Mais de 70 títulos de doutor vieram depois do ano 2000, sendo que quase 1/3 desses (total de 29 títulos) foi obtido depois de 2010. Pode-se observar, pelas linhas do gráfico 2, o crescimento vertiginoso da busca pela pós-graduação *stricto sensu* por parte dos pesquisadores em Teopoética. Esta linha de crescimento acompanha uma tendência geral

de acesso aos mestrados e doutorados nos últimos anos, no Brasil. A queda desenhada pelo gráfico, para os anos 2016 e 2017, explica-se, em parte, pela falta de dados relativos ao ano de 2017 (muitas produções ainda não lançadas na plataforma Lattes).

Gráfico 1: Linha de tempo da titulação máxima dos pesquisadores

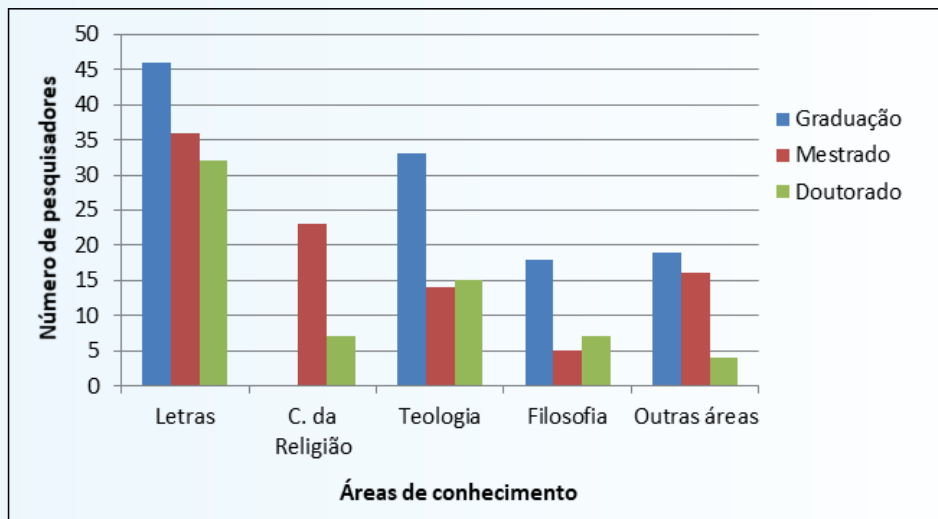


Fonte: Dados da pesquisa

b) Áreas de formação acadêmica

O gráfico 2, abaixo, refere-se às áreas de conhecimento de onde provêm os pesquisadores em Teopoética. Observe-se que os dados desse gráfico não são percentuais, mas indicam a concentração total de pesquisadores em cada área. Isto porque certo número de pesquisadores (certa de 1/4 do total) passou por mais de uma graduação, em geral pelos cursos de Filosofia e Teologia, fato relativamente comum na formação seminarística tanto no contexto católico como no evangélico. Em alguns casos, o pesquisador passa primeiro pela Teologia e depois por Letras. Da graduação ao doutorado, a maior concentração de pesquisadores se dá na área de Letras.

Gráfico 2: Áreas de conhecimento em que se concentram os pesquisadores, da graduação ao doutorado



Fonte: Dados da pesquisa

Em relação à formação no nível da graduação, observa-se que não aparece a área de Ciências da Religião, Isto se explica pela quase total ausência de cursos dessa área no nível da graduação, quando da graduação da maioria dos pesquisadores. Na graduação, há um número relativamente grande de pesquisadores (mais de 1/4 deles) que fizeram sua formação em outras áreas, algumas vezes como segunda graduação além da Teologia. Distribuem-se entre áreas diversas como Comunicação Social, Ciências Sociais, Psicologia, Serviço Social, História, Pedagogia e Educação Artística, sem que nenhuma dessas áreas se destaque numericamente.

No nível do mestrado, a área de maior concentração de pesquisadores continua a ser a de Letras. Observa-se que os mestres em Letras (37 pesquisadores) ultrapassam em cerca de 30% o número de mestres em Ciências da Religião (23). Observe-se, no entanto, que a soma dos pesquisadores que fizeram mestrado em Ciências da Religião com os

que fizeram Teologia ultrapassa o montante de Letras.

Também no nível do doutorado, a área de Letras apresenta-se como aquela que concentra maior número de pesquisadores. Até o ano de 2012, a área de Letras ultrapassava em cerca de 30% as áreas de Ciências da Religião e Teologia juntas. Atualmente, o número de pesquisadores em Teopoética que fizeram seu doutorado em Letras apresenta-se praticamente o mesmo que o de Ciências da Religião e Teologia juntas. De qualquer modo, o número de doutores em Letras é proporcionalmente maior que o de outras áreas (quase 40% do total de pesquisadores).

Alguns cotejos entre a área de Teologia e a de Ciências da Religião mostram que, até o ano de 2012, as teses em Teologia somavam o dobro das teses em Ciências da Religião. De lá para cá, observa-se um relativo equilíbrio numérico entre as duas áreas.

Vale completar esta seção com um destaque: o “trânsito” entre as áreas. O “trânsito” entre a área de Letras, de um lado, e as de Ciências da Religião e Teologia juntas, de outro, mostra-se relativamente pouco frequente. Dos 129 pesquisadores listados pela pesquisa, quase 60% passou pela área de Teologia ou de Ciências da Religião, em algum momento de sua formação (graduação, mestrado ou doutorado). Da mesma forma, do total dos pesquisadores, a metade passou pela área de Letras, em algum momento de sua formação acadêmica. Apenas 16% do total de pesquisadores transitou pelas duas áreas. Curiosamente, cerca de 10% dos pesquisadores não cursou Letras nem alguma das duas áreas ligadas ao campo religioso.

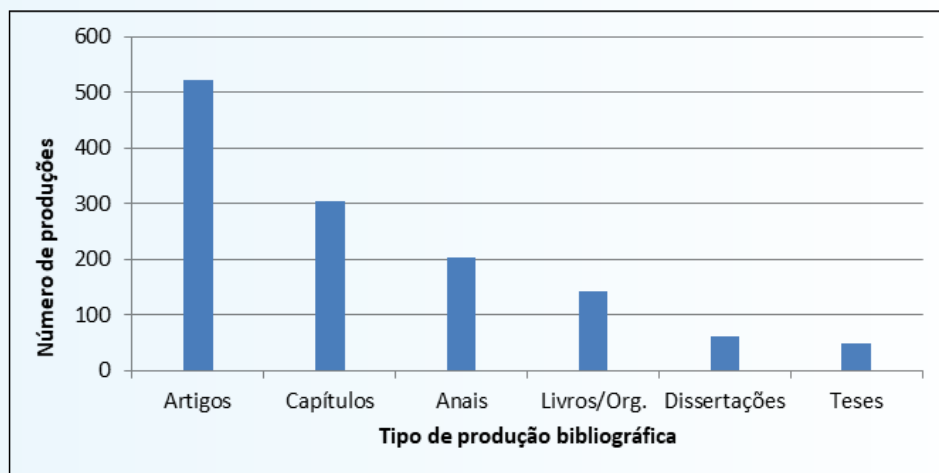
1.2. Produção bibliográfica dos pesquisadores em Teopoética

Os dados sobre a produção bibliográfica dos pesquisadores em Teopoética impressionam por seu volume. Em pouco mais de 15 anos

(descontando-se o período anterior a 2000, quando a produção mostrava-se parca), os 129 pesquisadores listados ofereceram nada menos que 1175 publicações, dentre livros, capítulos de livros, artigos e textos completos publicados em anais de eventos.

Além desse volume de publicações, 82 de nossos pesquisadores escreveram 62 dissertações de mestrado e 49 teses de doutorado versando sobre temáticas que configuram o campo da Teopoética, conforme os critérios considerados no processo da pesquisa. Desses 82 pesquisadores, 29 dedicaram-se ao assunto no mestrado e no doutorado. Isso amplia o cômputo para o total de 1286 produções bibliográficas. (Os gráficos 3 a 6, abaixo, destacam aspectos da produção bibliográfica dos pesquisadores em Teopoética. Com exceção do gráfico 3, todos os demais gráficos excluem do cômputo as teses e dissertações, limitando-se às 1175 publicações mencionadas anteriormente).

Gráfico 3: Número de publicações conforme o tipo de produção bibliográfica



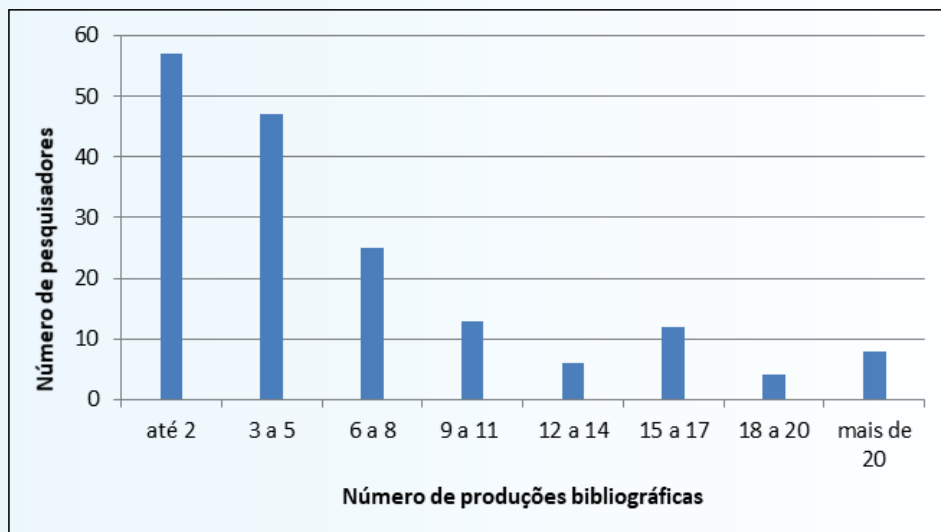
Fonte: Dados da pesquisa

Dentre os diversos tipos de produção bibliográfica, os artigos aparecem em maior quantidade (523 do total de 1175), seguidos dos capítulos de livros (306), das publicações em anais de congresso (203) e, final-

mente, dos livros individuais ou coletivos (143).

Certamente, não se pode considerar cada uma dessas publicações bibliográficas como um produto singular e original. Com certa frequência (que não foi medida pela pesquisa), o pesquisador apresenta sua pesquisa de pós-graduação, ainda em andamento, no formato de comunicação, em algum congresso, fazendo originar daí uma publicação em anais de congresso. Seguem-se a escrita e a defesa da dissertação ou tese, da qual podem nascer posteriormente alguns artigos ou capítulos de livros. Há situações em que um livro resulta da coleta de artigos já publicados. Ocorrem também situações em que se publica o mesmo texto (ou o texto com pequenas variações) como artigo de periódico e como capítulo de livro. Há também muitos casos em que o pesquisador lança na plataforma lattes uma produção na rubrica “Artigos completos publicados em periódicos”, quando de fato seu texto configura uma pequena coluna de jornal, cujo registro ficaria mais bem alocado em “Educação e popularização de C&T”. Na impossibilidade de mensurar tal dinâmica, e seguindo o sistema de registro da plataforma Lattes, a pesquisa optou por contabilizar cada produção bibliográfica, independentemente de duas ou três publicações de um mesmo autor versarem sobre um mesmo assunto, sob um mesmo foco. Entretanto, para corrigir excessos (encontramos autores que registraram 40 “artigos” num mesmo ano!), excluímos do cômputo total das publicações cerca de 23% (268 produções), chegando ao número de 1175 produções.

Considerando-se a distribuição da produção bibliográfica pelo número de autores (gráfico 4, abaixo), pode-se dizer que a produção mostra-se restrita. Cerca de 44% dos pesquisadores (57 do total) não foi além de 1 ou 2 produções bibliográficas. Pouco mais de 1/3 dos pesquisadores (47 do total) limitou-se a no máximo 5 produções. Cerca de 85% dos pesquisadores (109 do total) assinam não mais que 43% do total de publicações.

Gráfico 4: Distribuição da produção bibliográfica por autores

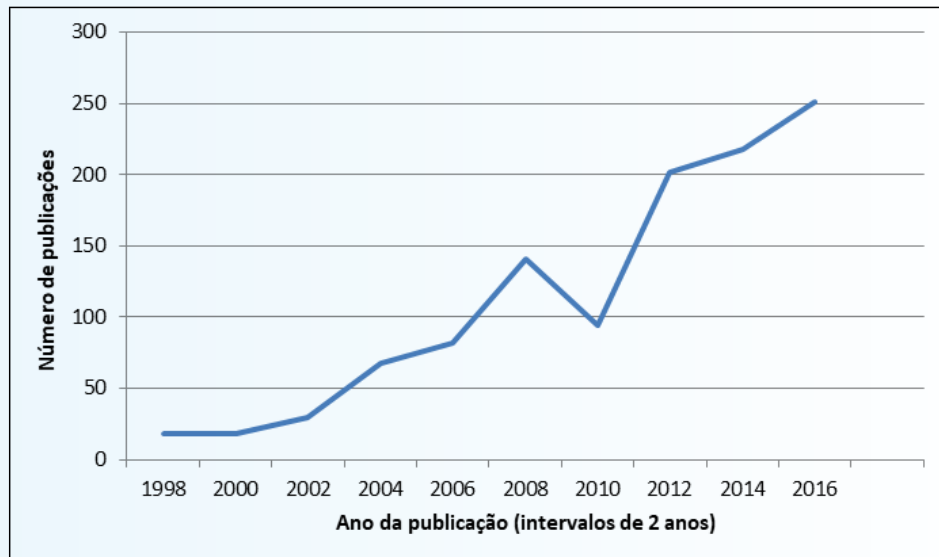
Fonte: Dados da pesquisa

No outro extremo, um número reduzido de pesquisadores (25 do total) responsabilizou-se por nada menos que 669 produções bibliográficas. Mais: os 18 pesquisadores (ou 14% do total) que assinam, cada um, vinte ou mais produções, produziram a soma de 556 produções bibliográficas (47,32% do total). Infelizmente, desses 18 pesquisadores, treze registram acentuada queda na produção acadêmica a partir do ano de 2013.

Afirmamos anteriormente que a produção bibliográfica dos pesquisadores em Teopoética impressiona por seu volume. Mais: acompanhando a tendência geral da educação superior no Brasil, o interesse pela pesquisa nessa área e sua correlata produção acadêmica revelam-se fenômenos relativamente recentes. A produção bibliográfica dos últimos quatro anos (2013 a 2017) quase repete em volume (43%) a produção de uma década inteira (de 2003 a 2012). A linha que registra o crescimento da produção bibliográfica mostra-se, assim, em franca ascensão. O gráfico 5, abaixo, desenha a linha geral de crescimento da produção

bibliográfica entre 1998 e 2016.

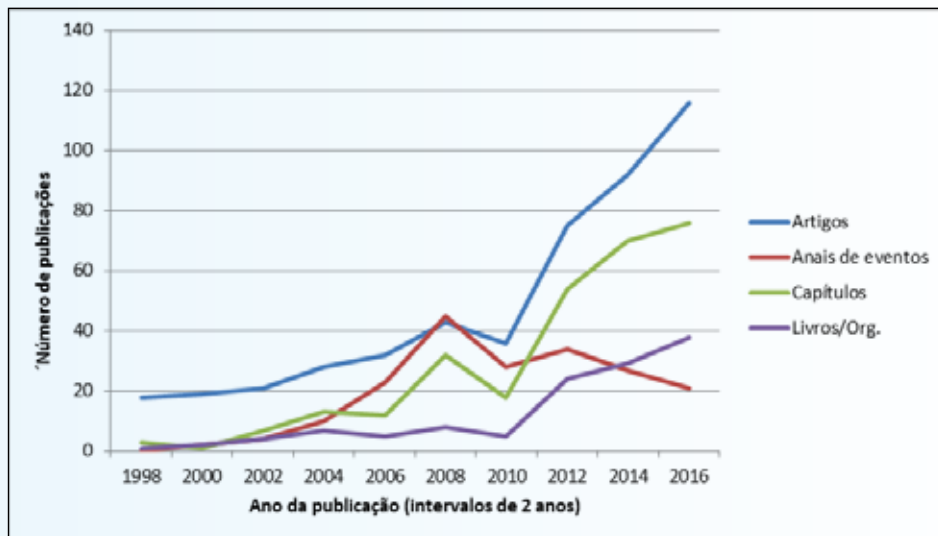
Gráfico 5: Volume de publicações entre 1998 e 2016



Fonte: Dados da pesquisa

Por alguma razão que a pesquisa não conseguiu detectar, nos anos de 2009 e 2010 registra-se queda na produção bibliográfica. Curiosamente, a diminuição das publicações se dá em todos os tipos de publicação (artigos, anais de congresso, capítulos de livros e livros). Levantou-se a hipótese de que não teriam sido organizados congressos e colóquios naqueles dois anos. Mas a hipótese não se confirmou. A queda da produção não se deveu a falta de eventos na área. Em contrapartida, os anos 2009 e 2010 mantiveram a dinâmica de aumento das teses e dissertações, cuja relativa diminuição ocorrerá nos anos de 2011 e 2012. O volume de publicações volta a crescer de forma acentuada a partir de 2012.

O gráfico 6 apresenta a mesma linha do volume de publicações, representada pelo gráfico anterior, distribuindo-as agora por tipo.

Gráfico 6: Distribuição das publicações por tipo de 1998 a 2016

Fonte: Dados da pesquisa

Observa-se, em relação aos últimos anos, uma queda nas publicações de anais de eventos, em oposição ao acentuado crescimento do número de artigos. Arrolamos a hipótese de que tal contraste se deve ao maior valor que se atribui ao artigo, enquanto que a participação em eventos com publicação em anais ainda não recebe pontuação nos sistemas de avaliação dos programas de pós-graduação.

1.3 Principais pesquisadores em Teopoética

Conforme foi salientado acima, ao apresentar a correlação entre o número de pesquisadores e o volume de publicações, um número relativamente pequeno de pesquisadores (cerca de 1/7 deles) foi responsável por quase a metade da produção bibliográfica na área de Teopoética. Sob o critério quantitativo da produção bibliográfica, procuramos identificar quem seriam os principais pesquisadores na área.

Em vista de não permitir muitas ressalvas em relação ao critério adotado, estabelecemos o critério a partir de um nível relativamente eleva-

do: produção bibliográfica igual ou acima de 15 publicações na área. Isso nos levou a uma lista de 25 pesquisadores, responsáveis por 669 produções bibliográficas na área. Em outras medidas: cerca de 20% dos pesquisadores encarregaram-se de 57% da produção bibliográfica em Teopoética.

Sem desmerecer a importância ou a qualidade do trabalho de outros pesquisadores, sob os critérios acima descritos, constituem a lista dos principais pesquisadores em Teopoética (em ordem alfabética organizada pelo sobrenome): José Carlos Barcelos, Mauro Rocha Batista, Maria Clara Luchetti Bingemer, Carlos Ribeiro Caldas Filho, Carlos Eduardo Brandão Calvani, Antonio Geraldo Cantarela, Douglas Rodrigues da Conceição, Geraldo Luiz De Mori, Salma Ferraz, João Cesário Leonel Ferreira, Silvana de Gaspari, Eduardo Gross, Waldecy Tenório de Lima, Antonio Carlos de Melo Magalhães, Antonio Manzatto, Antonio Augusto Nery, Alex Villas Boas, Cleide Maria de Oliveira, Cristina Bielinski Ramalho, Alessandro Rodrigues Rocha, Luciano Costa Santos, Anaxsuell Fernando da Silva, Eli Brandão da Silva, Suzi Frankl Sperber e Pedro Lima Vasconcelos.

Uma caracterização geral dos que compõem a lista dos 25 principais pesquisadores em Teopoética pode ser traduzida por estes números: São 19 homens e 6 mulheres. Todos são doutores. Dentre os vinte e cinco, 17 têm dissertação ou tese na área. Desses dezessete, 8 têm dissertação e tese em Teopoética. Doze passaram pela área de Letras em algum momento de sua formação. Dezesseis passaram por Teologia ou Ciências da Religião em algum momento de sua formação.

O interesse dos principais pesquisadores em Teopoética por determinados autores e obras mostra-se bastante diversificado, como se verá adiante. Ainda que sua produção seja diversa em relação a autores e temas, quase todos esses pesquisadores compartilham um traço em comum: o interesse em discutir e buscar sustentação teórica para o trabalho de estabelecer interfaces entre religião e literatura.

Apresentado o mapeamento dos pesquisadores e de sua produção acadêmica, passamos agora aos modelos de leitura que subjazem à produção acadêmica na área da Teopoética.

2 Modelos de leitura

Um dos principais objetivos desta pesquisa, expresso no projeto, formulou-se em termos de identificar categorias interpretativas ou modelos de leitura que subjazem à produção bibliográfica em Teopoética no Brasil. Se o levantamento da produção, por si, representou tarefa relativamente complexa, a busca por modelos de leitura revelou uma teia ainda mais intrincada de possibilidades, frente às quais obrigamo-nos a algumas escolhas certamente limitadas frente ao objetivo proposto.

Descrevemos, nesta seção, os caminhos feitos pela pesquisa em vista de identificar modelos de leitura subjacentes à produção bibliográfica em Teopoética. Ou, quiçá, indicar algum critério para a construção de um sistema classificatório capaz de apontar as tendências da produção acadêmica em Teopoética.

2.1 Discussões teóricas e metodológicas existentes

Propusemo-nos, inicialmente, a nos orientar pelas discussões teóricas e de caráter metodológico presentes em várias publicações objeto de nossa pesquisa. Em vista de caracterizar o campo da Teopoética e, na prática, identificar os textos que poderiam ser nele alocados, escolhemos para leitura inicial 10 produções bibliográficas de autores já consagrados na discussão do tema, a saber: Barcellos, 2008; Bingemer, 2015; Brandão, 2006; Conceição, 2010; Ferraz; Magalhães; Conceição, 2008; Gross, 2012; Magalhães, 2009; Manzatto, 1994; Sperber, 2011; Villas Boas, 2013. (As referências completas encontram-se na lista final).

As discussões teóricas e metodológicas trazidas por essas obras revelam, já de começo, a riqueza de modos de construir interfaces entre

religião/teologia e literatura. E indicam igualmente grande diversidade de princípios e fundamentos para o fazer teopoético. Dentre as diversas propostas, podem ser destacados dois caminhos mais representativos das discussões: i) aquele que estabelece, a um só tempo, correlação e contraste entre o fazer teológico e o fazer literário; ii) e o que segue um percurso histórico com as sucessivas tendências das relações entre teologia e literatura.

O modelo da correlação/contraste entre o fazer teológico e o fazer literário foca, em geral, as conexões possíveis entre o literário e o teológico. Parte do pressuposto de que há uma imprecisão de limites entre o discurso literário, objeto da fruição estética e da crítica literária, e o discurso religioso, objeto da fruição religiosa e da teologia. O texto literário não se oferece como objeto de leitura apenas à crítica literária, assim como o texto de caráter religioso não se reduz a mero objeto de estudo da teologia. Assim, por exemplo, antes de ser interpretado como palavra de Deus, o texto bíblico se entende como mito, saga, lenda, canto. E, nesse sentido, pode interessar ao leitor de literatura. Da mesma forma, a literatura, ao “redescrever” o mundo com seu poder heurístico, se oferece como fértil terreno para a teologia.

O modelo do percurso histórico das tendências apresenta algumas etapas pelas quais vêm se dando, ao longo da história ocidental, os encontros e desencontros entre religião/teologia e literatura. As obras consultadas referem-se a quatro, cinco ou até seis etapas, dependendo do modo como as etapas são caracterizadas. A primeira etapa (ou uma das primeiras) representa um momento da história em que a dicção poética, em sua forma oral ou escrita, praticamente pertence ao âmbito da religião e do sagrado. Em seguida, numa dinâmica em que os dois campos já se apresentam de forma distinta, a literatura representará o lugar das perguntas, para as quais a teologia oferecerá respostas. Depois virá a etapa da divisão radical entre literatura e teologia: o rigor doutrinário não permitirá qualquer forma de diálogo com a liberdade da arte; da renascença ao século XIX, na Europa, os embates se caracterizarão, em ge-

ral, por uma crítica à religião e ao seu papel em relação à cultura. No século XX, ainda que o distanciamento e a desconfiança recíproca entre os dois campos continuem a se manifestar, a relação conflitiva vai cedendo espaço a uma correlação que tendeu para o dialogismo. Em invejável esforço para dialogar com a criação cultural, Rudolf Bultmann, Romano Guardini, Hans Urs von Balthasar, Paul Tillich e outros teólogos compreendem a literatura sob perspectiva teológica, destacam obras literárias como “literatura cristã”, atribuem a obras literárias o caráter de “revelação”. Mais recentemente, essa tendência de correlação radical entre teologia e literatura dá espaço a um modelo de diálogo criativo em que as obras literárias, na sua autonomia, adquirem relevância para a reflexão sobre o fato religioso. Há finalmente, hoje, uma tendência que anuncia o esgotamento e a impossibilidade do diálogo. Um panorama conciso desse percurso pode ser encontrado na introdução escrita por Paulo Astor Soethe para o livro *Aragem do Sagrado* (DE MORI; SANTOS; CALDAS, 2011, p. 11-23).

Nas etapas subseqüentes da pesquisa, lemos mais 72 (setenta e duas) produções bibliográficas (dentre livros de autores individuais, capítulos de livros, artigos e textos de anais de eventos). Vale observar que a maior parte do material pesquisado refere-se a capítulos de livros e artigos, o que faz com que o volume de produções lidas, ao fim e ao cabo, não seja assim tão grande como pode parecer à primeira vista. Observam-se ainda, em relação ao material lido, da parte de um mesmo autor, certas repetições de temas e de abordagens metodológicas.

Em relação ao nosso objetivo geral de identificar modelos hermenêuticos subjacentes à produção em Teopoética, a leitura daquele volume de publicações trouxe a lume vários aspectos e questões. A primeira constatação geral diz respeito à grande diversidade de modos de ler obras literárias na interface com o campo religioso. Outra questão relaciona-se com o fato de muitos textos não apresentarem expressamente um substrato teórico para a leitura que realiza, o que dificulta a identificação de categorias interpretativas subjacentes à produção. Essas ques-

tões, por si, sugerem a impossibilidade de construir qualquer taxonomia da produção em Teopoética no Brasil, a não ser em moldes “híbridos”.

Apresentamos, nos próximos itens, algumas contribuições oriundas da leitura do material: i) Informações sobre autores e obras mais lidos; ii) A proposta de uma classificação “híbrida” da produção em Teopoética (que chamamos modelos de leitura), onde uma mesma publicação pode estar presente em diferentes classes.

2.2 Obras literárias e autores mais lidos

A ampla gama de autores de literatura encontrada na produção bibliográfica em Teopoética revela grande diversidade de interesses e, certamente, de possibilidades de construção de interfaces entre religião e literatura. A lista traz mais de trinta literatos. Seguindo a ordem estabelecida pela preferência dos pesquisadores, os autores/obras de literatura mais presentes na Teopoética são: a Bíblia, Guimarães Rosa, Adélia Prado, Clarice Lispector, Machado de Assis e José Saramago, lidos por seis ou mais pesquisadores. Em seguida, presentes nas publicações de pelo menos três pesquisadores, encontramos: Carlos Drummond de Andrade, Fernando Pessoa, Jorge de Lima, Jorge Luiz Borges e Friedrich Nietzsche.

Aparecem nas publicações de pelo menos dois pesquisadores: Cecília Meireles, Dostoiévski, Graciliano Ramos, Hilda Hilst, Mário de Andrade, Mia Couto e Dante. Aparecem pelo menos uma vez nas publicações em Teopoética: Agostinho de Hipona, Ariano Suassuna, Alceu de Amoroso Lima, Cruz e Souza, Eça de Queiroz, Euclides da Cunha, Gabriel Garcia Marques, Jorge Amado, Julien Green, Juan Rulfo, João Cabral de Melo Neto, Lars von Trier, Luís Fernando Veríssimo, Murilo Mendes, Manoel de Barros, Mário Quintana.

Em relação às obras mais lidas, destaca-se o *Grande Sertão* de Guimarães Rosa (aparece nas publicações de pelo menos 18 pesquisadores). O tema de maior interesse dos pesquisadores, em sua leitura

de *Grande Sertão*, é a questão do confronto entre o bem e o mal. Em relação à Bíblia, cujo interesse iguala-se numericamente a Guimarães Rosa, os temas são variados: o êxodo, Sansão e Dalila, Cohélet, Jó, as narrativas dos evangelhos.

Em relação aos temas tratados em Teopoética, sua variedade impede qualquer tentativa de quantificação sob algum critério taxonômico. Destaca-se, no entanto, o tema Satã e seus correlatos Lúcifer, Diabo, Demônio, Inferno, que aparecem nas publicações de pelo menos 18 pesquisadores.

2.3 Proposta de modelos de leitura

Apresentamos agora nossa proposta de modelos de leitura subjacentes à produção em Teopoética no Brasil. Nossa proposta de classificação levou em consideração alguns pressupostos teóricos e metodológicos, relacionados a uma concepção mais ou menos ampla de teologia, bem como a debates sobre religião e espiritualidade, e à especificidade do mister literário, à sua relação com a realidade histórica e às possibilidades de diálogo entre religião e literatura. A discussão desses pressupostos aparece, em maior ou menor dose, em publicações sobre Teopoética, particularmente aquelas de caráter mais teórico.

Reiteramos que não há como classificar uma determinada publicação em Teopoética em apenas um desses tipos. Os modelos mostram-se imbricados. No máximo poderíamos falar da “tendência” de uma publicação situar-se neste ou naquele modelo. Observa-se ainda, em relação ao conjunto do material pesquisado, que poucos textos se ocupam das questões teórico-metodológicas envolvidas nas interlocuções entre literatura e teologia. Essa omissão dificulta ainda mais a identificação do foco de leitura adotado.

Quando aparecem nas publicações, as justificativas teóricas para as interlocuções entre literatura e teologia são buscadas, em geral, em duas fontes distintas: na tradição fundadora da Teopoética e em teorias críti-

cas de literatura. Destacamos, no primeiro caso, as referências àqueles que poderíamos eleger como “pais fundadores” da Teopoética. Citam-se, dentre outros nomes: Pie Duployé, Marie-Dominique Chenu, Jean Pierre Jossua, Ernst Josef Krzywon, Karl-Josef Kuschel, Paul Tillich, Rudolf Bultmann, Romano Guardini, Hans Urs von Balthasar, Paul Ricoeur.

A segunda fonte de fundamentação teórica da Teopoética filia-se às mesmas teorias críticas de literatura. Assim, encontramos com alguma frequência, nas produções bibliográficas da área, referência a autores e a traços teóricos do formalismo russo, do *new criticism* americano, do estruturalismo francês, da tradição hermenêutica alemã, particularmente da estética da recepção.

Indicamos, em seus traços essenciais, sete possíveis “tipos” ou “modelos de leitura” da produção em Teopoética: a) Subordinação da literatura pela teologia; b) Destaque de temas religiosos por conexões superficiais; c) Texto bíblico considerado em sua forma literária; d) Estudo da recepção de textos ou temas bíblicos pela literatura; e) Literatura compreendida como “lugar teológico”; f) Literatura como forma poética de pensar o Theós; g) Consideração da forma literária como sacralidade. Seguem-se os modelos de leitura.

a) Subordinação do texto literário pela teologia

Este modelo de leitura subordina o texto literário aos interesses da teologia. Pressupõe uma oposição entre o texto literário, compreendido como palavra humana, e a palavra divina, representada pelas escrituras sagradas. (Cf. KUSCHEL, 1999). Pressupõe o conteúdo da fé como *corpus* plenamente acabado. Pensa, de modo reducionista, a literatura como a instância que propõe certas perguntas para as quais o discurso teológico da revelação oferece respostas. Ainda que foque questões de grande profundidade – como o sentido da existência, a dor, a morte, a esperança em outra vida etc –, presentes no texto literário, esse modelo de leitura não reconhece o campo da literatura na sua autonomia. O modelo caracteriza-se ainda por pensar a literatura como provedora de

exemplos didáticos em vista de ilustrar determinado discurso teológico. (Cf. CANTARELA, 2010, p. 129).

Exemplos dessa subordinação podem ainda ser encontrados em algumas produções acadêmicas do âmbito da Teopoética. Mas não representam senão resíduos de um modelo de leitura certamente em fase de superação. Observa-se, finalmente, que o reducionismo representado por esse tipo de leitura apresenta-se com gradação variada em diferentes textos. Em raros casos, a instrumentalização mostra-se extrema, com tendência ao fundamentalismo. Mas, em geral, o modelo tende a ler o texto literário com certa dose de simplismo acadêmico.

b) Destaque de temas religiosos da literatura por conexões superficiais

Este modelo representa um nível relativamente menos reducionista que o modelo anterior. Mas carrega ainda uma tendência à instrumentalização do texto literário pela teologia. Tende, em geral, a uma leitura comparada do texto literário com textos das tradições religiosas, estabelecendo paralelismos no âmbito do que aflora à superfície dos textos. Diferentemente do modelo anterior, que tem como ponto de partida o discurso teológico da revelação, este modelo pode ter como ponto de partida o texto literário.

Neste modelo, as correlações entre o texto literário e o texto teológico (mais especificamente da Bíblia judaico-cristã) podem ser explicadas, no plano mais geral, pela recorrência de certos temas na literatura de todos os tempos e de todos os povos, assuntos da experiência humana universal: amor e ódio, aliança e traição, dúvida e esperança, dominação e resistência. Mais particularmente, seguindo a tese de Northrop Frye, em sua obra *Código dos Códigos*, a Bíblia pode ser compreendida como código de interpretação da cultura ocidental. Assim, mesmo ao destacar do texto literário temas religiosos muito específicos (como pecado, salvação, messianismo, aparições, curas, fim do mundo etc), eles poderão ser cotejados com passagens das escrituras sagradas.

Este modelo compreende a literatura como “lugar teológico”, no sentido de que ela serve como mediação para a leitura teológica da realidade humana. O grande limite deste modelo reside no fato de sacar do texto literário apenas aqueles elementos que interessam à construção do discurso teológico, sem considerar o texto literário em seu todo, ou sem correlacioná-lo com o conjunto da obra de determinado escritor.

c) Consideração do texto bíblico em sua forma literária

Este modelo considera o texto bíblico enquanto obra literária. Certamente, o caráter de sagrado de que a Bíblia se reveste a distingue de outras literaturas em geral. O mesmo se pode dizer, em geral, das escrituras sagradas de outras tradições religiosas que não o judaísmo e o cristianismo.

O cânone bíblico resultou de lento e complexo processo de formação e recepção. E foi a título de Lei e Profecia, isto é, no contexto de experiências religiosas, que os textos bíblicos foram coletados, transmitidos e recebidos, tanto na sinagoga judaica como na igreja cristã dos primeiros tempos. Entretanto, antes de serem compreendidas como livro sagrado e serem associadas à categoria “palavra de Deus”, as narrativas bíblicas foram contadas e recontadas, e depois lidas e relidas como sagas, contos, lendas, etiologias, cantos, casos com valor de jurisprudência... enfim, literatura.

Para muitos cristãos, a recepção crítico-literária dos textos canônicos coloca em cheque a verdade da Bíblia. Conforme analisa Tosaus Abadía (2000, p. 20-21), “para algumas pessoas, o estudo literário da Bíblia é uma tentativa de solapar a historicidade das passagens bíblicas”, pondo em dúvida a verdade das Escrituras. “Também pode ocorrer que alguém ache que admitir que certas partes da Bíblia foram escritas como ficção enfraquece ou questiona sua inspiração.”

Em que pesem as dificuldades apontadas por esse autor, tem-se assistido nas últimas décadas, à publicação de inúmeros títulos de livros

e artigos que destacam no texto bíblico seus traços literários. No campo de estudos da Teopoética, o texto bíblico ocupa quantitativamente grande espaço. Ainda que nesse campo a recepção crítico-literária do texto bíblico não seja o viés mais frequente, encontramos vários trabalhos que destacam aspectos formais e estéticos dos escritos bíblicos.

d) Estudos sobre recepção de textos bíblicos pela literatura

Este modelo de leitura se define pelo interesse em obras literárias que tomam dos textos bíblicos, de forma mais ou menos expressa, o substrato básico de seus temas. Quem não enxergaria a expressa referência à Bíblia, a começar do título, no romance *Esau e Jacó*, de Machado de Assis? A propósito, inúmeros contos de Machado têm na Bíblia seu ponto de partida. Lembramos, dentre outros: *Na arca*; *A igreja do diabo*; *Adão e Eva*. Do mesmo modo, quem poderia ler com o mínimo de acuidade o *Caim*, de José Saramago, sem conhecer as narrativas bíblicas pelas quais passeia Saramago? Como ler de forma proveitosa *A mulher que escreveu a Bíblia* ou o *Manual da paixão solitária*, do gaúcho Moacir Scliar, sem ter em conta as sagas bíblicas ou, no caso particular do *Manual da paixão solitária*, a história de Judá e Tamar, que constitui o capítulo 38 do livro bíblico do *Gênesis*? Os exemplos são sem conta.

Neste modelo podem ser incluídos aqueles estudos de obras literárias nas quais o material bíblico não aparece de forma tão evidente; ou aquelas abordagens em que, no extremo das possibilidades do ato da leitura, as conexões entre Bíblia e literatura podem ser construídas pelo leitor. Situam-se aí, à guisa de exemplo, estudos sobre a obra de Clarice Lispector, mais particularmente *A maçã no escuro* e *A paixão segundo GH*, lidas como palimpsestos respectivamente das mensagens centrais do Velho e do Novo Testamento bíblicos.

Poderíamos classificar neste modelo também aquelas produções que buscam em outras obras do passado, que não a Bíblia, uma interlocução livre para a construção do discurso teológico e/ou literário. Assim, Orígenes, as *Confissões* de Agostinho de Hipona, a *Divina Comédia* de

Dante, Lutero, dentre outros autores e obras, aparecem em algumas publicações na área da Teopoética. Poderiam ser incluídos no modelo também os inúmeros estudos sobre mística e poesia que têm como polo de comparação textos de místicos cristãos como Teresa de Ávila e João da Cruz.

Ainda que, no conjunto, os estudos sobre a recepção da Bíblia pela literatura possam ser incluídos em outros modelos de leitura, optamos por categorizá-los num tipo específico, em vista do grande volume de produções com tal viés.

e) Compreensão do texto literário como “lugar teológico”

Este modelo de leitura compreende a literatura como interlocutora privilegiada para mediar o discurso teológico. Pressupõe que, através da literatura, a teologia teria acesso a esferas do real que escapam à análise das ciências, de modo particular aquelas que se dedicam ao estudo do ser humano. Neste sentido, a utilização da literatura pela teologia aparece com mais evidência no âmbito de estudos da antropologia teológica. Trata-se, em geral, de destacar pelo viés teológico valores e também limites humanos expressos pela literatura.

O modelo se sustenta, pois, no pressuposto de que a leitura da obra literária pode revelar à teologia traços profundos da experiência humana que outros discursos não seriam capazes de realizar. Utiliza, assim, o texto literário como etapa útil e criativa do método teológico. Justamente porque se apropria do literário em favor do discurso teológico, este modelo de leitura pode ser tachado de reducionista.

Entretanto, por considerar o texto literário em seu todo e por correlacioná-lo ao conjunto da obra do escritor, o modelo não chega a ser tão instrumentalizante como aquele que apenas destaca de uma obra literária, de modo superficial, temas de interesse à consecução do dizer teológico. Justifica-se: a consideração da literatura em si mesma, em sua autonomia, em sua multiplicidade de realização, torna-se condição

indispensável para o diálogo criativo com a teologia. A obra literária terá relevância para a reflexão teológica se for respeitada em sua especificidade.

Este modelo de leitura apresenta-se com grande frequência nas produções bibliográficas em Teopoética.

f) Literatura como forma não-teórica de teologia

Este modelo de leitura parte do pressuposto de que a obra literária configura um modo poético de pensar e dizer o Theós, no sentido de que só a literatura – e nenhuma teologia conceitual – seria capaz de dizê-lo com eficácia. (JOSSUA; METZ, 1976). Não se trata, pois, como no modelo anterior, de compreender a literatura como interlocutora privilegiada da teologia, mas de ler a literatura *como* teologia. Tal perspectiva se sustenta no pressuposto de que na leitura das obras literárias – enquanto obras literárias – o leitor teólogo poderá fazer crescer e aprofundar o sentido da revelação e das verdades da fé.

Nesse modelo, o texto literário não será reduzido a mera fonte do discurso teológico, ou “lugar teológico” de mediação, instrumentalizado em maior ou menor medida, mas será lido como instância crítica da teologia. Reiteramos: não se trata de abordar teologicamente temas trazidos pela literatura, mas também (e talvez principalmente) de, pelo viés da leitura crítica da obra literária, destacar e assumir as ambiguidades e as contradições das vivências, das instituições e dos discursos religiosos.

O método pressupõe que a revelação divina configura não uma resposta aos problemas humanos, mas antes uma pergunta – que pode ser formulada pela literatura. (KUSCHEL, 1999). Muitas produções bibliográficas que seguem esse modelo, o fazem em correlação com a temática religiosa da mística.

Enquanto discursos que se encontram ‘nas fronteiras dos saberes’ – conforme expressão de Magalhães (2009) – teologia e literatura transitam entre a liberdade do imaginário e as instituições religiosas e sociais

sob as quais elas se fazem. Enquanto processo comunicativo, enquanto caminho de entrada para a realidade encenada pelo texto, a escrita – a escrita ficcional, particularmente – lida como fonte de desafios e questionamentos, pode tornar-se espaço de inscrição da vida.

g) Consideração da forma literária como sacralidade

Este modelo assenta-se sobre o pressuposto fundamental de que toda obra literária porta um valor de transcendência, de sacralidade, configurado não (apenas) nos valores existenciais manifestos pelo conteúdo da obra, mas primordialmente no seu aspecto formal, estritamente estético, artístico. Tal perspectiva se coloca em linha de continuidade da compreensão teológica da criação cultural, herdada particularmente de Paul Tillich. Segundo a “teologia da cultura”, proposta por Tillich e outros teólogos, consideram-se teológicas, em sentido amplo, aquelas criações culturais que tratam seu objeto enquanto ele pode se tornar questão de preocupação última para nossa existência.

Observe-se, todavia, que a “teologia da cultura” proposta por esses teólogos ainda se mostra marcada por certa preocupação com o conteúdo da obra de arte. Sob o foco do conceito muito amplo e dinâmico de teologia que propugnam, pode-se inferir que o leitor-teólogo está à procura de formular sua experiência religiosa a partir da realidade histórica em que está inserido e dos anseios e desafios que o conhecimento dessa realidade lhe impõe. Para ele, então, a literatura – qualquer literatura – poderá oferecer-se como interlocutora na busca.

Para além de qualquer interesse contenedista, compreendemos que a teologicidade das formas poéticas não se limita ao poder de expressar os conteúdos de nossa preocupação última. Sob o foco de uma compreensão teológica da existência, as formas poéticas serão, elas mesmas, enquanto poesia, expressões do sagrado. Serão teológicas não porque falam expressamente de Deus, dos deuses ou de alguma ‘preocupação última’. Serão teológicas porque sua beleza é capaz de iluminar o mistério humano. Serão teológicas – falarão de Deus – simplesmente porque

são poesia. (CANTARELA, 2010, p. 164).

Conclusão

Este relato de pesquisa mapeou a produção bibliográfica de caráter acadêmico no campo da Teopoética, no Brasil; e identificou traços dessa produção que permitiram pensá-la numa tipologia construída por sete distintos modelos de leitura.

O mapeamento da produção bibliográfica trouxe informações sobre os pesquisadores relativamente à titulação, formação acadêmica e, de particular importância para os objetivos da pesquisa, a sua produção bibliográfica. Identificamos, a partir de alguns critérios construídos por esses dados, os principais pesquisadores em Teopoética no Brasil.

Em relação aos modelos de leitura que subjazem à produção acadêmica em Teopoética, destacamos algumas aspectos das discussões teóricas e metodológicas já existentes, os autores e obras literárias mais lidos e, finalmente, apresentamos nossa proposta de sete modelos de leitura sob os quais se poderia “classificar” a produção bibliográfica da área.

REFERÊNCIAS

- BARCELLOS, José Carlos. Literatura e teologia: perspectivas teórico-metodológicas no pensamento católico contemporâneo. **Numen**, Juiz de Fora, v. 3, n. 2 p. 9-30, 2000.
- BARCELLOS, José Carlos; (GARCÍA, Flávio. Org.). **Estudos literários reunidos**: Compilação de 5 artigos de José Carlos Barcellos, já publicados esparsamente em periódicos. Rio de Janeiro: Ed. Dialogarts, 2008.
- BARCELOS, José Carlos. **O drama da salvação**: espaço auto-biográfico e experiência cristã em Julien Green. Juiz de Fora, MG: Ed. Subiaco, 2008.
- BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Iniciação e Paixão: a tensão dialética entre Eros e Agape em dois romances de Clarice Lispector. **Teoliterária**, São Paulo, v. 2, n. 4, jul./dez. 2012, p. 179-202.

- BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Teopoética: uma maneira de fazer teologia. **Interações**, Belo Horizonte, v. 11, n. 19, jan./jun. 2016, p. 3-7 (Editorial).
- BINGEMER, , Maria Clara Lucchetti. **Teologia e Literatura**: Afinidades e segredos compartilhados. Petrópolis: Vozes, 2015.
- BOSI, Alfredo. A Poesia pode ser uma forma intuitiva de pensamento teológico. **Teoliterária**, São Paulo, v. 2, n. 4, jul./dez. 2012, p. 11-28.
- BRANDÃO, Eli. Literatura e teologia no cenário brasileiro. In: QUEIROZ, Rosângela. (Org.) **Estudos literários e socioculturais**. Campina Grande: EDUEP, 2006. p. 31-46.
- CALDAS FILHO, Carlos Ribeiro. Aproximações entre Teologia e Estética: uma introdução em perspectiva da teologia protestante. **Interações**, Belo Horizonte, v. 11, n. 19, jan./jun. 2016, p. 128-143.
- CANTARELA, Antonio Geraldo. Deus e deuses nos meandros do *Livro do Desassossego*: uma função do estilo. **Teoliterária**, São Paulo, v. 5, n. 10, jul./dez. 2015, p. 48-75.
- CANTARELA, Antonio Geraldo. **O caçador de ausências**: o sagrado em Mia Couto. 2010. 185 fls. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-graduação em Letras, Belo Horizonte.
- CANTARELA, Antonio Geraldo. **O universo da recepção em Iracema e em Sansão e Dalila**: entre história e ficção. 2003. 149 fls. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-graduação em Letras, Belo Horizonte.
- CONCEIÇÃO, Douglas Rodrigues da. Literatura e religião em discussão: revisitando interpretações, métodos e teorias. **Cadernos da FaEL**, v. 3, p. 1-23, 2010.
- DE MORI, Geraldo Luiz; SANTOS, Luciano; CALDAS, Carlos. (Org.). **Aragem do sagrado**: Deus na literatura brasileira contemporânea. São Paulo: Loyola, 2011.
- FERRAZ, Salma. (Org.) **As malasartes de Lúcifer**: textos críticos de Teologia e Literatura. Londrina: EDUEL, 2012.
- FERRAZ, Salma. **As faces de Deus na obra de um ateu**: José Saramago. 2.ed. Blumenau: Edifurb, 2012.
- FERRAZ, Salma; MAGALHÃES, Antonio Carlos de Melo; LEONEL, João; LEOPOLDO, Raphael Novaresi. (Org.) **Teologias se literaturas 4**: profetas e poetas, entre os céus e a terra. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.
- FERRAZ, Salma (Org.). **No princípio era Deus e ele se fez poesia**. Rio Branco, AC: EDUFAC, 2008.

- FERRAZ, Salma (Org.). **Pólen do Divino**: textos de Teologia e Literatura. Blumenau, SC: EDIFURB, 2011.
- FERRAZ, Salma; MAGALHÃES, Antonio; CONCEIÇÃO, Douglas (orgs.). **Deuses em poéticas**: estudos de Literatura e Teologia. Belém: UEPA; João Pessoa: UEPB, 2008.
- FRYE. Northrop. **Código dos códigos**: a Bíblia na literatura ocidental. 2.ed. São Paulo: Boitempo, 2006.
- GROSS, Eduardo. (Org.) **Manifestações literárias do sagrado**. Juiz de Fora: Editora da Universidade Federal de Juiz de Fora, 2002.
- GROSS, Eduardo. Modelos hermenêuticos para a percepção do religioso na literatura. In: HUFF, Arnaldo Érico; RODRIGUES, Elsa. (Org.) **Experiências e interpretações do sagrado**. São Paulo: Paulinas, 2012.
- JOSSUA, Jean-Pierre; METZ, Johann. Editorial : Teologia e literatura. **Concilium**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 115, p. 3-5, 1976.
- KUSCHEL, Karl-Josef. **Os escritores e as escrituras**. São Paulo: Loyola, 1999.
- LEONEL FERREIRA, João Cesário. A estética da recepção como exemplo de contribuição da teoria literária para a teologia exegética. **Teoliterária**, São Paulo, v. 2, n. 4, jul./dez. 2012, p. 100-122.
- LEONEL FERREIRA, João Cesário. Religião e linguagem literária: contribuições da literatura para a interpretação de textos religiosos. **Reflexão**, Campinas, v. 41, n. 1, jan./jun. 2016, p. 47-59.
- MAGALHÃES, Antonio Carlos de Melo. A Bíblia na crítica literária recente. **Teoliterária**, São Paulo, v. 2, n. 4, jul./dez. 2012, p. 133-143.
- MAGALHÃES, Antonio. **Deus no espelho das palavras**: teologia e literatura em diálogo. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 2009.
- MAGALHÃES, Antonio. Religião e interpretação literária: perspectivas de diálogo das Ciências da Religião com a Literatura. **Religião e cultura**, São Paulo, v. 3, n. 6, p. 11-27, 2004.
- MANZATTO, Antonio. **Teologia e literatura**: uma reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado. São Paulo: Loyola, 1994.
- MANZATTO, Antonio. Teologia e Literatura: bases para um diálogo. **Interações**, Belo Horizonte, v. 11, n. 19, jan./jun. 2016, p. 8-18.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (Org.). **Religião e linguagem**: abordagens teóricas interdisciplinares. São Paulo: Paulus, 2015.
- PAULA, Adna Candido de. Explicar e compreender: por uma teoria literária teológica-religiosa. In: SPERBER, Suzi Frankl. (Org.) **Presença do sagrado**

- na literatura:** questões teóricas e de hermenêutica. Campinas: Publiel; Unicamp, 2011. p. 11-21.
- ROCHA, Alessandro. **Deus entre gestos, cenas e palavras.** São Paulo: Reflexão, 2009.
- ROCHA, Alessandro; YUNES, Eliana; CARVALHO, Gilda. (Org.) **Teologias e literaturas:** considerações metodológicas. São Paulo: Fonte Editorial, 2011.
- SPERBER, Suzi Frankl. (Org.) **Presença do sagrado na literatura:** questões teóricas e de hermenêutica. Campinas: Publiel; Unicamp, 2011.
- TOSAUS ABADÍA, José Pedro. **A Bíblia como literatura.** Petrópolis: Vozes, 2000.
- TOUTIN, Alberto. **Teología y literatura:** hitos para un diálogo. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2011.
- VILLAS BOAS, Alex. A ideia de poiésis na Teologia cristã. **Teoliterária**, São Paulo, v. 2, n. 4, jul./dez. 2012, p. 264-290.
- VILLAS BOAS, Alex. **A Teologia em diálogo com a Literatura:** origem e tarefa poética da Teologia. São Paulo: Paulus, 2016.
- VILLAS BOAS, Alex. **Teologia e Literatura como Teopatodiceia:** em busca de um pensamento poético teológico. 2013. Tese (Doutorado) - Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Programa de Pós-graduação em Teologia, Rio de Janeiro.
- VILLAS BOAS, Alex. Recuperar a lógica poética da Revelação: uma contribuição do diálogo entre Teologia e Literatura. **Interações**, Belo Horizonte, v. 11, n. 19, jan./jun. 2016, p. 61-86.



Arquivo enviado em
14/02/2018
e aprovado em
08/07/2018

V. 8 - N. 15 - 2018

* Doutor em Ciência da Religião. Antropólogo. Professor no Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (PPCIR-UFJF). Contato: emerson.pesquisa@gmail.com.

Muralhas religiosas dentro do seminário católico:homoafetividade e religião na obra *Em nome do desejo*, de João Silvério Trevisan

Religious walls within a catholic seminar:homoaffectivity and religion in *Em nome do desejo*, a book by João Silvério Trevisan

*Emerson José Sena Silveira**

O olhar homossexual tende a ser um olhar das margens.
João Silvério Trevisan

Resumo

A homossexualidade, sob ótica conservadora, não seria “natural” e, por isso, passível de condenação, cura ou repressão. Por outro lado, a literatura romanesca moderna sobre o tema abriu um novo espaço além da literatura sagrada do cristianismo, tornando-se uma forma de compreender a religião repressora e a expressão das liberdades das minorias, alcançadas no contexto das lutas sociais travadas na democracia presente no Ocidente. Nesse sentido, a temática homoafetiva na literatura romanesca em português ainda que incomum, possui uma história centenária. O objetivo deste artigo é apresentar o estatuto do desejo homoafetivo em romances do século XX cujo pano-de-fundo seja religioso. Assim, abordamos o romance *Em Nome do Desejo*, de João Silveira Trevisan, cuja trama se passa em um seminário católico figurando o amor entre dois seminaristas. Através de

análise literária e do discurso, identificando o conflito entre o desejo homoafetivo e a teologia conservadora-hegemônica, apresentaremos as tramas do romance, a força da repressão eclesiástica e a imposição/interiorização dos dogmas. Destacamos a importância desse romance, apesar da tragédia, como espaço de enfrentamento das violências religiosas sobre o desejo – e sua internalização – e da abertura para a experiência do desejo-amor que conduz os protagonistas além dos “vales da sombra da morte”.

Palavras-chave: Religião. Romance. Literatura homoafetiva.

Abstract

Homosexual desire, according to a conservative reading, would be unnatural and therefore subject to condemnation, cure or repression. On the other hand, the modern literature that deals with these affective sensitivities has opened a new space beyond the sacred literature of Christianity, becoming a way of understanding the relationship between repressive religion and the expression of the freedoms of minorities, observed within the context of the social struggles waged in the democratic West. In this sense, the homoaffective theme in Portuguese literature is still uncommon, but it has a centennial history. This paper seeks to question about the status of homoaffective desire on 20th century religious novels through the analysis of *Em nome do desejo*, by João Silvério Trevisan. Its plot takes place in a Catholic seminary featuring the love between two seminarians. Using methods of literary analysis and discourse analysis, glancing at theology, we present the story of the novel, the force of ecclesiastical repression and the imposition/internalization of dogma. This highlights the importance of this novel as a space of confrontation between religious violence against desire, and the openness to the experience of desire and love that leads the protagonists through the “valley of shadow of death”.

Keywords: Religion, Romance. Homoaffective Literature.

Introdução

A presença do desejo e sentimento homoafetivo é constantemente invisibilizada em muitas análises históricas, literárias e teológicas (TREVISAN, 1986). Essa orientação ou inclinação afetivo-sexual foi registrada por historiadores, antropólogos, sociólogos e críticos literários que apontam para as delicadas relações densas e complexas entre a homoafetividade e as religiões reveladas, em especial, o cristianismo.

Não é nossa intenção oferecer uma discussão e um encadeamento histórico linear dessas relações e da temática homoafetiva na literatura ou tampouco aprofundar discussões teóricas sobre sexo-gênero¹, mas chamar atenção para a dimensão simbólica contida em algumas balizas temporais com a finalidade de tecer o pano-de-fundo deste artigo: a apreciação analítica do romance “*Em nome do desejo*”, de João Silvério Trevisan. Nosso objetivo neste artigo é compreender os personagens homoeróticos e suas relações densas e tensas com as representações da religião católica que brotam das linhas agressivas de seu autor. A verve de Trevisan se volta contra o que apresenta, sob a forma de ficção literária, como sendo as “muralhas católicas” de um seminário, que apertam, reprimem e transformam em patologia temida, mas ansiada, os desejos e os amores homossexuais. De acordo com a visão do romancista, há uma confusa relação entre os protagonistas do romance, que finda de forma trágica e mistura sexo, desejo e amor homoerótico com liturgias hipócritas, sermões camuflados, cinismo moral, censuras e pressões eclesiásticas latentes e manifestas.

Antes de adentrarmos os vestibulos do romance, apresentamos algumas ideias sobre o quanto o desejo homoerótico é um fato na história religiosa e não-religiosa². Havia, por exemplo, nos livros históricos do Antigo Testamento, em particular no Deuteronômio, procedimentos de punição aos indivíduos homoeroticamente orientados por meio da morte

1. Não aprofundaremos a discussão teórica ligada a Foucault e a outros autores, pois isso conduziria o texto a outra direção. Se assim o fizéssemos, nos desviaríamos do objetivo, a saber, apreciar o romance de João Silvério Trevisan (1982; 2001) que entrecruza a temática da homoafetividade e a temática da religião. Por isso, os autores são referenciados e alinhavados ao argumento do artigo: o desejo e o amor homossexual tornaram-se, no caudal que formou o Mundo Moderno, metonímia do desvio e do pecado. Por fim, não custa lembrarmos que Foucault, em uma de suas entrevistas, disse que suas ideias e escritos poderiam ser usados como uma caixa de ferramentas conceituais.

2. É vasta a literatura e os exemplos históricos sobre as complexas relações entre sexualidade, cultura e sociedade. Por exemplo, a questão da pederastia entre os gregos, a questão do pensamento vitoriano, a ambiguidade entre culpa e desejo etc. (VEYNE, 1987). Mas, por conta do espaço deste artigo, não nos é possível aprofundar exemplos e discussões teóricas dessa temática, pois, se assim o fizermos, fugiríamos do objeto, que é tomar o romance *Em nome do Desejo*, como exemplo de literatura homoerótica relacionada às expressões religiosas, no caso o catolicismo.

por apedrejamento (CROMPTON, 1978). A partir de um olhar teoliterário, as leis punitivas que pesam sobre a sodomia – como era então chamada a homoafetividade no contexto da religião judaico-cristã e suas instituições – então constantes nas letras sagradas da Bíblia, são como o olhar severo, violento e dominador de uma divindade absoluta e ciumenta que não hesita em castigar os rebeldes e desviantes com fogo, sal, morte e praga.

Nesse sentido, a partir desse primeiro fio condutor, os exemplos históricos se acumulam, apesar da dificuldade de encontrar registros mais detalhados: o primeiro decreto do Império Romano de 342 d. C., de condenação da “sodomia”, a Inquisição na Espanha e Portugal, que levou à morte indivíduos inclinados aos desejos e afetos homoeróticos; a “caça às bruxas” na Holanda em 1730, que levou à morte por enforcamento e fogo dezenas de homens jovens, entre outros (CROMPTON, 1978).

A história homossexual é “a cicatriz de duas histórias: insistência e escamoteação, brilho e negação, e as formas da escamoteação foram tão variadas como o jogo erótico dos poetas com os caçadores de metáforas” (QUIROGA, 2004, p. 12, tradução livre)³. A literatura ficará indelevelmente marcada por essas duas cicatrizes. Diante disso, a “problemática da identidade sexual ganha sentido e relevância em um contexto histórica e culturalmente delimitado” (HEILBORN, 1996, p. 138). A problemática sexual “se ancora e se impregna do lugar que a sexualidade desfruta/ocupa na cultura ocidental como lócus privilegiado da verdade do sujeito” (HEILBORN, 1996, p. 138). No mundo moderno em formação, a própria literatura sagrada tornou-se objeto de novas leituras que a dessacralizavam, trazendo-a para a arena da arte

A hetero-norma, ou seja, a heterossexualidade viril naturalizada como

3. “[...] la cicatriz de dos historias: insistencia y escamoteo, brillo y negación, y las formas del escamoteo han sido tan variadas como el juego erótico de los poetas con los cazadores de metáforas. Más aún, el escamoteo no proviene del texto sino de sus lectores, que han insistido en taimarlo para obligar a que su rebelión se acople a las buenas costumbres” (QUIROGA, 2004, p. 12).

padrão único e estrutura do desejo e do afeto, ocupa um grande espaço sócio-histórico-religioso sobre o qual pouco se analisa e, ao mesmo tempo, pelo efeito de poder, lança o desejo homoafetivo no vale obscuro do exótico, do silêncio ou da negação (BUTLER, 2003; TREVISAN, 1998).

A hetero-norma, que adquiriu o caráter de instituição natural, está fortemente associada ao binarismo de gênero – entendido como um sistema e uma classificação social que naturaliza sexo e gênero em duas formas distintas, opostas e desconectadas de masculino e feminino; homem e mulher – e à ideologia patriarcal – uma estrutura ideológica de dominação transcultural (LEITES, 1987; CABRAL, 1999; ARIÉS; BÉJIN, 1987). Há, então, um tripé de construções sociais: o binarismo de gênero, a ideologia patriarcal e a heterossexualidade viril, vistos como naturais, arraigados na natureza humana por muitos grupos conservadores. Entretanto, esses aspectos inextricavelmente associados, podem ser entendidos como construções discursivas e práticas socioculturais que sofrem as injunções dos contextos históricos e culturais em seus processos de disputa com outras práticas sociais e de tentativa de permanecer como uma ‘natureza’ real e unicamente verdadeira. Giddens (2004), por exemplo, analisa como no mundo capitalista a sexualidade se pluralizou, tornou-se elemento fundamental nas definições do *self* e da individualidade (o si-mesmo) e ganhou relevância no espaço público por diversos motivos, um deles, as lutas identitárias de minorias “sócio-sexuais-gênero”.

Um dos resultados dessas transformações, que nos interessa frisar neste artigo, é que no mundo ocidental moderno capitalista, de forma quase paradoxal, as artes e as literaturas se revelaram espaços privilegiados para a reflexão homoafetiva e para as teorias desconstrutoras daquilo que foi tomado como verdade, norma única e natural, inquestionável, a sexualidade heterossexual vinculada ao sistema patriarcal-reprodutivo (FOUCAULT, 1999; CABRAL, 1999; ARIÉS; BÉJIN, 1987; LEITES, 1987).

Em especial nos romances, o desejo homoerótico vive e ocupa um espaço fundamental, embora ainda à margem das análises acadêmicas e do mercado editorial.⁴ Nos romances em que o homoerotismo se faz presente no enredo ou é assumido por personagens protagonistas, constatamos uma espécie de “violência simbólica, violência suave, insensível, invisível a suas próprias vítimas” e que se exerce “pelas vias puramente simbólicas da comunicação e do conhecimento, ou, mais precisamente, do desconhecimento, do reconhecimento ou, em última instância, do sentimento” (BOURDIEU, 2003, p. 7-8).

O fio condutor dessa literatura, pelo menos no Brasil, é antigo, e remonta ao final do século XIX, com o romance *O Bom Crioulo* (1895) de Adolfo Caminha. Mais adiante falaremos dessa linhagem literária pouco conhecida. Por ora, basta afirmar que nos textos desde o final do século da *Belle Époque*, e em outros, o pecado e a transgressão, em sua relação com o desejo homoerótico, estão mesclados, alicerçados em uma complexa trama metafórica e alegórica. Nessas tramas narrativas, a escamoteação, as ambiguidades, as sutilezas, os escondimentos, as escaramuças, os disfarces e os ocultamentos no texto literário homoaferitivo às vezes provém do próprio texto, mas em geral vem de muitos leitores, que insistem em ludibriá-lo, adocica-lo e domá-lo, obrigando-o a se adaptar aos bons costumes, às boas maneiras, às normas heteroaferitivas (TREVISAN, 1986; VENTURELLI, 2001; QUIROGA, 2004).

É nesse contexto que propomos analisar alguns aspectos de um romance homoerótico que articula catolicismo e homossexualidade: *Em nome do desejo*, escrito por João Silvério Trevisan – autor brasileiro pouco conhecido, diretor e roteirista de cinema, tradutor e jornalista. O título romanesco parodia o título do credo cristão, *Em Nome do Pai*. E, no corpo do romance, apontaremos a intersecção entre desejo, religião e re-

4. Sabemos que há um rol de personagens e livros na literatura universal que falam da temática homoerótica, porém, para delimitarmos a abrangência de nosso estudo, nos restringimos à literatura brasileira contemporânea e, dentro desta, ao escritor João Trevisan e, ainda mais especificamente, ao seu livro *Em nome do Desejo*.

pressão, que se passa em um seminário da Igreja Católica (o amor entre dois seminaristas), expressa um difícil, ou melhor, impossível, equilíbrio entre o desejo homoerótico e as regras religiosas ditas e não-ditas.

A regulação dos corpos e dos afetos estabelece um código de conduta esquizofrênico que se evidencia em discursos e falas ambíguas, nos duplos sentidos das aproximações, no ocultamento e nas explosões furiosas do desejo (TREVISAN, 1986, 1998; CROMPTON, 1978). Essa codificação está relacionada às estruturas sociais que sustentam a hegemonia masculina heterossexual e aprofunda as violências, inclusive a violência simbólica (BOURDIEU, 2007 a; 2007 b).

A estrutura social de gênero e sexo, com suas contradições e repressões, encontra-se incorporada nos corpos de homens e mulheres e exerce, por meio de propaganda e mídia, por exemplo, a redução do afeto homossexual à condição desvio e patologia (CABRAL, 1999; HEILBORN, 1996). Porém, sendo a literatura uma dimensão ou esfera de valor na qual essas violências são pensadas e ressignificadas, pretendemos fazer aflorar os efeitos perversos de ordens simbólicas que tornam impositivo um determinado padrão de afetos e desejos (ideologia patriarcal e hegemonia masculina heterossexual) que determina divisões e classificações de como se deve sentir, ter prazer, gesticular, amar, transar, vestir, dizer, relacionar-se (binarismo de gênero).

Da literatura e suas interfaces

Assim como a arte, a religião, a ciência e a cultura; a literatura não pode ser apreendida senão por uma gama de conceitos que, mesmo assim, abarcam-na parcialmente. Em seus múltiplos desdobramentos, em prosa ou verso, a literatura de teor biográfico mantém um flerte com o ficcional constituindo-se, portanto, autoficcionalmente, ocupando há muito um lugar privilegiado nos estudos da contemporaneidade. E isto, obviamente, não é recente.

Uma das grandes vantagens da Literatura, como arte,

como ciência, é a sua abrangente capacidade de dialogar com todas as demais áreas do conhecimento humano. Quer diretamente, quer sub-repticiamente, como representação sociocultural, a Literatura abre portas para um diálogo problematizador, pondo em cheque, denunciando, retratando, confirmando, contrapondo polifonicamente vozes e discursos, questionando os mais diversos aspectos do fazer e da conduta humana. 'A vida torna-se espaço para as mediocridades, que alguns acham bom e outros não suportam' (TREVISAN, 2001, p. 14)5.

Como bem sabemos, “a literatura assume muitos saberes” (BARTHES, 1997). Diversificada, descompromissada – no sentido de não ser um soldado de nenhuma ortodoxia ou instituição autoritária – com o que quer que seja, múltipla, abrangente, extrapola os limites da nossa realidade imediata. Todos os temas, nela, se fazem presentes: o bem e o mal, o vício e a virtude, o profano e o sagrado, o certo e o errado.

Os pares, dicotomicamente, poderiam se multiplicar *ad infinitum*. Para exemplificar, afirma-se que “num romance como Robinson Crusoé, há um saber histórico, geográfico, social (colonial), técnico, botânico, antropológico (Robinson) (sic) passa da natureza à cultura” e conclui-se, “se, por não sei que excesso de socialismo ou de barbárie, todas as nossas disciplinas devessem ser expulsas do ensino, exceto uma, é a disciplina literária que devia ser salva, pois todas as ciências estão presentes no monumento literário” (BARTHES, 1997, p. 15-19).

Antiga, a história da homoafetividade⁶ acompanha a trajetória humana. Em algumas culturas, como a grega, o afeto homoerótico foi aceito

5. As citações do romance que apresentarem apenas o número de página pertencem ao livro *Em nome do desejo*, de João Silvério TREVISAN, 2001, em sua terceira edição pela Editora Record. Este romance, que alcançou inegável sucesso, foi lançado pela primeira vez em 1983, pela editora. Por vezes, extrairemos também citações da primeira edição, referida na linha anterior.

6. Károly Maria Kertbeny, “em correspondência trocada com Ülricks, usa pela primeira vez, em maio de 1868, as expressões homossexual e heterossexual. No ano seguinte, esta designação aparece pela primeira vez a público, num folheto anônimo, proclamando liberdade para as sanções legais para os homens homossexuais na Prússia” (MOITA, 2001, p. 77).

sob determinadas condições⁷, com naturalidade, porém, na maioria das vezes, foi acerbamente discriminada. A história nos mostra uma oscilação entre tolerância e aceitação e não-aceitação e intolerância. Em todas as sociedades e culturas, inclusive as indígenas, as relações sexuais, amores e desejos, inclusive homoeróticos, foram regulados, estabelecidos, construídos, legitimados ou deslegitimados socialmente. Muitas vezes, essas relações e amores eram espelhos e reflexos das estruturas sociais. Por exemplo, entre os romanos, em especial na época do Império, a sociedade era escravocrata, hierarquizada fortemente e com predomínio masculino (VEYNE, 1987). Os cidadãos, homens livres, deveriam ter iniciativa, liderança, voz de comando, dominador, enfim, “ativos”. Escravos e mulheres deveriam ser o oposto. Veyne (1987, p. 40), cita o poeta Artemidoro para quem: “as relações sexuais podem ser “com, a, esposa, com uma amante, com um escravo, homem ou mulher. Todavia, ser penetrado por seu escravo não é bom; é uma investida e isso, indica desprezo por parte do escravo”. A homofilia era regulada socialmente, nesse caso, e baseada em forte hierarquia.

Tentando colocar ordem no caos, com o advento do Cristianismo oficial, os dogmas em relação ao tema se tornaram explícitos. Quando o cristianismo surgiu como força e a igreja se afirmou como uma das raras instituições universais, após a desintegração do Império Romano, iniciou-se uma longa e tortuosa relação entre sexo, poder e sociedade, em especial quando se travava dos afetos e amores homossexuais (FOUCAULT, 1999; 2003; 2014). Apesar da afirmação preponderante de uma teologia dogmática, baseada em um naturalismo binário de gênero (mulher e homem criados para casamento e criação da família), sempre houve sombras e discordâncias, proposições às margens dos poderes teológicos instituídos.

7. É clássica a figura da pederastia que nos é apresentada por Platão. Na cultura grega, o amor entre um homem mais velho e um homem mais novo, antes de entrar na vida adulta, devia ser vivido sob condições bem específicas. Em geral, a figura desse amor carnal foi vista pela filosofia platônica como um degrau das escadas que levam a contemplação do sumo bem (FOUCAULT, 1999).

Onfray (2008), filósofo francês, recupera um cristianismo hedonista (os prazeres da carne com o evangelho de Jesus) e nos apresenta um panorama da diversidade de seitas cristãs e gnósticas, e de teólogos e sacerdotes inclusive, que pululavam em torno dos primeiros séculos, prolongando-se no tempo e espaço até chegarem a Idade Moderna. Talvez um dos exemplos mais interessantes, para nossa discussão, seja os “Irmãos do Livre Espírito”, um conjunto de pequenos movimentos e seitas, muito díspares: “um certo número de homens e mulheres que ensinavam em relativa clandestinidade durante quatro séculos: do século XIII de São Boaventura ao século XVI de Rabelais e Montaigne”. (ONFRAY, 2008, p. 78). Uma quantidade considerável, vários milhares, com formação diversificada (clérigos, artesãos, letrados e iletrados) e com uma presença espalhada por extensos territórios, “da Itália à Escócia, da Espanha dos Alumbrados aos picardos e adamitas da Boêmia, passando pelos beguinos e beguinas dos Países Baixos, os da Bélgica e outros libertinos da França e da Alemanha” (ONFRAY, 2008, p. 79). No centro de gravidade do diverso e amplo panorama gnóstico e cristão hedonista, uma “teologia” simples:

[...] o ser-deus do homem, uma vez que sua divindade desde a crucificação de Jesus resgatou todos os pecados do mundo, de todas e de todos, e para sempre. A partir desse dia, mais nenhuma ação pecadora é possível ou pensável (ONFRAY, 2008, p. 79).

Um pensamento e uma prática que desafia os cânones teológicos da ortodoxia estabelecida e instituída⁸. Daí:

[...] O homem se redescobre então divino [...] Não se pensa Deus de maneira separada do real, uma vez que ele é o real em todas as suas modalidades: uma individualidade, suas palavras, seus gestos, seus silêncios, uma pedra, uma árvore, todas as pedras, todas as árvo-

8. Sabemos que o processo de construção da ortodoxia cristã é longo, tumultuado, oscilando entre alianças com poderes políticos e econômicos das elites e camadas dirigentes e reações populares com leituras libertadoras, como a teologia da libertação. Mas, nos limites deste artigo, não poderemos aprofundar uma perspectiva

res, nada escapa a Deus, pois tudo é Deus (ONFRAY, 2008, p. 79).

Uma teologia hedonista, se isso pudesse ser dito, pois, “esse panteísmo acaba com a moral, aniquila os valores e torna caducos os vícios e as virtudes” (ONFRAY, 2008, p.79). Aos olhos desses movimentos e seitas:

[...] o plano de Deus é menos linear, como ensina o catolicismo apostólico e romano, do que cíclico. [...]. Uma inversão dos valores é induzida e legitimada por esta lógica singular: enquanto a Igreja ensina a pobreza, a castidade e a obediência para os membros do clero e para seus fiéis, os partidários do Livre Espírito [...] celebram o luxo, o refinamento, os prazeres, a sexualidade absolutamente livre e a recusa em reconhecer qualquer autoridade que seja [...] (ONFRAY, 2008, p. 83).

Sabemos que não foram a gnose cristã e o cristianismo hedonista que se tornaram influentes e abarcaram a cultura e a sociedade ocidentais. Contudo, Foucault (1990; 1999; 2003; 2014) nota que é nas culturas cristãs que a sexualidade se conectou à subjetividade e à verdade e tornou-se uma ontologia, ou melhor, o lugar mais profundo em que o ser humano poderia encontrar sua identidade. As tecnologias e dispositivos⁹ de produção da verdade de si mesmo através do sexo e do amor produziram uma mistura entre repressão, culpa, censura e desejo.

Não à toa, no romance que apresentaremos, as vertigens do desejo homoerótico estão ligadas inextricavelmente às rotinas religiosas vividas dentro das muralhas de um seminário religioso. Preconceito e desejo irmanam-se nas penumbras dos muros da instituição católica. Por outro lado, os preconceitos em relação aos relacionamentos homoeróticos sempre, de alguma forma, existiram. Mesmo quando individuais eles se formam e proliferam socialmente, e passam a fazer parte principalmente das esferas da vida cotidiana dos cidadãos.

9. Essa questão no Cristianismo é ampla e remete, por exemplo, a recuperação e redefinição das tecnologias do eu nascidas na cultura grega (a análise de si ao fim do dia): a confissão será um dos pontos fulcrais segundo Foucault (1990; 2014).

Somos socialmente regidos por leis e normas que nos são impostas e sobre as quais não questionamos. São verdades que aceitamos tacitamente. Por outro lado, a sexualidade e suas diferentes manifestações são aceitas ou rejeitadas a partir dos costumes de uma sociedade. E a literatura é, nesse ínterim, um espaço no qual as sexualidades abrem-se e as barreiras sociais e históricas são interrogadas.

Contrapondo-se a esse espaço livre, há o discurso das instituições religiosas hegemônicas que tendem a basear-se em um direito “natural”, ou melhor, em uma concepção de humano e de desejo fundamentada histórica, religiosa e culturalmente. Neste sentido,

O discurso das instituições religiosas sobre a homossexualidade e, mais especificamente, o da Igreja Católica, tem esse caráter poderoso, que serve a múltiplas razões: [...] criar e manter a fronteira entre o ‘nós’ – determinando o que é normal, portanto aceito e valorizado – e os outros, os que fogem à normalização e devem ser rejeitados; criar condições de controle das sexualidades e dos corpos, e, portanto, de comportamentos e pensamentos; oferecer alternativas sagradas, dentro de um vasto mercado religioso, de redenção dos pecados e salvação (BUSIN, 2008).

A partir do Cristianismo¹⁰, o Ocidente não parou de dizer ‘para saber quem és, conhece o teu sexo’. O sexo sempre foi o núcleo onde se aloja, juntamente com o devir de nossa espécie, nossa ‘verdade’ de sujeito humano (FOUCAULT, 2007, p. 229-300).

Em instigante ensaio, o psicanalista Jurandir Costa (1998, p. 135), analisa as implicações da questão sexual em Foucault: “O monge cristão

10. Para não sermos injustos com o Cristianismo, é preciso citar, por exemplo, as grandes heresias que atravessaram a história e procuravam fugir ou romper com as ortodoxias, inclusive do ponto de vista do afeto e do desejo. Contemporaneamente, é preciso citar as igrejas inclusivas cristãs e os grupos e padres católicos que acolhem a população LGBT sem restrição. Algumas lideranças sacerdotais, como o padre jesuíta norte-americano James Martin adotam uma postura mais aberta, sem condenação moral. O sacerdote jesuíta lançou um livro chamado *Building a Bridge* (Construindo pontes, em tradução livre). O livro propõe um diálogo entre os católicos LGBTs e a Igreja. Em breve, o padre e o livro foram objeto de intensa crítica por parte dos setores reacionários do catolicismo norte-americano.

deixou de olhar para o alto, como o filósofo grego, e passou a olhar para dentro de si, com o objetivo de controlar sem cessar, seus pensamentos, de sondá-los para ver se eram puros, de verificar se não dissimulavam ou ocultavam algo de perigoso”. Na teoria de Foucault, a enorme importância da sexualidade que vivemos hoje derivaria, em alguma medida, da interpretação cristã da libido e de seu papel na formação da subjetividade (COSTA, 1998). Mas, Costa (1998, p. 135) avança a hipótese foucaultiana: o surgimento da nova moral cristã não deve ser visto apenas como a afirmação da fraqueza da vontade e de sua natureza pecaminosa, mas também como um elogio do amor, “no quadro da nova estratégia de salvação espiritual”.

Como efeito dessas novas configurações da subjetividade (controle do pensamento e do exame de si), a literatura moderna tornou-se um espaço de manifestações dos desejos, subjetividades, tragédias e dramas homoeróticos após a separação das esferas de valor e do desencantamento do mundo.

No caso do Brasil, apesar de romances com ou sobre personagens homoeróticos existirem desde o século XIX, a literatura homoafetiva é descontínua, com momentos de concentração e dispersão, embora trazendo questões e ações fundamentais, dentre elas, a recusa da mordaza anti-homoerótica familiar, religiosa ou social (TREVISAN, 1998).

A obra que aborda essas questões de forma ousada e precursora é *Bom Crioulo* (1895), de Adolfo Caminha, um romance tão singular que foi desprezado profundamente pela crítica literária, enxergando nele apenas um forte naturalismo quando, trata-se da paixão de um escravo negro fugido por um adolescente, abordando questões de gênero. É significativo que a temática homossexual se cruze com a racial-étnica: crioulo, o fruto da mestiçagem entre os “brancos” colonizadores católicos e o negro africano trazido a ferros para trabalhar nas lavouras de cana-de-açúcar e depois de café. Há, neste quesito, a convergência de duas fortes exclusões, a do desejo homoerótico e a étnica,

Em 1906, Machado de Assis publica *Relíquias da Casa Velha*, com um conto, *Píldes e Orestes*, que narra a história de dois senhores que se tratam e vivem amorosamente, mas com uma sutileza específica que suscitou poucas críticas diretas e reações apaixonadas. Logo a seguir, emerge a figura de João do Rio, que em plena *Belle Époque* brasileira, assumiu sua condição de homossexual, escrevendo alguns contos em que o desejo homoerótico oscila entre a insinuação e o ocultamento, ligado à sua vivência, é explicitado ou insinuado.

Nas décadas entre 1920 e 1930, Mário de Andrade, com *Frederico Paciência* (1997), apresenta o tema com um jogo de ocultamentos e sutilezas semânticas por medo do preconceito. Somente após os anos 1960, surge com mais força, uma linha narrativa homoerótica. Citamos aqui, *Lampião da Esquina*, um tabloide mensal, que surge em 1978 e era editado por Aguinaldo Silva como um jornal que dava voz e expressão à “minoría” sexual. Impulsionado por ele, houve a publicação de várias obras menores, de teor confessional e baixa qualidade literária, aproveitando a visibilidade que os homossexuais começaram a ter (VENTURELLI, 2001).

São obras dentro da indústria cultural que visavam a venda fácil e o lucro imediato, dentro de um público agora mais vasto. Aguinaldo Silva, antes de optar pela telenovela, que marcou sua carreira na Rede Globo de Televisão, foi um autor marcante com as narrativas *Primeira carta aos andróginos* (1975) e *Lábios que beijei* (1992), entre outros. Todavia, a figura mais emblemática da literatura homoerótica é Caio Fernando Abreu, que expressa o arquétipo do “Peter Pan” gay, o eterno adolescente em crise e em busca de identidade, que marca sua produção literária. Em *Morangos mofados* (1982), Caio gira em torno de si próprio e do seu discurso desencantado e, no ano seguinte, em *Triângulo das águas*, temos pelo menos a história de um desencontro amoroso entre Pésio e Santiago (VENTURELLI, 2001).

Por fim, para finalizarmos a breve apresentação sobre a literatura

homoerótica, citamos os personagens com forte acento homoerótico: Bembem, de *O menino do Gouveia* (publicado originalmente em 1914, na revista *Rio Nu*), de Capadócio Maluco; Aleixo de *O Bom-Crioulo* (1895), de Adolfo Caminha; Juca, de *Frederico Paciência* (1997), de Mário de Andrade, e Riobaldo, de *Grande sertão: veredas* (1956), obra referencial de João Guimarães Rosa. Além disso, há contos e novelas como *Píldes e Orestes* (conto que compõe as narrativas de *Relíquias da Casa Velha*, 1906), de Machado de Assis e *Pela noite* (In: *Triângulo das Águas*, de 1983), de Caio Fernando Abreu.

Um outro nome fundamental é o de João Gilberto Noll cuja produção, mais antenada com o pós-moderno, questiona os limites do romance com uma escrita minimalista e uma personagens deslocando-se pelo vasto mundo, sem Norte e sem Sul. Nesse enredo, o corpo é uma chaga viva e os encontros são fortuitos e dolorosos. Entre sua produção, citamos, *Bandoleiros* (1985), que possui uma forte pulsão cinematográfica e uma iconografia similar à do estilo *western*; *Rastros de verão* (1986), um *travelling* sobre o absurdo do mundo e *Hotel Atlântico* (1989), com seu personagem desnordeado e sem destino, são obras que merecem ser lidas e relidas (VENTURELLI, 2001).

Nesse breve giro literário, podemos citar Márcio El-Jaick com seu último romance, *Para sua Jukebox* (2011), que põe em cena o discurso de um adolescente de 17 anos, cheio de gírias e dizeres tautológicos, e, assim, alcança uma estética fascinante porque nos faz entrar em cheio no universo do jovem garoto que vive um caso tórrido com um dentista casado¹¹.

Podemos dizer, tentando conectar o tema deste artigo ao projeto

11. VENTURELLI, Paulo. *Onde está a literatura homoerótica brasileira?* S. d Disponível em: <<http://www.candido.bpp.pr.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=704>>. Acesso em: 17 Ago. 2017.

teoliterário¹², que

A Literatura é coleta e invenção intimamente mescladas, [...] não é puro delírio, porque o verdadeiro romancista, que escuta sua imaginação, sabe muito bem que algo se impõe a ele. Ele inventa, mas não inventa uma coisa qualquer. É por isso – e entrevemos agora o elo que pode haver entre literatura e teologia – que o romance não é uma aventura ao acaso para o teólogo [...]. Há na descoberta romanesca, uma analogia com o que o teólogo chama de revelação: uma visitação. O encontro de algo inesperado, súbito, ‘revelado’, fora do real cotidiano e, entretanto, inscrito nele (GESCHÉ, 2005, p. 150).

No entanto, se a literatura é o momento de uma revelação imanente irrompida na interseção entre vida e história, diferente de uma teologia cristã clássica enquanto revelação transcendente, isso não quer dizer que o que é revelado leva a uma redenção, salvação ou remissão. É importante dizer que a teologia tradicional, enquanto lócus do transcendente, negadora da carne e do prazer, em especial o homoerótico, não esgota o campo teológico e é desafiada por novas ideias. Há uma influência dos novos modos de ser e de amar homoeróticos, com suas lutas e movimentos, no próprio campo teológico.

O teólogo André Musskopf (2012) apresentou uma consistente reflexão sobre essas novas teologias: teologia *gay*, homossexual e *queer*. “A emergência de uma Teologia Gay, de cunho liberacionista”, nas palavras de Musskopf (2012, p. 189), mostra a amplitude dos processos de transformação social, cultural e teológica que estão em andamento.

12. A pesquisa em teopoética consolida-se no Brasil, segundo Cantarela (2014). Porém, a lista de obras e autores ainda é restrita: “Seguindo a ordem estabelecida pela preferência dos pesquisadores, os autores/obras de literatura mais presentes na Teopoética são: a Bíblia, Guimarães Rosa, Adélia Prado, Clarice Lispector, Machado de Assis e José Saramago. [...]” (CANTARELA, 2014, 1247). De acordo com Cantarela (2014, p. 1248): “Em relação às obras mais lidas, destaca-se o *Grande Sertão* de Guimarães Rosa [...]. O tema de maior interesse dos pesquisadores, em sua leitura de *Grande Sertão*, é a questão do confronto entre o bem e o mal. Em relação à Bíblia [...], os temas são variados: o êxodo, Sansão e Dalila, Jó, as narrativas dos evangelhos.”. A temática e autores que trabalham os fenômenos homoafetivos estão completamente ausentes. Por isso, este artigo justifica-se como uma contribuição.

Porém, nos quadros da teologia dogmático-oficial, o revelar do desejo e da carne pode ser terrível, trágico, sombrio e intenso, como é o caso do romance que analisamos a seguir.

Do autor, sua trajetória e da crítica à sua obra

João Silvério Trevisan, autor brasileiro ainda pouco conhecido, mas dos mais significativos no panorama da nossa Literatura, é natural de Ribeirão Bonito, uma pacata cidadezinha do interior do Estado de São Paulo, nascido em 1944 (VENTURELLI, 1993).

Atuante, inquieto, irreverente; é, além de escritor, diretor e roteirista de cinema, dramaturgo, tradutor, ativista LGBT e jornalista. Oriundo de uma família pobre, lutou para encontrar o rumo que queria imprimir à sua história. É autor de uma obra extensa; escreveu *Seis Balas em um Buraco Só* (ensaios, 1998), *Ana em Veneza* (romance, 1994) *Troços e Destroços* (contos, 1997), publicados pela Editora Record. Para teatro, escreveu *Heliogábalos & Eu*. No cinema, Trevisan, em 1969, produziu e dirigiu um filme de curta duração, *Contestação* (1969) e outro, agora, um longa-metragem intitulado *Orgia ou o Homem que Deus Cria*. (VENTURELLI, 1993).

Escritor que assumiu publicamente a sua homossexualidade, luta pelos direitos das minorias e foi um dos fundadores do *Grupo Somos*, criado em 1970, um grupo que, entre outras atividades, procura debater, questionar conceitos e ideias para conscientizar quanto aos direitos dos homoafetivos.

Contudo, temos, no panorama da literatura brasileira, poucas obras que versam sobre a temática homoafetiva. Na Arte, de uma forma geral, os criadores optam por outros temas, passando ao largo da abordagem da homossexualidade. Quando o fazem, talvez até inconscientemente, tratam-na de maneira discriminatória ou superficial, de forma que se evidenciam resquícios preconceituosos nas obras. Isso fica muito evidente, por exemplo, se pensarmos no nosso Cinema, no Teatro – em que pe-

sem algumas produções notáveis quanto à temática; e na TV.

Se consultarmos a trajetória dos nossos grandes escritores, não vamos encontrar a temática homoafetiva abordada seriamente. Em Guimarães Rosa, por exemplo, com o romance *Grande Sertão: Veredas*, temos a personagem Riobaldo que, ao se apaixonar pelo jagunço Diadorim, entra num processo de autoquestionamento, num interminável monólogo existencial, que, no final, se resolve favoravelmente à personagem, uma vez que Diadorim era mulher.

Talvez como reflexo de sua própria existência, a obra de Caio Fernando Abreu também aborda, corajosamente, em muitos momentos, a temática de forma convincente. João Silvério Trevisan e Caio Fernando Abreu, foram, por algum tempo, contemporâneos. Por outro lado, a emergência de um revelar do desejo que mesmo assumido torna-se um sinal de discórdia, faz emergir uma teologia trágica do afeto: “Mas não haveria demasiada complexidade nos subterrâneos do dia-a-dia? Um instante de vida não seria um emaranhado digno de reverência, justamente por causa da paixão nele sufocada?” (TREVISAN, 2001, p. 18). Os deuses absconditos do homoerotismo afloram por entrelinhas, nas linhas de uma literatura ousada.

Da filosofia à vida... nos bastidores...

O romance em questão se passa em um tempo reprimido e de repressões, quando os padres usavam batina e escutavam rádio. O ambiente do romance evoca os anos 1940-1950. O ambiente tétrico e sensual do seminário perpassa e engolfa todo o romance. Páginas e páginas de uma estranha mistura entre o dever religioso e o fascínio do desejo. Os amores entre os meninos seminaristas extrapolam o âmbito discente. Também vicejava entre os orientadores espirituais, um medo, o de ter prazer com as confissões dos adolescentes, mas ao mesmo tempo, um ardente desejo de ouvir e tocar a carne – tais relações seriam pecados ou não, fica a ambiguidade –, que atuavam como tutores dos aprendi-

zes de padres. Quem ainda duvidava? Poderíamos perguntar. “O sexo constituía o assunto mais corrente, mais saboroso e mais cochichado daqueles tempos” (TREVISAN, 1982, p. 65).

As proibições faziam com que os seminaristas encontrassem tacitamente maneiras de ludibriar a realidade, de esconder intencionalidades. Quando algum dos meninos formulava o convite “Vamos andar?” obviamente, a pergunta “significava de tudo um pouco: namorar, ficar perto, matar as saudades, amar-se, se olhar, gozar” (TREVISAN, 1982, p. 68). Sempre presente a necessidade de salvar as aparências, o que, no fundo, significava que os garotos sabiam que estavam infringindo alguma norma tácita. Os padres eram adorados e idealizados. Representavam os paradigmas. Ostentavam poder. Eram temidos. Amados. Odiados:

O Senhor moreno (ou, digamos, a representação morena do Senhor) chamava-se Padre Augusto ou Padre Reitor. O Senhor loiro (imagem do lado mais delicado da divindade) cumpria as funções de Diretor Espiritual e chamava-se Mário, mas preferia atender pelo nome de Padre Marinho – “marinho azul”, como gostava de brincar, em alusão à cor dos seus olhos. Dizem que tinha estudado com as carmelitas, daí o seu gosto acentuado pela vida mística (TREVISAN, 1982, p. 87).

O amor entre os meninos era considerado pecaminoso, não obstante, determinadas “paixões (...) começavam evidentemente em Deus; daí o único amor legítimo (porque sagrado) era aquele entre os meninos e seus superiores – reflexo do contato entre a criatura e seu criador” (TREVISAN, 1982, p. 88).

Assim, “Padre Augusto, por exemplo, gostava de eleger os seus prediletos” (TREVISAN, 1982, p. 88). Já “Padre Marinho dedicava-se mais aos Menores, enquanto Padre Augusto preferia os Maiores” (TREVISAN, 1982, p. 96). Padre Augusto, a pretexto de ensinar normas de higiene,

esmerou-se em ensinar os meninos a baixar o prepúcio de seus genitais e lavá-los com sabonete, sem receio de perderem a virilidade. Fazia tudo isso com extrema objetividade, mas seus gestos profissionais não con-

seguiram ocultar intenções subjacentes que os alunos mais sensíveis captavam. De modo que não era incomum os exames terminarem em malcontidas ereções dos pequenos membros alvoroçados pelo contato rápido e experiente do querido Reitor (TREVISAN, 1982, p. 97).

O toque físico oscilava entre o prazer e a higiene.¹³ Mas, não era apenas o corpo em um cultivo supostamente correto, o que preocupavam os senhores padres, mas a alma, que deveria ser cultivada com afinco. Por isso a formação cristã se aliava a algumas outras práticas artístico-filosóficas, cujo propósito facultava o desenvolvimento da sensibilidade dos pequenos. Desse modo, algumas associações inusitadas e originais, por força das circunstâncias, aconteciam: “o desejo é antes de tudo musical” (TREVISAN, 1982, p. 105).

Na rede em que se entrecruzavam medos, desejos, culpa e prazer, a música, a mais etérea das artes, se presta a marcar situações significativas em nossas vidas. Porém outras divagações advinham paralelamente. Elucubrações, conjunturas inevitáveis: “Que disposição gostaria de ter, ao morrer? - Desejaria amar mais do que nunca, antes de cair nos braços do seu Amado Eterno” (TREVISAN, 1982, p. 136). O amor carnal se confundindo com as aspirações espirituais.

Da obra e seus meandros

“Vejo-me entrando no escuro, como quem penetra em um santuário,

13. A esse respeito, na história da formação cultural brasileira, Gilberto Freyre (1984) aborda a profunda cultura patriarcal sexual misturada com raízes religiosas católicas que, por sua vez, estavam embebidas na mistura entre culpa, castigo e prazer. Observemos alguns trechos: “Com o aparecimento de maior número de colégios, um assunto que começou a preocupar os higienistas da época foi o da higiene escolar; particularmente a higiene dos internatos” (FREYRE, 1984, p. 418). E a seguir: “Outro trabalho sobre os colégios [...] versa de preferência o problema da moralidade e da higiene sexual nos internatos”. (FREYRE, 1984, p. 418). E, para completar essas questões: “Nos antigos colégios, se houve por um lado, em alguns casos, lassidão – fazendo-se vista grossa a excessos, turbulências e perversidades dos meninos – por outro lado abusou-se criminosamente da fraqueza infantil.” (FREYRE, 1984, p. 419). Segundo Freyre (1984, p. 419): “Houve verdadeira volúpia em humilhar a criança”.

ansioso por certa luz. Quando acendo a lâmpada sobre a mesinha, levo um susto.” Estas são as palavras iniciais do livro. (TREVISAN, 1982, p. 10).

Na realidade, todos nós transitamos pela vida afora “como quem penetra em santuários” (TREVISAN, 2001, p. 14). Se cada ser humano se vê, a si mesmo e aos demais; se percebe e se situa no mundo através dos olhos da sua sexualidade, como preconizava Freud, a forma de ser e estar no mundo dos homossexuais é, necessariamente – para que se viabilize convincentemente – uma forma particular, transgressora, ousada, principalmente se levamos em consideração a realidade que nos circunda, no caso, uma realidade altamente conservadora, marcada por dogmas que se constituem como verdades absolutas. Por se posicionar contra a corrente é, por excelência, uma forma de ser na qual o indivíduo, desde o início, se questiona e se realiza sob o signo da tristeza, da marginalidade, do excepcional. Das primeiras percepções de si mesmo à aceitação há uma longa distância, porque esse processo denso, tão necessário quanto inevitável, perpassa pelo social, pela herança das cobranças socioculturais, pelo inevitável confronto com a tradição, com o peso que a noção da própria diferença impõe. É sempre inquietantemente desconfortável saber-se e sentir-se diferente.

Romance de temática homoerótica, de teor autobiográfico, *Em nome do desejo* é um dos mais contundentes textos em que se evidencia o desabrochar do universo complexo, sofrido e (in)explicável da sexualidade homoerótica em confluência com expressões religiosas. Como ex-seminarista, o autor conhece de perto o universo de que trata nesta obra.

O ambiente austero de um seminário, marcado por uma disciplina ostensivamente rígida, é o local em que, ao mesmo tempo, se revezam o desejo de santificação e o de transgressão – imposto pelas paixões sexuais nascentes. Nesse palco travam-se lutas entre o corpo e o espírito, entre o proibido e o permissível, entre o material e o espiritual. Nesse

sentido:

A confissão, o exame de consciência, toda uma insistência sobre os segredos e a importância da carne não foram somente um meio de proibir o sexo ou de afastá-lo o mais possível da consciência; foi uma forma de colocar a sexualidade no centro da existência e de ligar a salvação ao domínio de seus movimentos obscuros. O sexo foi aquilo que, nas sociedades cristãs, era preciso examinar, vigiar, confessar, transformar em discurso. (FOUCAULT, 2007, p. 229-230).

Em nome do desejo, em sua sexta sessão intitulada “Do mistério da santíssima paixão”, inicia a narrativa do amor entre Tiquinho, o menino de 13 anos que é nosso protagonista e o seu amor impossível por Abel – a quem denominava o seu “Jardineiro Espanhol”, garoto da mesma faixa etária de Tiquinho, apenas com um ano a mais. Na visão do narrador, Abel se assemelhava a “um Jesus Cristo de olhos ligeiramente amendoados, cabelos muito negros, corpo ereto, feições bondosas e um vigoroso brilho no olhar” (TREVISAN, 1982, p. 141). Abel passa a ser para Tiquinho o “seu ímã e bússola. E [a partir de então] a vida de Tiquinho adquiriu um brilho extraordinário a partir daquela revelação” (TREVISAN, 1982, p. 143).

Porque ingênuas, porque veementes, porque fruto de desejos desconhecidos e incontrolláveis, as paixões adolescentes são descobertas avassaladoras. A entrega a elas se dá de forma total: “o convívio diário com Abel e o usufruto de sua amizade traziam-lhe, ao contrário, uma felicidade quase maior do que podia suportar” (TREVISAN, 1982, p. 143). Todo amor é um mito de contrastes. O amor-paixão é, via de regra, uma tentativa, quase sempre frustrada, de tentarmos conciliar opostos. Bem sabemos que “(...) não existe amor que não seja obsessão” (TREVISAN, 1982, p. 151). Quem ama só vê o que deseja ver. O amor – transfigurado na paixão - faz leituras próprias. Tiquinho pressupunha, cegamente, que era amado por Abel. De início, Tiquinho encontra consonância dos seus desejos no companheiro eleito: “Quanto tempo passaram assim

ninguém nunca soube. Mesmo porque a eternidade, ambos pressupunham, como é natural, a ausência de tempo” (TREVISAN, 1982, p. 166).

As relações entre Tiquinho e Abel se concretizaram comportando os equívocos que acompanham as relações dessa modalidade. Relações carregadas de regras tácitas, inquestionáveis, em que os papéis se configuravam, tradicional e preconceituosamente, conforme os modelos socioculturais. Era “a mesma entre o macho (Abel) e a fêmea (Tiquinho), coisa que o torturava e enchia de ressentimentos” (TREVISAN, 1982, p. 194). E, como sempre, o macho, hierarquicamente, dominando a fêmea, o que nos remete para a ideologia patriarcal, o binarismo de gênero e a hegemonia da heterossexualidade viril-bélica. Isso causava, como não poderia deixar de ser, um desconforto. “Assim, por exemplo: ‘chupa’, ordenava Abel. ‘Não’, balbuciava um Tiquinho inseguro. ‘Se você gosta de mim, então chupa’ – insistia Abel” (TREVISAN, 1982, p. 194).

O fato de estarem sempre juntos, motivou, como habitualmente ocorre nestas situações, aliás, em qualquer comunidade, boatos incriminadores. “A amizade particular entre Tiquinho e Abel já fazia parte do repertório de fofocas prediletas da comunidade. Corriam boatos sobre suas fugas noturnas. (...) quando passeavam, mesmo separados, era comum provocarem cochichos e piadinhas – constantes demais para não incomodar” (TREVISAN, 1982, p. 196). A paixão não vê senão aquilo que objetiva ver.

Os perigos, à volta de ambos, aumentavam. E, como não poderia deixar de ser, “a situação chegou a um ponto crítico, justamente no final da Quaresma”. Como autoridade que busca preservar não só a ordem, mas, principalmente, as aparências, “o reitor chamou ambos separadamente” (TREVISAN, 1982, p. 197).

Somos seres falhos, carentes, necessitados do aval do outro. Essa necessidade pode converter-se numa dura provação. A instância material é ponte para que cheguemos ao espiritual. O corpo é o templo da alma. Assim, Tiquinho sofria das agruras dos desejos carnis. “O encan-

tamento pela nudez mesclava-se à proximidade quase física do sofrimento de Jesus” (TREVISAN, 1982, p. 211).

Normalmente tomado como uma paixão irrefreável, o amor, na maioria das vezes, se caracteriza por um quê indefinível, incerto, inexplicável. Esse não-saber, não raro, se apresenta como um possível enigma que jamais se deixa decifrar inteiramente. Impossível saber porque quero tanto e a tal ponto disso dependo, porque ele me ama ou é ele que amo. As paixões nos tornam imprudentes, ousados. Por amor, somos capazes das coisas mais inusitadas. Por ele, vivemos e, por vezes, morremos. O amor pode converter-se em paixão. E quando isso acontece, normalmente, de forma irreversível, ele torna-se egoísta, tirano e, não raro, isto mata a espiritualidade caracterizadora do amor.

Voltemos, pois, à nossa história: Mandado para casa, por ter adoecido, Tiquinho não suporta permanecer distante de Abel e, por conta própria, retorna ao Seminário. Encontra o seu amado na sala de jogos. O encontro, tão ansiosamente desejado, toma rumos diferentes do esperado. Ao se deparar com Abel, “Tiquinho permaneceu estático alguns segundos, recusando-se a admitir. Só voltou a si quando o silêncio invadiu a bolaria. Todos tinham se retirado, inclusive Abel – que não lhe dirigira um único olhar de amor” (TREVISAN, 1982, p. 214).

Sentir-se rejeitado é doloroso, e, para o garoto, sobretudo nas circunstâncias em que se deu, era inadmissível. Amor e ódio, reza o dito popular, são faces de uma mesma moeda. Magoado, todo o amor que sentia, de imediato, se transformou no seu oposto. “Dali por diante, Tiquinho entregou-se totalmente à tarefa da vingança” (TREVISAN, 1982, p. 215). Tudo se deu em uma baderna promovida pelos alunos, que, aproveitando a falta de luz nas dependências do Seminário, se despiram e promoveram a maior algazarra. Isso aconteceu, coincidentemente, durante uma das ausências do Reitor. De posse de uma lanterna, Tiquinho, tendo divisado Abel, persegue-o inclementemente. Iluminando-o insistentemente, colocá-lo em evidência, e consegue, diante dos olhos dos superiores,

fazê-lo culpado, sendo apontado como um dos promotores da confusão ocorrida. Em decorrência disso, Abel é expulso do Seminário.

Tiquinho conseguiu, finalmente, vingar-se de Abel. O feitiço, no entanto, volta-se contra o feiticeiro: “Sem Abel, tornava-se um ser miseravelmente desamparado” (TREVISAN, 1982, p. 222). Chegou, no seu desespero a planejar “a morte de Abel e seu suicídio simultâneo” (TREVISAN, 1982, p. 223). Como consequência, Tiquinho adoece gravemente e é, também, mandado para casa. “Na maca, enquanto atravessava o corredor central em direção à ambulância, Tiquinho teve a vaga impressão de ouvir sons de sino. Pareciam distantes sinos do Ângelus, mas Tiquinho nunca soube ao certo. Foi essa a derradeira lembrança daqueles tempos” (TREVISAN, 1982, p. 226). Um tom trágico coroa o fim do romance.

Concluindo

O romance mostra paradoxos, chagas, ocultamentos, indecisões e intensidades da e na carne e na alma. Nesse sentido, o desejo homossexual abordado no romance de Trevisan (1982; 2001) torna-se um incômodo, um estorvo, mas ao mesmo tempo um refúgio da carne diante da severidade da expressão religiosa que não admite nem a ternura nem o sexo entre homens. Nas entrelinhas da narrativa, o desejo homoafetivo percorre situações nas quais deixa de ser a metáfora do belo e do amor (perspectiva platônica) para ser a metonímia do desejo e do amor não-natural, encarnando um dos desdobramentos do pecado original. Trevisan, conduz a delicada e lúgubre trama da tragédia à morte, ressoando uma ambiguidade, a do desejo e do amor que se tornam túmulos. O salário do pecado é a morte, diz a teologia paulina, mas questionamo-nos o que seria o pecado nas entrelinhas do romance. Nesse caso, “pecar” é fazer viver o amor e o afeto homossexuais como uma metáfora do belo, mas decaída, ou melhor, transformada em tragédia.

Nesse sentido, escrever a história é mais do que realizar uma ex-

posição de achados. É o efeito de uma transformação pela qual passamos enquanto sujeitos que nos assumimos e assumimos os riscos pressentidos na escrita. É dialogar, não exatamente com os outros, mas com nosso próprio pensamento. Por esse motivo, escrever é tão deliciosamente perturbador (NUNES, 1990, p, 42). É preciso dizer, ainda, que “se o caráter imutável do sexo é contestável, talvez o próprio construto chamado ‘sexo’ seja tão culturalmente construído quanto gênero” (BUTLER, 2003, p. 25). Por esse aspecto, a literatura homoafetiva é a epítome do construto do sexo e do gênero porque sempre aponta para o embate entre a norma moral hegemônica e a possibilidade do amor como superação da ordem hetero-patriarcal-viril estabelecida. A literatura funciona, nesse sentido, para além de uma mera denúncia, como um espaço de encontros e desencontros que desnaturaliza construções sociais, como a ideologia patriarcal e o binarismo de gênero.

Por outro lado, a vida dos homossexuais continua, a despeito dos avanços já alcançados, sendo uma trajetória difícil e a literatura homoafetiva o demonstra. Há, ainda que de forma sutil e escamoteada, barreiras e obstáculos a serem transpostos todos os dias. Nas práticas religiosas advindas do Cristianismo, e, como tratado neste artigo, do Catolicismo, perduram dogmas que – à espera de uma revisão, de uma reavaliação – ainda incluem os chamados pecados da carne e, entre eles, as práticas homoafetivas. Estas, por sua vez, estão entre as mais discriminadas, mais contundentemente apontadas e punidas, tornando os seres párias em suas tarefas mais simples e cotidianas.

BIBLIOGRAFIA

- ARIÈS, Philippe; BÉJIN, André. Sexualidades ocidentais: contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- CABRAL, Juçara Terezinha. Sexualidade no mundo ocidental. 2. ed. Campinas: Papirus, 1999.
- ANDRADE, Mário de. Contos Novos. São Paulo: Klick, 1997.
- BARTHES, Roland. Aula. 7 ed. São Paulo: Cultrix, 1997.

- BOURDIEU, Pierre. A dominação masculina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007a.
- BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas simbólicas. São Paulo: Perspectiva, 2007b.
- BUSIN, Valéria Melki. Homossexualidade, religião e gênero: a influência do catolicismo na construção da auto-imagem de gays e lésbicas. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, Brasil, 2008.
- BUTLER, Judith. Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CANTARELA, Antônio. A Pesquisa em Teopoética no Brasil. Horizonte, Belo Horizonte, v. 12, n. 36, p. 1246, out./dez. 2014.
- COSTA, Jurandir Freire. Sexo e amor em Santo Agostinho. In: LOYOLA, Maria Andreia (org.). A sexualidade nas Ciências Humanas. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998, p. 133-158.
- CROMPTON, Louis. Gay genocide: from Leviticus to Hitler. In: CREW, Louie (Ed.). The gay academic. Palm Springs: ETC Publications, 1978. p. 15-33.
- FOUCAULT, Michel. Tecnologías del yo. Y otros textos afines. Barcelona: Paidós Ibérica S.A., 1990.
- FOUCAULT, Michel. História da sexualidade: o cuidado de si. 6. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- FOUCAULT, Michel. História da sexualidade: o uso dos prazeres. 10 ed. Rio de Janeiro: Graal, 2003.
- FOUCAULT, Michel. A Microfísica do Poder. Rio de Janeiro: Graal, 2007.
- FOUCAULT, Michel. História da sexualidade: a vontade de saber. 23 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.
- FREYRE, Gilberto. Casa Grande & Senzala. 23. ed. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1984.
- GESCHÉ, Adolphe. O sentido. São Paulo: Paulinas, 2005.
- GIDDENS, Anthony. A Transformação da Intimidade. Sexualidade, Amor e Erotismo nas Sociedades Modernas. São Paulo: UNESP, 2004.
- HEILBORN, Maria Luiza. Ser ou estar homossexual: dilemas de construção de identidade social. In: PARKER, Rochar; BARBOSA, Regina M. (Orgs.). Sexualidades Brasileiras. Rio de Janeiro: Relume Dumará, ABIA, IMS, UERJ, p. 136-145, 1996.
- LEITES, Edmund. A consciência puritana e a sexualidade moderna. São Paulo: Brasiliense, 1987.

- MUSSKOPF, André. *Via(da)gens teológicas. Itinerários para uma teologia queer no Brasil*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.
- NUNES, Clarice. *História da Educação: Espaço do Desejo*. Revista Em Aberto. Dossiê Contribuições das ciências humanas para a educação: a história. Vol. 9 nº 47, 1990. Disponível em: <<http://emaberto.inep.gov.br/index.php/emaberto/issue/view/208>>. Acesso em: 10 out. 2017.
- ONFRAY, Michel. *Contra-história do cristianismo. Volume II: o cristianismo hedonista*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- QUIROGA, José. *Prólogo: Impudor y luminosidad: homosexualidad y literatura*. In: BALDERSTON, Daniel. *El deseo, enorme cicatriz luminosa. Ensayos sobre homosexualidades latinoamericanas*. Rosario: Beatriz Viterbo Editora, p. 11-15, 2004.
- TREVISAN, João Silvério. *Em Nome do Desejo*. Rio de Janeiro: Record, 1983.
- TREVISAN, João Silvério. *Devassos no paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade*. São Paulo: Editora Max Limonad, 1986.
- TREVISAN, João Silvério. *O livro do avesso*. São Paulo: Ars Poética, 1992.
- TREVISAN, João Silvério. *Seis balas num buraco só: a crise do masculino*. Rio de Janeiro: Record, 1998.
- TREVISAN, João Silvério. *Em nome do Desejo*. 3 ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- VENTURELLI, Paulo. *A carne embriaga: uma leitura em torno de João Silvério Trevisan*. Dissertação. (Mestrado em Letras). Londrina: Universidade Federal do Paraná, UFPR, Brasil, 1993.
- VENTURELLI, Paulo. *Um pequeno mundo flutuante: literatura e homoerotismo em circuito fechado - Adolfo Caminha e Silviano Santiago*. Tese. (Doutorado em Literatura Brasileira). São Paulo: Universidade de São Paulo, USP, Brasil, 2001.
- VENTURELLI, Paulo. *Onde está a literatura homoerótica brasileira?* S. d. Disponível em: <<http://www.candido.bpp.pr.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=704>>. Acesso em: 17 Ago. 2017.
- VEYNE, Paul. *A homossexualidade em Roma*. In: ARIÈS, Philippe; BÉJIN, André (Orgs.) *Sexualidades Ocidentais: contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade*. São Paulo: Brasiliense, 1987.



Arquivo enviado em
27/02/2018
e aprovado em
08/07/2018.

V. 8 - N. 15 - 2018

* Graduado em Teologia pelo CES/JF e em Filosofia pela Universidade Católica de Petrópolis, Especialista em Educação pela PUC-Minas e em Ciências da Religião pela Universidade Gama Filho, Mestre em Teologia STBSB e em Artes pela Unigranrio, Doutor em Teologia pela PUC-Rio, Pós-doutor em Teologia pela Universidade Católica Portuguesa e em Letras pela PUC-Rio.
Contato: alessandro.rodrocha@gmail.com.

Ética e estética no universo

Gentileza.

Profecia na cena urbana do Rio de Janeiro

Ethics and aesthetics in the universe
kind.

Prophecy in the urban scene
of Rio de Janeiro

*Alessandro Rodrigues Rocha**

Resumo

O artigo “Ética e estética no universo Gentileza. Profecia na cena urbana do Rio de Janeiro” analisa o universo gentileza, ou seja, o *locus* de atuação do personagem José Datrino, conhecido como Profeta Gentileza, bem como sua performance estética e letrária¹ na cena urbana do Rio de Janeiro. Ao longo do artigo dialogaremos com esse personagem da cultura de forma intertextual, relacionando a figura do profeta Gentileza com profetas da tradição bíblica. O objetivo principal será mostrar que na figura do profeta, ética e estética se relacionam constituindo uma est-ética. Portanto, o teológico (em perspectiva popular) e o literário (em sua expressão marginal), se imbricam na afirmação de uma discursividade teoliterária. Para tanto percorreremos o seguinte caminho: em primeiro lugar a proposição de uma estética crítica como

1. A dimensão literária do Profeta Gentileza justifica-se em função de sua escrita original deixada nos pilares do viaduto do Caju, no Rio de Janeiro. Tal escrita é complexa tanto em sua textualidade, quando na criação de um léxico simbólico que acompanha toda a sua ação.

superação da descontinuidade Ética Estética; em segundo lugar a indicação da estética crítica como chave hermenêutica para a existência profética, o que será feito a partir de uma leitura intertextual da existência profética.

Palavras-chave: Profeta Gentileza, Estética, Interdisciplinaridade.

Abstract

The article “Ethics and aesthetics in the universe kind. Prophecy in the urban scene of Rio de Janeiro” analyzes the universe kind, i.e., the locus of activity of José Dadrino, known as Gentileza, as well as your performance aesthetics and literary form in the urban scene of Rio de Janeiro. Throughout the article enter into with this character of intertextual form, relating to the figure of the Prophet kindness with prophets of biblical tradition. The main goal will be to show that the figure of the Prophet, ethics and aesthetics are constituting a est-ethics. Therefore, the theological (in perspective) and the literary (in your marginal expression) if cross in asserting a discursivity teoliterária. To this end we will go through the following path: firstly the proposition of critical aesthetics as overcoming the discontinuity Aesthetic Ethics; Secondly the indication of critical aesthetics as the key to prophetic interpretation, what will be done from an intertextual reading of prophetic existence.

Keywords: Gentileza, Aesthetics, Interdisciplinarity.

Introdução

Cada elemento de uma obra nos é dado na resposta que o autor lhe dá, a qual engloba tanto o objeto quanto a resposta que a personagem lhe dá (uma resposta à resposta); neste sentido, o autor acentua cada particularidade da sua personagem, cada traço seu, cada acontecimento e cada ato de sua vida, os seus pensamentos e sentimentos, da mesma forma como na vida nós respondemos axiologicamente a cada manifestação daqueles que nos rodeiam; **na vida**, porém, essas respostas são de natureza dispersa, são precisamente respostas a manifestações particulares e não ao todo do homem, a ele inteiro; e mesmo onde apresentamos definições acabadas de todo o homem – bondoso, mau, bom, egoísta, etc. - , essas definições traduzem a posição prático vital

que assumimos em relação a ele, não o definem quanto fazem um certo prognóstico do que se deve e não se deve esperar dele, ou, por último, trata-se apenas de impressões fortuitas do todo ou de uma generalização empírica precária; **na vida** não nos interessa o todo do homem mas apenas alguns de seus atos com os quais operamos na prática e que nos interessam de uma forma ou de outra (...) Já **na obra de arte**, a resposta do autor às manifestações isoladas da personagem se baseiam numa resposta única ao *todo* da personagem, cujas manifestações particulares são todas importantes para caracterizar esse todo como elemento da obra. É especificamente estética essa resposta ao todo da pessoa-personagem, e essa resposta reúne todas as definições e avaliações ético-cognitivas e lhes dá acabamento em um todo concreto-conceitual singular e único e também semântico (BAKHTIN, 2003, p.34).

Mikhail Bakhtin, introduzindo o capítulo *O autor e a personagem*, observa que há uma topografia própria para a vida e outra para a arte. À vida se destina o fragmentário: os atos alheios que nos interessam porque são também os nossos; à obra de arte, porém, dirige-se a ocupação com o todo, mesmo que a partir do particular, na perspectiva de integração estética da personagem.

Este acento topográfico marca certa descontinuidade entre ação-reflexão e a contemplação, e, por decorrência, entre ética e estética. Esta descontinuidade, porém, e o que é mais grave, não se dá em segmentos distintos e distanciados da vida, mas no próprio indivíduo que percebe seu ser cindido entre o que é e o que cria.

Em face de tal distinção entre ação e contemplação e, sua decorrente distinção entre estética e ética, emerge na história da cultura um personagem que desafia tais esquemas dualistas. Tal personagem é o profeta. Próprio das tradições religiosas, mas não exclusivo delas, o profeta integra em sua performance o ser e a representação.

Ao longo desse artigo trabalharemos com esse personagem da cultura de forma intertextual, relacionando a figura do profeta Gentileza² com profetas da tradição bíblica. O objetivo principal será mostrar que na figura do profeta ética e estética se relacionam constituindo uma estética. Para tanto percorreremos o seguinte caminho: em primeiro lugar a proposição de uma estética crítica como superação da descontinuidade Ética Estética; em segundo lugar a indicação da estética crítica como chave hermenêutica para a existência profética, o que será feito a partir de uma leitura intertextual da existência profética.

1 – A Estética Crítica como superação da descontinuidade Ética Estética.

Essa descontinuidade entre estética e ética, contemplação e ação, criado e vivido – que para alguns deve ser criticada e superada – presente nas diversas formas de discurso artístico, em alguns momentos, toca em seus limites últimos. Surge uma nova forma de ser no mundo, um outro jeito de lidar com a realidade (que agora é tanto aquela determinada quanto a que se imaginava imaginária). Nasce um outro tipo de discurso que rompe com o esteticamente aceitável e com o topograficamente seguro. Uns diriam que nesse momento (que não é aquele instante, mas uma eternidade que encarna um tempo concreto) nasce um louco, outros (mais sábios quem sabe), testemunhariam o vir-a-ser de um profeta.

Essa ação discursiva que emana da integralidade do ser do louco/

2. José Datrino, mais conhecido como Profeta Gentileza nasceu em Cafelândia, 11 de abril de 1917. Foi uma personalidade urbana carioca, reconhecido por suas ações e pregações centradas no lema “Gentileza gera Gentileza”. Teve uma infância de muito trabalho. Para ajudar a família, puxava carroça vendendo lenha nas proximidades. Por volta dos treze anos de idade, passou a ter premonições sobre sua missão na terra, na qual acreditava que um dia, depois de constituir família, filhos e bens, deixaria tudo em prol de sua missão. Mudando-se para o Rio de Janeiro, constituiu família e tornou-se um pequeno empresário do ramo de transporte. Em 29 de Maio de 1996, o José profeta da gentileza morreu em Mirandópolis. No Rio de Janeiro, vivendo na periferia e constituído como pequeno empresário, tem sua vida transformada e passa a se apresentar como profeta Gentileza. Sua ação e seu pensamento notabilizaram-se nas ruas do Rio e nas colunas do viaduto do Caju.

profeta, marca certa fusão da vida e da obra de arte, que se encontram em tal coerência que uma e outra são tanto éticas quanto estéticas. A este momento limiar de superação linguístico-existencial chamamos Estética Crítica. A distância entre a vida do “autor” e de seu “personagem” é resumida ao espaço de um devir onde é a mesma a topografia do vivido e do criado. O criado é a exteriorização do vivido (ou do desejo de), e o vivido é a própria ontologia do criado.

Quando contemplo no todo um homem situado fora e diante de mim, nossos horizontes concretos efetivamente vivenciáveis não coincidem. Porque em qualquer situação ou proximidade que esse outro que contemplo possa estar em relação a mim, sempre verei e saberei algo que ele, da sua posição fora e diante de mim, não pode ver: as partes de seu corpo inacessíveis ao seu próprio olhar – a cabeça, o rosto, e sua expressão –, o mundo atrás dele, toda uma série de objetos e relações que, em função dessa e daquela relação de reciprocidade entre nós, são acessíveis a mim e inacessíveis a ele. Quando nos olhamos, dois diferentes mundos se refletem na pupila dos nossos olhos. Assumindo a devida posição, é possível reduzir ao mínimo essa diferença de horizontes, mas para eliminá-la inteiramente urge fundir-se em um todo único e tornar-se uma só pessoa (BAKHITIN, 2003, p.21).

Na existência de um profeta essa “urgente fusão” do vivido e do criado, da ética e da estética, acontece definitivamente, marcando no mundo um lugar possível a ela. O profeta toma toda realidade cindida, a integra em sua existência e, mostra ao mundo a possibilidade de integração. No mundo surge um não-mundo que o chama a converter-se àquilo que deveria ser. Por isso o profeta precisa ser um louco, ao menos para os que desejam permanecer em sua “sanidade”. Pois seu ser-no-mundo afirma que o não-mundo é precisamente o mundo-pleno.

Aqui se encontra o peso da existência profética: sua fala não é lançada ao futuro, ela não se dirige ao não-tempo que se poderia apreender pela descomprometida contemplação. Antes, ela fala do, e, sobretudo, para o agora, no sentido de chamá-lo a conversão, a fim de que se cons-

titua num devir planejado.

O termo “profeta” – tomado do grego para designar uma condição estranha à cultura grega – nos enganaria se nos convidasse a fazer do nabi aquele que diz o futuro. A profecia não é apenas uma fala futura. É uma dimensão da fala que a compromete em relações com o tempo muito mais importantes do que a simples descoberta de certos acontecimentos vindouros. Prever e anunciar algum futuro é pouca coisa, se esse futuro se insere no curso ordinário da duração e se exprime na regularidade da linguagem. Mas a fala profética anuncia um futuro impossível, que não poderíamos viver e que deve transformar todos os dados seguros da existência. Quando a palavra se torna profética, não é o futuro que é dado, é o presente que é retirado, e toda a possibilidade de uma presença firme, estável e durável (BLANCHOT, 2005, p.114).

Compreendemos que é exatamente a Estética Crítica que possibilita ao profeta tomar aquilo que estava destinado à relação estética, portanto contemplativa, e, vazando-a pela dimensão ética, apresentá-la como o devir kairológico que constitui o mundo-pleno. O estético e o ético, na perspectiva da Estética Crítica, formam o binômio ontológico da existência profética. Mais do que isto, estético e ético fundem-se para gerar a **est-ética**.

Segundo a Estética Crítica a existência profética é est-ética, assumindo nela mesma o “mundo impossível”, o não-mundo, e fazendo deste, numa dinâmica integradora, a única possibilidade de vivência do mundo-pleno: “o profeta de Deus é um louco, o homem inspirado é um maluco” (BLANCHOT, 2005, p.125).

2 – Estética Crítica como chave hermenêutica para a existência profética: lendo intertextualmente a existência profética.

A Estética crítica, que estamos propondo, é uma ferramenta para a crítica teoliterária, uma perspectiva de abordagem à literatura capaz lidar

com determinados espaços (ou as vezes gêneros) literários limítrofes, onde o fulgor revela sua densidade teológica, que consciente ou não, irrompe no discurso, marcando-o em sua totalidade.

Esta ferramenta constitui-se também numa hermenêutica teoliterária. Há, portanto, um lugar de leitura específico a ser afirmado, um ponto de vista sobre a discursividade literária (em suas experiências de fulgor) que marca a superação do binômio estética-ética, pela expressividade sintético-integradora est-ética.

A Estética Crítica, como hermenêutica da experiência teoliterária, tem um olhar específico sobre a vivência profética e toda a discursividade que dela advém. Tendo dito que o profeta (o Gentileza, mas antes dele vários outros companheiros seus) assume a dramaticidade de seu espaço de missão, integrando-a em sua existência, para a partir dela criticar esse espaço, propondo um outro como o próprio da vida plena, é preciso ainda afirmar, que a interpretação desta existência deve superar a leitura simbólica.

A experiência do profeta com a realidade não é simbólica, isso já seria afirmar uma percepção dicotômica acerca do real. Antes, o profeta e sua profecia devem ser lidos com a força densa da concretude de sua visão e, de suas atitudes.

A leitura simbólica é provavelmente o pior modo de ler um texto literário. Cada vez que somos incomodados por uma leitura mais forte, dizemos: é um símbolo. Esse muro que é a Bíblia se tornou, assim, uma suave transparência em que se colorem de melancolia as pequenas fadigas da alma (...) Entretanto, se as palavras proféticas chagassem até nós, o que elas nos fariam sentir é que não contém nem alegoria nem símbolo, mas que, pela força concreta do vocábulo, elas desnudam as coisas, nudez que é como a de um imenso rosto que não vemos e que, como um rosto, é luz, o absoluto da luz, assustadora e encantadora, familiar e inapreensível, imediatamente presente e infinitamente estrangeira, sempre por vir, sempre por descobrir e mesmo por provocar, embora tão legível quanto pode ser a nudez do rosto humano: nesse sentido somente, figura. A profecia é uma mímica viva (BLANCHOT, 2005, p.122).

É exatamente essa literalidade, que marca o profeta em seu ser-no-mundo, que precisa estar presente na atitude hermenêutica de quem se coloca diante de seus textos, ditos, artefatos, silêncios...É isso que queremos fazer, em dinâmica intertextual, a partir da est-ética do profeta Gentileza, e de um profeta da tradição bíblica. Começaremos por este último: Oséias. Nossa intenção, com esse exercício, não é outra senão perceber brevemente a superação do distanciamento entre o estético e o ético, do autor (entorno) e de sua personagem (missão).

O quadro no qual Oséias desenvolveu sua existência profética era o seguinte: o povo estava se desviando de sua relação com Javé e sua lei e, adorando outros deuses. Esse afastamento significava todo um processo de corrupção no seio daquela sociedade. Airton José da Silva percebe três categorias negativas relacionadas com o entorno da profecia de Oséias:

- A falta de conhecimento de Deus, que se manifesta como ausência de fidelidade e solidariedade;
- As desordens sociais, causadas pela falta de conhecimento: perjúrio, mentira, assassinio, roubo, adultério, homicídio;
- A morte, com a degradação do universo. As feras, pássaros e os peixes desaparecem. O homem fenece (SILVA, 1998, p. 76).

Essa situação é descrita pelo profeta Oséias nos seguintes termos:

O vinho e o licor tiram a razão.

O meu povo consulta um pedaço de madeira, e seu bastão lhe dá uma resposta, porque um espírito de prostituição os extravia e eles se prostituem, afastando-se do seu Deus.

Vivem oferecendo sacrifícios nos altos dos montes, queimando incenso sobre as colinas ou debaixo de um carvalho, de um salgueiro ou de um terebinto, cuja sombra lhes agrade. Por isso, as filhas de vocês se prostituem e as suas noras cometem adultério.

Eu não vou castigar suas filhas por se prostituírem, nem suas noras por cometerem adultério, pois vocês mesmos andam com prostitutas e sacrificam com as pros-

titutas sagradas. Um povo sem entendimento caminha para a perdição.

Se você se faz de prostituta, ó Israel, que não caia Judá no mesmo pecado! Deixem de fazer romarias a Guilgal (...) Efraim se aliou aos ídolos, e se fez acompanhar de bebedores; entregaram-se a prostituição, preferiram a desonra à dignidade (Os 4, 11-18).

Esse é, portanto, o entorno no qual o profeta estava vivendo sua missão. É o não-mundo que Oséias deveria assumir, não só em sua mensagem, mas na vida, como experiência sua, para somente a partir daí poder formular seu discurso profético. Não há uma realidade a ser contemplada para a qual se poderia dirigir um juízo ético. A realidade deveria ser assumida em sua própria estética, pois só desta forma a fala de Oséias representaria uma fala profética.

Esse não-mundo de Oséias é identificado pelo texto que citamos acima, pela prostituição. Prostituição é a categoria de vida que tanto o povo quanto o Estado estavam vivendo: "...vocês mesmos andam com prostitutas...", "...você se fez de prostituta ó Israel...". Esta é a realidade que deveria ser tocada pela fala profética. Esse era o não-mundo que deveria ser tornado mundo-pleno. Como fazê-lo?

Começo das palavras de Javé por intermédio de Oséias. Javé disse a Oséias: "Vá! Tome uma prostituta e os filhos da prostituição, porque o país se prostituiu, afastando-se de Javé".

E Oséias foi e tomou Gomer, filha de Deblaim. Ela ficou grávida e lhe deu um filho (Os 1, 2-3).

O não-mundo de Oséias não está somente em seu entorno, sua própria condição passa a se identificar com sua exterioridade. Nem seria mais adequado falar de exterioridade e interioridade, não há mais entorno e vivência privada. Toda a realidade se constitui num não-mundo, que o é em função da condenação de Deus.

Ouçam a palavra de Javé, filhos de Israel!

Javé abre um processo contra os moradores do país, pois não há mais fidelidade, nem amor, nem conhecimento de Deus no país.

Há juramento falso e mentira, assassinio e roubo, adultério e violência; e sangue derramado se ajunta a sangue derramado.

Por isso, a terra geme e seus moradores desfalecem; as feras, as aves do céu e até peixes do mar estão desaparecendo (Os 4, 1-3).

O profeta não contempla esse não-mundo, antes ele o faz seu (ou dele é feito em virtude de sua existência profética), não simplesmente para condená-lo, mas para exortando-o lhe mostrar o mundo-pleno, que mesmo parecendo impossível, ganha lugar na história a partir da vida mesma do profeta. Aos que perguntarem se seria mesmo possível viver tal coisa, o profeta pode testemunhar de sua possibilidade mostrando-a concretamente em sua própria vida.

Diante de todo o povo de Israel Oséias vive os sabores e dissabores daquela relação-evento, mostrando os caminhos para a superação de toda desordem causada pela prostituição (em todas as suas formas de presença), a partir de seu convívio com Gomer. O não-mundo foi cedendo espaço ao mundo-pleno, mesmo que vivenciado nuclearmente no horizonte existencial de Oséias.

Foi na superação da dicotomia estética/ética, que pode ser instaurada outro tipo de realidade possível. A partir da existência profética de Oséias, Javé pode anunciar a Israel (sua própria noiva prostituta) aquilo que já havia visto na vida de seu profeta.

Agora, sou eu que vou seduzi-la, vou levá-la ao deserto e conquistar seu coração.

(...) Nesse dia, farei deles uma aliança com as feras, com as aves do céu e com os répteis da terra. Eliminarei da terra o arco, a espada e a guerra; e, então, vou fazê-los dormir em segurança.

Eu me casarei com você para sempre, me casarei com você na justiça e no direito, no amor e na ternura.

Eu me casarei com você na fidelidade e você conhecerá Javé (Os 2, 16-22).

A existência profética é o espaço de antecipação da fala profética. O mundo-pleno acontece antes mesmo de ser anunciado. Seu anúncio é de tal forma impactante, porque há uma realidade que o antecede. A existência do profeta é um devir Kairológico que dá autenticidade à sua fala.

A existência do profeta Gentileza é um devir que dá autenticidade à sua fala. O cenário de sua existência profética foi a cidade do Rio de Janeiro, com todos os desencontros (e alguns encontros) que fazem de uma metrópole um espaço fértil para o cultivo dos não-lugares, das não pessoas, das não identidades. Nessa cidade os encontros, os toques, se dão mais por atropelos do que por afagos. A presença de tão numerosa multidão não se converte em companhia, por vezes faz aprofundar o vazio da solidão.

O bom humor do carioca vai cedendo espaço a certo ar de desconfiança, que teme a violência desmedida. O gesto afável é confundido com a abordagem fortuita. A beleza presente em todo lugar (todo = lugares acessíveis a certa classe social) encontra-se em abraço promiscuo com os não-lugares onde vive boa parte da população dessa cidade maravilhosa. Pena que a maravilha da cidade está cada vez mais vinculada como reluzir do vil metal.

Nesta ambiência “o profeta Gentileza semeou bondade nos corações de quem o conheceu” (OLIVEIRA, 2007, p. 12). Desde sua presença na terra ressequida do circo queimado, pode-se notar a superação da dicotomia estética/ética, própria da existência profética. Em sua própria interpretação sobre o incêndio, já é possível perceber sua visão integradora da realidade: “(...) A derrota de um circo queimado em Niterói é um mundo representado, porque o mundo é redondo e o circo arredondado” (GUELMAN, 2000, p.45).

Ao assumir aquele não-lugar com seu mesmo, ele o transformou em um paraíso, “o paraíso Gentileza” (GUELMAN, 2000, p.28). Não palavreou sobre o incêndio, não assuntou sobre suas causas, não apregoou

nenhuma palavra religiosa, em suma não precipitou nenhum juízo ético distanciado, como quem contempla de fora uma situação. Foi para aquele não-mundo destruído e o recriou solidariamente construindo um poço, um jardim, uma horta, elementos de vida presentes nas tradições religiosas. O não-mundo tornou-se protologicamente um mundo pleno.

As palavras de João a respeito de Jesus podem ser parafraseadas para o profeta gentileza: Ele assumiu a “nossa” condição e armou sua tenda (caminhão) entre nós. Depois de mostrar um mundo-pleno possível construído sobre a partir do não-mundo, Gentileza “tomou uma barca e foi para o outro lado do Rio”. Lá chegando pôs-se a anunciar a boa nova do Reino: gentileza gera gentileza. Esse não é qualquer anúncio, não constitui qualquer palavra daquelas que são ditas sem maior importância nas esquinas ou nos botecos. Gentileza é palavra-conteúdo, mundo-pleno, contra o não mundo.

Aos poucos foi assumindo em sua existência profética, da mesma forma que Oséias foi recebendo sua amada prostituta, os traços da urbanidade. Assumiu-os e ressignificando-os. Só quem vê como é tratado um morador de rua (embora o profeta não o fosse de fato) no Rio de Janeiro ou em qualquer outro lugar, pode imaginar o que o José da trindade viveu nos primeiros momentos de sua trajetória profética.

Certamente acolheu em si mesmo a agressividade urbana que se radicaliza naqueles que menos podem reagir, e, condenou-a como a ruína da sociedade atual. Porém, sua condenação não toma a estratégia do agressor, antes, a subverte; estampado em sua túnica estava o veredito: “Gentileza é o remédio de todos os males, amorrr e liberdade”, “Não usem problemas, não usem pobreza, usem amorrr Gentileza” (GUELMAN, 2000, p.62).

Ele próprio, na totalidade est-ética de sua existência profética, era o devir que conferia peso e densidade à sua fala. Comentando outra síntese discursiva presente em sua túnica, Leonardo Guelman afirma:

Em *Gentileza É Recordação* só podemos recordar algo que não mais está presente ou plenamente visível no mundo. É este o seu reclame. O profeta visa a devolver ao mundo um princípio de totalidade calcado na cordialidade e na convivialidade enquanto uma expressão afetiva das relações entre os homens, à luz de uma primordialidade divina. Embora a gentileza se concretize numa pessoa, ela não se constitui num objeto de adoração (GUELMAN, 2000, p.63).

Sua pré-sença reclama a superação do não-mundo. Seu léxico inicial: *Gentileza* e *agradecido*, em relação antitética com o léxico superficial da vida urbana: *por favor* e *obrigado*, provoca uma ação afetiva concreta, a pré-sença do mundo-pleno. Na verdade, a pré-sença do *Gentileza* já é a pré-sença do mundo-pleno por ele anunciado. Mundo pleno que o profeta iniciou mudando a linguagem (do muito obrigado ao agradecido) e, a partir daí mudando todo um conjunto de relações através ações éticas.

A integralidade est-ética assumida na existência do Profeta está presente em todos os seus gestos, atos, objetos e escritos. Nenhum elemento é supérfluo, nenhuma palavra é prolixa, nenhum objeto é descartável. Com lucidez advinda de sua íntima relação com o univvverso, que ele entende como trinitário, *Gentileza* revela o significado de parte dos elementos que compõe seu mundo plenificado.

As flores é porque eu sou o jardim ambulante. Vocês são flor do meu jardim... tem que se entregar ao dono do jardim. Tem que passar o visto no jardim.
Depois de eu passar o visto no jardim, vocês vão ser os jardineiros(...)
Agora o catavento é para refrescar a mente da humanidade. Para que todo o mundo ande coma mente fresca e positiva(...)
E a bandeira, a nossa bandeira brasileira, é a mais linda do universo (...)
E o profeta é patriota até no pé (GUELMAN, 2000, p.63).

A esta última referência: “o profeta é patriota até no pé”, poderia se acrescentar o que se disse o outro profeta: “como são belos os pés do mensageiro que anuncia a paz” (Is 52,7). Os pés do profeta, seus sa-

patos, revelavam a origem e o destino de suas pegadas. Neles estava grafado o mesmo que em sua certidão de nascimento: as letras **F P E**, Pai, Filho e Espírito Santo. Quem sabe esse seja o elemento teológico de mais densidade na existência profética do Gentileza.

É, porém, a sua grafia (seu estilo, mas principalmente o local escolhido para sua escrita) que mais radicalmente revela a integração est-ética de sua existência profética. Sobre o estilo e a codificação de sua escrita, o trabalho de Leonardo Guelman é insuperável (GUELMAN, 2000, p.72-94). O que gostaríamos de frisar aqui é o lugar que essa escritura, sobretudo as “tábuas sagradas” do viaduto do Caju, estão grafadas.

Do ponto de vista de nossa proposição acerca da Estética Crítica, as 55 “tábuas sagradas” que formam o cânon profético-urbano do Gentileza, tomam o não-lugar para fazer dele um lugar sagrado.



Aquelas pilastras marcam duas cenas que cada pessoa é capaz de reconhecer: a primeira faz parte da construção da urbanidade; aquelas pilastras sustentam a vida apressada pouco dada aos contatos pessoais. Cada uma delas pode contar as histórias de tantos não-homens que deixaram parte de suas vidas partidas para a construção de uma cidade que só fez rejeitá-los atirando-os às favelas. Cada pilastra sustenta o

toldo de concreto que não permite que o sol toque o não-solo impermeabilizado por grossas camadas de asfalto por histórias desumanizadoras. Elas são guardiões de uma cultura de superficialidades, de desencontros, de relações rasas como as poças de urina que regam suas bases.

A segunda cena é incomodamente paradoxal. Aquelas pilastras que simbolizam com tanta concretude as superficialidades e desencontros da vida urbana servem também de único teto para muitas não-pessoas que se escondem do frio, da chuva e do abandono a que são sujeitas. Não-pessoas fazem desses não-lugares um não-mundo que lhes relega a uma não-existência. Possivelmente a única relação afetiva constante que mantêm, se dá com os muitos cachorros que teimam, contra toda a lógica, em permanecer-lhes fiéis.

Esse espaço não-espaço, marcado por tantas contradições, é assumido e integrado na existência profética do Gentileza, para então ser denunciado. Quem passando por ali, vir a um só tempo as Palavras Sagradas do Profeta e as superficialidades das relações que atiram as pessoas às margens da vida, não pode deixar de ser tocadas. E este toque semeia o mundo-pleno, fazendo-o então existir concretamente (melhor seria substantivamente).

O não-lugar se auto-denuncia. O não-mundo exige forçadamente sua superação. O mundo-pleno se impõe pela força da integração estética. Nisto consiste o peso e a densidade da existência profética. Ela rasga o presente com uma pré-sença que não deixa iludir quanto à possibilidade de um real para além do que imposto. O real é também tudo aquilo que é interdito e nomeado como imaginário.

Essa pré-sença é tão forte que não se pode deixar de vê-la, de ser tocado por ela. Ela é tão radical que a vida trata de protegê-la, desta forma, protege a si mesma. Os mecanismos de proteção são vários: Oséias foi acolhido na fé e na experiência de um povo que com ele se identificou, e nele ressignificou sua própria existência.

Gentileza foi agarrado por certa sensibilidade que indica que suas

palavras tem sido inspiradoras para iluminar o caos em que estamos vivendo na cidade. Suas palavras têm inspirado homens e mulheres, fermentado a cultura que as reconhecem, provocado um censo crítico sobre a existência em espaços urbanos. Em suma, céus e terras passarão, mas as palavras (substantivas) que tomam carne numa existência integrada, nunca passarão.

Referências

- BAKHTIN, Mikhail. *Estética da Criação Verbal*. São Paulo: Martins Fontes. 2003.
- BLANCHOT, Maurice. *O Livro Por Vir*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FEUGLIISTER, Nortker. *Palavra e Mensagem*. São Paulo: Paulinas. 1989.
- GUELMAN, Leonardo. *Brasil: tempo de Gentileza*. Rio de Janeiro: Eduff. 2000.
- SILVA, Airton José. *A Voz Necessária*. São Paulo: Paulus. 1998.
- BOFF, Leonardo. *Espírito de Gentileza*. Publicado em: www.cienciaefe.org.br
- BOFF, Leonardo. *Gentileza*. Jornal do Brasil. Publicado em 07/05/2004.
- OLIVEIRA, Maria José. *Gentileza nas palavras de um profeta urbano*. publicado em <http://reposcom.portcom.intercom.org.br/handle/1904/18282>
- Dicionário Hebraico-Português & Aramaico-Português. 14 ed. São Leopoldo: Sinodal, Petrópolis: Vozes. 2002.
- A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulinas. 1991.



Arquivo enviado em
28/05/2017
e aprovado em
08/07/2018

V. 8 - N. 15 - 2018

* Professora de Língua e
Lituratura Portuguesa,
graduada pela Universidade
Federal de Santa Catarina
(2005/2), mestra em
Literatura pela mesma
universidade (2017).
Doutoranda no curso de
pós-graduação em Letras
- Literatura da UFSC.
Contato: patyleonor@
gmail.com.

Ciberateísmo: religião e ateísmo em tempos de rede

Cyberatheism: religion and
atheism in network times

*Patricia Leonor Martins**

*“Humorismo é a arte de fazer
côcegas no raciocínio
dos outros”
Leon Eliachar*

RESUMO

O artigo discute a partir da personagem do Pastor Adélio o ateísmo nos tempos de Rede. Assim, inicialmente apresenta-se a personagem do Pastor Adélio e considerações sobre o ambiente virtual em que ela está inserida. Faz-se uma breve contextualização do “mundo virtual”, bem como dos espaços virtuais destinados a falar de religião - a ciber-teologia -, e dos espaços virtuais que contra-põem o discurso religioso - o ciberateísmo. Além dessa contextualização, o artigo também traz em seu desenvolvimento breves considerações acerca do ateísmo e o neoa-teísmo. Tendo como base para as discussões suscitadas autores como Georges Minois com sua obra *História do Ateísmo*, o Padre Antonio Spadaro com a obra *Ciberteologia: Pensar o Cristianismo em Tempo de Rede*, Pierre Levy com *Cibercultura*, entre outros.

Palavras-chave: Ciberateísmo,
Ateísmo, Religião, Pastor
Adélio

ABSTRACT

The article discusses atheism in times of Network drawing from Pastor Adélio's character. Thus, initially the text presents Pastor Adélio's character as well as considerations about the virtual environment in which it is inserted. Afterwards, the current work establishes a brief contextualization of the "virtual world", of virtual spaces destined to speak of religion - cybertheology -, and of virtual spaces that oppose the religious discourse - the cyberatheism. Besides this contextualization, the article also develops brief considerations about atheism and neoatheism. The basis for the discussions are raised from authors such as Georges Minois with his work *History of Atheism*, Priest Antonio Spadaro with the work *Cyberteologia: Thinking the Christianity in Network Time*, and Pierre Levy with *Cyberculture*, among others.

Key Words: Cyberatheism, Atheism, Religion, Pastor Adélio

INTRODUÇÃO

Atualmente, o uso das mídias eletrônicas pelas igrejas tem demonstrado uma transmutação na experiência religiosa, apontando assim para um novo paradigma religioso. As novas mídias, em especial a internet, mostram-se como um meio interessante de discussão. É nesse ciberespaço que as mais variadas formas de manifestações religiosas vêm aparecendo.

Nesse sentido, é possível perceber de forma paradigmática que o olhar religioso dos tempos tradicionais para os novos tempos digitais vislumbra as transformações de identidade religiosa no Brasil. Pelo dinamismo que incutiu na vivência cultural ao longo da história, os textos sagrados, a construção de um novo paradigma para esses textos garante uma dose de representatividade bem notória. Como afirma Ferraz¹:

[...] nos últimos 30 anos, dezenas de programas de humor ao redor do mundo, na televisão e na internet, tem no Cristianismo uma fonte inesgotável de paródia e riso. Cito alguns: Monty Python, George Carlin, South Park,

1. Revista IHU – Online – Unisinos. Entrevista com Salma Ferraz. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/564507-o-humor-salva-entrevista-especial-com-salma-ferraz>, publicado em 17 de fevereiro de 2017. Acesso em 19/02/2017.

Os Simpsons, Porta dos Fundos, Pastor Adélio, Um sábado qualquer.

Corroborando com o que diz Ferraz, pode-se dizer que estamos vivenciando o surgimento de uma Teologia do Riso, em que todos, sem exceções, poderão fazer parte, “na qual ninguém herde pecado original e nenhum outro pecado que não lhe pertença [...] E que cada um seja responsável pelos seus atos[...]”²

Para elucidar tais apontamentos, é necessário compreender e conhecer a personagem do *Pastor Adélio: o pastor mais sincero do mundo*. Além de conhecer esta personagem cujo discurso apresentado tem como referência direta o texto bíblico e que os vídeos postados na internet estão ligados a um humor satírico ateu. Apresenta-se uma breve contextualização do “mundo virtual”, bem como dos espaços virtuais destinados a falar de religião - a ciber-teologia -, e dos espaços virtuais que contrapõem o discurso religioso – o ciberateísmo. Além dessa contextualização, apresentam-se breves considerações acerca do ateísmo e o neoateísmo. Tendo como autores base para a discussão suscitada: Georges Minois com sua obra *História do Ateísmo*, o Padre Antonio Spadaro com a obra *Ciber-teologia: Pensar o Cristianismo em Tempo de Rede*, Pierre Levy com *Cibercultura* entre outros.

1. PASTOR ADÉLIO: UM CIBERATEÍSTA

Pastor Adélio é um ciberateísta, pessoa que utiliza as redes mundial de computadores para manifestar a sua descrença e ou contestar a crença do outro. O termo *ciberateísmo* fora cunhado pela professora doutora Salma Ferraz durante discussão em palestra na Semana de Letras da Universidade Federal de Santa Catarina no ano de 2016, o qual teve seu significado desenvolvido por mim e pela referida professora - orientanda e orientadora - durante discussões sobre minha pesquisa de mestrado.

2. Idem.

Nesse sentido, considera-se a personagem do Pastor Adélio que fora criada pelo humorista paranaense, da cidade de Londrina, Marcio Américo Alves³ um ciberateísta. Marcio diz que suas leituras sobre religião, em especial sobre as seitas pentecostais e neopentecostais, fizeram com que resolvesse discutir o assunto de maneira mais ostensiva, usando as ferramentas digitais e que naturalmente acabou chegando à personagem do pastor. Segundo o humorista, “sempre soube que assuntos como religião e política podem ser discutidos através do humor, é um tipo de discussão que facilita o entendimento e atrai um outro olhar das pessoas.”⁴

Marcio Américo afirma que:

Como humorista pensei em falar deste assunto, a religião, de forma que não ficasse muito maçante, depois de ver os vídeos de alguns comediantes norte-americanos que defenestram Deus e a Igreja, pensei em fazer algo nesta linha, mas acabei desistindo, achei que ficaria parecendo proselitismo, então imaginei um pastor que pudesse falar destes assuntos, um pastor ateu, e aí me veio o Pastor Adélio, o pastor que só fala a verdade.⁵

Quando perguntado sobre o que ele pensa sobre a Bíblia, o humorista responde da seguinte maneira:

[...] a bíblia é como um livro dos irmãos Grimm... deveria ser assim, mas graças a Constantino, o Imperador, ela acabou virando um negócio muito perigoso, um livro fácil de manusear, fácil de usar, é possível provar qualquer merda dentro da bíblia, veja, todas as religiões cristãs saíram deste livro. Mantenha distância.⁶

3. Pastor Adélio, portanto, é uma personagem criada pelo “humorista, dramaturgo, escritor, roteirista e ator”. O autor possui três livros lançados: *Preciso Dar um Jeito na Vida* (poesia – 1998), *Meninos de Kichute* (romance – 2003), adaptado para o cinema pelo diretor Luca Amberg e *Corações de Aluguel* (romance policial – 2007).

4. Entrevista concedida por e-mail em 25/06/2014.

5. <http://marcioamerico.wordpress.com/2011/05/11/pastor-adelio/> Acesso em: 01/07/2014.

6. Entrevista enviada por e-mail: 25/06/2014

Marcio Américo é um *vlogueiro*⁷ ateu, ele mesmo se define ateu em sua página na *internet*:

Sou ateu a maior parte do tempo, quando tenho alguma recaída basta ler algumas páginas de Deus uma ilusão de Richard Dawkins ou fazer algumas perguntas pertinentes envolvendo sofrimento, tragédias naturais [...] que volto logo ao normal. Ser ateu tem vantagens e desvantagens. Uma das vantagens é que posso viajar sozinho, deus nunca me acompanha, e tem desvantagem, tenho que pagar minhas contas, não posso simplesmente dizer: "deus lhe pague".⁸

No entanto, Marcio afirma que:

[...]em relação a Deus, sou tranquilo, nem entro numa com os crentes e teístas de plantão, [...]. eu nunca disse a um teísta: você pode até dizer que crê em Deus, mas ele não existe! Em contrapartida os crentes vivem me dizendo: você pode até não crer em Deus, mas ele crê em você!⁹

Ainda segundo o criador do Pastor Adélio, seu questionamento é para com a religião:

Os exegetas podem até entrar numa comigo, porém a história mostra que, quanto menos invasiva é a religião na vida das pessoas, melhor elas vivem, experimentam com mais intensidade e rapidez os avanços científicos, vivem a arte e a cultura plenamente.¹⁰

7. Vlogueiros são pessoas que acabam fazendo um vídeo de curta duração para o *YouTube*, acabam discutindo e dando opinião para diversos assuntos. *Vlog* é a abreviação de videoblog (vídeo + blog), um tipo de blog em que os conteúdos predominantes são os vídeos. A grande diferença entre um *vlog* e um *blog* está mesmo no formato da publicação. Ao invés de publicar textos e imagens, o *vlogger* ou *vlogueiro*, faz um vídeo sobre o assunto que deseja. A plataforma, ou seja, o site que os internautas mais utilizam para publicar os seus vídeos é o *YouTube*. Para isso, o *vlogger* precisa criar um canal no site, que funcionará como um *vlog* para seus vídeos.

8. <http://marcioamerico.wordpress.com/2011/05/11/pastor-adelio/> Acesso em: 01/07/2014

9. Idem.

10. Idem.

Atualmente, o Pastor Adélio está presente *YouTube*¹¹, com o seu videoblog (*Vlog*) “Pastor Adélio”:

Figura 1 - Página do Canal do YouTube do Pastor Adélio:



Fonte: https://www.youtube.com/channel/UCEBa7ZsquEUi_1d9TctYS0Q Acesso em 19/01/2017

Nesse espaço virtual é que se materializa o *Pastor Adélio*: o *pastor mais sincero do mundo!* Um pastor ateu, que interpreta um pastor neopentecostal – evangélico – e analisa trechos da Bíblia com humor satírico, numa linha crítica, com um discurso pesado e fazendo uso de muitos palavrões. No *YouTube* o Pastor Adélio tem mais de 70 mil seguidores¹², os quais participam de discussões sobre os vídeos ou solicitam mais postagens.

Analisando a página do *YouTube* do Pastor Adélio encontramos vários vídeos com temática bíblica, sendo que o vídeo mais visualizado é

11. **YouTube** é um *site* que permite que os seus usuários carreguem e compartilhem vídeos em formato digital. Foi fundado em fevereiro de 2005. O YouTube utiliza os formatos Adobe Flash e HTML5 para disponibilizar o conteúdo. É o mais popular site do tipo devido à possibilidade de hospedar quaisquer vídeos. Hospeda uma grande variedade de filmes, vídeos e materiais caseiros. O material encontrado no YouTube pode ser disponibilizado em blogs e sites pessoais através de mecanismos (APIs) desenvolvidos pelo site.

12. Última visualização feita por mim fora em 20/02/2017.

o intitulado *Estupro* – fala da violência sexual sofrida por Diná, perícopo bíblica encontrada em Gênesis (Gn 34,1-31) –, que conta hoje com quase meio milhão de visualizações. O segundo vídeo mais visualizado dentro dessa temática é o intitulado *Como Falar em Línguas*, com 359.239 visualizações. Esse vídeo trata das passagens bíblicas do livro de Atos, em (At 2, 1-11), onde podemos ver que o fenômeno produzido pelo Espírito Santo foi o falar nas línguas dos outros homens que haviam peregrinado até Jerusalém no Dia de Pentecostes para a adoração. O terceiro mais visualizado é o vídeo cujo título é *Ló e suas Filhas Taradas*, que está com 326.539 visualizações, nesse vídeo o Pastor Adélio fala da passagem bíblica de Gênesis (Gn 19,30-38). Há também o vídeo intitulado *Detonando Os Ursinhos Carinhosos*, perícopo bíblica encontrada em II Reis, (2º Rs 2, 23-25), com 94.622 visualizações.¹³

Há ainda uma série de vídeos publicados pela personagem do Pastor Adélio, tanto no *YouTube* quanto linkados ao *Facebook*¹⁴, que falam sobre religião, no entanto, os vídeos ora mencionados são os de maior relevância para a pesquisa por se tratar de vídeos com temática bíblica, vislumbrando lacunas no texto sagrado as quais o Pastor Adélio encontrou e a forma como as utiliza para produzir um tipo de humor, um humor irônico-satírico, cuja intenção é fazer uma crítica à sociedade.

O Pastor Adélio também está no *Facebook*, sua *timeline* conta com 75.204 curtidas e 1 milhão de seguidores, conforme publicação datada de 14 de janeiro de 2017. Na sua *timeline* o Pastor vincula seus vídeos, de temáticas diversificadas, sendo que os que mais nos interessam para esta pesquisa são os de temática cristã, que abordam perícopes bíblicas. Atualmente, Marcio Américo tem disponibilizado vídeos curtos, com média de 6 minutos cada, nos quais fala sobre religião e política.

13. Última visualização dos vídeos mencionados feita por mim fora em 20/02/2017.

14. **Facebook** é uma rede social lançada em 4 de fevereiro de 2004, operado e de propriedade privada da Facebook Inc. Em 4 de outubro de 2012, o Facebook atingiu a marca de 1 bilhão de usuários ativos, sendo por isso a maior rede social em todo o mundo.

Figura 2- Facebook Oficial do Pastor Adélio



Fonte: <https://www.facebook.com/PastorAdelio/?fref=ts> Acesso em 20/01/2017

Além dessas redes sociais, o ciberateísta Marcio Américo também tem conta no Instagram¹⁵, local em que faz postagens sobre seus shows e fotos do Pastor Adélio, estando há menos de um ano no Instagram, não o movimenta muito e conta com 553 seguidores.

Há também uma conta no *Twitter*¹⁶, pouco usada, que conta com

15. *Instagram* é uma rede social de fotos para usuários de Android e iPhone. Basicamente se trata de um aplicativo gratuito que pode ser baixado e, a partir dele, é possível tirar fotos com o celular, aplicar efeitos nas imagens e compartilhar com seus amigos. O Instagram foi criado por Kevin Systrom e Mike Krieger, lançado em outubro de 2010. O serviço rapidamente ganhou popularidade, com mais de 100 milhões de usuários ativos em abril de 2012. <https://pt.wikipedia.org/wiki/Instagram>. Acesso em 16/12/2016.

16. *Twitter* é uma rede social e servidor para *microblogging*, que permite aos usuários enviar e receber atualizações pessoais de outros contatos, em textos de até 140 caracteres. Além das micro-mensagens, o *Twitter* atualmente disponibiliza a opção de também compartilhar imagens e vídeos, através de encurtadores de URL's. Foi criado em 2006 por Jack Dorsey. <https://www.significados.com.br/twitter/>. Acesso em: 16/12/2016.

apenas 304 seguidores. Nela há uma frase que representa bem a personagem do Pastor Adélio, uma “figura” que não acredita em Deus ou deuses e muito menos na Bíblia. “Leio a bíblia como um advogado lê o Código Penal, procurando brechas pra me dar bem”. Essa frase representa bem a paródia que o Pastor Adélio faz em relação aos pastores evangélicos, os quais utilizam a Bíblia para convencer o seu público. A personagem de Marcio Américo faz exatamente isso, mas ao inverso, pois deixa claro que está “ludibriando” quem o está ouvindo.

Além da *Internet*, o Pastor Adélio também utiliza a ferramenta do *WhatsApp*¹⁷, na qual criou um grupo intitulado “Adelistas” para se comunicar mais diretamente com o seu público. O grupo durou cerca de 8 meses, porém em novembro de 2016 o Pastor Adélio achou melhor cancelar o grupo, que contava com 250 participantes (limite máximo permitido para um grupo), pois não estava dando conta de administrar o volume de postagens que ocorriam. Nesse espaço, a discussão sobre religião era mais aflorada, o ateísmo era a marca do grupo.

A personagem do Pastor Adélio levanta questionamentos por meio de um discurso embasado pelas perícopes bíblicas, com as quais ele vai induzindo seus ouvintes/ espectadores ao questionamento sobre o significado dos escritos da Bíblia. Em suas pregações há uma marca constante que é a negação da existência de Deus, e isso vai ao encontro do neoateísmo e conseqüentemente do ciberateísmo, posto que a discussão se dá dentro desse ambiente virtual. Pode-se dizer que o ciberateísmo traz consigo uma intrigante provocação que nos leva a repensar o discurso da tradição religiosa, em que a comunicação da fé precisa ser renovada, pois há uma fragilidade no velho discurso religioso. Sendo assim, compreende-se que o fenômeno do ciberateísmo é uma realidade

17. O **WhatsApp** Messenger é um aplicativo de mensagens instantâneas para Smartphones. Com ele, os usuários podem se comunicar com seus contatos que também têm esse software em seus smartphones, sem precisar telefonar ou enviar sms. Este aplicativo móvel existe para BlackBerry, iPhone, Nokia e Android. A empresa foi fundada em 2009 por Brian Acton e Jan Koum. Informações disponíveis em: <http://g1.globo.com/tecnologia/noticia/2014/02/criado-em-2009-whatsapp-cresceu-mais-rapido-que-facebook-em-4-anos.html>. Acesso em: 09/01/2017.

complexa, repleta de questionamentos, que por falta de uma literatura especializada, que dê conta do assunto, acaba por deixá-lo adormecido.

2. INTERNET

A *Internet* é parte ativa da vida contemporânea. Ela tem o poder de formar novas culturas, de exercer influência no modo de pensar de uma sociedade e ou de grupos. A Rede Mundial de Computadores é a atual responsável por disseminar informações de forma rápida pelo mundo, podendo assim atuar no comportamento de milhões de internautas. Esta ideia corrobora com o que diz Antonio Spadaro (2013, p. 7): “a *internet* não é um simples ‘instrumento’ de comunicação que se pode usar ou não, mas um ambiente ‘cultural’ que determina um estilo de pensamento e cria novos territórios e novas formas de educação [...]”

Pode-se dizer que as interações realizadas por indivíduos da nossa sociedade estão cada dia mais ligadas com a *Internet*, acarretando inclusive feitos sociais importantes e transformadores. A exemplo, podemos citar um dos movimentos sociais organizados e levantados por meio da Redes Sociais *Facebook* e *Twitter* no ano de 2010, a chamada “Primavera Árabe”, que foi uma onda de protestos organizados por internautas, no Oriente Médio e no norte do continente africano. Pode-se citar ainda as manifestações políticas organizadas pelos internautas no ano de 2013 no Brasil, assim como as manifestações disseminadas desde então, no país, tanto pela direita – que buscava o impeachment da Presidenta Dilma Rousseff -, como pela esquerda – que buscava a manutenção da Presidenta, eleita pela maioria dos votos populares. As chamadas à população pelos movimentos sociais para irem às ruas se deu nas páginas das redes sociais. O que se percebe é que todos os movimentos sociais organizados pelos internautas tinham uma motivação em comum, um sentimento de insatisfação para com os políticos de seus respectivos países.

Nesse aspecto, constata-se que a *Internet* não é apenas uma forma de acesso à informação. Ela tem um poder de unir ou separar uma

sociedade e por isso precisa ser vista como poderosa o bastante para promover mudanças significativas em qualquer parte do mundo. Pina Riccieri (2012 p. 8) afirma que a Rede Mundial de Computadores é um “novo espaço antropológico com impacto direto e envolvente na vida das pessoas, portadora de ameaças e de potencialidades”. Corroborase com a ideia da pesquisadora, pois a vida moderna hoje gira em torno do mundo tecnológico, e a *Internet* é o carro chefe.

Várias são as instituições religiosas que já se deram conta dessa potencialidade e do poder da Rede Digital, vários grupos pertencentes a Igreja Católica possuem páginas na *Internet*, como a Bíblia Online; o próprio Papa Francisco possui uma página na rede social *Facebook*¹⁸. Porém, não só a Igreja Católica está vendo na *Internet* uma possibilidade para ampliar os seus fieis, assim como de “comercializar a fé”, as religiões neopentecostais também vêm aderindo à Rede, são páginas e mais páginas nas Redes Sociais, no ciberespaço, local em que todos podem ter páginas com vídeos, blogs com depoimentos, e transmissões *online* de missas e cultos.

3. CIBERESPAÇO

William Gibson em 1984, no romance *Neuromancer*, apresenta pela primeira vez o termo “ciberespaço” (ou *cyberspace*). Na obra, o autor retrata um futuro dominado por microprocessadores em que a informação é um produto de primeira necessidade. O pesquisador Pierre Lévy (1999, p. 17), define o ciberespaço como “o novo meio de comunicação que surge da interconexão mundial de computadores”. Lévy (1999, p.32) afirma que “as grandes tecnologias digitais surgiram, então, como a infraestrutura do ciberespaço, novo espaço de comunicação, de sociabilidade, de organização e de transação, mas também novo mercado de informação e do conhecimento.”

18. Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br> Acesso em: 05/04/2014

<https://www.facebook.com/Papa-Francisco-I-El-Jesuita-Página-Oficial-552418514789818/?fref=ts> Acesso em: 10/08/2016

Dessa forma, a *Internet* pode ser vista como a infraestrutura de comunicação que sustenta o ciberespaço, fornecendo a sustentabilidade de se montar diversos ambientes, como a *Web*, os fóruns, *blogs*, os *chats* e o correio eletrônico, esses ainda são os exemplos mais comuns e disseminados. Em síntese, o ciberespaço é o ambiente e a *Internet* uma das infraestruturas. Para Lévy (1999), o ciberespaço é definido como o espaço de comunicação formado pela interconexão mundial dos computadores e das suas memórias, constituindo-se num espaço virtual de trocas simbólicas entre pessoas podendo ser entendido como o espaço de troca de informação na cultura contemporânea.

Um dos fenômenos mais intrigantes deste fim de século é sem dúvidas a relação da cultura com a tecnologia, vários setores da vida contemporânea estão sendo modificados, substituídos, complementados e ou articulados pelas tecnologias digitais. O ambiente virtual torna-se local de interação social. Nos ciberespaços há a constituição de relacionamentos os quais ganham a cada dia dimensões não só sociais como também de produção e de pesquisa nas mais diversas áreas, transformando-se em uma ampla rede de comunicação e difusão de conhecimento. O ciberespaço não possui fronteiras.

4. CIBERTEOLOGIA

*Hoje, o maior desafio para a Igreja
não é aprender a usar a web para
evangelizar, mas sim viver e
pensar bem – até mesmo a fé –
no tempo da rede¹⁹
Antonio Spadaro²⁰*

19. <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/508828-a-ciberteologia-das-redes> Acesso em: 03/01/2017.

20. Antonio Spadaro é padre jesuíta, editor da revista italiana *La Civiltà Cattolica* e professor de literatura da Universidade Gregoriana, em Roma. Formado em filosofia, teologia e comunicação social, é mestre em teologia pela Universidade Lateranense e doutor na mesma área pela Gregoriana. Entrevista disponível em: <http://migre.me/dH7zH>. Acesso em: 01.09.11.

O vocábulo “ciberteologia” já fora utilizado para designar qualquer conteúdo teológico publicado na rede. Entretanto, é certo que a ciberteologia vai muito além da simples comunicação em rede, ela tem muito mais a contribuir com a sociedade quando não se a utiliza como forma de manipulação de massa.

A *Internet* tem hoje um grande impacto na vida moderna, ela tem o poder de modificar os pensamentos dos internautas, de modificar a forma como se pensa a fé. Para o Padre Spadaro, escritor do livro *Ciberteologia: pensar o cristianismo nos tempos da rede*, talvez seja a hora de se considerar a possibilidade de uma “ciberteologia” entendida como uma inteligência da fé (*intellectus fidei*) no tempo da rede. A ciberteologia não é apenas um estudo social sobre *Internet* e religião, mas:

[...] permanece teologia no sentido em que corresponde à fórmula *fides quaerens intellectum*. A ciberteologia não é, pois, uma reflexão sociológica sobre a religiosidade na internet, mas resultado da fé que libera de si mesma um impulso cognitivo num tempo em que a lógica da rede assinala o modo de pensar, conhecer, comunicar, viver. (SPADARO 2012 p.41)

Na visão do autor, a ciberteologia é pensar a fé no tempo de rede, ela não é teologia da comunicação, mas sim um conhecimento que nasce da experiência da fé, a fé que busca compreender. Conforme o autor²¹, o estudo ciberteológico é a experiência da fé e da Rede. Quando não se faz experiência da rede não se pode compreendê-la e nem realizar uma reflexão teológica expressiva.

No entanto, a Igreja ao se fazer presente no mundo virtual demonstra que há uma coexistência entre as diferentes mídias, uma vez que as “antigas” ainda continuam em cena. Na verdade, o que acontece é a existência da cultura da convergência²², “onde as velhas e as novas

21. Conferências ministrada por Antonio Spadaro, 2013. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=T86F2-_G-4g Acesso em: 03/01/2017

22. Por convergência, Jenkins (2012, p. 29) conceitua: Convergência é uma palavra que consegue definir transformações tecnológicas, mercadológicas, culturais e sociais, dependendo de quem está falando e do que imaginam estar falando.

mídias colidem, onde mídia corporativa e mídia alternativa se cruzam, onde o poder do produtor de mídia e o poder do consumidor interagem de maneiras imprevisíveis” (JENKINS, 2008, p. 29). Sendo assim, pode-se perceber que o discurso da Igreja Católica, nos meios midiáticos da atualidade e ainda nos tradicionais, está em convergência, e essa convergência consegue definir transformações tecnológicas, mercadológicas, culturais e sociais. Fala-se claramente do mundo digital como um ambiente, não como um instrumento de um ambiente comum, mas onde as pessoas vivem, se expressam, pensam, se interrelacionam. A Igreja acaba por se inserir nesse ambiente, não simplesmente para usar a rede, mas sim viver neste ambiente, virtual, mas também real. E isso nos faz acreditar em uma mutação, a Igreja está se transformando, se moldando, para que a rede seja um espaço verdadeiro de vida. Isso significa que é preciso vivenciar a rede, sentir e compreender como as questões religiosas hoje também se exprimem na rede.

Visto que há uma significativa mudança no modo de se fazer religião nos dias atuais, percebe-se que os eventos religiosos, como cultos, novenas, homilias que no passado poderiam ser “assistidos” somente nas igrejas, nos templos, em conjunto com a comunidade, no meio tecnológico poderiam ser assistidos pela televisão, ouvidos no rádio ou lidos no jornal, hoje as tecnologias digitais estão aí ocupando esses espaços de fé. Na contemporaneidade, com os avanços tecnológicos, as religiões perderam as fronteiras, pois hoje os eventos religiosos podem ser vistos com interatividade na *internet*, como por exemplo em blogs pentecostais e neopentecostais onde o fiel pode comentar, sugerir, reclamar ou elogiar os assuntos ali tratados, as programações religiosas chegam às pessoas, que antes tinham poucas chances de conhecê-las, por meio de canais de *internet*, como as redes sociais, *blogs*, *youtube*, *sites*, entre outros.

Na visão de Spadaro²³, o bem e o mal, no fundo, encontram-se na

23. Conferências ministrada por Antonio Spadaro, 2013. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=T86F2-_G-4g. Acesso em: 03/01/2017

rede como se encontram na vida física. Por isso, para a Igreja estar na Rede significa, em primeiro lugar, escutar, ouvir o que dizem as pessoas, como vivem neste ambiente, quais são as tensões profundas da humanidade que emergem, sem se deixar amedrontar pelo mal, procurando também perceber o bem, procurando ter uma visão evangélica do modo como o homem se exprime hoje, inclusive no ambiente digital.

Por outro lado, o que se verifica é uma banalização da fé e a mercantilização da graça. Segundo Azevedo²⁴:

A graça já não é concedida por Deus, ela é conquistada por um baixo preço através da manipulação de jejuns, “correntes de orações,” “cultos de descarrego”, “cultos da conquista” das “novenas”, etc. Tem sempre uma “noite” para cada necessidade. O que você quiser é só frequentar o culto certo, e Deus não tem escolha, tem que atender. A igreja já não é o lugar “aonde você vai para servir” ela se tornou a prateleira onde se vende bênçãos, milagres, curas, CDs, DVDs, livros de todo tipo, objetos ungidos e sagrados e todo tipo de bugigangas que alimentam a volúpia de alguns que enriquecem enquanto prometem prosperidade para os outros.

Desse modo, percebe-se que o sagrado passou a ser uma mercadoria comercializada como qualquer outro produto nos meios digitais. Há uma utilização capitalista do fenômeno religioso virtual por muitas sociedades, as sociedades atuais e ditas ocidentais regem-se num sistema aonde o dinheiro e o capital são uma manifestação de poder. Por isso, Divindade, Profetas e Símbolos tornam-se, literalmente, moedas de troca. No entanto, sabe-se que a comercialização da fé não é algo somente do nosso tempo, pois encontra-se na Bíblia uma passagem que já indica o uso da fé como comércio, em Mateus 21, 12-13, no episódio *Os vendedores expulsos do Templo*²⁵:

12. Então Jesus entrou no Templo e expulsou todos os vendedores e compradores que lá estavam. Virou as

24. Azevedo, Neilton Santos. O FENÔMENO RELIGIOSO NA PÓS-MODERNIDADE (2008) disponível em: <http://religare.blogs.sapo.pt/35170.html> Acesso: 12/12/2016

25. Bíblia de Jerusalém, p. 1741.

mesas dos cambistas e as cadeiras dos que vendiam pombas. 13. E disse-lhes: “Está escrito: Minha casa será chamada casa de oração. Vós, porém, fazeis dela um covil de ladrões!”

Desse modo, pode-se dizer que a comercialização da fé, ou a exploração dela já vem dos tempos dos escritos bíblicos, o que mudou é a forma como ela está sendo feita. Há a modernização da comercialização da fé nos tempos de Rede. Dentro de um paradigma de evolução digital da religião, pautado no princípio de oferta, proveniente da abertura do mercado religioso, tornou o mercado mais competitivo, deixando as organizações religiosas mais ativas na mobilização de seus fiéis, com o intuito de mantê-los, e na conquista de novos adeptos, que do ponto de vista mercadológico tende a incrementar as taxas de participação religiosa da população.

No entanto, para Spadaro, o ambiente digital ajuda em nossas comunicações, ainda que vivamos de um modo diferente, conseguimos comunicar-nos, sem as barreiras do espaço e do tempo, graças à *Internet*. Para o autor ainda é preciso compreender que o ambiente digital não substitui o ambiente físico, que não há substituição, mas sim uma convergência. Ainda segundo o autor:

[...] a tecnologia exprime o desejo do homem por uma plenitude que sempre o supera tanto em nível de presença e relações quanto em nível de conhecimento: o ciberespaço ressalta nossa finitude e exige operar num campo em que a espiritualidade e a tecnologia se cruzam.²⁶

A afirmação acima nos faz pensar que Spadaro, teólogo e padre jesuíta, pode ter uma visão “romântica” do mundo virtual em relação à Igreja, posto que nesse ambiente a espiritualidade está na maioria das vezes em busca de congregar mais fiéis e em ampliar a sua divulgação, assim como a comercialização de indulgências.

26. Conferências ministrada por Antonio Spadaro, 2013. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=T86F2-_G-4g Acesso em: 03/01/2017

Pensar a Igreja com o olhar de Spadaro é acreditar que a Igreja, com cerca de dois mil anos de experiência ligada à comunicação de mensagens e às relações pessoais e comunitárias, e a *Internet*, estavam destinadas a relacionar-se, porque aquilo que funda a Rede são as relações. Pensemos nas amizades, nas relações entre pessoas, e a comunicação de uma mensagem. E aquilo que funda a Igreja são as relações de comunhão e a comunicação da mensagem evangélica. Portanto,

A Igreja está naturalmente presente onde o homem desenvolve a sua capacidade de conhecimento e de relações; desde sempre ela possui no anúncio de uma mensagem e nas relações de comunhão os dois pilares fundamentais de sua existência. Eis porque a Rede e a Igreja são duas realidades “desde sempre destinadas a se encontrar (SPADARO, 2012, p. 24)

Ainda segundo o Padre “para a Igreja não basta a conexão. Diria que a Igreja não pode reduzir as relações eclesiais a meras conexões, a Igreja tem consciência de que a experiência de comunhão que vive é um dom do Espírito.”²⁷ No entanto, o fato é que as organizações religiosas estão procurando explorar as novas ferramentas digitais que as incluem no mundo virtual, como, por exemplo, a própria Igreja Católica, que já utiliza os mais diversos meios digitais para atrair e/ou manter os fiéis em comunhão com os pensamentos religiosos. Sendo assim, podemos falar em vários “*cibers*” da Igreja Católica. Ciberteologia (que é também o nome de uma revista). Ciberigreja. Cibercatequese e Ciberpastoral. O Padre Spadaro nesse ambiente cibernético foi o criador do *blog Cybertheologia.it*, uma página do Facebook intitulada *Cybertheology*, uma conta no *Twitter* (@antoniospadaro), o diário *The CyberTheology Daily*.²⁸

Nesse interim, caminhamos para uma mudança paradigmática no modo de evangelização da Igreja Católica, pois vivemos na atualidade um processo de mediatização da sociedade, em que, por meio das

27. Idem.

28. <http://www.cyber-theology.net> É um serviço de curador de conteúdo. (SPADARO 2012 p. 13)

tecnologias digitais e da *internet*, uma nova relação fiel-igreja se torna expressiva e cada vez mais visível. Já para Spadaro:

[...] a rede não é um novo “meio” de evangelização, mas antes de tudo um contexto no qual a fé é chamada a se exprimir não por uma mera vontade de presença, mas por uma conaturalidade do cristianismo com a vida dos homens”. (SPADARO (2012, p. 25)

Ainda segundo o padre, o desafio da Igreja não deve ser de que modo “usar” bem a Rede, como se acredita, mas é como “viver” bem na época da Rede. “Este é o verdadeiro desafio: aprender a ser *wired*, conectado, de maneira fluida, natural, ética e, até mesmo, espiritual; experimentar a Rede como um dos ambientes da vida”.²⁹ De toda forma, dentro do tema Igreja Católica e *Internet*, percebe-se como a instituição religiosa, não perdendo a sua essência, está tentando se adaptar a esta realidade de redes sociais digitais e de *web*.

Portanto, para Spadaro³⁰, a ciberteologia não é uma teologia da comunicação, nem uma teologia contextual. Ela é fundamental para um diálogo da fé com o ser humano e o mundo de hoje, portanto, ela é dialógica.

5. ATEÍSMO E NEOATEÍSMO: BREVES CONSIDERAÇÕES

*Diz o insensato em seu
coração: não há Deus*
Salmo 14, 1

O que se pretende aqui é apresentar uma breve consideração sobre o ateísmo e o neocateísmo, para se fazer compreender o surgimento do ciberateísta.

O termo ateu vem do grego, *atheos*, significa “sem deus”, é a rejeição ou a negação na crença em divindades ou seres superiores. A cren-

29. Conferências ministrada por Antonio Spadaro, 2013. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=T86F2-_G-4g Acesso em: 03/01/2017

30. Idem.

ça no divino, no sobrenatural, no sagrado e no transcendental é algo que para muitas pessoas parece ser estranho, antinatural e muitas vezes incompreensível, essas são as percepções sentidas por aquele que não crê, o ateu.

A história do ateísmo é bastante vasta e vem de longa data. O Ateísmo na Antiguidade não era definido como a total negação de um Deus, mas como uma forma de impiedade, não porque o acusado era um descrente em Deus, apenas não acreditava nos deuses do acusador. Porém, as pesquisas sobre essa forma de ateísmo são raras. Corroborando com essa ideia o historiador Sergio da Mata, quando afirma que a definição de ateu na Antiguidade não era muito clara, soando como uma acusação vaga de impiedade que persistiu durante a Idade Média e parte da Idade Moderna. (MATA, 2010, p. 96)

Ser ateu sempre teve uma conotação negativa, podendo ser evidenciada pelos termos que designam a descrença, os quais têm em sua formação “um prefixo privativo ou negativo: a-teísmo, des-crença, a-gnosticismo, in-diferença” (MINOIS, 2014 p. 12). Essa conotação pejorativa, segundo Minois, se deve a “herança de muitos séculos de perseguição de desprezo e ódio por todos aqueles que negam a existência de Deus e se viam, assim irremediavelmente amaldiçoado.” (Ibid. p. 2).

O ateísmo atual pode ser definido como uma negação da existência de Deus ou deuses, que surge com o Iluminismo dos séculos XVII e XVIII. É a partir dos filósofos iluministas que a não crença em Deus se estabelece. Para Minois (2014, p.3): [...] o homem ateu nega a existência de um ser sobrenatural que intervenha em sua vida, mas seu comportamento não se apoia em tal negação; ele a assume, seja como um dado fundamental (ateísmo teórico), seja inconscientemente (ateísmo prático).

Assim, o ateísmo prático foi negligenciado. Para Minois, cada civilização traz em si referências à descrença e à crença no materialismo. “O ateísmo, independente das religiões, pode ser concebido como a grandiosa tentativa do homem de criar um sentido para si mesmo, de justifi-

car para si mesmo a sua presença no universo material, de nele construir um lugar inexpugnável”. (MINOIS, 2014, P.4).

Foi a partir do século XIX, com a Revolução Industrial, que o ateísmo ganhou mais força, pelas teorias da evolução de Darwin, pelo socialismo de Marx e o materialismo de Feuerbach, em que as informações e pensamentos científicos aparecem colocando em dúvida a real existência divina. Para Sartre, no ateísmo não há regras *a priori* ou valores absolutos que podem ser invocados para governar a conduta humana e que os humanos estão ‘condenados’ a inventar estes por si mesmos, tornando o “homem absolutamente responsável por tudo que ele faz” (SARTRE, 2001, p.32). Conquanto, o ateu seria a pessoa que afirma não ter religião e/ou não ter crenças teístas; são os que rejeitam uma divindade e uma religião.

Atualmente, religiões estão se moldando à economia de mercado para atender as necessidades de uma sociedade contemporânea, pois é preciso seguir os avanços em nível tecnológico bem como de comunicação. Corrobora-se dessa forma com a afirmação de Galindo:

A religião como produtora de sentido encontra-se agora diante de “novos concorrentes” que falam sobre o tempo presente. Isso é um novo habitar da contemporaneidade, onde a busca por experiências máximas foi deslocada da religião, para instituições não religiosas ou ainda por uma religião privatizada, pensada aos moldes do mercado e do consumo, atendendo ao fiel consumidor e na busca por torná-lo em um consumidor fiel. (GALINDO, 2013,p.11)

É claro que estamos diante de novos cenários, onde há novos fiéis, novas formas de cultuar, e novos “perfis” de Deus. Faz sentido ressaltar que o ateísmo que é apresentado nas Rede Mundial de Computadores já é um efeito das mutações do ateísmo no tempo, e apresenta-se como uma forma popularizada de autores contemporâneos. E essa popularização nada mais é que o retrato da leitura de autores neoateístas, os quais adequaram os discursos a fim de torná-los mais simples e consequente-

mente mais acessíveis aos leitores.

O ateísmo no ambiente virtual trabalha com conceitos do senso comum. O termo neoteísta é basicamente um neologismo, entretanto, se justifica mais por causa das polêmicas e militância provocadas, em que o neoteísmo teve uma divulgação maior com o advento das mídias eletrônicas, principalmente na *Internet*. Para a pesquisadora Clarissa De Franco, o neoteísmo tem como características cinco fatores:

1) características de movimento social; 2) estado secular que dá proteção e força aos ateus, relegando os religiosos para lugar da obsolescência; 3) passagem do paradigma filosófico para o científico na defesa do ateísmo, com penetração pelo senso comum; 4) cenário de terrorismo religioso, que assustou o mundo com mais intensidade desde 11/09/2001, e 5) Internet, que possibilita a formação de redes e o espraiamento das ideias ateístas, focando no público jovem (FRANCO, 2014, 13)

Tais fatores nos fazem pensar a Rede Mundial de Computadores como um espaço social. Nesse aspecto corrobora-se com a ideia de Galindo, quando afirma que: “esta é a sociedade do agora, do presente, da cotidianidade, do instantâneo, da velocidade dos fatos e dos acontecimentos, sem passado e sem futuro, apenas do aqui e agora” (2013, p.3). É a sociedade do mundo conectado.

6. CIBERATEÍSMO

Pode-se correr o risco em afirmar que a civilização do século XXI é atea, sim, já que o conteúdo do discurso, mesmo quando ainda se fala de Deus, não é mais religioso, mas político, econômico, sociológico. Não se trata, porém, do ateísmo racional, sonhado por muitos, que traria ordem e progresso à humanidade. Por certo, a fragmentação da razão não favoreceu nem as religiões, nem o ateísmo teórico, enquanto visão do mundo, no qual o próprio ser humano autojustifica a sua existência e a do conjunto do universo. Porém, o que se verifica é um ateísmo descren-

te da razão, um ateísmo que não pronuncia seu nome, conquistador sem o querer, sem premeditação, e sem mesmo ter consciência da sua força.

Muito embora a obra do pesquisador George Minois não contemple o movimento neoateísta, pois sua obra “História do Ateísmo” é anterior aos ataques de 11 de setembro de 2001, considerado um marco para o início do neoateísmo, Minois retrata os dois últimos decênios do século XX que são marcados pelo declínio do combate contra a religião. Para o pesquisador, as duas últimas décadas do século XX foram marcadas pelo sentimento de impotência e de inutilidade que deixaram os espíritos apáticos. Não obstante, tem-se uma exacerbação no sentimento antirreligioso, no início do século XXI. (2014, p. 594).

É justamente nesse período que, no do Brasil, o ateísmo/neoateísmo começa a se organizar, embora que tardiamente. Não porque não tivéssemos ateus antes, mas a organização do ateísmo em associações surge somente com o advento da *internet*, uma vez que esta propiciou a um pequeno grupo, e espalhado territorialmente, o poder para se contactar e se organizar. A ATEA³¹ é um exemplo disso.

31. A Associação Brasileira de Ateus e Agnósticos é uma entidade sem fins lucrativos sediada virtualmente no site <https://www.atea.org.br/>, registrada na Receita Federal - Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica (CNPJ) sob o número 10.480.171/0001-19 e no 1º Oficial de Registro de São Paulo/SP. A ATEA surgiu da necessidade crescente de ateus se organizarem e conta atualmente com mais de 12500 associados de todo Brasil (dados de Abril de 2014). Foi criada em 31 de agosto de 2008 por Daniel Sottomaior, Alfredo Spinola e Mauricio Palazzuoli. É uma associação de direito privado, constituída por tempo indeterminado, sem fins econômicos, de caráter organizacional, filantrópico, assistencial, promocional, recreativo e educacional, sem cunho político ou partidário, com a finalidade de desenvolver atividades no campo da ordem social que busquem promover o ateísmo, o agnosticismo e a laicidade do Estado. A ATEA está representada na Comissão de Direito e Liberdade Religiosa da OAB/SP, no Centro de Promoção da Liberdade Religiosa & Direitos Humanos do governo do Estado do Rio de Janeiro e no Comitê de Liberdade Religiosa do Estado do Rio Grande do Sul. É uma associação de direito privado, constituída por tempo indeterminado, sem fins econômicos, de caráter organizacional, filantrópico, assistencial, promocional, recreativo e educacional, sem cunho político ou partidário, com a finalidade de desenvolver atividades no campo da ordem social que busquem promover o ateísmo, o agnosticismo e a laicidade do Estado. Disponível em: https://www.facebook.com/pg/ATEA.ORG.BR/about/?ref=page_internal . Acesso em 10/12/2016.

Figura 3 - Uma das capas da página oficial do Facebook ATEA



Fonte: <http://www.atea.org.br> Acesso em 20/01/2017

Figura 4 - Página de Facebook Oficial da ATEA



Fonte: <https://www.facebook.com/ATEA.ORG.BR/?fref=ts> Acesso em 20/01/2017

É possível perceber confrontos antirreligiosos nas redes sociais. Com o surgimento de pessoas e ou grupos com contestações em torno do texto bíblico e das práticas neopentecostais - os pastores e suas pre-

gações -, que utilizam vídeos no *Youtube* para divulgar suas opiniões, tornando-os famosos dentro da rede, muitas vezes, por suas irreverências e ou humor satírico, como é o caso do Pastor Adélio, objeto de pesquisa dessa dissertação.

Por meio de blogs, páginas na *Internet*, posteriormente, em redes sociais, renova-se um movimento antirreligioso, que contrapõe a “palavra de Deus” no universo virtual, do século XXI. Surge então essa nova vertente dentro do próprio ateísmo/neoteísmo, a qual chamamos de Ciberateísmo. Nesse espaço virtual, em que se pode falar de tudo, as críticas às religiões são fortemente desenvolvidas, no entanto, o que mais interessa para a pesquisa aqui desenvolvida são as páginas ateias que falam de religião, com enfoque nos textos bíblicos, mas que usam o humor como dispositivo para o riso e para a crítica social. Algumas páginas estão nas redes sociais, outras no canal do *Youtube*; são elas: Humor Ateus Sem Censura, nela há uma variedade de imagens que estão relacionadas à religião, à política e principalmente à uma crítica aos pastores evangélicos, observemos a imagem a baixo:

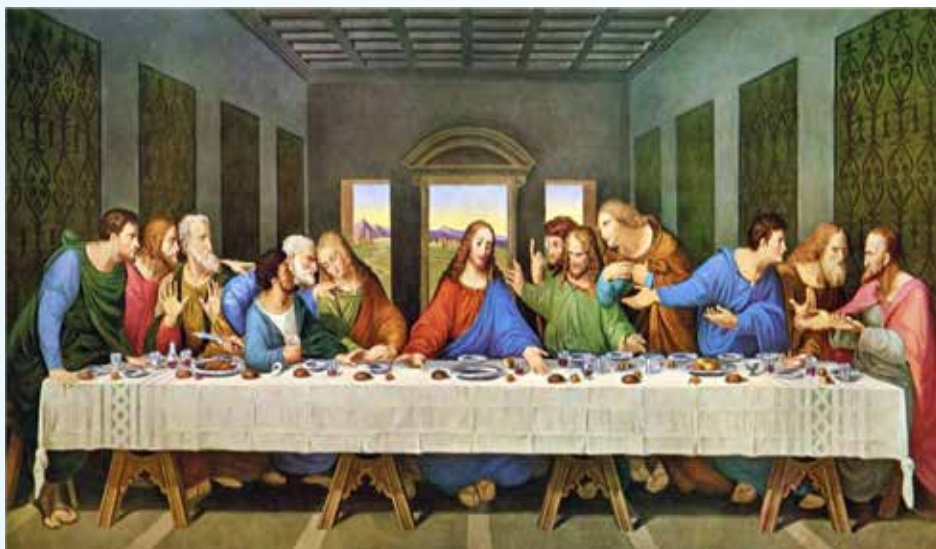
Figura 5 - Página de Facebook do Humor Ateu sem Censura



Fonte: <https://www.facebook.com/humor.ateu.sem.censura> . Acesso em: 19/11/2016

Podemos observar na imagem a representação da Santa Ceia, que originalmente fora pintada por Leonardo Da Vinci, sendo uma encomenda da Igreja de Santa Maria Delle Grazie, a tela retrata o momento em que Jesus Cristo aponta seu traidor segundo a passagem bíblica João 13: 21. No entanto, na página do Humor Sem Censura a imagem está, humoristicamente, com novos personagens, com rostos de pessoas conhecidas da atualidade, representantes religiosos que se destacam por suas pregações como é o caso dos pastores evangélicos aqui representados, os padres católicos mais bem quistos na atualidade e o Papa Francisco que vem tendo grande popularidade mundial, os quais representam a igreja católica, há também jornalistas e políticos representados; no centro, no lugar da personagem principal que é Jesus Cristo, a imagem traz um humorista vestido de Diabo com uma expressão de humor satírico. No entanto, a tela está representada com apenas 11 “apóstolos”, discípulos do diabo, já a imagem original tem os 12 apóstolos. A imagem original segue abaixo:

Figura 6 - Pintura Santa Ceia de Leonardo Da Vinci



Fonte: <http://www.infoescola.com/pintura/a-ultima-ceia/> Acesso em: 19/11/2016

Observando as duas imagens percebe-se que a intenção do moderador da página *Humor Sem Censura* q chamar a atenção de seus leitores para o que vem ocorrendo com os seguidores das religiões – cristãs e neopentecostais - o endeusamento de seus representantes. Apresenta outros personagens como a mídia que hoje tem o poder de guiar os pensamentos da população e o político pertencente a “bancada evangélica” na câmara dos deputados, estes com o poder de decidir a vida do povo. Sendo assim, o moderador da página se mostra incrédulo com as religiões, a mídia e a política nacional, e utiliza o humor para expor suas ideias. A página tem diversas postagens nessa linha de pensamento.

Outra página no *Facebook* interessante é a Inca Venusiano, onde em sua *timeline* apresenta imagens de humor criticando as religiões e com um alvo principal os evangélicos.

Figura 7 - Facebook Inca Venusiano



Fonte: <https://www.facebook.com/oincavenusiano/photos> Acesso em: 10/01/2017

Na imagem, observa-se que o título da Bíblia está escrito de forma equivocada “BÍBRA CRENTi”, que está sendo segurada por homem que por suas vestes pode-se inferir que seria um pastor ou um fiel neopentecostal e ou pentecostal. A criança faz uma pergunta “PAIÊÊ, QUAIS

MINORIAS NOSSA RELIGIÃO DISCRIMINA? Mas não há resposta, apenas o olhar do pai. Esse tipo de imagem é comumente encontrado nessa página, bastante polêmica, pois ela tem como característica principal demonstrar por meio de caricaturas o evangélico como um ser inculto e intolerante para com as minorias religiosas, mas que tem grande preocupação com a “salvação”.

Também encontramos páginas que falam sobre religião, com uma crítica mais sutil, um humor mais brando, como é o caso de *Um Sábado Qualquer* do cartunista Carlos Ruas que em sua página de *Facebook* e em seu site na *Internet* o desenhista criou uma série de tirinhas temáticas com personagens bíblicos como por exemplo: Deus, Jesus, Caim, Luciraldo (o diabo), entre outros. Quase sempre, suas tirinhas apresentam personagens das religiões, seu principal personagem é o Deus judaico-cristão. Nessas tirinhas pode-se perceber o uso de passagens bíblicas para levantar questionamentos recorrentes a partir dos dogmas cristãos, bem como pontos de vista desenvolvidos com muito humor, mas críticos.

Figura 8 - Facebook Um Sábado Qualquer



Fonte: <https://www.facebook.com/umsabadoqualqueroficial/photos> Acesso em: 22/01/2017

Saindo das páginas da rede social, indo para o *Youtube*, há o canal de vídeo mais visitado, no Brasil, que é o do coletivo “Porta dos Fundos” com mais de 12 milhões de inscritos. O grupo posta em média dois ví-

deos por semana no seu canal no *Youtube*, os quais ganham facilmente grande repercussão tanto entre brasileiros quanto estrangeiros. Boa parte dos vídeos postados pelo coletivo são vídeos de temática cristã.

Nesses vídeos a crítica ao cristianismo é uma das marcas, utilizando algumas passagens bíblicas as quais são parodiadas com humor, mas com referências consistentes e muitas vezes polêmicas, como forma de expor questionamentos pertinentes com o momento social, político e religioso vivido pelo Brasil. Sobre o *Coletivo Porta dos Fundos* há uma dissertação de mestrado que faz um estudo sobre o grupo, desenvolvida pelo pesquisador André Silveira, intitulada *Riso e subversão: O cristianismo pela Porta dos Fundos*, a qual pode servir para maiores esclarecimentos e ou aprofundamentos.³²

Figura 9 - Canal do YouTube do Coletivo Porta dos Fundos



Fonte: Disponível em: <https://www.youtube.com/user/portadosfundos> Acesso em 22/01/2017

Nessa linha de humor, mais pesado, entra o Pastor Adélio. Um ciberteixeira que vai utilizar das facilidades que a *Internet* proporciona para dar visibilidade aos seus vídeos e difundir o seu discurso. O que vai

32. Silveira, André Luiz da Silveira. *Riso e subversão: O cristianismo pela Porta dos Fundos*. Florianópolis, 2016, UFSC. Disponível em <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/167729/339984.pdf?sequence=1&isAllowed=y> Acesso em 06/06/2016

marcar o ciberateísmo é justamente o uso dessa facilidade, como, por exemplo, nos vídeos do Pastor Adélio, que geralmente são monólogos, discursados para uma câmera, antes chegar a seus espectadores/fiéis, onde o seu discurso pode ser visualizado antecipadamente, para se fazer as adaptações, escolher as melhores falas, e regravá-las, se for o caso, para então postar o vídeo no ciberespaço. Tudo pode ser editado, diferentemente dos cultos feitos ao vivo, em que os pastores dialogam diretamente com seus fiéis.

A *Internet* oferece diversos recursos ao ateu/neoateu para difundir os pensamentos, mensagens e questionamentos aos mais diversos lugares. O poder de alcance da internet é ainda inigualável, a rede mundial de computadores tornou-se uma “arma” que pode ser usada por qualquer pessoa, e é justamente com essa arma que pastores humoristas vão utilizar para propagar os pensamentos ateístas por meio de um humor, no caso do Pastor Adélio, um humor satírico e irônico. Adélio foi o primeiro personagem brasileiro a utilizar desse espaço virtual para dar visibilidade ao seu discurso ateu, contestador sobre religião.

Figura 10 - Canal do YouTube do Pastor Adélio



Fonte: <https://www.youtube.com/user/mateusbalves/about> Acesso em 15/02/2017

Na imagem acima, pode-se observar a quantidade de inscritos, as

visualizações da página e a data da primeira postagem. Também os links que estão vinculados ao canal do Pastor Adélio, como o *Facebook*, *Twitter*, *Google+* e *WordPress*. Esses dados demonstram a visibilidade da página, e como há adeptos a novos questionamentos ao texto bíblico. Um detalhe que chamou a atenção, que daria um novo estudo, é em relação os comentários e aos inscritos nas páginas do Pastor que são na sua grande maioria homens, os quais corroboram com o pensamento questionador e inquietante do discurso do Pastor Adélio.

Com os avanços tecnológicos, dentro desse universo virtual, páginas ateias que tratam de religião de forma crítica e humorística não faltam, a intenção aqui foi de apontar algumas das mais páginas virtuais mais visualizadas e curtidas no momento. Há, porém, outras de menor repercussão como: *Eu, ateu*; *Em nome do troll*; *Bar do Ateu*; *Os Crente Pira*; *Cansei de Religião*; *Sem Deus no Coração*; *Evangelize-me Se For Capaz*; *Canal AntiFé* do *Youtube* (página pouco acessada, mas relacionada a *vlogs*); *ARCA - Associação Racionalista de Céticos e Ateus* (página do *Youtube* com pouco acesso, mas de *vlogueiros*). Em todas essas páginas seus moderados podem ser considerados ciberateístas.

Presencia-se, portanto, uma mudança paradigmática na forma de se comunicar, pois há uma consolidação no uso das novas tecnologias, mais precisamente com o uso da *internet*, já que nesse espaço virtual o processo de comunicação acaba por se tornar mais rápido, de fácil acesso e disponível para aqueles que queriam emitir opiniões e oferecer conteúdo sem qualquer tipo de restrição. Essa rede de informação democratizou os acessos, diversificou os assuntos e informações em todo o mundo e muitas vezes instantaneamente.

Assim sendo, nesse universo, o ciberateísta tem a liberdade de participar, ler e escrever mensagens, postar imagens e até construir *websites* para se posicionar sobre a sua visão das religiões e emitir opiniões do porque não seguem nenhuma delas. Os ciberateístas podem ser encontrados nesse universo virtual em grupos organizados, comunidades virtuais, ou na forma individual. Certamente a facilidade de encontrar

peças com pensamentos semelhantes e a possibilidade do anonimato tornou a *Internet* um local propício de encontro para aqueles que não creem em um deus.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BÍBLIA DE JERUSALÉM. Português, 4ª reimpressão. São Paulo: Paulus, 2006.
- FERRAZ, Salma: *O humor salva*. Entrevista especial com Salma Ferraz. Revista do Instituto Humanista da UNISINOS. *Teologia e Literatura*. São Leopoldo: Unisinos, 2017, Edição 499.
- FRANCO, Clarissa De. *O ateísmo de Richard Dawkins nas fronteiras da ciência evolucionista e do senso comum*. 2014. 233f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- GALINDO, Daniel. *O consumo da religião como entretenimento: quem abriu a caixa de Pandora?* Anais do VIII Ecclesiocon. Volume 2, Número 1. São Bernardo: UESP, 2013.
- GALINDO, Daniel. *O marketing da fé e a fé no marketing*. Estudos de Religião, v. 23, n. 36, jan./jun. 2009, p. 14-34.
- JENKINS, Henry. *Cultura da Convergência*. São Paulo: Aleph, 2008.
- LEVY, Pierre. *Cibercultura*. São Paulo. Editora 34, 1999.
- LEVY, Pierre. *O que é o virtual?* São Paulo: Ed. 34, 1996.
- MATA, Sérgio. *História & Religião*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- MINOIS, Georges. *História do Ateísmo: os descrentes no mundo ocidental, das origens aos nossos dias/ tradução Flávia Nascimento Falleiros*, 1. Ed. – São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- RICCIERI, Pina. *Formação Ao Alcance De Um Clique - Comunicação digital: desafios e oportunidades*. São Paulo. Editora Paulinas, 2012.
- SILVEIRA, André Luiz. *Riso e subversão: O cristianismo pela Porta dos Fundos*. Florianópolis – SC, Dissertação de Mestrado UFSC, 2016.
- SPADARO, Antonio. *Ciberteologia: pensar o cristianismo nos tempos de rede*. Tradução: Cacilda Rainho Ferrante, São Paulo: Paulinas, 2012.
- SPADARO, Antonio. *Ciberteologia*. Conferência. 2013. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=T86F2-_G-4g Acesso em 11/09/2016.
- SARTRE, Jean-Paul. *Existentialism and Humanism*. In: PRIEST, Stephen, Jean-Paul Sartre: Basic Writings, London: Routledge, 2001.



Arquivo enviado em
03/12/2016
e aprovado em
06/07/2018.

V. 8 - N. 15 - 2018

* Doutor em Ciência da Religião pela UFJF. Possui graduação em Letras pela Universidade de Pernambuco (2007) e em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Mestre em Ciência da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Tem particular interesse pelo Discurso Religioso e pelo Movimento Pentecostal. É professor da rede pública estadual de Pernambuco. Tem atuado como professor da rede particular e de cursinhos preparatórios para concursos. Trabalhou no projeto Aprender Mais no ano de 2009. É poeta, tendo publicado com colegas em coletâneas e participando ocasionalmente de eventos relacionados a Literatura. Contato: juliocesartdias@hotmail.com.

A Poética da Transgressão de Gilka Machado

The Transgressive Poetic
of Gilka Machado

*Júlio César Tavares Dias**

“os degredados filhos de Eva”
Salve Rainha

Resumo

A poética de Gilka Machado é transgressora à medida que não se adequa às expectativas sociais de sua época referentes ao que uma mulher poderia dizer/escrever. Nos versos dessa autora vemos ser constante a temática do desejo, o que lhe causou a rudeza da crítica, por romper com os pudores que condenavam que a mulher expressasse desejo, restando-lhe o lugar de esperar ser desejada pelo homem. Neste artigo buscamos ler os poemas de Gilka Machado relacionando-os com os mitos de transgressão. Verificamos, curiosamente, que quando nesses mitos é um homem que transgride a sua ação é vista como positiva e heroica, ainda que sofra sanções, já a transgressão feminina é sempre malvista. Propomos então que se leia a transgressão feminina de forma positiva.

Palavras-chave: poesia feminina, erotismo, transgressão, Gilka Machado.

Abstract:

The poetic of Gilka Machado is transgressive due to the fact that it does not adequate itself to social expectations from its time concerning to what an woman could speak/write. In verses of this author, the theme o desire is constant, resulting in the rudeness of criticism because she transgressed prudishness that condemns women who express their desires: she should wait to be desired by the man. In this paper, we intended to read Gilka Machado's poems in connection with myths of transgression. Curiously, it verifies that, in these myths, when a man is the transgressor, his actions are seen as positive and heroic, even suffering sanctions, but feminine transgression is always considered bad. Our purpose is to read feminine transgression in a positive way.

Keywords: [feminine poetry](#), [erotism](#), [transgression](#), [Gilka Machado](#).

Primeiras Palavras

Tomamos o termo “poética da transgressão” de Viviana Gelado (2006) que o usou para se referir às vanguardas literárias dos anos 20 do século passado na América Latina. Aprendemos com Bataille (1980, p. 13) que o erotismo transforma o que é meramente sexual (e portanto, meramente animal) em “uma busca psicológica” (portanto, humana), em que se questiona o ser (BATAILLE, 1980, p. 27). Assim, o erotismo é um aspecto da vida interior sempre vivido como transgressão (BATAILLE, 1980, p. 27-35; p. 56-62). A poesia de Gilka Machado é eminentemente erótica e, por conseguinte, eminentemente, transgressora.

Tendo estreado ruidosamente em 1915, aos seus vinte e dois anos, com o livro *Cristais Partidos*, Gilka Machado chocou o público com sua lira amoroso-erótica. Na época em que publica seu primeiro livro, duas mulheres já tinham alcançado destaque no mundo das letras brasileiras: Francisca Júlia (1871-1920) e Júlia Lopes de Almeida (1862-1934), ambas não revelam, entretanto, como Gilka Machado o fez, um *Eu feminino* que se declara e se revela intimamente. A poesia giliana mostra-se, então, mais do que erótica, um “pioneirismo na abertura de espaços contra o paradigma masculino dominante” (SOARES, 1999, p. 93).

Em 1933, foi eleita “a maior poetisa do Brasil”, por concurso da revista *O Malho*. A marginalização em que caiu sua obra se deve à atuação da crítica que a considerou uma “matrona imoral” (MACHADO, 1978, p. IX). Muitas das controvérsias envolvendo seu nome surgiram não baseadas no conteúdo de seus versos, mas por terem confundido o eu-lírico neles expresso com a vivência da autora, quando, na verdade, “a autora de *Mulher Nua* praticava a sinceridade fingida ou o fingimento sincero” (MOISÉS, 1984, p. 257).

Sobre Mulheres e Serpentes

Sobre “O enigma” freudiano, “Ser mulher” e “sobre o qual os homens sempre meditaram”, Lacan escreve: “Não é vão observar que o desvendamento do significante mais oculto, que era o dos mistérios, era reservado às mulheres” (LACAN *apud* AULAGNIER-SPAIRANI, 1990, p. 69). A questão é que a mulher têm sido um ser sempre dito pelos homens, o que nos leva a pensar que as imagens criadas da mulher dizem pouco da realidade e que, assim, a simples autoria feminina já seria uma forma de resistência à dominação masculina: “a feminidade é, antes de mais nada, uma invenção dos homens e, se não chegarei a dizer como Freud que para as mulheres ‘a questão não se coloca, pois são elas próprias o enigma do qual falamos’” (AULAGNIER-SPAIRANI, 1990, p. 69).

Mas, se era permitido à mulher escrever e publicar, não significava que elas poderiam se colocar na posição de desejante sem sofrer sanções sociais. A poesia feminina nos fins do século XIX era vista como o “sorriso da sociedade”, representando conforme um crítico da época, “eterna mesmice” (COELHO, 2001). Michelle Perrot em sua obra *Minha História das Mulheres* nos afirma que:

Então as mulheres têm uma alma. Mas teriam espírito, isto é, a capacidade da razão? Sim, diz Poulain de la Barre, um dos primeiros a afirmar, no século XVII, a igualdade dos sexos, na esteira de seu mestre Descartes, para quem “o espírito não tem sexo”. (...) Mas as mulheres são suscetíveis de criar? Não, diz-se fre-

quente e continuamente. Os gregos fazem do *pneuma*, o sopro criador, propriedade exclusiva dos homens. (...) [Assim, durante muito tempo] Recusam-se às mulheres as qualidades de abstração (as ciências matemáticas lhes seriam particularmente inacessíveis), de invenção e de síntese. Reconhecem para elas outras qualidades: intuição, sensibilidade, paciência. (...) Escrever, pensar, pintar, esculpir, compor música... nada disso existe para essas imitadoras. (...) Escrever, para as mulheres, não foi uma coisa fácil. Sua escritura ficava restrita ao domínio privado, à correspondência familiar ou à contabilidade da pequena empresa (PERROT, 2008, p. 96-97).

Se escrever era difícil, devemos considerar que “Outras fronteiras são ainda mais resistentes: as ciências, principalmente a matemática, cuja abstração foi, por muito tempo, considerada um redibitório ao exercício das mulheres. E a nata do pensamento: a filosofia” (PERROT, 2008, p. 100). De modo que, conquistar a fronteira da literatura deve ser considerado como um passo importante para que outras fronteiras fossem conquistadas. “Assim, o papel das mulheres na criação artística, ontem e hoje, precisa ser reavaliado” (PERROT, 2008, p. 106). A grande transgressão de Gilka Machado se caracteriza pela ousadia da mulher em suas poesias atrever-se a falar aos homens o que deveria esperar que os homens falassem a ela, ou seja, o lugar da mulher é o lugar da espera. Tendo ficado viúva cedo, a motivação erótica de Gilka Machado talvez seja a ausência e não a presença, lembremos pois que a ausência usualmente faz parte do discurso feminino:

Historicamente, o discurso de ausência é sustentado pela Mulher: a mulher é sedentária, o Homem é caçador, viajante; a Mulher é fiel (ela espera), o homem é conquistador (navega e aborda). É a mulher que dá forma à ausência: ela tece e ela canta (...) De onde resulta que todo homem que fala a ausência do outro, feminino se declara: este homem que espera e sofre está milagrosamente feminizado (BARTHES, 2000, p. 53).

O que é ser mulher? Conforme Chauí, “A mulher, ambigualmente, é vista essencialmente como corpo (virgem, mãe, esposa, prostituta) ou

como “fêmea” – isto é, como um ser que permanece determinado pela Natureza – e, ao mesmo tempo, como um “bem” – isto é, como coisa natural” (*apud* DURIGAN, 1986, p. 16). Assim, a obra de Gilka Machado representa uma “corajosa transgressão das expectativas sociais com respeito à mulher” (MOISÉS, 1984, p. 255), ao ousar romper com a mesmice em que se encontrava a literatura produzida pelas mulheres, tida como “sorriso da sociedade” e sempre como de leitura amena: “É contra o panorama dessa ‘mesmice’ (...) que vão se fazer ouvir as primeiras vozes transgressoras, - as que expressam um **eu** que se busca dono de sua própria verdade” (COELHO, 2001). A voz de Gilka é transgressora à medida que se diz por si mesma e a si mesma, vejamos o poema seguinte:

Ser mulher, vir à luz trazendo a alma talhada
Para os gozos da vida: a liberdade e o amor;
Tentar da glória a etérea e altívola escalada,
Na eterna aspiração de um sonho superior...

Ser mulher, desejar outra alma pura e alada
Para poder, com ela, o infinito transpor;
Sentir a vida triste, insípida, isolada,
Buscar um companheiro e encontrar um Senhor...

Ser mulher, calcular todo infinito curto
Para a larga expansão do desejado surto,
No Ascenso espiritual aos perfeitos ideais...

Ser mulher, e oh! Atroz, tantálica tristeza!
Ficar na vida qual uma águia inerte, presa
Nos pesados grilhões dos preceitos sociais!
(MACHADO, 1978, p. 56)

Assim, Gilka Machado se mostra consciente da sua situação de gênero. Todo poema se constrói na base da antítese entre o desejo e a força da lei que interdita a sua execução. O uso das reticências frequente nas estrofes parece indicar, todavia, que mesmo sofrendo a repressão o desejo permanece. O que Gilka Machado parece querer nos mostrar é que além da repressão do super-ego e da repressão externa imposta pelas várias instituições sociais, a mulher sofre a carga repressiva de que

as leis sempre foram feitas pelos homens (SOARES, 1999. p. 97). Sua crítica à condição social da mulher aparece em imagens fortes, como a referência que ela faz a um mito de transgressão, o mito grego de Tântalo que “castigado por roubar os manjares dos deuses e entregá-los aos homens, não podia mais beber água nem comer frutos, já que os rios se retraíam e as árvores encolhiam os galhos, à sua aproximação” (HOUAISS, 2001) e a imagem da água presa por grilhões enormes.

No poema *Volúpia* outro mito de transgressão é evocado, o mito do Éden¹ (ou de Eva):

Tenho-te, do meu sangue alongada nos veios,
à tua sensação me alheio a todo o ambiente;
os meus versos estão completamente cheios
do teu veneno forte, invencível e fluente.

Por te trazer em mim, adquiri-os, tomei-os,
o teu modo sutil, o teu gesto indolente.
Por te trazer em mim moldei-me aos teus coleios,
minha íntima, nervosa e rúbida serpente.

Teu veneno letal torna-me os olhos baços,
e a alma pura que trago e que te repudia,
inutilmente anseia esquivar-se aos teus laços.

Teu veneno letal torna-me o corpo langue,
numa circulação longa, lenta, macia,
a subir e a descer, no curso do meu sangue.
(MACHADO, 1978, p. 71)

Nesse poema, vemos ser retomada a figura bíblica da serpente vista sempre como tentadora. Não podemos nos esquecer também que é a serpente um símbolo eminentemente fálico. A volúpia aí é recriada pela sensação do veneno percorrendo todo o corpo, essa sensação parece reforçada pelo recurso das anáforas, a aliteração do “l” e a repetição constante de vogais nasais contribui para a sensação de amolecimento e languidez. Porém, a alma pura repudia essa volúpia, consciente, ao

1. Ou da Queda, ou de Eva. Esse mito é narrado em Gênesis 2 - 4. A palavra Éden significa “delícias”. Outras religiões têm também mitos de um paraíso perdido, ideia que segundo Karen Armstrong (2005) acompanha a humanidade desde o período paleolítico.

contrário de Eva² no mito bíblico, da letalidade que a tentação oferece, porém mesmo assim a alma cede à tentação, arrisca-se, sem poder ou sem querer resistir-lhe para o desgosto da crítica da época.

Vemos, o eu-lírico (feminino) se unir à serpente (símbolo do masculino) e desse adquirir algo: “Por te trazer em mim, adquiri-os, tomei-os,/ o teu modo sutil, o teu gesto indolente”. Uma das formas que Freud viu da mulher resolver seu Complexo de Castração foi o dela se unir ao homem para assim possuir o seu falo. Parece ser isso que é apontado nesse texto. Porém, em Gilka Machado o sujeito feminino aparece sempre como desejante e o homem normalmente como seu objeto. No poema *Ser Mulher*, contudo, o verso “Buscar um companheiro e encontrar um Senhor”, parece já fazer eco ao mito edênico, quando Deus dirigindo-se à mulher fala: “teu desejo será para o teu marido e ele te dominará”. Essa fala, tão amplamente tomada para justificar dominação masculina, seria o castigo da transgressão feminina, no entanto, atentemos para ambiguidade dela: por quem a mulher será dominada? Por seu marido? Ou pelo desejo que ela sente? Em um verso de Gilka Machado lemos “Cedo casei. Fui pelo sexo vencida”³ (MACHADO, 1978, p. 274), assim a mulher vive o paradoxo de que viver o desejo não é gozá-lo, mas ser vencida por ele, o que constituiria uma “gloriosa ruína”.

Mas evoquemos outro mito de transgressão, o de Pandora que movida por sua curiosidade abre a caixa que lhe foi dada espalhando males por sobre a Terra, e ainda lembremos o mito de Prometeu, que rouba o fogo dos deuses para dá-lo aos homens e como castigo é amarrado e

2. Vide 1 Timóteo 2,14: “E Adão não foi enganado; mas a mulher é que foi enganada e caiu em transgressão.” Milton imagina, em seu *Paradise Lost*, que Adão comeu o fruto proibido por não suportar a ideia de ser separado de Eva, sobre quem já caía a condenação de ser expulsa do paraíso. Um ponto interessante é que Deus não dissera a Eva, mas a Adão, que não lhe era permitido comer do fruto.

3. “Na Nova Aliança, o dever conjugal parece mera concessão à sensualidade, ‘pois é melhor casar do que arder’ (1 Coríntios 7,9). Esse desinteresse pela sexualidade e pela procriação pode estar relacionado com o ambiente apocalíptico da época: muitos, certos de que o fim dos tempos se aproximava e a volta do Messias era iminente, não se preocupavam com o futuro de suas famílias e de seu povo” (VALLET, 2002, p. 69).

uma ave lhe come todo dia o fígado, que após regenerar-se a noite, é comido novamente no dia seguinte. Assim, temos mitos de transgressão onde as personagens são tanto homens como mulheres, no entanto, enquanto os homens são heroicizados pelas suas ações, embora sofram sanções do parto dos deuses, as mulheres são vistas sempre de forma negativa. Parece que isso demonstra o pensamento de que transgredir é próprio dos homens que são movidos pelo ímpeto e pelos ideais de coragem e virilidade, mas a transgressão não pode ser aceita quando vinda da parte das mulheres, pois a elas cabe ser *submissas* (Efésios 5,22). Cientes disso, não deveríamos ler os mitos de transgressão femininos de uma forma positiva? Esse é um desafio:

A narrativa mitológica contada a partir do seu final nos diz: Adão e Eva, fora do Jardim, fizeram sexo e desta relação de amor nasceu o seu primeiro filho. Este primeiro orgasmo da vida humana mitológica só foi possível porque Adão e Eva transgrediram a ordem de Javé e foram expulsos do Jardim. O decreto de expulsão de Javé ocorreu porque Eva e Adão tiveram, dentro do Jardim, desejo sexual um pelo outro. Este desejo nasceu em razão de terem comido do fruto da árvore do bem e do mal, que lhes era proibido e lhes foi ofertado por um Deus concorrente, em forma fálica de Serpente, o qual despertou neles o desejo da sexualidade. Antes do desejo, a vida de Adão e Eva era sem graça, eles não tinham identidade, ficavam nus um diante do outro e nada sentiam. Esta castração era promovida pela lógica da ordem e da obediência cega imposta por Javé dentro do Jardim. Ficar no Jardim significaria morrer. A vida em plenitude estava fora dele. É possível perceber nesta narrativa que há uma grande alternativa religiosa que mora fora do Jardim e não dentro dele. Esta alternativa proposta pelo Deus Serpente, alimentada pelo sentimento do desejo, fez romper não só com a ordem imposta pela tirania do Deus Javé, mas também lhes permitiu desfrutar da sexualidade e, mais ainda, lhes abriu o portal para um novo mundo, muito mais amplo do que a morada restrita e restritiva do Jardim. (VERGARA, 2011, p. 351).

Claro que ler ou sugerir ler de outra forma um mito de transgressão

é também uma transgressão, dessa vez contra a ortodoxia, esta consiste na interpretação oficializada por uma tradição, que se esforça por fazê-la parecer a mais natural e a única possível. A ortodoxia é reducionista, porque contraria o princípio de que o texto é polissêmico. Ela se estabelece não por ser a interpretação mais coerente, mas pelo “poder dizer” que têm os que a sustentam: os que não concordaram foram mortos, assim que nasceu a *sã doutrina*. Mas pode ser *sã* uma doutrina que não promova uma vida *sã*? Baseado na transgressão de Eva, ou na narrativa dela ter sido criada a partir da costela de Adão⁴, tem-se justificado a dominação masculina e “os pesados grilhões dos preceitos sociais” impostos à mulher dos quais Gilka fala: “as grandes religiões monoteístas fizeram da diferença dos sexos e da desigualdade de valor entre eles um de seus fundamentos. A hierarquia do masculino e do feminino lhes parece da ordem de uma Natureza criada por Deus” (PERROT, 2008, p. 83). No entanto, isso não seria considerar que a mulher seja menos imagem de Deus do que o homem? O que significa que “macho e fêmea os criou, à imagem de Deus os criou”? Isso não significa que toda humanidade, composta dos elementos feminino e masculino, compõem o retrato de Deus? Ou devemos manter unicamente uma imagem masculina de Deus?

A transgressão de que falamos é o “pecado original”. Original não por ser o primeiro, mas por ser a partir dele que se origina nossa existência como ela é: já nascemos culpados na doutrina cristã, e uma das consequências do pecado original é a concupiscência que todos carregamos, isto é, o pecado habita nossa vida fazendo-nos querer pecar⁵. Vista como responsável pelo pecado original é natural que a mulher se sinta como pecadora. É isso que vemos neste soneto de Gilka Machado:

4. Uma versão do mito bíblico da criação mostra homem e mulher sendo criados ao mesmo tempo (Gênesis 1,27), noutra versão (Gênesis 2,21-22) a mulher teria sido criada a partir do homem “vinda de um osso sobressalente”, como lembra Bossuet para incitá-las à humildade, tendo a Igreja Católica [e grande parte do mundo cristão] adotado essa segunda visão” (PERROT, 2008, p. 84).

5. O apóstolo São Paulo trata deste ponto na epístola aos Romanos 5 – 7.

REFLEXÕES (IV)

Eu sinto que nasci para o pecado,
se é pecado, na Terra, amar o Amor;
anseios me atravessam, lado a lado,
numa ternura que não posso expor.

Filha de um louco amor desventurado,
trago nas veias lírico fervor,
e, se meus dias a abstinência hei dado,
amei como ninguém pode supor.

Fiz do silêncio meu constante brado,
e ao que quero costume sempre opor
o que devo, no rumo que hei traçado.

Será maior meu gozo ou minha dor,
ante a alegria de não ter pecado
e a mágoa da renúncia deste amor?!...
(MACHADO, 1978, p. 151)

Neste soneto, há a confissão do pecado, mas o pecado no decorrer do texto se transforma em virtude, a maior das virtudes: o amor. No entanto, embora se assuma a virtude e o pecado, ambos não estão pacificados, o que se assume é o conflito e a angústia que causa, não a sua resolução. Cria-se um paradoxo entre erotismo e pudor: amor e pecado estão em conflito, mas não se abre mão de um em prol de outro, o que seria mutilar a personalidade que é composta pelos dois:

Reflexões VI

Ó meu santo pecado, ó pecadora
virtude minha! ó minha hesitação!
bem diferente esta existência fora,
ermo de ti tão frágil coração!...

Se ora és sensualidade cantadora,
instinto vivo, alegre volição,
logo és consciência calma, pensadora,
silenciosa tortura da razão.

Contudo, eu te bendigo, eu te bendigo,
ó dúbio sentimento, que comigo
vives, minha agonia e meu prazer!

Quanto lourel minha existência junca,
por ti, pecado, que não foste nunca,
por ti, virtude, que ainda sabes ser!
MACHADO, 1978, p. 152)

Como numa alternativa ao soneto *Volúpia*, aqui é a virtude que e mantém vencedora, embora o “pecado” que nunca concretizado pareça também sair vitorioso: justamente porque nunca realizado que ele permanece sempre presente na alma e no pensamento.

Já no poema *Carne e Diabo*, a poética da transgressão de Gilka Machado “afrota ousadamente a costumeira exaltação da virtude, considerando, paradoxalmente, que o diabo, autor de todos os males, deve ser bendito por essa mesma razão, pois dá ao homem e a mulher motivos para fortalecerem suas virtudes - a virtude só se fortalece com o exemplo do vício, parece dizer” (PY, 1978, p. XXVI). Assim, Gilka Machado faz o que propomos fazer aqui: ler o mito de transgressão de uma forma positiva, ou seja, “tresler” o mito.

A carne
 é o céu do Diabo
 e o Diabo é a mais terrível
 e a mais possante
 das criações divinas
 (...)
 o velho anjo rebelado
 - criação invejosa
 de seu próprio Criador -
 começou a plagiá-lo,
 e, ansiando ineditismo,
 deu ao corpo a volúpia,
 deu ao espírito a astúcia,
 num e noutro encerrando
 todas as seduções
 terrenas
 e celestes.
 (...)
 e, olhos tediosos
 a passear
 pelas distâncias,
 súbito, estremeceu de pasmo,
 divisando
 a obra-prima de Deus,

6. Vide Sabedoria 2,24: “Mas, pela *inveja do diabo* a morte entrou no mundo e a experimentaram os que são do seu partido”. Uma tradição diz que o Diabo teria tido inveja do homem, que Deus elegera como *príncipe* da criação, mas também se diz que a queda de Lúcifer se deu por sua ambição de querer ser igual a Deus (Isaías 14,12-15).

a inspiração suprema,
na fresca e frágil
formosura de Eva.
E monologou
num sorriso:
- Carne, a terra serás
onde minha semente
maligna
lançarei
para eterna vingança;
florescerei nos teus olhos,
nos teus movimentos
e nas tuas quietudes,
nas tuas frases
e nos teus silêncios:
nessa paradisíaca beleza
hei de ter meu jardim
de corolas inférias
e o perfume de tua florescência
há-de, por certo,
envenenar o mundo”.
(...)
Deus criou o céu,
a terra,
(...)
o Diabo engendrou
apenas o pecado,
com ele revolucionando
toda a epopéia divina.
O Diabo é para Deus
o que é a luta para os heróis,
o que é a treva para a luz,
o que é a morte para a vida.
O Diabo é o estímulo de Deus:
não existisse o monstro encantador,
e, ensimesmado,
em tudo e em todos se encontrando,
nunca evoluíra Deus em sofrimento,
descendo à humanidade
em Jesus
em perdão.

Carne
bendiz o Diabo que te espia
do fundo de teu ser
e faz com que te venças
a ti mesma
e faz com que a ti mesma não mereças.

Mulher
 bendiz o Diabo
 que te embeleza a beleza:
 por ti quantos subiram,
 em quedas,
 às alturas celestiais!
 quantos, por teu abismo, os céus venceram,
 pois a rubra semente da volúpia,
 floresce em gozo
 e frutifica em mágoa.

Bendito seja o Diabo
 que investindo
 contra o poder criador
 soube excedê-lo,
 pois, o pecado criando,
 fez Deus maior,
 humanizou-o,
 sugeriu-lhe a ternura
 sugeriu-lhe a piedade
 e o homem divinizou com o sofrimento,
 e às almas deu uma alma nova
 - o amor.
 (MACHADO, 1978, p. 208-211)

Fernando Py (1978, p. XXVI, grifo do autor) considerou esse poema como “o ponto crucial da *sublimação*”. Neste poema, a transgressão engendrada pelo Diabo passa a ser o clímax de toda epopeia humana, e mesmo da teodiceia: pelo pecado não é só o homem que evolui, mas o próprio Deus se vê desafiado e evolui – passa do iracundo Jeová do Velho Testamento para o amoroso e acolhedor Jesus cristão. Assim que o *mea culpa* pode ser visto na verdade como *felix culpa*: expulsa do paraíso a humanidade pode cumprir melhor seu papel de dominar a natureza, passou de estar confinada a um ‘jardim’ para se expandir por todo o mundo.

O poema *Carne e Diabo* é seguido no livro *Sublimação* por outros dois cujos títulos também dão sugestões de tema religioso: *Quarta-Feira de Cinzas* e *Viagem ao Sétimo Céu*. Em *Quarta-Feira de Cinzas* há o encontro do santo e do profano, pois nesse dia ao mesmo passo que os amados acordam ressacados de prazer e da folia de Carnaval, é o

dia que na tradição cristã começam as penitências para a Páscoa, a Quaresma: a alegria é uma máscara da Mágoa, é hora de tirar a máscara, de pagar a penitência que é a própria vida, na qual amar é dar as mãos e juntar as tristezas:

- “Mas os braços estendes para mim
e guardas minhas mãos nas tuas presas;
vão ser mais tristes nossas tristezas,
juntas assim.”
(MACHADO, 1978, p. 212).

Já *Viagem ao Sétimo Céu* é um poema orgásmico: o êxtase religioso é tomado como metáfora do orgasmo sexual.

e em toda a espiritualidade
do infinito
vislumbrei o desejo humano
de se precipitar
sobre o céu novo da cidade
infernalmente iluminada.

E em meus membros senti
uma súbita fuga,
um desagregamento de mim mesma,
uma ânsia de adormecer
nos teus braços
esta velha fadiga de ser alma.
(MACHADO, 1978, p. 213, 214).

Enquanto no cristianismo, “com suas ideias neoplatônicas sobre a dualidade do espírito e da matéria” (VALLET, 2002, p. 196), o sexo é falado lembrando pecado, os religiosos da Índia, desenvolveram a “oração do corpo”, que se dá através da prática do ioga e do tantrismo: “Na comparação com a ascese cristã dos Pais da Igreja, a ioga e o tantrismo pressupõem que é preciso dominar o corpo, mas sem modificar a carne (...) relacionam-se mais a prática do que com a renúncia” (VALLET, 2002, p. 196). Assim, “Essa interioridade não separa o aspecto sensível do inteligível” (VALLET, 2002, p. 197). As “ideias neoplatônicas sobre a dualidade do espírito e da matéria”, é que causam a “fadiga de ser alma”, precisando descansar sendo corpo junto a outro corpo: “uma ânsia de

adormecer nos teus braços”. Assim, como na espiritualidade indiana, a *Viagem ao Sétimo Céu* aparece como uma oração do corpo, num desejo que opostos se completem: “sobre o *céu* novo da cidade/ *infernamente* iluminada”. O inferno e o Diabo são reabilitados, então, na poesia gilkiiana, que aceita elementos do paradoxo sem tentar resolver o paradoxo.

Se é verdade que a exigência de submissão feminina foi legitimada pela religião, a poética gilkiiana é transgressora ao ousar uma nova forma de dizer os termos da religião, uma nova forma de dizer “Deus”, é o que vemos no soneto seguinte, que foi dedicado ao crítico João Ribeiro, um dos poucos a falar em defesa de Gilka Machado quando a maioria a condenava, onde ela questiona a metáfora de Deus como luz:

Deus é luz? mas por que? (minha razão trepida,
e, exânime, baqueia, e desfalece quase).
Deus é causa da luz, Deus é causa da vida,
a luz vem pois de Deus, sem que lhe seja a base.

Nunca pude descrever, por uma longa fase
desse oculto criador que a amá-lo nos convida;
quem poderá rasgar a misteriosa gase
que enubla sua forma etérea, indefinida?

Sinto Deus, muita vez, ouço-lhe a voz sombria,
mas na treva compacta e na calma absoluta,
não ao fulgor do Sol, aos ruídos do dia.

Verás a gestação da vida, a tua alma eleva,
Homem! penetra a noite, o amplo silêncio escuta:
não poderás negar que seja Deus a treva.

A luz, normalmente associada a Deus, é um elemento-simbólico masculino, como a chuva, desce dos céus, onde está o “*Pai nosso*”. Já associar Deus à treva é associá-lo a um elemento feminino, o que para nós é muito importante, na medida que permite ao *self* identificar-se como *imago Dei*. Mas o poema não se constitui apenas da oposição entre luz e trevas. Nele também está a oposição equivalente de silêncio e som. É na treva e no silêncio que se ouve “a voz sombria” de Deus. Esta não é uma imagem intra-uterina?

Mea Culpa, Felix Culpa – ou Juízo Final

O último livro de Gilka Machado, *Velha Poesia*, foi publicado em 1965, “já velha e doente, ainda assim, Gilka Machado inseriu grande cópia de inéditos no volume, os quais sem exceção, falam de seus desgostos, suas reminiscências, da proximidade da morte” (PY, 1978, p. XXVII). Um dos últimos poemas desse livro chama-se, o que é muito sugestivo, Juízo Final:

Juízo Final

Aqui me tens horrivelmente nua,
liberta e levitante,
sem atitudes, sem mentiras,
sem disfarces,
ante o infinito da bondade tua
Perdoa-me Senhor,
o sonho de outro mundo
(meu pobre mundo tão
efêmero e inferior)
desdenhosa do teu
perfeito e eterno!
Perdoa-me Senhor,
por meus excessos
de timidez e de audácia,
de ódio e paixão,
de acolhimento e de repúdio!
Perdoa-me Senhor,
pelos ímpetos que não refreei,
pelas lágrimas que provoquei,
pelas chagas que não curei,
pela fome que não matei,
pelas faltas que condenei,
pelas idéias que transviei
Perdoa-me Senhor,
por ter amado tanto o amor
com toda sua falsidade,
com todo seu infernal encanto
que ainda perdura
nesta saudade!
Perdoa-me Senhor,
pelo que sou
sem que o tivesse desejado,
pelo que desejei e não fui nunca,
pelo que já não
mais poderei ser!...

Perdoa-me Senhor,
os pecados conscientes
que te trago de cor!
Perdoa-me Senhor,
porque não te perdôo
o não me haveres feito
um ser perfeito,
uma criatura melhor

É forte a imagem da mulher “horripelmente nua”, uma vez que, “a novidade do cristianismo era justamente a afirmação da igualdade espiritual entre homens e mulheres, que estarão iguais e nus no Juízo Final” (PERROT, 2008, p. 83). Mas agora, dirige-se a Deus “não mais aquela que cantava outrora o seu belo corpo despido e jovem” (PY, 1978, p. XXVII), mas a senhora da “velha poesia”, cheia de memórias de seus tempos de juventude e à espera da morte, vista num de seus últimos poemas como um pássaro que já levava suas amigas.

Entre pedir perdão e não perdoar (nos últimos versos) vemos a razão que move a transgressão: o espírito feminino não cabe nos planos *predestinados* para ele. Transgredir, em sua etimologia, pode ser entendido como ir além, e neste sentido que pode ser visto como uma ação positiva. A transgressão que Gilka Machado empreendeu é de ousar dizer de si, do desejo e de coisas íntimas, ousar dizer de coisas que só aos homens era permitido dizer.

Mas no decorrer de seus poemas transgressores aparece o tema da transgressão bíblica, e não somente isso, mas o tema da espiritualidade e da religião, “rastros de sagrado”, são relativamente recorrentes em sua obra sem que ainda, embora já muitos pesquisadores tenham se debruçado sobre sua obra no intento de reabilitá-la, tenha recebido a atenção devida.

Referências

- AULAGNIER-SPAINARI, Piera. Observações sobre a feminidade e suas transformações. In: CLAVREUL, Jean et al. **O Desejo e A Perversão**. Tradução Marina Appenzeller. Campinas: Papirus, 1990. p. 67-96.
- ARMSTRONG, Karen. **Uma Pequena História do Mito**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- BARTHES, Roland. **Fragmentos de Um Discurso Amoroso**. Tradução de Hortênsia dos Santos. 15ª edição. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.
- BATAILLE, Georges. **O Erotismo**. 2ª edição. Tradução João Bernard da Costa. Lisboa: Moraes, 1980.
- BÍBLIA SACRADA**. Versão Almeida Século XXI. Disponível em: <<https://vidanova.com.br/editora/bibliaalmeida21>> Acesso em: 17/04/2018.
- BÍBLIA TEB**. A Bíblia Tradução Ecumênica Brasileira. São Paulo: Paulinas; Edições Loyola, 1996.
- BULFINCH, Thomas. **O Livro de Ouro da Mitologia**. Histórias de Deuses e Heróis. 34ª edição. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.
- COELHO, Nelly Novaes. **O erotismo na literatura feminina do início do século XX** – da submissão ao desafio ao cânone. Revista Videtur Letras, n. 3, 2001. In: <<http://www.hottopos.com/vdletras3/nelly.htm>>. Acessado em: 09/04/2018.
- DURIGAN, Jesus Antônio. **Erotismo e Literatura**. 2ª ed. São Paulo: Ática, 1986. (Coleção Princípios).
- GELADO, Viviana. **Poéticas da Transgressão**. Vanguarda e Cultura Popular nos anos 20 na América Latina. Rio de Janeiro: 7Letras; São Carlos, SP: EdUFSCAR, 2006.
- HOUAISS, Antônio. **Dicionário HOUAISS da Língua Portuguesa**. Versão eletrônica. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- MACHADO, Gilka. **Poesias Completas**. Rio de Janeiro: Cátedra; Brasília: INL, 1978.
- MOISÉS, Massaud. **História da Literatura Brasileira**. Vol. 4. Simbolismo. São Paulo: Cultrix, 1984. p. 255-258.
- PERROT, Michelle. **Minha História das Mulheres**. Tradução de Angela M.S. Corrêa. 1ª. ed. 1ª reimp. São Paulo: Contexto, 2008.
- PY, Fernando. Prefácio. In: MACHADO, Gilka. **Poesias Completas**. Rio de Janeiro: Cátedra; Brasília: INL, 1978.
- SOARES, Angélica. **A Paixão Emancipatória**: vozes femininas de liberação do erotismo na poesia brasileira. Rio de Janeiro: DIFEL, 1999.

- VALLET, Odon. **Uma Outra História das Religiões**. Tradução e edição de Rosemarie Ziegelmaier e Silvio Fudissaku. São Paulo: Globo, 2002.
- VERGARA, Elias Mayer. Visões Religiosas Alternativas Sobre Sexualidade. In: CORREA, Sônia; PARKER, Richard (orgs.). **Sexualidades e políticas na América Latina: histórias, intersecções e paradoxos**. Rio de Janeiro: ABIA, 2011, pp. 350-358. Disponível em: <http://www.sxpolitics.org/wp-content/uploads/2011/07/dialogo-la_total_final.pdf> Acesso em: 12/04/2018.



Arquivo enviado em
26/03/2018
e aprovado em
01/06/2018

V. 8 - N. 15 - 2018

* Licenciado en Historia por la Universidad Iberoamericana campus Ciudad de México. Asistente de investigación de la Dra. María Luisa Aspe, Directora del Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana, y del Dr. Armando Azúa, académico de tiempo del mismo Departamento de Historia. E-mail de contacto: adtolentino@outlook.com.

Ian D. Wilson, *Kingship and Memory in Ancient Judah*,
USA: Oxford University Press, 2017, 320p.

*J. Adrián Tolentino García **

El libro, al objetivar la memoria, materializándola, la hace, en principio, ilimitada y pone los decires de los siglos a la disposición de todo el mundo. Pero ¿es esto de verdad así? ¿Tiene el alfabeto tan mágico poder que logre, sin más, salvar lo viviente de su ingénito morir? ¿El decir que se escribe queda por ello vivo? [...] O, lo que es igual, ¿sigue diciendo lo que quiso decir? Todo lo que el hombre hace, lo hace en vista de las circunstancias. Muy especialmente cuando lo que hace es decir.

José Ortega y Gasset.¹

Un joven profesor de la Universidad de Alberta se embarca en el estudio de tradición milenaria. Abrirá la Biblia, no obstante, de una forma muy diferente a la que se ha hecho regularmente. Él no se interesa por succionar teologías para nuestros días, ni desmontar ontologías personales ni colectivas, ni hacer cómputos de versículos para calendarios anticuarios. Él, más bien, quiere observar la observación. Se propone entender a quienes compusieron un texto que preva-

1. ORTEGA Y GASSET, José, *Misión del bibliotecario* (1935). *Obras Completas. Tomo V* (1933-1941), Madrid, Revista de Occidente, 1964, 233.

leció por las décadas de los siglos. Esta heteropsia echará mano de un instrumento principal: la memoria.

Wilson se aferrará al propósito de penetrar en el recuerdo que los literatos de la Judea postmonárquica proyectaban en sus producciones textuales de la Realeza. Someramente dicho, intentará responder a la pregunta por la identidad política de unos redactores de un texto que fue condenado a la más grande de las pervivencias.

Será la época del Segundo Templo, esto es, del siglo V al III a.C., cuando el Pentateuco y la Historia Deuteronomista quedarán fijados en forma literaria. Para Wilson, todo aquello que evoque el pasado es prueba de que los literatos judaítas tenían conciencia histórica. De modo que la narración de tiempos anteriores no es sino la inscripción de la memoria.

El autor sostiene que el marco referencial para el recuerdo de los reyes es el que establece Deuteronomio 17:14-20. Dios manda que el rey ha de ser austero, ha de orientar su proceder con la instrucción divina (*Torah*, en hebreo), ha de ser hebreo de nacimiento y su reinado habrá de ser dinástico (=perpetuo). Wilson se dedicará a la faena de responder a qué se deben las inconsistencias entre estas condiciones divinamente instruidas y las características específicas de cada rey, como Saúl, David, Salomón, y Ciro. Salomón, por ejemplo, tuvo como don de Dios la inigualable sabiduría, y anejo a ella su equivalente monetario, contra la demanda de austeridad. Y Ciro, el rey de los literatos judaítas, era un persa, y no, más bien, un hebreo de nacimiento. Saúl no tuvo un reinado dinástico, antes bien, su enemigo David obtuvo el beneplácito de Dios. Y David, se sabe, no vivió conforme a la instrucción de Dios, sino que la transgredió.

La nula correspondencia entre las narraciones de los reyes y el rey deuteronomico son resueltas prosaicamente por Wilson: se trata de una contradicción (*doublethink*) propia de la memoria.

Incursiona, después, por los relatos que describen las precedentes

autoridades de Moisés y de Josué. Ambas se aproximan, más que aquellos reyes, a lo mandado por el Deuteronomio. Aunque con señeros matices, como el pecado de la incredulidad infligido por Moisés. Se pregunta Wilson por qué, si éstos cumplen mejor los requisitos, no son proclamados reyes. Nuevamente, su respuesta parecería flotar en la redundancia: se trata de la contradicción perpetrada narrativamente por las divergentes posturas entre los literatos.

Esa recurrente respuesta de Wilson empieza a ser predecible en su texto. Cada personaje analizado es entendido desde esa trinchera, desde su ambivalencia. Así pasa con su análisis de los jueces, como Gedeón, cuyo nombre se compone de vocablos hebreos que connotan realeza y que, sin embargo, no es rey y no actúa conforme a Dios. Lo mismo con Samuel, quien ostenta autoridad para mandar y quien inviste a regentes, pero es reticente a la idea de que los hebreos sean gobernados por un rey. Continuas paradojas.

En suma, ésta es la argumentación de Wilson. El primer efecto que causa en el lector es el asombro por la novedosa metodología. Los ulteriores capítulos desencantan. Promete insistentemente, en el curso de sus capítulos, que los libros Proféticos conciliarán la contradicción inherente al concepto que de la Realeza tiene la memoria colectiva. No obstante su insistencia —signo de desesperación—, al llegar al penúltimo de los capítulos, descuella su logomaquia y nada más. La realeza que se desprende del discurso de los profetas, previsiblemente, es también polivalente.

Wilson se limita a decir que los libros proféticos contribuyen a la constitución identitaria porque prometen una monarquía futurible. Pero repercute con estupefacción que concluya que “así como el discurso judeano no sabe qué hacer con la realeza pasada, tampoco puede decidirse sobre la realeza futura” (p. 222).

A pesar de que el autor cede un espacio considerable para aclarar su postura metodológica, a lo largo de su estudio prevalece, a ese

respecto, una incomodidad irremediable. Pareciera como si existiera una nubosidad, o quizás una treta —a juzgar por la calidad intelectual del escritor—, en sus concepciones sobre la memoria. Más específicamente, en su entendimiento de la articulación de la memoria y la escritura. Esto es, en la fijación del recuerdo. Si penetrar en estos dominios desde la actualidad es faena, regularmente, laberíntica, tanto más resulta hacerlo para los tiempos bíblicos. El principal accidente que obstaculiza este ensayo de entender la memoria postmonárquica consiste en la llana, y cómoda, rehuida de la forma de perpetuar el recuerdo. El autor, en suma, elude el indispensable análisis de la escritura del recuerdo.

Un lector que desconoce la alteridad del pasado fácilmente caería en la ingenuidad de pensar que la operación de escribir se limita a la tinta y al papel. Poco se imagina que los materiales, tales como el rollo, el junco, el tiesto, la tinta (cada uno con sus complejidades físicas) son en el siglo IV a.C. tan sólo un momento de dicha operación. La rica conjugación de los materiales, de la letra —el alefbet y el alfabeto—, y su aneja numinosidad, y, desde luego, la cognición de la reminiscencia en nada se parece a la operación de nuestros días.² Y, sin embargo, a Wilson le tiene sin cuidado.

Subyace, debido a esa evasión, un terrorífico reduccionismo. Si un versículo evoca la anterioridad, sea ésta alabada o condenada, para el autor esto no quiere decir sino que los judaítas gozaban de conciencia de su propio pasado. El vago reduccionismo hace que se igualen la conciencia histórica con la producción de recuerdos.

Sí, sin dudarlo siquiera un poco, los judaítas debieron de pensar que todo relato sobre sus jueces, su juez-sacerdote-profeta Samuel, sobre sus reyes Saúl, David y Salomón, y sobre sus monarcas secesionados

2. La complejidad se ilustra al recordar que si un escritor (o, mejor, un inscriptor) buscaba corregir una única palabra, tenía que reescribir el texto entero, en un pergamino totalmente nuevo, en lugar de poner tachaduras. Encima, cualquier avezado exegeta sabrá que no pocas son las intervenciones correctoras. Cf. TOV, Emmanuel, "The Writing of Early Scrolls: Implications for the Literary Analysis of the Hebrew Scripture", in *Hebrew Bible, Greek Bible and Qumran: Collected Essays*. Mohr Siebeck, 2008, 220.

fueron descripciones de personas que realmente mandaron en el pasado. Que sus regencias fueron, pues, hechos acontecidos en el pasado. Hoy sabemos que la narración de la Jerusalén pujante y del magnífico reinado de Salomón no corresponde con lo sucedido en esa región, en esa precisa época. No hay ni rastro de una urbe semejante en la estratigrafía.³

Todo esto Wilson prefiere ignorarlo —aun cuando cita uno de los múltiples estudios que lo afirma—. Acaso argumentará diciendo que él no se interesa por la correspondencia del relato con el pasado como fue de suyo. Dirá que él busca, más bien, navegar por la forma de recordar esos hechos, pues para los judaítas efectivamente acontecieron. Sin embargo, a sabiendas de que el relato es una fabricación —parcial o íntegra— de un remoto pasado, una proyección del presente en el pasado, en suma, una mitificación, ¿acaso no complica más el asunto? ¿Acaso, pues, se trata de un sencillo ejercicio de recordar y de un simple dispositivo de transmisión, de una tradición?

Ya sabemos que la Historia es un producto griego. En su primaria acepción, también lo sabemos, Historia supuso dilucidación, búsqueda, interrogación. La conciencia histórica de los griegos les condujo a ensayar respuestas a ese pretérito misterio. Los judaítas no se interesaron por develar el pasado. Acaso porque éste no estaba velado. El velo reposaba sobre el presente y el incierto futuro. Pero ellos no necesitaban develarlo, pues Dios lo revelaba. Este “régimen de historicidad” no se contenta con llamarse conciencia histórica, mucho menos recuerdo. Más que observar al judaíta postmonárquico, Wilson observó a un literato más semejante a él que a aquél.

La lectura de Ian D. Wilson desliza su mirada sobre la Biblia y no, más bien, sobre los rollos de los *Malajim*, de *Shmuel*, o de los *Nevi'im*. Abre el libro de pasta gruesa y recorre sus páginas de izquierda a dere-

3. Cf. FINKELSTEIN, Israel and Neil Asher Silberman, *David and Solomon. In search of the Bible's Sacred Kings and the Roots of the Western Tradition*, New York, New Press, 2006, 543-556 (paginación de eBook).

cha y, en el mejor de los casos, de derecha a izquierda. Así es, desafortunadamente, cuando, en su lugar, debería estar desplegando un rollo e, inclusive, recitando sus vocablos —que no palabras—. Es pesadamente fatigoso tener que leer, de inicio a fin, el inveterado descubrimiento del autor: la contradicción de la Biblia.

Hasta el individuo más profano sabe ya eso. Todo detractor barato de las tradiciones monoteístas tira de su arma con ese gatillo. Qué vergonzoso error es querer reconstruir una comunidad de lectores de los últimos siglos a.C. con los andamios de la lectura moderna. Wilson busca, sin provecho, desde luego, la consistencia en una producción textual deliberadamente inconsistente.

Al constantemente iterar la contradicción (*the doublethink*) en la textualización de la realeza bíblica, ignora dos condiciones básicas de esa específica textualización: (1) que la escritura de la Biblia es una aglutinación, accidentalmente fijada, de estratos redaccionales temporalmente distantes, y (2) que la política es, a la postre, disensión y disputa. En otras palabras, los aleatorios y anónimos redactores de los libros bíblicos, al meter su pluma antes de la canonización —antes, pues, de la inmutabilización—, expresaron su opinión política. ¿Puede esperarse que en libros tales haya consistencia?

Una empresa más sensata, y más conmovedora, sin duda, habría sido entender cómo los judaítas postmonárquicos leían esas inconsistencias. Pero no, por supuesto, bajo esa mirada. Pues calificar un texto de inconsistente es tener en mente la naturaleza ordenada de un texto. Es pensar en términos de sentido moderno un texto que, evidentemente, carece de él. Y digo evidentemente porque la pista reside en que la Biblia permaneció así, con líneas y párrafos de rompecabezas, por poco menos de dos milenios. Hay que aventurarse a historiar la Biblia, no bajo el signo de la contradicción, sino bajo el de la perduración. Roland Barthes, con su ciencia de la literatura, abrió la vereda a la que aspira una historización tal: hay que descubrir “según qué lógica los sentidos

son engendrados de una manera que pueda ser aceptada por la lógica simbólica de los hombres”.⁴

BIBLIOGRAFÍA

- BARTHES, Roland, *Crítica y verdad*, tr. de José Bianco, Buenos Aires, Siglo XXI, 1972 (1966)
- FINKELSTEIN, Israel and Neil Asher Silberman, *David and Solomon. In search of the Bible's Sacred Kings and the Roots of the Western Tradition*, New York, New Press, 2006
- ORTEGA Y GASSET, José, *Misión del bibliotecario (1935)*, en *Obras Completas. Tomo V (1933-1941)*, Madrid, Revista de Occidente, 1964
- TOV, Emanuel, “Chapter Fifteen. The Writing of Early Scrolls: Implications for the Literary Analysis of the Hebrew Scripture”, in *Hebrew Bible, Greek Bible and Qumran: Collected Essays*, Mohr Siebeck, 2008

4. BARTHES, Roland, *Crítica y verdad*, traducción de José Bianco, Buenos Aires, Siglo XXI, 1972 (1966), 65.