

A salvação e seus rostos: teopoéticas do mal e da redenção





Projeto Gráfico e Editoração
CAPA: arte - Francisco Emílio Surian,
montagem livre tendo ao fundo recorte
da obra "O Grito"(1893)
de Edvard Munch, pintor Norueguês.

V. 12 - N. 27 - 2022



PUC-SP



PUCPR



UNICAMP



BRAGA - LISBOA - PORTO



Associação Latino-americana
de Literatura e Teologia

Revista de Literaturas e Teologias

teoliteraria@pucsp.br

ISSN - 2236-9937

Prefixo DOI 10.23925/2236-9937

Teoliterária: (Revista de Literaturas e Teologias) é uma publicação inicialmente semestral, e passando a quadrimestral à partir de 2019, 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), o Centro de Estudos de Literatura, Teorias do Fenômeno Religioso e Artes (CELTA) da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e o Centro de Investigação em Teologia e Estudos da Religião (CITER) da Universidade Católica Portuguesa (UCP). A Teoliterária é classificada como A2 no Qualis CAPES. 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 was a semesterly publication that became quadrimestral since 2019, forming part of the Graduate Program in Theology at Pontifical Catholic University of

São Paulo (PUCSP) and of the Graduate Program in Theology at the Pontifical Catholic University of Paraná (PUCPR), in partnership with the Latin American Association of Literature and Theology (ALALITE), the Centre for Studies in Literature, Theories of Religious Phenomena and Arts (CELTA) at the State University of Campinas (UNICAMP), and Research Centre for Theology and Religious Studies (CITER) at the Catholic Portuguese University (UCP). This Journal is classified as A2 by Qualis CAPES. 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 and 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

[Jefferson Zeferino](#), Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUCCamp), Brasil

[Andréia Cristina Serrato](#), Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR), Brasil

Editores Associados

[Cristina Bustamante](#), Pontifícia Universidade Católica do Chile (PUC-Chile); Alalite

[Daniel del Percio](#), Pontifícia Universidade Católica da Argentina (UCA); Universidad del Salvador (USAL); Alalite

[Francisco Emílio Surian](#), Universidade Católica de Santos (Unisantos), Brasil

[Gláucio Alberto Farias de Souza](#), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Brasil

[Marcos Lopes](#), Universidade Estadual de Campinas, Brasil

[Sebastião Lindberg da Silva Campos](#), Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil

Comissão Editorial

[Alex Villas Boas](#), Universidade Católica Portuguesa (UCP); Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC PR), Portugal (Alalite)

[Antonio Geraldo Cantarela](#), Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-Minas), Brasil (Alalite)

[Carlos Ribeiro Caldas Filho](#), Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-Minas), Brasil

[Cecilia Avenatti de Palumbo](#), Pontifícia Universidade Católica da Argentina (UCA) (Alalite)

[Elias Wolff](#), Pontifícia Universidade Católica do Paraná - PUCPR

[Maria Clara Bingemer](#), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (Alalite)

[Roberto Onelli](#), Pontifícia Universidade Católica do Chile (PUC-Chile) (Alalite)

[Yamil Samalot Rivera](#), (Universidad Puerto Rico), Puerto Rico (Alalite)

Conselho Científico

- [Adriana Cid](#), Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA), Universidad del Salvador (USAL) (Alalite)
- [Agenor Brighenti](#), Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC PR), Brasil
- [Alexander Nava](#), University of Arizona, USA
- [Alex Villas Boas](#), Universidade Católica Portuguesa (UCP); Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC PR), (Alalite)
- [Camille Focant](#), Université Catholique de Louvain, Bélgica
- [Cecilia Inés Avenatti de Palumbo](#), Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA), (Alalite)
- [Christian Wehr](#), Universität Würzburg, Alemanha, (Alalite)
- [Clemens August Franken Kurzen](#), Pontificia Universidad Católica de Chile (Alalite)
- [Daniel López SJ](#), Universidad Católica de Córdoba, Argentina (Alalite)
- [Eva Reyes Gacitúa](#), Universidad Católica del Norte, Chile, (Alalite)
- [Geneviève Fabry](#), Université Catholique de Louvain, Bélgica
- [Georg Langenhorst](#), Universität Augsburg (Alemanha)
- [José Carlos Seabra Pereira](#), Universidade de Coimbra (UC)
- [Karl Josef Kuschel](#), Universität Tübingen (Alemanha)
- [Luce Lopez Baralt](#), Universidad de Puerto Rico, (Alalite)
- [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, Italia
- [Maria Clara Bingemer](#), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) (Alalite)
- [Margit Eckholt](#), Universidad de Osnabrück, Alemanha.
- [María Sagrario Rollán](#), Universidad de Salamanca, España
- [Peter Casarella](#), Duke University, USA, (Alalite)
- [Roberto Onelli](#), Pontifícia Universidad Católica de Chile, Chile (Alalite)
- [Wendel Farrell O’Gorman](#), De Paul University

Conselho Editorial

- [Adna Candido de Paula](#), Universidade Federal de Grandes Dourados (UFGD)
- [Antonio Carlos de Melo Magalhães](#), UEPB, Brasil
- [Auricléa das Neves](#), Universidade Estadual do Amazonas (UEA)
- [Douglas Rodrigues da Conceição](#), Universidade do Estado do Pará (UEPA).
- [Eduardo Gross](#), Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)
- [Eliana Yúnes](#), 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)
- [Geraldo Luiz De Mori](#), Faculdade Jesuíta de Teologia e Filosofia (FAJE), Brasil
- [Geraldo Dondici](#), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)
- [Gilbraz Aragão](#), Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP)
- [Jean Luís Lauand](#), Universidade de São Paulo (USP)
- [Suzie Frankl Sperber](#), Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)

In Memoriam

[José Carlos Barcellos](#), (Brasil, Rio de Janeiro, Alalite)

[Afonso Ligório Soares](#), (Brasil, São Paulo)

[Agustina Serrano](#), (Chile, Santiago, Alalite)

[Alessandro Rocha](#), (Brasil, Rio de Janeiro, Alalite)

[Alfredo Bosj](#), (Brasil, São Paulo)

Direitos autorais

A [Teoliterária – Revista 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@pucsp.br

T314 Teoliterária – Revista Brasileira de Literaturas e Teologias – v.12, n.27
(2º quadrim. 2022). São Paulo: PUC SP/Curitiba: PUC PR, 2022.
v.

Quadrimestral

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). V. CITER - Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião, Universidade Católica Portuguesa (Braga - Lisboa - Porto).

CDU: 2-184

CDU: 82.091



V. 12 - N. 27 - 2022

* Doutor em Teologia pela Universidade Católica de Lovaina, 1993. Professor da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP). Contato: antoniomanzatto@gmail.com

Editorial

Antonio Manzatto

O mal e o sofrimento que causa angústia ao espírito humano desde sempre, o faz buscar explicações e soluções por diversos e múltiplos caminhos, como o temos testemunhado na história. Perguntas sobre as causas ou razões da existência do mal e propostas sobre como vencer o sofrimento ou, ao menos, não se deixar abater por ele, estão sempre presentes nos projetos de sociedade e nas discussões sobre a significação do humano e sua história. Se olharmos com atenção, a propaganda eleitoral não se faz de maneira diferente, com propostas, até mesmo mirabolantes, de como enfrentar e resolver problemas que angustiam a sociedade porque tra-

zem sofrimento, no sentido de dificultar a vida.

A superação do sofrimento e a vitória sobre o mal também fazem parte da história da humanidade, seja em experiências concretamente vividas, tanto no nível individual quanto social, seja nos sonhos ou nas propostas de solução para o enfrentamento da realidade que causa dor. Se a realidade de sofrimento é uma constante na experiência humana, por outro lado a esperança de uma solução para tal questão faz com que as pessoas busquem formas de ultrapassar e, talvez, resolver aquela realidade superando o sofrimento, alcançando a libertação do mal e encontrando a alegria e até mesmo a felicidade.

Por conta de sua característica essencial de retratar o humano, a literatura também contempla tal situação. Não raro o enredo das histórias que retrata, começa com uma situação de sofrimento ou, ao menos, problemática, e caminha para uma solução em tipo de “happy end” ou, minimamente, de superação daquela situação inicial. As dores humanas, em suas mais variadas formas, são como que o cenário, senão o combustível, para as formas artísticas de retratação do humano. Mas a perspectiva de mudança da realidade, de superação da dor, de salvação ou de redenção, constitui como que o fator de desenvolvimento do processo artístico, no sentido de ser aquilo que é buscado, desejado, sonhado. Ainda quando canta exclusivamente a dor, a literatura aponta para a esperança de sua superação.

Também a religião, incluindo aí a teologia, tem como característica o anúncio da salvação que vence o mal. Gesché lembrava que a teologia em seu todo é exatamente isso, uma resposta à indagação do mal, como que uma busca para o vencer (GESCHÉ, 2002, p. 34). Que o mal seja chamado de dor, problema ou pecado, o horizonte da redenção, salvação ou libertação se descortina como afirmação da esperança de que a vitória sobre ele é possível. Em termos teológicos, a questão do mal foi enfrentada de diversas e diferentes maneiras ao longo da história (QUEIRUGA, 2011, p. 54). De maneira mais indicativa que exaustiva,

podemos falar em duas grandes correntes que, em teologia cristã, contemplam e enfrentam a questão do mal: uma que segue o pensamento de Paulo e Agostinho, e outra que segue mais de perto a dinâmica de Lucas. A primeira tem como paradigma o pecado original, entendendo o mal como pecado, na linha de Rm 5, enquanto a segunda se refere ao mal inocente, na perspectiva de Jó.

Assim, a primeira tradição fala do mal do qual se é culpado e se interessa em conhecer o culpado, referindo-se a Adão e Eva na questão do pecado original; por isso tem atenção maior ao mal moral, com sensibilidade dirigida ao mal subjetivo, digamos assim; afinal, a questão é saber quem pecou. Tem preocupação especial com o mal de consciência, aquele que é explicável pela falta, praticamente em uma relação de causa e efeito. Seu resultado eclesial nós o conhecemos pela história através da pregação de penitência, a elaboração de certa teologia da redenção e a prática do ascetismo individual, em uma como que proclamação da luta contra o mal que se realiza no interior do humano, lá em seu coração. Se tal perspectiva ajudou a construir a noção de pessoa no ocidente e enfatizou a importância do “eu”, por outro lado reduziu a compreensão de salvação à da alma, no além depois da morte.

Já a segunda tradição fala do mal não merecido, como acontece na história de Jó, e tem como paradigma a parábola do bom samaritano de Lc 10. Por conta disso, seu interesse primeiro se direciona à vítima, com atenção especial ao mal físico, como aparece nos relatos das curas de Lucas. Daí que sua sensibilidade é com o mal objetivo, digamos assim, aquele mal de fato, que produz vítimas. Por isso tem atenção ao mal não merecido, aquele mal do qual. Seu resultado eclesial também o conhecemos pela história, como na fundação de hospitais, asilos, compra da libertação de escravos e outras obras assim chamadas “de caridade”. Em tal sentido, é uma perspectiva que proclama a luta exterior, através das ações humanas que efetivamente ajudem a diminuir o sofrimento das vítimas. Tal perspectiva se entende bem no ocidente, que privilegia o agir humano, e proporciona o anúncio da salvação já aqui, através do

símbolo do pão repartido.

É forçoso notar que, no nível da prática, as duas tradições mantêm certo equilíbrio, pois a Igreja que anuncia a conversão também realiza continuamente obras para socorro dos mais necessitados. No nível mais específico da teoria, da pregação eclesial, a primeira tradição tem maior destaque. Elabora-se uma ampla teologia do pecado que resulta no universo da falta e da culpa (MOSER, 1996, p. 78), não raro ocasionando uma pastoral de terror, que busca a causa do mal, insiste na culpa sem se preocupar com vítimas. Produz uma teologia que olha mais para o Gênesis e não para Jó; que lê Paulo, mas não Tiago. Se isso tem como consequência positiva a descoberta da pessoa livre e responsável, por outro lado gera não pouca culpabilização individual.

Em nosso horizonte teológico mais recente, a teologia latino-americana foi quem recuperou a noção do mal imerecido e proclamou como necessário, em primeiro lugar, o socorro às vítimas através da afirmação da opção preferencial pelos pobres, e isso não pode lhe ser negado. O Papa Francisco, não por acaso originário da América Latina, retoma o socorro às vítimas como urgente e necessário nos dias atuais, propondo uma Igreja que sai de si e vai ao encontro dos feridos da história, atuando como hospital de campanha no socorro aos descartados da sociedade (FRANCISCO, 2013, 198).

Na contracorrente de tal compreensão, segue nossa sociedade que, como que em mentalidade milicianiana (MANSO, 2020, p. 122), quer buscar e punir culpados. É o próprio enredo dos romances policiais, cujo único objetivo é identificar o culpado, sem que se olhe para a realidade da vítima (JAMES, 2012, p. 49). Parece aquela antiga compreensão de que o mal vem de fora do humano, e por isso basta identificá-lo e expulsá-lo para que o paraíso terrestre aconteça (QUEIRUGA, 1999, p. 125) sem que se perceba que isso nega a importância da ação do sujeito, afirmada com grande importância em outros espaços.

Por sua vez, a compreensão teológica de salvação já passou por

grandes transformações semânticas seguindo a evolução da própria sociedade. Os sinóticos a caracterizam como Reino de Deus, Paulo fala em justificação e dom do Espírito, assim como João que fala ainda de vida eterna. A teologia cristã já conheceu significações como redenção ou libertação, e sempre se debateu contra reducionismos na compreensão dessa realidade. Na verdade, salvação tem de ser uma noção ampla, porque implica em superação da negatividade e afirmação da felicidade. Salvação não é apenas vencer o mal, mas inclui, ainda que como em excesso, um dom de plenificação do humano. Por isso, atualmente, seguindo a terminologia de Castillo (2009, p. 194) muitos trabalham a ideia de humanização, seja daqueles cuja dignidade humana é negada por conta da pobreza, da violência ou outras formas de opressão, seja daqueles submetidos ao pecado; mas também a humanização precisa ser trabalhada como horizonte a ser buscado, comportamento a ser assumido, no sentido de que o ser humano pode tornar-se, ao longo da vida e da história, mais humano. Em teologia essa noção tem bastante lastro, seja na perspectiva da criação, pois o humano é criado à imagem e semelhança de Deus, seja na perspectiva da ressurreição, quando Jesus se manifesta como o humano pleno, paradigma de nossa humanidade (GESCHÉ, 2003, p. 37).

Diante de quadro tão vasto e tão importante, tanto para a literatura quanto para a teologia, a Associação Latino-Americana de Literatura e Teologia (Alalite) realizou, em 2021, um congresso cuja temática foi, exatamente, A salvação e seus rostos: teopoéticas do mal e da redenção. Seu objetivo não era apenas o de pensar a questão do mal, mas também de formas e rostos pelos quais a salvação acontece, é experimentada pelo humano e expresso em sua arte. Seja através do herói literário, seja através de eventos indescritíveis ou através da ação do Messias de Deus, a salvação é buscada pelo humano e acontece em sua história. Por isso pode ser retratada em suas obras de arte, de maneira especial em suas histórias narradas e passadas de geração em geração pela cultura expressa em veias artísticas. O presente número de Teoliterária

traz um dossiê que prolonga o debate ali iniciado, provocando outros pesquisadores a desenvolverem a temática.

Teoliterária agradece, por isso, a Alalite, parceira de longa data, pela disponibilidade em participar do presente dossiê que é apresentado por Roberto Onell, presidente da Associação até a realização daquele congresso. A partir de lá, a presidência de Alalite cabe a Cecília Avenatti de Palumbo, presidente, e Daniel Del Percio, vice-presidente, a quem saudamos e desejamos frutuoso trabalho, inclusive na proposta de novo congresso a ser realizado em 2023.

O dossiê temático da presente edição traz a contribuição de Luce Lopez-Baralt que, desde Porto Rico, nos oferece uma interessante reflexão que liga Cervantes e São João da Cruz, falando de D. Quixote diante de uma cavalaria que aponta para dinâmicas de espiritualidade. Margit Eckholt, por sua vez, em ambiente mais religioso, traz importante texto sobre a Mãe das Dores e comportamentos devocionais e religiosos que a Maria se dirigem, em referência ao manto protetor da Virgem. Maria Clara Bingemer nos brinda com um bonito texto sobre martírio e desenhos de utopia que conhecemos em diversas regiões da América Latina no desenvolvimento de sua teologia própria.

Dante Alighieri é o referencial dos estudos que seguem. Cecília Avenatti retoma a perspectiva da viagem para apresentar a perspectiva de trabalho interdisciplinar que propõe Alalite e seus membros. Daniel Del Percio, por sua vez, apresenta a relação entre texto e profecia, onde a comédia de Dante será percebida como utopia. Já Pedro Bayá Casal destaca a importância de figuras paternas como afirmação de segurança e esperança de salvação, como Dante em seu caminho para o Pai. Silvia Campana nos brinda com sua reflexão sobre peregrinação, percebendo o peregrinar de Dante desde o desejo até o amor.

Unindo música e literatura, Antonio Manzatto apresenta seu estudo sobre “A morte de José”, canção que retrata a cultura popular em sua compreensão de morte e salvação, percebendo a importância dos

pobres também em tal horizonte. Em uma pequena memória, Felipe Espinoza e Jaime Blume referem-se à homenagem prestada a Gaston Soublette, importante artista e pensador chileno, homenageado, com razão, por Alalite. Rafael Miranda-Rojas apresenta sua reflexão sobre o mal como causador de sofrimento, mas em relação com a maldade, ou seja, intencional. E Maria Eugênia Góngora encerra o dossiê com figuras femininas, especialmente a sabedoria e a justiça, pensadas a partir de Hildegard de Bingen.

Além do dossiê, Lucas Alamino Martins e Thiago Barnabé apresentam um trabalho sobre violência, assunto importante nos tempos atuais, relacionando Raskolnikov e Caim. Em seguida Márcia Maria e Emerson Sbardelotti apresentam reflexão sobre a ecoteologia, também um tema de atualidade, relacionando com algumas canções que povoam o cancionário nacional. Carlos Mário Paes Camacho fala da recepção do Eclesiastes em Machado de Assis, enquanto César Martins de Souza e Weverton Castro refletem sobre ódio e salvação a partir de Charlotte Brontë. Juan Carlos Ramos Hendez apresenta interessante relação entre o acontecimento de Fátima e outro acontecido na Colômbia, e Márcio Cappelli apresenta uma reflexão sobre o pensamento de José Tolentino, enquanto Lúcia Pedrosa-Pádua reflete sobre o pecado na mística de Santa Teresa. Por fim, encerrando a edição, trazemos, em edição bilingue, o Regimento Interno da Associação Latino-Americana de Literatura e Teologia, como um serviço prestado à rede de pesquisadores para que se torne conhecido e ocasione, talvez, o ingresso de novos membros.

Com agradecimentos especiais a todos os que colaboraram na presente edição, desejamos frutuosa leitura, lembrando sempre que Teoliterária quer ser isso, um serviço à rede de pesquisadores que se debruçam sobre a interrelação entre teologia e literatura, religião e arte, ajudando na publicização de estudos e facilitando o contato entre todos que atuam na área.

Referências

- GESCHÉ, Adolphe. *O mal*. São Paulo: Paulinas, 2002.
- GESCHÉ, Adolphe. *O ser humano*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a salvação*. São Paulo: Paulinas, 1999
- TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar o mal*. São Paulo: Paulinas, 2011.
- MOSER, Antonio. *O pecado*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- MANSO, Bruno Paes. *A república das milícias*. Rio de Janeiro: Todavia, 2020.
- Francisco, *Evangelii Gaudium*, 2013.
- CASTILLO, José Maria. *La humanización de Dios*. Madrid: Trotta, 2009.
- JAMES, P. D. *Segredos do romance policial*. São Paulo: Três Estrelas, 2012.



Texto enviado em

12.11.2021

Aprovado em

16.05.2022

V. 12 - N. 27 - 2022

*Doutor em Literatura pela Pontificia Universidade Católica do Chile e pela Universidade de Leipzig (2012); atualmente professor de Literatura na Pontificia Universidade Católica do Chile; Orcid: 0000-0002-9139-8493

Dossier

“La Salvación Y Sus Rostros: Teopoéticas Del Mal Y La Redención”

Quando a Jesús le preguntaban cómo era el Reino de los Cielos, él, en vez de disertar, se ponía a contar historias.
Sergio Silva ss. cc.¹

Roberto Onell*

Introducción

Los trabajos que se presentan a continuación están agrupados bajo el rótulo “La salvación y sus rostros: teopoéticas del mal y la redención” en el intento de leer una realidad –el mal– que parece nuestra sombra inseparable, así como de leer una esperanza –la sal-

1. Palabras oídas al teólogo en un curso sobre hermenéutica fenomenológica, en la Pastoral de la Pontificia Universidad Católica de Chile, en 2010. Esta idea había sido sistematizada por el autor del siguiente modo: “Como se trata de una realidad que está empezando a suceder [la llegada del Reino de Dios, en su persona], para comunicarla Jesús recurre a la fuerza poética del lenguaje humano, más que a la capacidad que el lenguaje tiene para describir lo real; y crea metáforas y parábolas que invitan al oyente (hoy, al lector) a entrar con su imaginación en el mundo que así crea Jesús” (369).

vación— que apunta a un cumplimiento en plenitud, de acuerdo con la Promesa de la cual somos herederos. Una realidad y una esperanza que indagamos según su traducción en la palabra literaria. Y es que confiamos en que la literatura de ficción traduce nuestros deseos y dolores, nuestros silencios e incertidumbres, y todo lo que quizá podamos denominar *otredad*: aquello *otro* constitutivo de lo humano.

Pero confiamos todavía en algo más: en que esa nuestra alteridad inherente, en el extenso y sorprendente camino del *conócete a ti mismo*, debe ser encarada sobre un horizonte de sentido más abarcador, mayor que nuestros voluntarismos de cada día, precisamente porque mayores son nuestras vocaciones. De no situarnos al menos en la hipótesis de ese horizonte mayor, el filósofo Paul Ricoeur advierte que el conocimiento queda basado no en aquello por conocer, sino en el propio sujeto cognoscente que cree fundarse a sí mismo y situarse como “*pre-suposición suprema*” (94)². No nos extrañemos si, luego de tamaña cancelación de eso *otro*, nos quedamos, como personas o como instituciones, apenas oyendo la propia voz y sus ecos moribundos, solos en un laberinto de espejos.

“Expulsado de la verdad del ser, el hombre no hace más que dar vueltas por todas partes como *animal rationale*”³ (*Carta* 56), alertó por su parte Martin Heidegger, para alentar una comprensión de lo humano como el ente que sale al encuentro de lo que es: “el hombre es el vecino del Ser” (57), con su lenguaje de palabras que es capaz de albergar al Ser. Nombrar aquello que encontramos y que viene a nuestro encuentro es, entonces, entablar una relación humanizada con la realidad del mundo, es averiguar si este mundo puede ser nuestro hogar, es alojarnos — también nosotros— en esa relación que es el lenguaje. “Pleno de méritos, pero es poéticamente como el hombre habita esta tierra” (*Arte* 103)⁴, ha

2. Destacado en el original.

3. Cursivas en el original.

4. De la conferencia “Hölderlin y la esencia de la poesía” (“Hölderlin und das Wesen der Dichtung”), de 1937.

subrayado Heidegger en el célebre poema de Hölderlin, y es bueno recordarlo aquí: no es la practicidad ni la funcionalidad por sí solas las que dan testimonio de la humanidad, sino el lenguaje en su relación creadora y recreadora del mundo, la memoria amorosa y deseosa de vínculos gratuitos.

Por eso nos importan las palabras. Porque, gracias al caudal léxico que hace saltar y ocultarse a vocablos muy gravitantes de toda cultura, somos empujados a ir detrás de ellos para que nos *revelen* otro mundo en este mundo. “O poeta é um fingidor” (98)⁵, nos avisó Fernando Pessoa, el más fingidor de los poetas, para enseñarnos que no hay vida humana ni verdad sin deseo ni imaginación. Y si se trata de gravitación, ahí tenemos la palabra *Dios, Deus, Gott, God, Dieu*: una sola sílaba que quizá sea la más trabajosa cuando vamos en busca de su correspondencia en el mundo. ¿Qué es *Dios*? ¿O habrá que preguntar: *quién es Dios*? El Libro de libros nos ha testificado Su presencia de modos tan dinámicos, que cualquier pregunta que se refiera a *Dios* es tan pertinente como insuficiente. “La palabra Dios dice más que el término Ser, porque presupone todo el contexto de los relatos, de las profecías, de las leyes, de los escritos sapienciales, de los salmos” (99), contesta Ricœur a Heidegger.

¿Qué significa, de qué es signo, la palabra *Dios*? Ricœur concluye que, en la *Biblia*, el “referente *Dios*” (99) es una especie de punto de fuga, el lugar no colmado hacia donde convergen todos los libros, todos los géneros literarios, y la realidad que, a su vez, los supera a todos. “Entonces oí hablar al Creador, sin nombre, que es un simple hueco en el vacío, hermoso como un ombligo” (10), dirá Altazor, de Vicente Huidobro, con juguetona y ensimismada consciencia del entramado textual con el que, por siglos, hemos querido fichar a Dios. Pero el nombrar no pertenece sólo al poeta de oficio, felizmente, sino también al médico, al matemático, al cientista social, a cualquiera de nosotros cuando vuelve “a sentir profundo,/ como un niño frente a Dios” (13-14), según Violeta Parra; el

5. Del poema “Autopsicografía”.

nombrar pertenece a quienquiera que experimente la conmoción de lo real. Como aquella que exclama “¡maldigo del alto cielo!” (101-103).

Y el nombrar pertenece también al teólogo. Por eso, todo en comunión de espíritu con la exhortación apostólica *Ex Corde Ecclesiae*, el peregrinaje hermenéutico no puede prescindir del pensar filosófico ni, menos, del teológico. Es en esa conversación analítica, especulativa, sintiente, donde la literatura de ficción tiene mayor probabilidad de destilar su sabiduría de signo y de símbolo, para ayudarnos, en esta ocasión, a pensar lo impensable, a figurar lo que nos desfigura: el mal, que tanto ha tensionado y roto la comunidad humana y la relación con su Dios. “¿Te parece bien oprimirme, despreciar la obra de tus manos y favorecer los planes del malvado?” (*Job* 10,3). En este mismo temple oímos a la hablante de Gabriela Mistral en uno de sus primeros “Nocturnos”: “Padre nuestro que estás en los Cielos, ¿por qué te has olvidado de mí?” (27)⁶, tan hija de “mi padre Job” (218)⁷. Una disposición afectiva hermana de la voz de César Vallejo cuando nos espeta: “Hay golpes en la vida, tan fuertes... Yo no sé! Golpes como del odio de Dios; [golpes que son] las caídas hondas de los Cristos del alma” (9)⁸. ¿Quién es Dios para quien habla así? “Yo nací un día/ que Dios estuvo enfermo” (107)⁹. La soltura de Vallejo nos fuerza a interrogarnos, pero también a reiniciar el relato de nuestra propia peripecia con ese vocablo, *Dios*. “Quien me ha visto a mí ha visto al Padre” (*Jn* 14,9), repetía Jesús de Nazaret, “el más alto de todos los maestros orales” (91), según el hincapié de Jorge Luis Borges, otro altísimo maestro de la palabra. ¿Qué es *verlo*? ¿No será tocar el punto de arranque de otra historia, de esa en que somos protagonistas y narradores? “Él, en vez de disertar, se ponía a contar historias”, porque el Reino de los Cielos está en un lugar misterioso de la trama, porque guarda semejanza con la diversidad del mundo, un mundo hecho a semejanza del Creador-ombligo-origen.

6. Del libro *Desolación*, de 1922.

7. En el poema “Una palabra”, del libro *Lagar*, de 1954.

8. Del poema “Los heraldos negros”, del libro homónimo, de 1918.

9. Del poema “Espergesia”, del mismo libro.

Pensar lo impensable. En ese esfuerzo convergemos ahora. Por eso es necesaria la universidad: para intentar pensar incluso lo impensable. Para venir al brocal pavoroso y recorrer con Dante y con Virgilio el *Inferno*, para con Dostoievski oír al penoso Raskolnikov y quizá comprender su eventual redención, para caminar con Baudelaire junto al “Poeta [...] / desterrado en la tierra / [cuyas] alas de gigante le impiden caminar” (66)¹⁰, para no dejar de preguntar, herederos de quienes nos han precedido en la peripecia de vivir. Agotadora y sombría peripecia. “Sucede que me canso de ser hombre” (121-122), confiesa una de las voces de Neruda, entre las grietas de la promisoría modernidad. “Ah, por que tudo é tão triste?”¹¹, pregunta Vinícius de Moraes, atacado de pronto por la melancolía en plena contemplación de una belleza. Y Cecília Meireles nos precave: “Não cantes, não cantes, porque vêm de longe os naufragos, / vêm os presos, os tortos, os monges, os oradores, os suicidas” (86), en el poema irónicamente llamado “Ressurreição”.

Y bien. Aquí estamos. Sobrevivientes de los nuestros. El espíritu presto. Comparecientes en esta plataforma digital, que sigue sin embarco traduciendo nuestra pujante humanidad.

Referencias

- Baudelaire, Charles. *Las flores del mal* [*Les Fleurs du Mal*; 1857, 1861, 1968]. *El spleen de París. Los paraísos artificiales*. Trads. Lluís Guarnier y Andreu Jaume. Barcelona: Penguin, 2017.
- Biblia. *La Biblia de nuestro pueblo – Biblia del peregrino América Latina* [2005]. Texto: Luis Alonso Schökel. Adaptación del texto y comentarios: equipo internacional. Macau: Pastoral Bible Foundation, Mensajero; 2010.
- Borges, Jorge Luis. *Prólogos, con un prólogo de prólogos* [1975]. *Obras completas* 12. Buenos Aires: Sudamericana, 2011: 7-243.
- Heidegger, Martin. *Carta sobre el Humanismo* [*Brief über den Humanismus*, 1946] [1ª ed. en alemán, 1976]. Trads. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2006.

10. Del poema “El albatros” (“L’Albatros”), del libro *Las flores del mal* (*Les Fleurs du Mal*).

11. De la canción “Garota de Ipanema”, de 1962.

- Heidegger, Martin. *Arte y poesía* [1958]. Trad. Samuel Ramos. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Huidobro, Vicente. *Altazor* [Madrid, 1931]. Santiago: Universitaria, 1995.
- Meireles, Cecília. *Viagem* [1939]. São Paulo: Global, 2012.
- Mistral, Gabriela. *Desolación. Ternura. Tala. Lagar*. México DF: Porrúa, 2006.
- Moraes, Vinícius de. “Garota de Ipanema”, en: <https://www.viniciusdemoraes.com.br/pt-br/musica/cancoes/garota-de-ipanema>. Consultado el 28 de octubre de 2021.
- Neruda, Pablo. *Residencia en la tierra* [Madrid: Ediciones del Árbol, Cruz y Raya, 1935]. Prólogo de Federico Schopf. Santiago: Universitaria, 1994.
- Parra, Violeta. *Volver a los 17*. Comp. Juan Andrés Piña. Santiago: Los Andes, 1995.
- Pessoa, Fernando. *Yo es otros. Antología esencial*. Ed. bilingüe. Trad. Rodolfo Alonso. Valparaíso: Universidad de Valparaíso, 2019.
- Ricoeur, Paul. *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*. Trad. Néstor A. Corona, Ricardo Ferrara, Juan Carlos Gorlier y Marie-France Begué. Buenos Aires: Almagesto, 1990.
- Silva, Sergio. *Por qué murió Jesús. Introducción a los evangelios. Volumen III: Lectura del protagonista: Jesús*. Santiago: Ediciones UC y Fundación Coudrin, 2009.
- Vallejo, César. *Los heraldos negros* [1918]. Buenos Aires: Losada, 1976.



Texto enviado em
25.07.2022
Aprovado em
21.08.2022

V. 12 - N. 27 - 2022

* Doutora em literatura pela Universidade de Harvard; professora da Universidade de Porto Rico. Contato: lucelopezbaralt@gmail.com

Don Quijote ante la caballería espiritual de san Juan de la Cruz

Dom Quixote diante da
cavalaria espiritual
de São João da Cruz

**Luce López-Baralt*

Así que, señor mío, más vale ser humilde frailecito,
de cualquier orden que sea,
que valiente y andante caballero (II, 9: 98)

I. Un poco de historia: el traslado del cuerpo de san Juan de la Cruz de Úbeda a Segovia

Estamos en medio de una noche oscura de 1593. En medio de una medianoche oscura, pues tenemos documentados los hechos históricos. El cuerpo de san Juan de la Cruz es trasladado sigilosamente por despoblados desde Úbeda, donde había muerto, hasta Segovia. El alguacil de Corte, don Juan de Medina, custodia los restos junto a los guardias que lo conducen en una litera. Al llegar a Martos se les aparece un hombre que les grita a grandes voces: “¿Dónde

lleváis ese difunto, bellacos? Dejá el cuerpo del fraile que lleváis...” (PASQUAU,1960, p. 2)¹. La aparición “causó gran susto en el alguacil y sus compañeros, que se les espeluzaron los cabellos” (FERNÁNDEZ NAVARRETE,1819, p.78-79). Más adelante en el camino aparece otro hombre, que vuelve a pedir cuenta al séquito de lo que llevaban e insiste en interrogarlos. En medio de tantos encuentros tensos, el conductor del féretro advierte que unas luces brillantes rodeaban la caja pequeña que contenía el cuerpo del santo.

La escena nocturna chispeada de extrañas lumbres evoca “la aventura que le aconteció a don Quijote con un cuerpo muerto” (I,19) que unos “enlutados” trasladan de Baeza a Segovia². En medio de la noche el hidalgo irrumpe en el séquito de los que trasladan, orando en voz baja y portando hachas encendidas, al misterioso “muerto *caballero*”. Importa tomar nota de las palabras textuales de don Quijote, ya que su manera de aludir al difunto como “caballero” no es casual. El hidalgo enristra su lanzón, se coloca bien en la silla de Rocinante, y alzando la voz reclama a los “encamisados” (que tiene por tales a los sacerdotes que iban con sobrepellices escoltando el cadáver): “Detenéos, caballeros, y dadme cuenta de quién sois, de donde venís, adónde vaís, qué es lo que en aquellas andas lleváis...” (I, 9, p. 231). El interrogatorio de don Quijote concurre de cerca con lo que testimonian los primeros testigos que depusieron acerca del traslado del cuerpo de fray Juan de la Cruz para su proceso de beatificación.

¿Habrá tenido noticia Cervantes del traslado subrepticio de los restos del Reformador?³ Así lo creen muchos cervantistas a partir del

1. Las palabras citadas las expone el padre Francisco de San Hilarión, que depuso en la beatificación del santo. Fernández Navarrete (1819: 78-89) cita con variantes de las palabras del primer hombre que interrumpe el séquito: “¿adónde lleváis el cuerpo del Santo? Dejadlo donde estaba...”. También explica el estudioso que cuando los guardias intentaron acallar al segundo vociferante con dinero, “hallaron que había desaparecido” (*ibid.*).

2. Cito por la edición del *Quijote* de Andrés Murillo (1991) y en adelante indicaré el volumen y la paginación.

3. Para bibliografía extensa en torno al capítulo XIX del primer *Quijote*, cf. Jaime Fernández 1995 y 2008.

estudio de Martín Fernández Navarrete (1819), que propone la conexión entre el traslado histórico del Reformador a Segovia y el capítulo 19 del primer *Quijote*. Es probable que Cervantes se enterara de los hechos, ya que estuvo en Úbeda para sacar trigo en 1592, al año siguiente de la muerte del fraile y poco antes de que llevaran a hurtadillas su cuerpo a Segovia al filo de la medianoche (SÁNCHEZ, 1990, p. 21). Los acontecimientos fueron muy notorios: se trataba del compañero de Reforma de santa Teresa, muerto en olor de santidad y autor de una obra mística sin precedentes en la Península. El traslado clandestino de su cuerpo suscitó grana tensión entre Úbeda y Segovia, donde se le lleva en secreto tras morir inesperadamente de unas “calenturas pestilentes”. Tomemos nota de la causa de defunción, porque volveré a ella.

Doña Ana de Peñalosa, la destinataria de la “Llama de amor viva”, es quien planifica la remoción del cuerpo de san Juan del convento ubetense donde yacía enterrado. La devota viuda quería que descansara en el monasterio que había fundado en su Segovia natal junto a su hermano don Luis de Mercado. La empresa no sería sencilla, dada la oposición de Úbeda a rendir sin más la reliquia del cuerpo del santo. Pero, cuando éste muere, doña Ana hizo las diligencias con el Padre Nicolás de Jesús María, Vicario General de la Reforma, para que llevaran discretamente el cuerpo a Segovia (RODRÍGUEZ MARÍN, 1949, t. IX: 226-230)⁴.

El traslado secreto iba a ser llevado a cabo a los nueve meses de muerto el Reformador, pero se descubre que el cuerpo estaba “tan incorrupto y con tal fragancia, que suspendieron la traslación. Ya en 1593 Medina Ceballos, el alguacil de Corte halló que el cadáver estaba más enjuto, aunque siempre “fragante, [y] le acomodó en una pequeña caja de madera para mayor disimulo” al momento de sacarlo del convento (*ibid.*). Pero Úbeda no se resigna al despojo y entabla pleito con Segovia y la desavenencia llega hasta Roma: en 1596 Clemente VIII expide un

4. Rodríguez Marín (1949) se sirve de un extracto del capítulo XVI de la *Historia del Venerable Fray Ivan de la Cruz, primer descalzo carmelita* de fray Jerónimo de San Joseph (1641).

Breve Apostólico mandando que se restituya el cuerpo a Úbeda. Aunque el Obispo don Bernardo de Sandoval cumplir el Breve, quiso tratar el espinoso asunto de manera amistosa, por lo que el hecho consumado del traslado se impuso a la larga y Úbeda se conformó con que le fuesen devueltas solo una mano y una tibia del Reformador (Pasquau 1960: 2)⁵.

II. Cervantes y los *mystici majores* del Siglo de Oro: santa Teresa de Jesús, Fray Luis de León y san Juan de la Cruz

Imposible que un litigio tan agrio pasara desapercibido por Cervantes, que fue un gran admirador de los místicos españoles que fueron sus contemporáneos. En la *Galatea* entona un panegírico a fray Luis de León: “Fray Luis de León es el que digo, / a quien yo reverencio, adoro y sigo” (Navarro 1971: 5). Otro tanto sucede con Teresa de Jesús: Cervantes compone una canción en la que celebra nada menos que los éxtasis místicos de la Reformadora:

Desde Alba, ¡oh, Madre!, al cielo te partiste:

.....

que le goces es justo,

en éxtasis divinos...

(Sánchez 1990: 10).

Las revelaciones místicas teresianas que Cervantes celebra dejan ver que no estaba ajeno a los altos misterios del alma. Sospecho que los textos de san Juan, que circulaban manuscritos, también llegarían a la atención de Cervantes. es posible que conociera dichos códices a través de su hermana Luisa de Belén, quien fue monja en Alcalá de Henares, donde san Juan fue Rector (CANNAVAGIO, 1987, p. 37).

Las alusiones obsesivas del novelista al léxico encriptado de la *noche oscura* parecerían también delatar un conocimiento preciso de la obra sanjuanística, como proponen Vicente Gaos (1971) y Arturo Marasso

5. Gerald Brenan (1974: 101-102) especifica que se trata de “un brazo, un pie y algunos dedos”.

(1954), que descubren las huellas del vocabulario nocturno de san Juan en la salida que don Quijote hace de noche en busca de aventuras en el capítulo II de la primera parte. James Iffland, por su parte, asocia la escena del traslado del “cuerpo muerto” con el vocabulario técnico de la “Noche oscura” de san Juan. Lo exhaustivo de su análisis me excusa de llevarlo a cabo aquí a mi vez, pero cualquier lector familiarizado con los versos del santo reconoce que Cervantes tendría que estar aludiendo a la obra del Reformador. Claro que lo hace entre líneas, pues por aquellos años era asunto espinoso citar a san Juan, que fue impugnado incluso *post mortem* por sus paralelos con el movimiento alumbrado⁶: basta recordar que seguidores muy cercanos del fraile mantienen en estricto silencio su nombre: Fray Agustín Antolínez, Sor Cecilia del Nacimiento (1570-1646), e incluso el “heresiarca” Miguel de Molinos.

Cervantes, como estos discretos espirituales, no dudó en establecer un diálogo encubierto con el Reformador en el episodio del “cuerpo muerto”. Las repeticiones obsesivas del vocablo *noche* delatan una cita literaria consciente. El novelista parecería remedar la factura textual del poema la “Noche oscura”, en la que san Juan, al repetir una y otra vez la voz “noche”, indica que alude a un símbolo místico técnico, no al simple final del día. Por más, la voz *aventura*, que puntea el pasaje cervantino, remeda fonéticamente la *ventura* con la que la Amada juancruciana inicia su recorrido nocturno en busca de su Amado.

Pero el jubilo del poeta de Fontiveros--*dichosa ventura, noche dichosa, noche amable más que el alborada*--contrastan con el “horror y espanto” que sienten los personajes cervantinos al sumergirse en las tinieblas. Sancho tiembla como un azogado que “tiene frío de quartana” (I, 19, p. 230) ante la extraña escena que tiene por sobrenatural, porque los enlutados con hachas encendidas, orando quedamente, les recuerdan la “estantigua”⁷, es decir, un cortejo de almas que andan de noche por el

6. Fray Basilio Ponce de León defendió al Reformador *post-mortem* de estas y otras acusaciones.

7. Sobre la tradicional estantigua, cf. Redondo (1983 y 1998) y Alvar (2009).

bosque. A don Quijote, que se le erizan los cabellos de la cabeza, se le antojan “satanases del infierno”. Tendré más que decir sobre este miedo del hidalgo, pues es elocuente⁸.

El narrador cervantino subraya la *oscuridad* envolvente de la noche cervantina: “la noche se cerró con [...] oscuridad”; “era la noche, como se ha dicho, oscura...”; “las tinieblas de esta noche”; “la oscuridad de la noche no les dejaba ver cosa alguna...” Con razón concluye Iffland que “this is by far the darkest night of the entire [novel]” (IFFLAND, 1995, p. 243)⁹. También san Juan insiste en lo cerrado de su *Noche--la Esposa* itinerante va a ciegas, sin mirar cosa y sin ser vista por nadie. Solo que, paradójicamente, se deleita en lo espeso de las tinieblas.

El nocturno cervantino está tachonado de luces ultramundanas que lo hacen amenazante. “Una gran cantidad de lumbres que no parecían sino estrellas que se movían” (I, 19, p. 229) puntean la oscuridad y paralizan de miedo al amo y al escudero. No hay que olvidar que el término “lumbres” se asocia con la secta de los *alumbrados*, condenada por el Santo Oficio. Las extrañas centellas vuelven a remitirnos al poema de la “Noche oscura”--: “sin otra luz ni guía / sino la que en el corazón ardía”. San Juan alude a una luz sobrenatural suspendida en el interior del alma de la Esposa nocturna, que la guía hacia sí misma en un camino circular y místico. Pero Cervantes no solo parecería aludir a la misteriosa lumbre que convierte la “Noche oscura” de san Juan en un prodigioso claroscuro, sino a la experiencia del traslado histórico del cuerpo del santo. Las “hachas encendidas” de los encamisados cervantinos que llevan al “muerto caballero” también las llevarían los guardias del cuerpo de san Juan para alumbrar el camino a Segovia. Y no olvidemos el paralelo más significa-

8. Sobre el miedo de ambos personajes, cf. Goyanes 1932.

9. Iffland (1995: 255) extiende su observación en torno a la importancia de esta noche al capítulo XX, en el que don Quijote y Sancho, todavía en medio de la oscuridad, escuchan un ruido de agua. Eso nos lleva a la “fonte que mana y corre / aunque es de noche” y aun a la “cristalina fuente”, de san Juan de la Cruz, que al tener “semblantes plateados”, surge necesariamente en medio de la noche. Es difícil pensar, en efecto, que no haya en estos capítulos un diálogo intertextual consciente por parte de Cervantes con san Juan.

tivo de todos: las “luces muy brillantes” que rodeaban el pequeño féretro improvisado, según testimonia el conductor de los restos del fraile de Fontiveros. También aquella medianoche histórica estuvo aureolada de centellas sobrenaturales, y los contemporáneos lo habrían comentado.

Las incidencias de la aventura nocturna de don Quijote deja ver que el episodio constituye una reflexión sobre temas religiosos, eclesiásticos, e incluso, místicos. Ya sabemos que el hidalgo confronta con sus preguntas, lanza en ristre, a los enlutados del cortejo fúnebre. Entiende que alguien ha matado al “caballero” que traen, por lo que el hecho requiere venganza caballeresca. El enlutado “caballero” principal, atemorizado, pica su montura para seguir adelante y evadir al impertinente desconocido, pero la mula da con él en el suelo. Don Quijote, encolerizado al no tener respuesta a sus preguntas, arremete con su lanzón al séquito, por lo que los encamisados huyen con sus hachas encendidas por doquier, dibujando un simbólico cuadro carnavalesco de máscaras.

La escena adquiere enseguida ahora unos sobretonos eclesiásticos inquietantes: don Quijote ha entablado batalla nada menos que con sacerdotes, y ahora apunta “sacrílegamente” con su lanzón al bachiller Alonso López--contrapartida del histórico alguacil de corte Juan de Medina--, que yace en el suelo con una pierna quebrada. El bachiller, que tiene órdenes sagradas, explica a don Quijote que llevan al “caballero”, que ha muerto en Baeza, a enterrar a Segovia. Cervantes es discreto y no alude directamente a Úbeda, y sitúa la defunción en la cercana Baeza. Prestemos atención, de otra parte, al adjetivo identitario que usa Alonso López para referirse al muerto de la litera: se trata de un “caballero”--. se podría pensar que fuese otro sacerdote más, pues iba custodiado por una comitiva de ellos. Pero no: al ser “caballero”, se hermana de súbito con el hidalgo manchego, hijo de la caballería andante. La pista es significativa.

Ante las insistentes preguntas de don Quijote, que desea de vengar la muerte de su *alter ego* muerto, López le informa que nadie lo ha mat-

ado, pues ha fallecido de unas “calenturas pestilentes” (I, 19, p. 233). Como se sabe, de esas mismas “fiebre-cillas” murió san Juan de la Cruz. La información paraliza a don Quijote: “habiéndole muerto quien le mató, no hay sino callar”. Contra Dios no hay batalla posible, por caballescica que sea.

El bachiller advierte a don Quijote que había quedado descomulgado “por poner manos violentamente en cosa sagrada” (I, 19, p. 235)¹⁰. Le cita en latín las disposiciones de Trento para tales casos, y resulta curioso que don Quijote diga no saber latín, cuando en otras ocasiones sí da muestras de conocerlo. En esa misma línea paródica, y sirviéndose de una casuística eclesiástica bufa, el hidalgo argumenta a su interlocutor que no le había puesto la mano encima, sino el lanzón. Quizá el hidalgo sospeche que haya ido demasiado lejos en su sarcasmo casuístico, porque enseguida protesta de su catolicismo ortodoxo¹¹. Sus exageradas declaraciones no resultan convincentes. Don Quijote jamás ha pisado un templo y aunque se encomienda a Dios y a Dulcinea antes de acometer sus aventuras, no es un caballero realmente piadoso: nunca lo vemos rezar como Amadís. Veremos que la espiritualidad de don Quijote en esta escena no será de corte ortodoxo, sino que incide en algo más profundo: un enfrentamiento con lo sagrado.

A todo esto, Sancho aprovecha para desbalijar las generosas provisiones de la acémila que traían los sacerdotes. El dato carnavalesco hace pensar que se trata de una sátira contra los primeros seguidores de la Reforma carmelita, que habían traicionado el ascetismo de su maestro fray Juan de la Cruz. ¿Estará don Quijote vengando al santo y defendiendo la Reforma del Carmelo, ahora dada al exceso? ¿Ofende al alma “erasmista” del hidalgo el tráfico del cuerpo convertido en reliquia? *Todo puede ser.*

10. Curiosamente, esta excomunión hermana a don Quijote con san Juan de la Cruz, ya que él fue excomulgado varias veces por su propia Orden carmelita en vida.

11. Sobre la excomunión de don Quijote, cf. Lumbreras 1952.

III. Los sobretonos caballerescos del episodio del “cuerpo muerto”.

Cervantes ante la caballería andante espiritual.

a. Las novelas de caballerías tradicionales.

Hasta ahora me he ocupado del diálogo intertextual de Cervantes con los versos nocturnos de san Juan y con el traslado histórico de sus restos a Segovia, pero la crítica se ha detenido también en los paralelos que guarda la aventura del capítulo 19 con el género de las novelas de caballería. Diego Clemencín (1947) destaca el otro posible diálogo que Cervantes sostiene con el *Palmerín de Inglaterra*, el *Amadís de Gaula* y el XLIII y la *Crónica de don Florisel de Niquea*. ECuandno vems el capítulo 72 del *Palmerín* titulado “De lo que aconteció a Floriano del Desierto en aquella aventura del cuerpo muerto de las andas” (*Palmerín* 2012: 136), las semejanzas saltan a la vista¹². Floriano del Desierto, vagando por despoblado ve venir unas andas cubiertas con un paño negro que cubría a un muerto llevado por tres escuderos. Al levantar el paño enlutado descubre el cuerpo de un caballero lleno de sangrientas heridas y quiere saber-- como don Quijote --de quién era el cadáver que transportaban. Se entera de que se trata de Fortibrán el Esforzado, cuya muerte a traición había quedado sin venganza. Floriano acometa desea vengarlo, como don Quijote hubiera querido hacer con su “muerto caballero”.

En el capítulo 43 del *Florisel de Niquea* topamos con otra extraña procesión que lleva en andas un difunto: “...unas andas que cuatro caballos llevaban en que iban cuatro enanos. Las andas iban cubiertas de un tapete [...] y delante de las andas dos fuertes jayanes iban armas armados y detrás de ellos doce caballeros”¹³. Esta procesión de seres físicamente desproporcionados parecería otra broma intertextual bufa de Cervantes contra los sacerdotes enlutados camino a Segovia.

12. Algunas de estas semejanzas han sido apuntadas por Martín de Riquer (1962 y 1967), Luis Andrés Murillo (1978) y Avalle Arce (1979), entre otros.

13. Modernizo las grafías para facilitar la lectura.

Las citadas escenas caballerescas ocurren a plena luz del día, mientras que la del “cuerpo muerto” cervantino se distingue por su atemorizante oscuridad nocturna. Es de interés aquí otra fuente que esgrime Arturo Marasso (1954) para la escena anochecida del *Quijote*: la *Eneida* traducida al castellano por Hernández de Velasco, autor leído por Cervantes. Encontramos un doloroso camino en medio de la “muda noche” a lo largo del cual desfila, con hachas encendidas, la procesión fúnebre del recién muerto Turno.

Alberto Sánchez (1990:21) concluye pues que en el texto del *Quijote* se recogen tanto rasgos que proceden de las novelas de caballerías como pormenores del traslado histórico del cuerpo de san Juan a Segovia. Los dos diálogos intertextuales coexisten, armonizados por el genio de Cervantes.

Ahora bien: los estudiosos, con excepción de Iffland, que lo hace con brevedad (Iffland 1995: 247, 257 y 265), no se han detenido en otra coincidencia de la escena nocturna de Cervantes: el género de la caballería espiritual. Sobre todo con ella es que dialoga Cervantes.

b. El caso de la caballería espiritual: una fuente - obligada para el capítulo XIX del *Quijote*.

Cuando las novelas de caballería copan el mercado editorial español a principios del siglo XVI, ya aparecen las primeras novelas contrarias a este género tan rico en fábula, que constituyen el género de la caballería espiritual (Herrán Alonso (2005). Ejemplo de estos primeros libros píos contestatarios es el *Libro de la Cavallería cristiana* (h. 1551), del franciscano Jaime de Alcalá: su héroe es ahora un caballero cristiano de virtudes modélicas. Claro que el ideal del caballero ejemplar, ajeno a los excesos sexuales de Tirante el Blanco o a la moralidad laxa de Amadís, ya era previa en la Península. Ahí está el *Blanquerna* de Raimundo Lulio, y su *Libro de la Orden de Caballería*, donde asegura que el “ofici de ca-

valler és de ... defendre la santa fe catòlica (Lulio 1936 :100)¹⁴. Tenemos también al *Caballero Cifar*¹⁵, considerado como el primer libro de caballería español, redactado en siglo XIV por un autor que aun nos resulta incógnito¹⁶.

Según la oposición a los libros de caballería se hace más virulenta en el siglo XVI por parte de los moralistas que las consideraban excesivas, y de dudosa moral, se sigue potenciando el género de la caballería. Aun no está estudiado a fondo, aunque Jorge Checa (1988: 50) comienza en serio el estudio del género” en 1988 (MALLORQUÍ-RUSCALLEDA, 2016, p. 374) con su estudio sobre el *Caballero del Sol* de Pedro Hernández de Villaumbrales. A partir de ahí comienzan a proliferar las aportaciones de estudiosos como Pierre Civil y Pedro Cátedra, entre otros, por lo que ya contamos con un corpus representativo de este género de la “caballería a lo divino”, que enriquecerán nuevas ediciones futuras.

IV. Cervantes ante la caballería espiritual nocturna de san Juan de la Cruz

Esta vasta literatura caballescica espiritual no escapó a la atención de Cervantes. En el capítulo 8 de la segunda parte del *Quijote* el hidalgo medita con Sancho sobre su papel como caballero andante, y declara que los caballeros deben buscar la gloria eterna más que la fama mundana: “...los católicos y andantes caballeros más habemos de atender a la gloria de los siglos venideros, que es eterna ..., que a la vanidad de la fama que en este siglo se alcanza” (II, 8, p. 96). De repente, don Quijote, que no se ha mostrado piadoso a lo largo de sus aventuras, cierra filas con una devoción espiritual más cónsona con la del Caballero Cifar o la del Caballero del Sol. O la del “caballero” muerto san Juan de la Cruz.

14. Sobre este libro Luliano, cf. Johnston 1990.

15. Los estudiosos oscilan entre *Cifar* y *Zifar*.

16. Mallorquí-Ruscalleda (2016) apunta a la posible autoría del canónigo de Toledo Ferrán Martínez. Para cuestiones de autoría, cf. también la edición del *Libro del caballero Zifar* de Cristina González (1983).

Cuando el hidalgo toca puntos de religión con Sancho suele entrar en terreno espinoso, y así sucede cuando le platica sobre la veneración a las reliquias de los santos. Sancho, como buen “cristiano viejo” defiende la posición eclesiástica tradicional: “...estas prerrogativas, [...] tienen ...las reliquias de los santos, que, con ... licencia de nuestra santa madre Iglesia, tienen ... mortajas, muletas, ... cabelleras, ojos, piernas, con que aumentan la devoción y engrandecen su cristiana fama” (II, 9, p. 98). Y concluye: “Así que, señor mío, más vale ser humilde frailecito... que valiente y andante caballero” (ibid.). Sancho invita a don Quijote a canjear su oficio caballeresco por el religioso, aconsejándole que “nos demos en ser santos, y alcanzaremos ... la buena fama que pretendemos” (ibid.). El labriego se constituye en portavoz de la Iglesia contrarreformista: es amigo de reliquias--curiosamente, de las pertenecientes a “*frailecitos descalzos*” como san Juan--¹⁷, cuya veneración garantizaba bendiciones de todo tipo. El escudero lanza al caballero andante, usualmente de talante “erasmista”, un reto inesperado: lo convoca a ser santo. A elevar su caballería andante a las más altas cimas del espíritu.

El desafío es de tal magnitud que don Quijote, por valiente que sea, es incapaz de acometerlo. Y se declara vencido, admitiendo a Sancho su íntima verdad: “no todos podemos ser frailes, y muchos son los caminos por donde lleva Dios ... al cielo: religión es la caballería; caballeros santos hay en la gloria (II, 8: 98-99). Sancho no se da por vencido y le riposta que hay más frailes que caballeros andantes en el cielo. Advirtamos que insiste en el término religioso de “fraile” en lugar de “sacerdote”. Don Quijote concluye: “Muchos son los [caballeros andantes], *pero pocos los que merecen el nombre de caballeros*” (II, 8: 98-99, suplo el énfasis). Vale recordar que siempre se alude al “cuerpo muerto” del capítulo 9 como “caballero”. No solo así lo llama don Quijote, sino también el bachiller Alonso López, que dirigía su escolta fúnebre. Curioso que sean clérigos

17. La identidad de estos dos frailes descalzos aun nos elude, aunque algunos piensan que al menos uno de ellos pudo haber sido el franciscano san Diego de Alcalá. El proceso de beatificación de san Juan de la Cruz no se había incoado aun, aunque no era difícil anticipar que comenzaría en breve, dada su fama generalizada de santo.

quienes trasladen el cuerpo de un *caballero*: el texto nunca aclara la incongruencia.

Pero es que quienes aluden al difunto como “caballero” llevaban razón. Así precisamente se autodenominó San Juan, que admite en sus glosas a la “Noche oscura” haber combatido como caballero en “aquella guerra de la oscura noche” (2N 24, 2; I, p. 613¹⁸). El Reformador, como don Quijote, combate pues en medio de la noche. Es oportuno recordar que la discusión que sostienen el hidalgo y su escudero y que acabo de citar sobre los frailes y los caballeros andantes se da en el contexto de una búsqueda, curiosamente nocturna, de lo sagrado e imposible: encontrar a Dulcinea en el Toboso. Dar con el sueño trascendente en medio del oscuro mundo corpóreo. Esta aventura, como la del traslado del “cuerpo muerto” incógnito enigmático *caballero*, ocurre también en medio de una *noche oscura*. Y, exactamente como el traslado histórico de los restos a Segovia, la aventura del Toboso tiene lugar en la *medianoche*: “*Media noche* era por filo” (II, 9. p. 99), anuncia el narrador, sirviéndose del “Romance del Conde Claros “. No sé si por azar, los dos caminos nocturnos quijotescos desembocan en un choque con la Iglesia: “Con la iglesia hemos dado, Sancho”, exclama don Quijote (II, 9, p. 100). Y aunque sabemos que ha dado con el edificio del templo del Toboso, sabemos que se ha estrellado contra el andamiaje dogmático de la institución eclesiástica de su época, que en el capítulo IX representaban los sacerdotes enlutados duchos en casuística y portadores de generosas alforjas.

San Juan de la Cruz era, sin embargo, otro tipo de eclesiástico, con el que Cervantes pudo haber simpatizado. Combatió cual esforzado caballero en sanear las estructuras monacales de su época y acercarlas a la vida ascética y a la contemplación. Algo de ello sabría Cervantes cuando “venga” al frailecito muerto de sus guardianes, que eran glo-

18. Cito por la edición de la *Obra completa de san Juan de la Cruz* que hice en colaboración con Eulogio Pacho (tercera edición, 2015). En adelante indicaré el libro, capítulo y apartado de las obras citadas, así como el volumen y la página de dicha edición.

tones, y ortodoxos en demasía. Acaso Cervantes se venga también, muy en la línea de Erasmo, de aquellos que se llenarían de gloria por la posesión de la reliquia del cuerpo del santo, que finalmente fue, como se sabe, despedazado para que tanto Úbeda como Segovia se pudieran jactar de tener su parte.

Ya dije que san Juan se había declarado como simbólico “caballero combatiente” en sus escritos. Su combate es muy riguroso, y en la Subida del Monte Carmelo lo asemeja con la batalla campal de un caballero contra un metafórico dragón de siete cabezas: “... si ella peleara [con cada cabeza] y venciere, dejará [vencida] a la bestia sus siete cabezas, con las que le hacía la guerra furiosa... (SUBIDA II, 11: 10; I, p. 235).

El combate ascético con el monstruo de siete cabezas ocurre precisamente en medio de la cerrada oscuridad interior, que para san Juan es la desnudez espiritual de todas las cosas [...]. En la *noche oscura* se oblitera el cuerpo, que queda, metafóricamente, “muerto”: recordemos que la aventura cervantina del “cuerpo *muerto*” ocurre asimismo en una noche cerrada.

Lo curioso del caso es que don Quijote se apropia del mismo símil del combate ascético de san Juan cuando asegura a Sancho que el caballero andante debe matar los siete pecados capitales simbolizados por malvados gigantes. Conoció pues la ascética caballerescas: “Hemos de matar en los gigantes a la soberbia; a la envidia, ...a la ira, ... a la gula y al sueño; a la lujuria y lascivia; [y] a la pereza, ...buscando las ocasiones que nos puedan hacer y hagan, sobre cristianos, famosos caballeros” (II: 8, pp. 96-97).

Don Quijote modela su caballería combatiente “a lo divino” enarbolando su espada contra los siete pecados capitales. No olvidemos, a todo esto, que, como san Juan, guerrea ascéticamente en la oscuridad de la medianoche.

No se trata de una contienda fácil, ni para don Quijote ni para san Juan. El Reformador, caballero andante nocturno, advierte que “profun-

da es esta guerra ..., porque la paz que [se] espera ha de ser muy profunda” (2N IX, 9; II, p. 555). Pero ya el alma del místico está en quietud, y de ahí que se desplace confiada--”a oscuras y *segura*”--por la “noche dichosa” y “amable más que la alborada”. Esta serenidad jubilosa en medio de las tinieblas jamás le será dada a don Quijote, que atraviesa su noche metafórica con los pelos de la cabeza erizados de terror y, como veremos, asumiendo una metafórica *Triste Figura*.

V. Algo más sobre la noche oscura iniciática en la que combate san Juan de la Cruz.

La simbólica *noche* sanjuanística es purificadora, pero tiene una dimensión simbólica aun más profunda: para experimentar a Dios es necesario apagar--»anohecer--los sentidos y la razón. A Dios se le experimenta cuando quedamos a ciegas de las coordenadas de este mundo corpóreo. El éxtasis transformante no se obtiene por la razón discursiva, que ha quedado obnubilada, es decir, «anohecida».

Por más, la amada o alma simbólica del poema de la “Noche oscura” sanjuanística va encubierta--”por la secreta escala *disfrazada*”--para celebrar su secreta noche de bodas. La máscara tras las que se oculta la protagonista apunta hacia los abismos insondables de su identidad verdadera con más fuerza: a la culminación de su identidad auténtica, trascendida en Dios. El alma descubre que es infinita, como la noche sin límites que la encubre y la ciega a lo corpóreo. Ya lo dijo Nietzsche: “Todo lo que es profundo ama el disfraz. Todo espíritu profundo tiene necesidad de máscara”.

Me he detenido en este disfraz, delator de la nueva identidad profunda que la Amada juancruciana adquiere en su peregrinaje porque también don Quijote asumirá una nueva identidad en medio de las sombras. Es decir, solemos *anohecer* los sentidos exteriores. Es Sancho quien le “devela” al amo su novedosa identidad caballeresca en medio de la *noche oscura*. El hidalgo surge como el Caballero de la Triste Figura

porque cuando el escudero lo mira entre las sombras, a la luz de un hacha encendida, advierte que “tiene vuestra merced la más mala figura, de poco acá, que jamás he visto; y débelo de haber causado, o ya el cansancio deste combate, o ya la falta de muelas y dientes” (I, 9, p. 234). Es curioso que don Quijote, en una de las poquísimas batallas en las que ha triunfado fácilmente sin quedar apaleado, exhiba tan mal semblante. Ni se jacta de su triunfo, ni lo celebra. El “cansancio desde combate” parece haber minado su alma, y ese abatimiento entristecido se refleja en su semblante. Es que no ha sido un combate cualquiera: el hidalgo ha hollado el delicado terreno de la caballería espiritual. Se está midiendo contra el misterio de la Trascendencia.

Como se sabe, los antiguos caballeros tomaban sus apelativos de sus victorias bélicas: “el de la Ardiente Espada”, “el del Unicornio”, “el de la Muerte”. Tanto se identifica el hidalgo con su nuevo estado de tristeza que promete hacer pintar en su escudo “una muy triste figura” que le sirva de emblema (I, 9, p. 234). Antes que Don Quijote, también Deocliano, en *La historia del muy esforzado y animoso caballero don Clarián de Landanís*, se hizo llamar el “Caballero de la Triste Figura”. Pero la pintura de su escudo lo que mostraba era una doncella de extraña belleza que en su gesto mostraba ser muy triste: “y en señal desto la una mano tenía en el corazón y con la otra limpiaba las ... lágrimas que de sus hermosos ojos corría”¹⁹. Curioso que don Quijote asuma una identidad caballeresca de dama. Pero otro tanto hizo san Juan, porque la retórica propia de la literatura espiritual siempre se refiere al alma en género femenino. De ahí que su *alter ego* literario en la “Noche” y el “Cántico” sea siempre una doncella. Pero las simbólicas “doncellas” que sirven de máscara distintiva a don Quijote y a san Juan presentan características muy distintas: una es “triste” en su “figura”, mientras que la otra no puede ser más feliz. “En amores inflamada” y “dichosa”, como la noche que la envuelve, termina su deambular nocturno “en el Amado transformada”. Comparte

19. Cito por las anotaciones que hace Luis Murillo (1978) en la nota 18 de la edición del *Quijote que vengo manejando*.

pues la “figura” misma de Dios, que le infunde su belleza abismal La “Triste Figura” no tiene cabida en este espacio místico jubiloso. Bien se lo sabría don Quijote de la Mancha.

VI. San Juan de la Cruz, ¿espejo invertido de don Quijote?

Una vez concluida la aventura nocturna, a Don Quijote se le ocurre una idea peregrina--encararse con el “cuerpo muerto” del caballero yacente. Es decir, con el “caballero espiritual” san Juan de la Cruz, el cual, hecho codiciada reliquia, conservaría algo de la aureola sagrada propia de un santo.

Cervantes dialoga de nuevo con el *Palmerín de Inglaterra*, pues en el capítulo 76 de la primera parte el caballero Floriano hizo otro tanto: levantó el paño negro que cubría los restos que los escuderos llevaban en andas, y descubrió un cuerpo horriblemente mutilado por los graves golpes recibidos en batalla. Queda movido a piedad y pregunta quién era el muerto caballero, que resulta ser, ya lo sabemos, Fortibrán el Esforzado. “Esforzado”, ya lo sabemos, también fue el simbólico caballero combatiente san Juan de la Cruz.

Parecería entonces que don Quijote, remedando a Floriano, quiere conocer la identidad del “muerto caballero”. El hidalgo se dispone a mirar el cuerpo, como si quisiera medirse con su dueño y reconocerse en su simbólico espejo *caballeresco*. El momento es propicio, ya que la litera con los restos ha quedado abandonada por los clérigos en fuga. El *Caballero de la Triste Figura* tiene el campo abierto para el encuentro sin par. El narrador sugiere la sed de misterio del protagonista: “Quisiera don Quijote mirar si el cuerpo en la litera era huesos o no” (I, p. 236). ¿Qué es esto? ¿Don Quijote de la Mancha curioseando reliquias? ¿Querría cotejar el anacrónico hidalgo andante la santidad del “caballero” observando su reliquia corpórea “incorrupta”? Resulta incongruente que don Quijote se constituya en un simple catador de huesos abandonados. Al tender su mirada hacia el “muerto caballero”, lo que el manchego realmente hace

es auscultar los misterios inescrutables de la muerte²⁰, del trasmundo y de la santidad. Aun más: al enfrentarse con san Juan de la Cruz, se está midiendo con la santidad del «caballero» místico «a lo divino». Don Quijote se enfrenta pues con los límites de su propia caballería andante.

Pero el reto es excesivo y Don Quijote no lo acepta. La magnitud de esta particular aventura parecería avasallarlo. Sancho, convertido en el “amo” de su voluntad, impide el encuentro ontológico: recuerda al hidalgo que ya están a salvo; que los enlutados ha sido vencidos y que el hambre carga. Sancho apuesta a este mundo, no al otro. Don Quijote, que había vencido con tanta rapidez sobre sus “adversarios” eclesiásticos, resulta vencido ahora por la “sanchificación” a la que lo somete su propio escudero: “pareciéndole que Sancho tenía razón, sin volverle a replicar, le siguió”. Asombroso pero cierto: don Quijote, silenciado, parecería aquí medir su propio yo mejor con Sancho, hambriento de espesa vida corpórea, que con el muerto *caballero* de la litera. Es en este momento que gana de verdad su sobrenombre de “Caballero de la *Triste* Figura”. Es un derrotado *triste* en el orden espiritual.

No supongo mucho. Ha sido el mismo don Quijote quien, en la segunda parte de la obra, y tras observar unos santos tallados en relieve, acepta humildemente su lugar supeditado ante el misterio de la santidad. Al llegar a la talla de san Jorge, advierte que fue uno de los mejores caballeros de la “milicia divina”; san Martín, que partió su capa con el pobre, le pareció que era otro de los “aventureros cristianos”²¹; Santiago Apóstol fue para él “uno de los más valientes santos y caballeros que tuvo el mundo y tiene agora el cielo” (II, 58: pp. 472-3), mientras que san Pablo, por su parte, fue “caballero andante de por vida”. En el imaginario de don Quijote, los *santos* son *caballeros*, como lo sería el anónimo *caballero* rodeado de curas cuyos huesos santos no osó mirar. Parecería

20. Sobre el tema, véase H. R. Patch (1956) y, para bibliografía adicional, consúltese Carlos Alvar (2009).

21. Cervantes trata la escena con sorna, ya que don Quijote comenta que san Martín habría dado al pobre nada más que la mitad de su capa porque era invierno.

que ahora que el hidalgo se siente listo para admitir la inferioridad de la caballería andante que profesa frente a la caballería celestial: “estos santos y caballeros profesaron lo que yo profeso, que es el ejercicio de las armas; sino que la diferencia que hay entre mí y ellos es que ellos fueron santos y pelearon a lo divino, y yo soy pecador y peleo a lo humano” (II: 58: 471)²². Don Quijote es pues un caballero del mundo, no del cielo; un pecador, no un santo; un guerrero del día, no un combatiente espiritual en la *noche oscura*.

El episodio del “cuerpo muerto”, calcado del traslado histórico de los restos de san Juan a Segovia, es de una riqueza literaria inesperada. Cervantes rinde tributo no sólo a las novelas de caballerías al uso, sino a la caballería andante espiritual, que pareció conocer muy de cerca. Como conocería también los delirios ascético-místicos del fraile de Fontiveros. Con ese rico bagaje literario, el novelista confiesa entre líneas los límites de la caballería andante quijotesca. Hay otras caballerías más altas, que el hidalgo manchego no habrá de alcanzar jamás. Por eso no osó medirse cara a cara con san Juan de la Cruz, un auténtico caballero de la milicia celestial.

Referencias

- Alonso, Dámaso (1951/2008). Poesía española. Ensayo de métodos y límites estilísticos. Madrid: Gredos.
- Alvar, Carlos (2009). “Don Quijote y el más allá”. En: ‘El Quijote’: letras, armas, vida. Madrid: Sial/Trivium, 123-141.
- Anónimo (1960). El Caballero Cifar. En: Libros de caballería españoles. Estudio preliminar, selección y notas por Felicidad Buendía. Madrid: Aguilar.
- Asín Palacios, Miguel (1933). “Un precursor hispano-musulmán de san Juan de la Cruz”. *Al-Andalus* I: 1-79.
- Avalle Arce, Juan Bautista, ed. (1979). Don Quijote de la Mancha. Madrid: Ed. Alhambra.
- Bataillon, Marcel (1966). “El erasmismo en Cervantes. En: Erasmo

22. Iffland (1995:265) cita este pasaje en la nota 9 a pie de página.

- en España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI. México: Fondo de Cultura Económica, 777-803.
- Bonilla San Martín, Adolfo, ed. (2012). Libro del muy esforzado caballero Palmerín de Inglaterra. Biblioteca Virtual Cervantes. (Primera parte: 1547). [Http://data.cervantesvirtual.co,/manifestacion/289684](http://data.cervantesvirtual.co,/manifestacion/289684).
- Brenan, Gerald (1973). St. John of the Cross. Cambridge: Cambridge University Press. Traducción española de Jaume Reig: San Juan de la Cruz, Barcelona: Ed. Laia, 1974 y Barcelona: Plaza Janés, 2000.
- Buendía, Felicidad (1960). "Nota preliminar" al Caballero Cifar. Madrid: Aguilar, 43-47.
- Cannavagio, Jean (1987). Cervantes. Trad. Mauro Armiño. Madrid: Espasa-Calpe.
- Casalduero, Joaquín (1966). Sentido y forma del 'Quijote'. Madrid: Ínsula.
- Castro, Américo (1925/1972). El pensamiento de Cervantes. Madrid: Casa Editorial Hernando, 1925. 2da. Ed. Barcelona: Noguer, 1972.
- Checa, Jorge (1988). "El Caballero del Sol de Hernández de Villaumbrales y el género de las novelas de caballería a lo divino". *Crónica Hispánica* 10, 49-66.
- Corbin, Henry (1995). El hombre y su ángel. Iniciación y caballería espiritual. Barcelona: Ediciones Destino.
- Cruz, san Juan de la (2015). Obra completa (dos vols.). Luce López-Baralt y Eulogio Pacho, eds. Madrid: Alianza Editorial (tercera edición).
- Fernández S.J., Jaime (1995/2008). Bibliografía del 'Quijote' por unidades narrativas y materiales de la novela. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos (1995). Versión ampliada en dos volúmenes con CD ROM (2008).
- Galmés de Fuentes, Álvaro/Villaverde, Juan Carlos y López-Baralt, Luce, eds. (2005). Tratado de los dos caminos por un morisco refugiado en Túnez. Madrid: Instituto Universitario Seminario Menéndez Pidal/ Oviedo: Seminario de Estudios Árabo-Románicos, Universidad de Oviedo.
- González, Cristina (1983). El Libro del Caballero Zifar. Madrid: Cátedra.
- Goyanes, Capdevila, José (1932). "Sobre el miedo en don Quijote y Sancho". En: Tipología de 'El Quijote'. Ensayo sobre la estructura psicossomática de los personajes de la novela. Madrid: S.

Aguirre, 159.

Murillo, Luis Andrés, ed. (1991). *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*. Madrid: Castalia.

Clemencín, Diego, ed. (1947). *Don Quijote de la Mancha, Edición V Centenario, enteramente comentada por Clemencín....* Madrid: Ediciones Castilla.

Fernández de Navarrete, Martín (1819). *Vida de Miguel de Cervantes Saavedra*. Madrid: Real Academia Española.

Gaos, Vicente (1979). "La "Noche oscura" y la salida de don Quijote (San Juan de la Cruz, fuente de Cervantes)". *Cervantes: novelista, dramaturgo, poeta*. Madrid: Planeta.

Gaos, Vicente (1971). *Claves de la literatura española. Vol. I, Edad Media--siglo XIX*. Madrid: Guadarrama.

Herrán Alonso, Emma (2005). "La caballería celestial" y "Los divinos". *La narrativa caballeresca espiritual del siglo XVI. Tesis doctoral inédita defendida en Oviedo en 2005*.

Herrán Alonso, Emma (2007). "Entre el homo viator y el miles Christi. Itinerarios narrativos de la alegoría espiritual en la imprenta áurea". *Cahiers d'études hispaniques médiévales* 30, 107-121.

Herrán Alonso, Emma "Las narraciones caballerescas espirituales". (https://www.academia.edu/7888610/_La_narrativa_caballeresca_espiritual_).

Iffland, James (1995). "Mysticism and Carnival in Don Quijote I, 19-20". *Modern Language Notes*, Vol. 110, No. 2, Mar. 1995, 240-270.

James, William (1925/1986). *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. New York: The Modern Library (1925). Traducción al español: *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona: Península (1986).

Johnston, Mark 1990. "Literalcy, Spiritual Allegory and Power: Lull's *Libre de ordre de cavalleria*". *Catalan Review International*, IV, 1-2, 357- 376.

López-Baralt, Luce (1985/9). *San Juan de la Cruz y el Islam* (México: Colegio de México y Madrid: Hiperión).

López-Baralt, Luce (198). *Asedios a lo Indecible. San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante*. Madrid: Hiperión.

López-Baralt, Luce (2000). *The Sufi Trobar Clus and Spanish Mysticism: a Shared Symbolism*. Lahore: Iqbal Academy Pakistan.

- Lulio, Raimundo (1936). *Obres originals del illuminat Doctor Mestre Ramon Lull*. Vol. I, Palma de Mallorca.
- Lulio, Raimundo (1948). *Obras literarias (Libro de Caballería, Blanquerna, Félix, Poesías)*. Madrid: BAC.
- Lumbreras, o.p., Pedro (1952). “¿Quedó excomulgado don Quijote?”. En: *Casos y lecciones del “Quijote”*. Madrid: Ediciones Stvdium de Cultura.
- Mallorquí Ruscalleda, Enric (2014). “El laberinto de la caballería. Tradiciones textuales y visuales en los libros de caballería “a lo divino”(1552-1601)”. *Crítica Hispánica*, 36, no. I, 55-102.
- Mallorquí Ruscalleda, Enric (2016). “El conocimiento de los libros de caballerías españoles a lo divino (1552-1601). Estado de la cuestión y perspectivas futuras de estudio”. *eHumanista* 32, 374-412.
- Mancho Duque, María Jesús (1982). *El símbolo de la noche oscura en san Juan de la Cruz*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Marasso, Arturo (1954). *La invención del Quijote*. Buenos Aires: Hachette.
- Martín Velasco, Juan (1999). *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Trotta: Madrid.
- Moliner, María (1994). *Diccionario del uso del español (s vols.)*. Madrid: Gredos.
- Molinos, Miguel de (1988). *Defensa de la contemplación*. Eulogio Pacho, ed. Madrid: FUE/Universidad de Salamanca.
- Molinos, Miguel de (1989). *Guía espiritual*. José Ángel Valente, ed. Madrid: Alianza Editorial.
- Navarro, Alberto (1971). “Cervantes y fray Luis de León”. *Anales Cervantinos* X, 3-14.
- Pasquau Guerrero, Juan (1960). “San Juan de la Cruz y la ‘Aventura del cuerpo muerto’”. *MADrid: ABC*, 15 de noviembre de 1960. (http://www.vbeda.com/articulos/indexoa.php?num=63&titulo=SAN_JUAN_DE_LA_CRUZ_YLA_%ABAVENTURA_DEL_CUERPO_MUERTO%BB_).
- Patch, H.R. (1956). *El otro mundo en la literatura medieval. Seguido de un apéndice: La visión de trasmundo en las literaturas hispánicas*, por María Risa Lida de Malkiel. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pérez, Wilnomy Zuleyka (2015). “La representación del viaje iniciático sufi: una simbología cifrada en la Cueva de Montesinos del

- Quijote". Ponencia inédita leída en el Congreso Cervantes, el islam y los moriscos, organizado en la Universidad de Murcia por el arabista Pablo Beneito (mayo 18-19 de 2015).
- Redondo, Agustín (1998). "Las tradiciones hispánicas de la estantigua", en: Otra manera de leer el 'Quijote'. Madrid: Castalia, 101-119.
- Redondo, Agustín (1983). "La Mesnie Hellequin" et la "Estantigua": les traditions de la 'Chasse sauvage' et leur résurgence dans le Don Quichotte". En: Traditions poulaires et diffusion de la culture en Espagne (XVIe et XVIIe siècles). Bordeaux: Presses Universitaires de France, 1-27.
- Riquer, Martín de, ed. (1962). Don Quijote de la Mancha. Barcelona: Planeta.
- Riquer, Martín de (1967). "La aventura del cuerpo muerto o de los encamisados". En: Nuevas aproximaciones al "Quijote". Barcelona: Teide, 97-99.
- Rodríguez Marín, Francisco, ed. (1949). Don Quijote de la Mancha. Nueva Edición crítica, con el comento refundido...dispuesta por F. Rodríguez Marín. Madrid: Ed. Atlas. (Tomo IX, apéndice XV: "La aventura del cuerpo muerto", 226-230).
- Russell, Peter E. (1969). "Don Quixote as a Funny Book". The Modern Language Review, Vol. 64, No. 2. (Apr.), 312-326.
- Sánchez Sánchez, Alberto (1990). "Posibles ecos de san Juan de la Cruz en el Quijote de 1605". Anales Cervantinos XXVIII, 9-21.
- San Joseph, fray Jerónimo de (1641). Historia del Venerable Fray Ivan de la Cruz, primer descalzo carmelita. Madrid: Diego de la Carrera.
- Silva, Feliciano de (1584). Florisel de Niquea. Zaragoza.
- Tord, Luis Enrique (1987). "Cide Hamete Benengeli, coautor del Quijote". Lima: Premio Copé 1987, 249-264.
- Underhill, Evelyn (1961). Mysticism. New York: Dutton & Co.
- Vélez Estrada, Jaime (1989/90). "Origen y sentido existencial del carnaval". Revista de Estudios Generales, Universidad de Puerto Rico IV, 301-321.



Texto enviado em
25.07.2022
Aprovado em
29.07.2022

V. 12 - N. 27 - 2022

*Doctora en teología pela Universidad de Tübingen; Doctora honoris causa pela Universidad de Luzern. Profesora de Teología Dogmática (con teología fundamental) na Universidad de Osnabrück. Contato: meckholt@uni-osnabrueck.de

“Madre del Dolor” – “Madre de los Dolores y Manto Protector de la Virgen” - Abismos del mal y teopoética de la redención

“Mãe das Dores” - “Mãe das Dores e Manto Protetor da Virgem” - Abismos do mal e teopoética da redenção

**Margit Eckholt*

1. La “imagen” de la Madre de los Dolores – Teopoética y teología estética: una introducción metodológica

La imagen de la Madre de los Dolores está profundamente inscrita en la memoria cristiana y es una importante expresión de su iconografía, principalmente, desde las escenas medievales de crucifixión en escultura o pintura; esta motivación también ha acompañado los diversos procesos misioneros. “Bajo la cruz, de la que cuelga el Señor, ahora estás de pie, mujer, rodeada de tristeza. ...Aquél que nació para convertirte en rey,

ahora reina desde la cruz sobre toda la tierra. Estás con él y llevas la espada en el corazón, Madre del dolor”, es la traducción del poema medieval “Stabat mater” de la poetisa alemana Maria Luise Thurmair de 1940.¹ María en la Cruz es la Madre de los Dolores, a quien, ante el sufrimiento del Hijo, la espada traspasa su corazón; es también la “Pietà”, la Madre cuyo dolor ante la muerte del Hijo, cuyo cuerpo mantiene abrazada, es expresión de una impresionante dignidad. Al hacer suya esta imagen hoy en día – como, por ejemplo, en la estación del Vía Crucis de la Iglesia del pueblo de Arcatao en El Salvador, en la frontera con Honduras en la llamada “Zona Roja” de los tiempos de la guerra civil–, las personas también se ofrecen mutuamente esta dignidad. Una escena de la celebración de la liturgia del Viernes Santo en la Capilla San Cayetano, en la diócesis de Merlo-Moreno –en el extremo noreste de Buenos Aires– ha quedado grabada en mi memoria: nosotros, un grupo de teólogas alemanas, habíamos participado en el Vía Crucis que, similar a una interpretación de la Pasión, fue preparada por jóvenes de la comunidad. En el momento de la adoración a la Cruz, una anciana, pequeña, delgada, frágil, hacía el papel de María; está parada al lado de la cruz y recibe la cruz con el cuerpo de Cristo, donde los participantes de la liturgia pegaban una palabra o una imagen de lo que era su cruz: desempleo, soledad, violencia sexual, abuso, apatía, falta de oportunidades educativas, etc. María recibe los dolores que traen las mujeres, los hombres, los niños e incluso los invitados del lejano norte aquí congregados; ella los llora y luego los lleva a la tumba. En esta imagen de la Madre de los Dolores se concentra el dolor, el sufrimiento ante la violencia y las penurias, frente a los abismos del mal que se han acumulado y siguen acumulándose en la historia y que ninguna teodicea puede terminar de “explicar”. María, la madre, está de pie aquí al lado del Hijo en el momento en que todo parece estar “apagado”, sosteniendo el cuerpo en sus brazos. Ella misma lleva una “espada” atravesada en el corazón, ella misma está completamente afectada

1. Cf. Himnario. Libro de canto y oración católicos. Edición para las (arqui-)diócesis de Hamburgo, Hildesheim y Osnabrück, editado por los (arz-)obispos de Alemania y Austria y por el obispo de Bozen-Brixen, Stuttgart/Osnabrück 2013, Nr. 900.

por este dolor del Hijo. Pasión y compasión se tocan aquí, ambas se condensan en toda vulnerabilidad como la expresión más profunda de la dignidad humana. En la religiosidad popular y sus diferentes formas –en las traducciones pictóricas, en las representaciones sobre la Pasión y en sus escenificaciones, en poemas y música– se ha desarrollado aquí un tipo, un símbolo, en el que las personas –unidas a lo largo de los siglos– han dado una expresión a la fe cristiana y a su dimensión de redención, especialmente frente a todos los abismos del mal.

Este símbolo que, en el marco de esta ponencia se abre al contexto de una “teología estética” –de una “teopoética de la redención”– y que ha acompañado la historia de la fe cristiana, especialmente en los diversos procesos misioneros y de evangelización, no ha tenido demasiada importancia a nivel de la teología enseñada en las facultades y en los seminarios. En los esquemas de una teología metafísica y de un tratado sobre Dios –en la tradición de Agustín y Tomás de Aquino– el mal era considerado como “privatio boni” (“ausencia de bien”), la realidad del mundo y del ser humano tenía su lugar en el recto orden establecido por Dios. El “malum metaphysicum” (“mal metafísico”) y el “malum morale” (“mal moral”) eran considerados como formas deficientes de este recto orden. El grito de un Job y su lucha con Dios, también el grito de Jesús ante su abandono por parte de Dios, el dolor de una María no tenía cabida en estos tratados metafísicos sobre Dios. Esto cambió en la teología católica a mediados del siglo XX frente a los abismos del mal que significaron Auschwitz y otros campos de concentración. Se proponen ahora accesos histórico-bíblicos al tratado sobre Dios; la Pasión, la cruz de Jesús, adquiere un nuevo significado para el tratado sobre Dios, también en el contexto católico. La cristología y la soteriología se conectan de nuevo; el Cristo golpeado, crucificado y resucitado, representa un revelarse de Dios en el que la belleza y la “gloria” de Dios surgen a partir de la figura de la humillación. En los nuevos planteos de los tratados sobre Dios y la teología trinitaria –también en la escuela de Hans Urs von Balthasar– Dios recorre con su Hijo el camino hacia la noche más profunda de la

culpa y el pecado, hacia los abismos del mal abriendo un espacio de reconciliación entre culpa y pecado. En otros planteos teológicos, que surgen del diálogo con la filosofía judía de la religión, el silencio de Dios, el vacío, la nada, tienen su lugar frente a la violencia y el horror. Para la teología de lengua alemana, los impulsos dados por el teólogo de Münster Johann Baptist Metz fueron y son pioneros. Combinan pasión y compasión y conducen a una nueva “teología política” a partir de la cual también se han construido puentes en el contexto latinoamericano. El grito frente a la violencia, frente a los abismos del mal, no es impotente, sino que, la esperanza que surge del amor de Dios que rompe el mal y su presencia en Jesucristo, abre espacios de acción que hace salir a los seres humanos y a los pueblos de sus cruces.²

Si en esta conferencia quisiera ofrecer pistas para una “teo-poética de la redención” e integrarla en el marco de una teología estética, la relacionaría también con esta nueva teología política, por medio también, de figuras de la piedad popular –como en este caso con la imagen de la Madre de los Dolores– ofreciendo un planteo teológico que más bien se le ha negado en el pasado. Pero son precisamente estas imágenes de “piedad” las que están profundamente inscritas en el fundamento de la cultura cristiana y han permanecido como un tipo fundamental a pesar de los diferentes procesos de inculturación en las distintas sociedades. Me concentro aquí en la imagen de María, Madre de los Dolores y Virgen del manto protector, la Madre al pie de la Cruz que, desde la perspectiva del evangelista Juan, se convierte en el tipo, el “arquetipo” de la Iglesia. En Hechos 2 experimenta el milagro de Pentecostés en medio de los discípulos y vive como llena del Espíritu. María, de la que sabemos poco

2. Cf. Johann Baptist Metz, *Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Friburgo/Basilea/Wien 2006; Jürgen Moltmann, *Die Passion Christi und der Schmerz Gottes*, en: ebd., *Wer ist Christus für uns heute?*, Bd. 2, Gütersloh 1997, 30-45; ver también: Jürgen Moltmann, *El Dios Crucificado. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972, especialmente 184–267; Jon Sobrino, *Unsere Welt – Grausamkeit und Mitleid*, en: *Concilium* 39 (2003) 6-14; Margit Eckholt, “Compassión” y “Pasión”. *Lateinamerikanische Theologie in der Nachfolge Jesu Christi*, en: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 30 (2015) 323-350.

desde una perspectiva histórico-crítica, se ha convertido desde el principio de la teología y la piedad cristianas en una imagen central de la fe y de la Iglesia, una imagen en la que hombres y mujeres podían formar su propia fe. Precisamente por eso hablo de una “teología estética”, una reflexión teológica que se puede encontrar en las propias formas de la fe. La imagen de la Madre de los Dolores conduce a las profundidades de la fe cristiana, a lo que significan la salvación y la liberación. Con respecto a María, las personas han entendido cómo expresar, sobre todo las mujeres, el propio dolor frente al sufrimiento, la violencia experimentada y el mal. El llanto de este sufrimiento no borra el mal, más bien lo nombra, lo acusa y permite seguir viviendo; con este dolor, que no es impotente, sino “empoderado” desde la compasión de Dios, las personas lo experimentan mirando a María. Con la Madre de los Dolores, se revelan estos múltiples abismos del mal que las mujeres en particular han experimentado y también hoy experimentan, y que la mayoría de las veces han permanecido o han sido invisibilizados: allí están las “Madres del Dolor”,³ mujeres que se han unido en uno de los barrios marginales de Buenos Aires, todas marcadas por el luto de sus hijos que han muerto por las drogas o diversas formas de violencia, también las mujeres desterradas en tiempos de guerra civil, mujeres migrantes que han experimentado violencia contra sus propios cuerpos y que se unen y expresan su dolor,⁴ las madres que lloran a sus hijas desaparecidas, secuestradas y obligadas a prostituirse, que denuncian al “feminicidio” que continúa expandiéndose a pasos agigantados hoy en día. Según la teóloga latinoamericana Nancy Pineda-Madrid, que trabaja en EEUU, el feminicidio

3. Cf. Carolina Bacher, *Spirituelle Sinngebungen und Praktiken im Wirken des Vereins „Madres del Dolor“*, en: Margit Eckholt / Stefan Silber (eds.), *Glauben in Mega-Citys. Transformationsprozesse in lateinamerikanischen Großstädten und ihre Auswirkungen auf die Pastoral*, Ostfildern 2014, 354-374.

4. Cf. Olga Consuelo Vélez Caro, *Stadt und Frau. Setzen auf Evangelisierung*, en: Margit Eckholt / Stefan Silber (eds.), *Glauben in Mega-Citys. Transformationsprozesse in lateinamerikanischen Großstädten und ihre Auswirkungen auf die Pastoral*, Ostfildern 2014, 142-158; Susanna Becerra Melo, *Die Pastoral der Barmherzigkeit im Dienst der Großstadt*, en: Eckholt / Silber (eds.), *Glauben in Mega-Citys*, 409-419.

es una “nueva crucifixión de Jesucristo”,⁵ que exige una “impresionante imagen de Cristo acusando el asesinato de mujeres”.⁶ Podría mencionar muchas otras cosas que se recogen también hoy a partir de la imagen de María como la “Madre de los Dolores”; me conmovieron los textos recogidos de la teóloga sudafricana Nontando Hadebe en los meses del “confinamiento”, que hablan de manera impactante del abuso de niñas y mujeres por parte de miembros de la familia,⁷ pero también me impactaron los testimonios de mujeres recogidos por las teólogas alemanas Regina Heyder y Ute Leimgruber, que han puesto en palabras sus experiencias de abuso por parte de sacerdotes.⁸

La imagen de la “Madre de los Dolores” da una expresión al dolor, pero también empodera para hacer audible la propia voz. María “está de pie” al lado de la cruz, el dolor casi la quiebra, pero no sucumbe, “está de pie”, avanza con su vida, y precisamente ella, la mujer que se ha adentrado en estos abismos del mal se convierte –según la escena del Evangelio de Juan (Jn 19, 25-27)– junto con Juan, en la “célula original” de la nueva comunidad de la Iglesia, de hermanas y hermanos que siguen a Jesucristo. El Papa Francisco muestra repetidamente a María como “la Chiesa”;⁹ deberíamos recordar aquí precisamente a la mujer que miró hacia este abismo del mal, que fue golpeada por el dolor, que junto a Jesús y luego en el círculo de los discípulos, se convirtió en la célula original de la Iglesia. Esto permitirá exponer el clericalismo y el machismo en la Iglesia y desempoderar los tabúes que hasta ahora han

5. Nancy Pineda Madrid, *Feminizid und der zerrissene Leib Christi*, en: Virginia Azcuy / Margit Eckholt (Hg.), *Friedens-Räume. Interkulturelle Friedenstheologie in feministisch-befreiungstheologischen Perspektiven*, Ostfildern 2018, 71-82, aquí: 75.

6. Pineda-Madrid, *Feminizid*, 72; cf. también: Olga Consuelo Vélez Caro, *Das Kreuz Christi und die sexuelle Gewalt gegen Frauen im Kontext des Krieges in Kolumbien*, en: Azcuy / Eckholt (Hg.), *Friedens-Räume*, 339-354, aquí: 340.

7. Nontando Hadebe, Daniela Gennrich, Susan Rakoczy, Nobesuthu Tom (Hg.), *A time like no other. Covid-19 in Womens’ Voices*, Südafrika e-book 2021.

8. Barbara Haslbeck / Regina Heyer / Ute Leimgruber / Dorothee Sandherr-Klemp (Hg.), *Erzählen als Widerstand. Berichte über spirituellen und sexuellen Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche*, Münster 2020.

9. Cf. por ejemplo <https://de.catholicnewsagency.com/story/papst-franziskus-wiederholt-klares-nein-zur-frage-des-frauenpriestertums-1285> (12.9.2021).

imposibilitado las reformas en la Iglesia.

Como primer paso en esta conferencia, me acercaré a los abismos del mal a través de una mirada a los lugares clásicos del pecado original y a una “teopoética de la redención” en perspectiva mariana. Este es un acceso que se vincula con los trabajos teológico-feministas y, en este sentido, presupone una perspectiva crítico-hermenéutica con relación a María.¹⁰ Las imágenes de María que han surgido en la historia de la fe cristiana –incluidas la de la “Madre de los Dolores” o la de la “Virgen del Manto Protector”– generalmente han sido creadas también desde “miradas masculinas” sobre María como mujer; imágenes de María e imágenes de mujeres han sido estrechamente relacionadas. Hacer emerger a María de estas imágenes y, en este sentido, “develarla”, hacerla ocupar su propio espacio y abrir nuevos espacios de salvación, de liberación y redención a los hombres y especialmente también a las mujeres con María, está en el trasfondo de las presentes reflexiones. Por supuesto que esta no es una tarea que esté libre de tejer nuevos velos sobre María. Pero una “hermenéutica de la sospecha”, tal como la presenta la teología feminista, es necesaria para deconstruir imágenes de María que fijan formas específicas de femineidad y expresen una imagen de “la mujer” en singular, “que determinó a la mujer en el papel de esposa y madre, como alternativa a la de la mujer soltera y abnegada, que se abstiene de cualquier impulso sexual”.¹¹ Pero estoy convencida que las imágenes de María relacionadas a la piedad, aunque fueron creadas en tiempos en

10. Esta perspectiva no puede desarrollarse exhaustivamente aquí. La visión teológico-feminista de María ha crecido en los años posteriores al Concilio Vaticano II. Los años 70 son fructíferos para la teología feminista, especialmente en el ámbito exegético; Elisabeth Schüssler Fiorenza desarrolla un hermenéutica bíblica liberadora, que también permitirá un nuevo acceso a María, que luego continuará desarrollándose con los planteos sistemático-teológicos de Rosemary Radford Ruether y Catharina Halkes. Un enfoque teológico-feminista central es presentado por Elizabeth Johnson: Elizabeth A. Johnson, *Truly our sister. A theology of Mary in the Communion of Saints*, New York/London 2003.

Las reflexiones sobre María presentadas en la sección 2.2 siguen su desarrollo en: Margit Eckholt, *Frau aus dem Volk. Mit Maria Räume des Glaubens öffnen*, Innsbruck 2015.

11. Stefanie Aurelia Spindel, *Maria heute*, en: *Wörterbuch der feministischen Theologie*, hg. von Elisabeth Gössmann u.a., 2., vollständig überarbeitete und grundlegend erweiterte Auflage, Gütersloh 2002, 396-398, aquí: 397.

que el discurso oficial de la Iglesia transmitía exactamente esa imagen de la mujer, han abierto, sin embargo, un espacio más amplio y liberador a las mujeres, especialmente a través de su forma estética. Por eso también tomo este camino de una “teología estética” con María, sobre la que reflexionaré nuevamente en la parte final de la conferencia.

La orientación a una figura —aquí en particular a María, el “tipo de fe” y el “tipo de Iglesia”, tal como ya lo han formulado los Padres de la Iglesia— permite a los buscadores de nuestro tiempo un adentrarse de nuevo en el camino de fe del ser humano, permitiéndoles también una confrontación con la historia de la propia vida, un crecer, un madurar y un dejarse desafiar por el “ejemplo” del otro, un prepararse para una llamada, para un nuevo escuchar la Palabra de Dios y para un dejarse dirigir la palabra por Él. En este sentido, en una “teología estética” así concebida se encuentran la reflexión dogmático-teológica con momentos fundamentales de la teología espiritual y práctica.¹² De esta manera una tal “teopoética” está entonces al servicio de despertar la fe y de configurar las propias formas de fe.

2. Los abismos del mal y el quebrantamiento de la su fatalidad –

Una mirada con María

2.1 Abismos del Mal – Un nuevo acceso teológico al pecado original

Impulsada por la discusión alrededor de Auschwitz y los abismos del mal que se abrieron en Alemania durante la dictadura Nazi, la teología ha llegado a una nueva confrontación con el mal, la culpa y el peca-

12. En la teología de lengua alemana, ha sido presentada por Alex Stock una “dogmática poética”, cf. Alex Stock, *Poetische Dogmatik. Christologie. 4. Figuren*, Paderborn / München / Wien / Zürich 2001, 9: “Una ciencia que busca lo bello en la representación del mundo, que busca la luz que podría dar a la existencia humana, será, por lo tanto, un ejercicio de atención. Como teología, puede centrarse en textos e imágenes, canciones, poemas, historias, en la liturgia, en obras surgidas en el espacio inspirador de la religión cristiana. La consideración se aplica a la ‘poiesis’ en el sentido original de la palabra griega, a la fuerza que pone en marcha el trabajo creador humano, que recoge lo encontrado y de allí produce algo nuevo”.

do; de esta manera también ha sido esbozada una nueva mirada sobre la cuestión del pecado original. Enfoques filosóficos como los de Paul Ricoeur en su “simbólica del mal”, tal como se condensa en el pequeño texto “Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie” (1996),¹³ le han dado a la teología impulsos importantes y han arrojado nueva luz sobre el contexto universal del mal unido al concepto de pecado original. No es una despedida del tema del pecado original, como lo había formulado el especialista en Antiguo Testamento de Tubinga, Herbert Haag,¹⁴ sino que se trata de un acercamiento al relato de la llamada caída de la pareja humana, Adán y Eva, en Génesis 3 y a la interpretación paulina de este texto en Romanos 5,12 –“Por un sólo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así la muerte pasó a todos los hombres, porque todos pecaron”–, que ya no conecta el “peccatum originale” con el “monogenismo” clásico, sino que se vincula con momentos fundamentales de una antropología filosófica contemporánea, que entiende la naturaleza humana como libre y la inserta en un ser-con-otros fundamental.

En sus planteos sobre el pecado original, Peter Hünemann y Helmut Hoping hablan del “poder histórico del pecado”¹⁵ y presentan una interpretación teológico-trascendental del pecado original, orientada según Ricoeur y Kant. Si en el ser-con-otros la libertad no se orienta a Dios, entonces lo que es el “poder histórico del pecado” se condensa y hace que el o los individuos se conviertan en pecadores. “No tenemos dere-

13. Genf 1996; Traducción al alemán: Paul Ricoeur, *Das Böse. Eine Herausforderung für Philosophie und Theologie*. Con prólogo de Pierre Bühler. Traducido del francés por Laurent Karels, revisado por Anna Stüssi, Zürich 2006. – Otros estudios recientes sobre el “mal” sólo pueden ser referidos aquí: Susan Neiman, *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie*. Traducción de Christiana Goldmann, Frankfurt a.M. 2004; Ingolf U. Dalferth, *Leiden und Böses. Vom schwierigen Umgang mit Widersinnigem*, Leipzig 2007.

14. Herbert Haag, Geleitbrief, en: Urs Baumann, *Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie*, Freiburg/Basel/Wien 1970, 5-7.

15. Peter Hünemann, *Erfahrung der „Erbsünde“?*, en: *Concilium* 40 (2004) 87-92, aquí: 91; cf. también Peter Hünemann, *Peccatum originale – ein komplexer mehrdimensionaler Sachverhalt. Entwurf eines geschichtlichen Begriffs*, en: *ThQ* 184 (2004) 92-107. – Zur Erbsündenlehre: Christoph Böttigheimer / René Dausner (Hg.), *Die Erbsündenlehre in der modernen Freiheitsdebatte*, Freiburg / Basel / Wien 2021.

cho”, sentencia Ricoeur, “a especular sobre el mal que ya existe fuera del mal que nosotros establecemos. Este es, sin duda, el último secreto del pecado: iniciamos el mal, a través nuestro viene al mundo, pero lo iniciamos sólo a partir de un mal ya existente, para el cual nuestro nacimiento representa el símbolo inescrutable”.¹⁶ En su análisis crítico sobre la doctrina del pecado original y el “origen de la contradicción existencial en el ser humano, que busca superarla en aras de su identidad”,¹⁷ Helmut Hoping presenta una “reformulación histórico-trascendental de la doctrina tradicional del pecado original”, “en la que el ‘peccatum originale’ no se piensa –como en la tradición– como determinación de la naturaleza sino como una determinación de la libertad”.¹⁸ El mal no sólo tiene que ver aquí con el estado de libertad, sino que radica en el fundamento de la libertad trascendental y teológicamente determinada. Precisamente por eso, Hoping remite al debate con Kant sobre el “mal radical”¹⁹ y desarrolla también su propio enfoque en contraste con Karl Rahner. La autorrelación del ser humano, que Rahner fundamenta “metafísicamente a través de lo *incondicionado trascendente* de Dios”,²⁰ se concibe con Kant “como libertad con su propia posibilidad de falibilidad”,²¹ en la que precisamente en un sentido trascendental, se determina lo “condicionado trascendental de la autorrelación humana”²² como libertad y así se abre un camino para una reflexión teológico-trascendental para pensar el pecado original como una determinación de libertad. Tal libertad trascendental es, por lo

16. Paul Ricoeur, *Die Erbsünde – eine Bedeutungsstudie*, en: *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*, München 1974, 140-161, aquí: 161.

17. Helmut Hoping, *Freiheitsdenken und Erbsündenlehre. Der transzendente Ursprung der Sünde*, en: *ThGl 84* (1994) 299-317, aquí: 299

18. Hoping, *Freiheitsdenken und Erbsündenlehre*, 299.

19. Hoping, *Freiheitsdenken und Erbsündenlehre*, 311. – La frase “el hombre es malo por naturaleza” (Rel. B 26) (Hoping, *Freiheitsdenken und Erbsündenlehre*, 309) es interpretado por Kant como un “acto inteligible de libertad que es simplemente original y que ‘precede a toda experiencia’” (Rel. B 39a) (ebd., 311). “Es el ‘mal radical’, que ‘está entretelado y al mismo tiempo enraizado en la humanidad misma... (Rel. B 27) y que estropea el fundamento de todas las máximas’ (Rel. B 35)“.

20. Hoping, *Freiheitsdenken und Erbsündenlehre*, 309.

21. Ebd.

22. Ebd.

tanto, “el verdadero origen de la historia”,²³ y por lo tanto, el origen remite también a la “teopoética de la redención”. Tal enfoque de pensamiento permite pensar conjuntamente la historia de la revelación y de la salvación en el origen mismo. “Si uno piensa en el pecado original y la historia del mal que lleva consigo de manera histórico-trascendental, también tendrá que entender la historia de la salvación y de la revelación de esta manera. La historia de Dios con los seres humanos sería entonces considerada como coextensiva con la historia del mal, es decir, como tan original y completa que, en la historia de toda existencia humana y, por lo tanto, en toda la historia, acontece un darse de Dios al ser humano”.²⁴

Peter Hünemann interpreta la unidad del género humano –con el trasfondo de un tal acceso teológico-trascendental y de una determinación antropológica fundamental donde la naturaleza humana es básicamente un ser-junto-a-otros– como “relación encarnada” así como “relación de libertad”.²⁵ “Pero este ser-con-otros se caracterizan de hecho por el rechazo mutuo, por la culpa en sus diversas formas. Experimentamos cuán fuertemente nuestra propia acción está condicionada y teñida por las circunstancias. Estamos entrelazados en contextos de eventos que, contrariamente a nuestra orientación fundamental, conducen, sin embargo a procesos sociales equivocados”.²⁶ Este contexto de maldad se rompe cuando el ser humano se pone ante Dios, se orienta a los mandatos de Dios, a Jesucristo, que es el “fundamento de toda libertad”.²⁷ El ser humano se abre “sólo allí donde se orienta a los mandatos de Dios y confía en su ternura y misericordia”, se trata “del fundamento de la vida humana y del otro en su libertad, donde su libre respuesta no sólo tiene una orientación correcta, sino al mismo tiempo posee la base de un nuevo planteamiento que no se ve afectado por la culpa y el desorden”.²⁸ Pero dado que la vida

23. Hoving, *Freiheitsdenken und Erbsündenlehre*, 315.

24. Hoving, *Freiheitsdenken und Erbsündenlehre*, 317.

25. Hünemann, *Erfahrung der „Erbsünde“?*, 89.

26. Hünemann, *Erfahrung der „Erbsünde“?*, 90.

27. Hünemann, *Erfahrung der „Erbsünde“?*, 91.

28. Hünemann, *Erfahrung der „Erbsünde“?*, 90/91.

humana está abierta a cualquier otro, puede ser abordada una y otra vez por este poder del pecado y por este “contexto de desorden”. “Es el entorno abierto que se extiende a nuestra libertad y en el que maduran nuestra libertad y las decisiones personales de libertad”.²⁹

Si en un siguiente paso miramos ahora a María, puede ser posible relacionar este acceso especulativo a la doctrina del pecado original con el contexto de vida de los seres humanos y concretizar el evento de la redención precisamente en el sentido de una “teopoética”: ¿qué significa para el ser humano la salvación y la liberación que se han abierto en Jesucristo, y qué ha significado esto en última instancia para el ser humano desde el principio? Con María, por lo tanto, no se hace foco en la mujer individual o en una “nueva Eva”, sino que representa un tipo de ser humano que significa una vida liberada para todos: mujeres y hombres.

2.2 El quebrantamiento de la fatalidad del mal: una mirada a los dogmas marianos de la modernidad

Quien mira a María es conducido al corazón de la fe cristiana. En este sentido recuerdo aquí, brevemente, los lugares teológicos que se tratan en la mariología. Para mí, mirar a María no significa desarrollar una mariología, sino que con María los textos bíblicos y la tradición eclesial han presentado una figura de fe, una imagen, en la que la fe cristiana puede “formarse”. En este mismo sentido, el siguiente acceso dogmático-teológico a María constituye la base para el desarrollo de una teología estética con María. Me centraré aquí en los desarrollos teológicos de la modernidad. Mientras que los dogmas mariológicos de la antigüedad estaban al servicio de la clarificación de la filiación divina de Jesucristo, los dogmas mariológicos de la modernidad debían explicarse en el contexto de afirmaciones antropológicas.

Quien mira a María se enfrenta a sí mismo, esto queda claro en las reflexiones dogmáticas sobre María en el segundo milenio, que culminan

29. Hünemann, *Erfahrung der „Ersünde“?*, 91..

en 1854 y 1950 con los dos últimos dogmas marianos: en 1854 Pío IX promulgó, en su bula “Ineffabilis Deus” el dogma de la concepción sin pecado, la “immaculata conceptio”, como se formula en el lenguaje popular; y Pío XII promulgó en 1950 el dogma de la Asunción de María al cielo por medio de la Constitución Apostólica “Munificentissimus Deus”. Dios se hizo hombre para que podamos llegar a ser hijos de Dios en vistas de nuestra salvación, de nuestra redención y liberación. Dios se ha hecho “pequeño” para que el ser humano se haga “grande”. En este sentido, María es un “modelo”, desde el principio es querida por Dios y “salvada” por él, esto está como trasfondo de la piedad popular y por tanto de la definición dogmática de la preservación de María de la llamada “culpa original”. Traducido a la perspectiva de la historia de libertad: la mirada a María deja en claro que no hay una necesidad querida por Dios de participación en las historias de culpa y pecado. Hay una “integridad” que brota de Dios y que también puede surgir en el ser humano; esto es lo que representa María, esto es lo que representa el dogma de la preservación de María de la “culpa original”. La participación en el mal, en la culpa y el pecado, la oscuridad y la muerte no tienen la última palabra, todo esto está detrás de la definición dogmática de 1950: María es “llevada al cielo”, esta es una imagen esperanzadora del futuro, que se vincula con la imagen paradisiaca de la bondad de la primera creación. Así, ambos dogmas del segundo milenio son representaciones y simbolizaciones de la esperanza que surgen de la fe en Dios, Creador y Señor de la historia y Juez de todo futuro. En este sentido, es precisamente aquí donde puede brotar la “teopóetica de la redención”. En su revelación en Jesucristo, Dios le abre al ser humano la esperanza, el sentido y la orientación; en Jesucristo regala una imagen de la humanidad toda y sanada, que en María puede reconocerse. No se trata de una “imagen onírica” de un “mundo salvado”, sino la imagen de una mujer a la que “una espada le atraviesa el corazón” (Lc 2, 35), que –según la representación de la mujer del Apocalipsis (Ap 12,1-6)– experimenta la violencia del mundo en su cuerpo, cuyo hijo debe ser devorado por el dragón, y que luego vive en el desierto preparando su vida para un

otro, Jesucristo, a cuyo servicio está.

Ambas declaraciones deben hacerse comprensibles también hoy en el contexto de los nuevos caminos en la doctrina de la gracia y la antropología, así como en el horizonte de las reflexiones teológico-trascendentales y desde la historia de libertad. María, como dejan claro ambos dogmas, es la imagen y el tipo del ser humano redimido y creado como bueno por Dios. Sobre la base de las simbolizaciones asociadas a las declaraciones dogmáticas, se abren, desde el principio, espacios de vida para el ser humano y la comunidad humana; espacios que llegan hasta el futuro de Dios y significan vida en abundancia. Ambas afirmaciones dogmáticas se relacionan mutuamente, sitúan el camino del ser humano en la historia de Dios y ponen en un contexto más amplio los fragmentos y las astillas de la vida humana; el espacio de Dios nos permite ver una relación con la vida –a través de toda la culpa y el pecado– desde la confianza en la acción sanadora, liberadora y redentora de Dios –tal como sucedió en Jesucristo– y es esperanza para todos los que ponen sus vidas en este vasto espacio de Dios. Desde el punto de vista de Dios, todo el poder del pecado en la historia ha sido quebrantado. Por eso la “Madre de los Dolores” es también una imagen que se abre a la esperanza incluso en el momento de un dolor infinito, sin con esto relativizar el mal o el dolor.

El espacio que las imágenes de María se abren en el arte, la música y la poesía es el espacio del ser humano que confía enteramente en Dios, que sabe que su propia libertad está a salvo cuanto mayor es la libertad de Dios. Los espacios de fe en los que se puede entrar con María presentan –incluso en los abismos del mal– el misterio de Dios y el misterio de Cristo y hacen crecer la reverencia a Dios y, por lo tanto, también reverencia por el ser humano.

3. La “Virgen del Manto Protector” –

Teología estética y teopoética de la redención

En tiempos en los que la experiencia de la fe se ha vuelto “débil”,

especialmente en los países de Occidente, es importante, como señala el filósofo Zygmunt Baumann,³⁰ recordar la Poiesis antes que toda práctica, una Poiesis imaginativa y creativa que ayude a abrir las fuentes de vida. La mirada a María apunta en esa dirección; las imágenes que las personas han hecho de María en todos los tiempos, de acuerdo con sus experiencias históricas y culturales, son imágenes poéticas que posibilitan experiencias de trascendencia a pesar de toda violencia, necesidad y muerte. Esto se hace evidente en las antiguas oraciones cuando se implora la protección de María, en las imágenes como la de la Virgen del Manto Protector, la Madre del Buen Consejo o la Pietà. Son símbolos de fe integrados en la cultura y entrelazados con las historias de vida de las personas, que pueden volver a ser productivos en diferentes momentos. Acompañan a las personas y las guían para encontrar sus propias formas de fe en el Dios de la vida, que se ha revelado en la vida, la salvación, la sanación y la liberación por Jesucristo. No se trata de meras “imágenes estáticas”, sino de imágenes que quieren ser “representadas” y nuevamente “escenificadas” y con ellas conducir a una nueva praxis. Para eso es necesario un acompañamiento teológico, que se forme en una teología estética y sepa aprender de una teología crítica y liberadora, para ubicar las imágenes y los símbolos en el horizonte de un revelarse cada vez mayor de Dios. María, la mujer del pueblo, la Madre de Dios, es un símbolo de esperanza para los seres humanos, hermana y amiga en la fe, porque guía en un camino de fe. Siguiendo el “modelo” de María, podemos “moldear” nuestra fe.

Como conclusión de mis reflexiones, me gustaría presentar dos imágenes al respecto:

La primera imagen:

Con la Conquista, los pueblos originarios latinoamericanos perdieron

30. Cf. Zygmunt Baumann, *Flüchtige Moderne*, Frankfurt 2003.

sus lugares de culto y las religiones; a menudo se construyeron capillas e iglesias en antiguos lugares sagrados de los aborígenes. Especialmente las imágenes de María han podido transmitir dignidad e identidad a los indígenas y mestizos; los espacios marianos no fueron ocupados violentamente y han dado hogar a las antiguas tradiciones y han podido curar heridas. En Arani, en el Valle Alto de Cochabamba, fue descubierto un retrato de María en una caja, a finales del siglo XVI; seguramente vino con los conquistadores desde España hasta la actual Bolivia. Inmediatamente surgió una peregrinación, que hasta el día de hoy atrae a la gente del pueblo y sus alrededores. “La Virgen Bella”, la “Bella”, fue el nombre dado a la imagen que muestra a María con rasgos europeos. Pero esta no es la única imagen en la Iglesia, los aborígenes y mestizos han desarrollado sus propias imágenes: otra imagen muestra a María con ropa indígena, en su cabeza el típico sombrero alto; y en uno de los altares laterales de la nave izquierda de la Iglesia, la Virgen Bella tiene otros rasgos. Es la Virgen Bella Peregrina –la Peregrina– que se sienta como si estuviera descansando, sus piernas estiradas hacia adelante, en los pies lleva zapatillas pequeñas, rosas y blancas, indicando que el proceso de inculturación continúa y ha construido un puente entre los primeros tiempos de la iglesia colonial y la cultura juvenil del presente.

La segunda imagen:

En una capilla lateral de la catedral de Hildesheim, que reabrió después de los trabajos de renovación en 2014, puede verse una estatua especial de María: en el fondo, las vidrieras modernas, principalmente mantenidas en tonos rojos, mezcladas con algo de azul, los tipos de casas se destacan en tonos marrón oscuro. A María le falta un brazo, en muchos otros lugares la estatua es rechazada. María está mutilada, parece huir de un mar en llamas, parece mantenerse de pie ahí, aunque mutilada, sigue allí: “Stabat mater” frente a la violencia y el sufrimiento que han experimentado las personas en la Alemania nazi, judíos y judías, otros “marginados” y también las personas que sufren la violencia de

la lluvia de bombas. Una imagen profundamente poderosa que combina la experiencia de la violencia, la guerra, el destierro, la vulnerabilidad y la invalidez. También es esta una María Peregrina, y la belleza de la Virgen está en ser una Virgen mutilada.³¹

Imágenes de María y espacios marianos de dos continentes diferentes, América Latina y Alemania, se tocan en este sentido. La experiencia, que se hace en la capilla lateral de la catedral de Hildesheim, también ha sido hecha por los indígenas y mestizos en los pueblos andinos y en las tierras altas de Bolivia, como así en tantos otros países latinoamericanos, pueblos y campos en llamas, guerra, violencia, huida. La Virgen Bella Peregrina acompaña en el camino, no borra el sufrimiento, pero confía en que hay quien nos hace resistir en el mar de fuego y que él mismo deja que las espinas lleven rosas, como la canción popular alemana de Adviento de Eichsfeld –quizás escrita en el siglo XVI, publicada por primera vez en 1850 en una colección de August von Haxthausen y Dietrich Bocholtz-Asseburg– que dice:

María caminaba por un bosque de espinas, Kyrieelison
 María caminaba entre un bosque de espinas,
 Que no tenía hojas desde hacía siete años.
 Jesús y María.
 ¿Qué llevaba María en su corazón? Kyrieelison.
 Un pequeño niño sin preocupación,
 María lo llevaba en su corazón.
 Jesús y María.
 Entonces las rosas aparecieron sobre las espinas, Kyrieelison.
 Cuando el pequeño niño fue llevado por el bosque,
 ¡entonces las rosas aparecieron sobre las espinas!
 Jesús y María.

La mirada a María conduce a un espacio que llama por su nombre a la herida y al sufrimiento, que hace contemplarlo y resistirlo. Esta Virgen Bella es la Virgen mutilada, y sin embargo es hermosa, presagia el fuego

31. Ver: Margit Eckholt, *Frau aus dem Volk. Mit Maria Räume des Glaubens öffnen*, Innsbruck 2015.

ardiente de la luz de la mañana de la resurrección, donde las espinas llevarán rosas; se trata de una imagen de esperanza. La gran imagen de esperanza del Concilio se da cuando la Iglesia se concibe como el Pueblo de Dios peregrino por la historia que puede marchar, a pesar de todo, porque va con la Virgen peregrina, bella y herida. Para la Iglesia, caminar con ella significa nombrar todo lo que la mantiene alejada de Dios, la violencia y el abuso espiritual, psicológico y sexual, causado por el clericalismo y el machismo. Porque la Iglesia puede mirar a María, que es la esperanza concreta de la promesa escatológica, significa también para ella que el amor prevalecerá y, purificado por el juicio de Dios, todas las lágrimas se secarán. Entonces lloverán rosas.

Un acercamiento a la “teopoética de la redención” puede desarrollarse, en este sentido, a través de la explicación de estas imágenes de María. La mirada a María –a través de la imagen, la poesía o la música– nos permite entrar en espacios de fe y nos invita de una manera nueva a entrar en la dimensión del misterio de la redención y a desarrollar las propias prácticas de fe. Tal acceso estético-teológico combina la experiencia de fe, la formación en la fe y la reflexión de la fe, precisamente en este sentido este acceso pone a María en el centro del trabajo teológico, reconociéndola como una “teóloga”. Este “espacio de sabiduría” –en el himno Akathistos de la Iglesia oriental, María se describe como la guía de los creyentes hacia la sabiduría, una sabiduría que supera con creces el conocimiento y el saber de los filósofos–³² abre a las mujeres en particular su espacio en la teología como ciencia, un espacio que, en la historia del cristianismo se cerró y recién ha sido abierto con el Concilio Vaticano II, y la tematización del “sensus fidelium” y el “sacerdocio común de los fieles”.

La formación y reflexión de la fe impulsados por la mirada a María, surge desde el acceso a la poesía y al sonido de los cantos, de la imaginación que las muchas imágenes de María producen. María, la “mujer del pueblo”, acompaña a todos, ricos y pobres, jóvenes y ancianos, hombres

32. Hymnus Akathistos (5.-8.Jh.), en: Franz Courth, *Mariologie. Texte zur Theologie. Dogmatik Bd. 6*, ed. por Wolfgang Beinert, Graz/Wien/Köln 1991, 129-139, aquí: 132ff.

y mujeres; se cantan en América Latina canciones alegres y expresivas, escritas para María del Camino, la Morenita, la Virgen de Copacabana. Allí, la alegría de la comunidad en camino del Pueblo de Dios se expresa en el anhelo de encontrar lo que el sufrimiento, la enfermedad, la guerra y la huida conllevan, fortalece en el caminar la esperanza y el coraje para rebelarse contra todos los “poderes del mundo”. María en el camino ha perdido a su Hijo y, sin embargo, vive desde la confianza en la Resurrección, en una vida con Dios que sana todo sufrimiento. María en el camino –como la imagen y la estatua de María en Hildesheim– nos sale al paso en la tormenta de fuego como compañera de todos los que, como ella, están en camino, para que la esperanza pueda crecer, y esta es una dimensión de la redención que tuvo lugar en la vida, muerte y resurrección de Jesucristo. María como “modelo de fe” y “modelo de la Iglesia” es esta mujer del pueblo, en camino con nosotros, la mujer liberada que recuerda el Jardín del Paraíso, el “comienzo bueno” con Dios, y la perspectiva de esperanza de una vida más allá de toda muerte en nuestro futuro con Dios. Ella es nuestra hermana en la fe porque nos acompaña en esta vida sanada, vida llena de vida y orientada al futuro.

Este es exactamente el motivo de la Virgen del Manto Protector. Con esta imagen me gustaría cerrar la conferencia: he elegido una versión contemporánea de Eginio Weinert, aquí la mirada a María se conecta con el evento de salvación en Jesucristo, el mal es –tomando un antiguo tema de la tradición– pisoteado. Es una imagen especial de una “teopéutica de la redención” y condensa el camino que esta conferencia ha recorrido en forma estética.

“Bajo tu amparo nos acogemos,
Santa Madre de Dios;
no deseches las súplicas que te dirigimos en nuestras necesidades,
antes bien líbranos de todo peligro”.³³

33. Cf. “Sub tuum prasidium”, en: Franz Courth, *Mariologie. Texte zur Theologie. Dogmatik Bd. 6*, editado por Wolfgang Beinert, Graz/Wien/Köln 1991, 66/67. “Bajo tu amparo” es la oración de María transmitida más antigua, probablemente escrita en el siglo III.



Texto enviado em

13.07.2022

Aprovado em

25.07.2022

V. 12 - N. 27 - 2022

* Doutorado em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Gregoriana (1989). Atualmente é professora titular no Departamento de Teologia da PUC-Rio. Contato: agape@puc-rio.br

Rostros del mal y poética de salvación al sur de América (un recorrido por heridas y sanaciones según el cantar teopoético latinoamericano)

Faces do mal e poesia da salvação na América do Sul
(uma viagem por feridas e curas segundo o canto teopoético latino-americano)

* *Maria Clara Bingemer*

Before the message there must be the vision,
Before the sermon the hymn,
Before the prose the poem
Amos Wilder, *Grace Confounding: Poems*
(Antes del mensaje, debe haber la visión,
Antes del sermón, el himno,
Antes de la prosa, el poema)

Nos parece que las palabras del poeta, pastor y profesor de teología Amos Wilder - citadas en el Prefacio de su obra , *Grace confounding; Poems*,¹ y comentadas en el bello texto de Roberto Goyzueta “U.S. El Catolicismo

1. Amos Wilder, *Grace confounding; Poems*, Philadelphia, Fortress Press, 1972, p ix: Foreword

Popular Hispano como Teopoética”²- son aptos para iniciar esta comunicación en los rostros del mal y la salvación. Los Autores - Wilder y Goyzueta - quieren subrayar la importancia de recuperar lo simbólico, lo imaginativo, lo afectivo, es decir, todo lo que no es estrictamente racional para que la teología de hoy todavía pueda decir algo al ser humano en su sed de Dios. Al hacerlo, también pretenden rescatar una experiencia del misterio divino que en cada momento se acerca a sus vidas proponiendo una vida plena y una comunión amorosa³.

En la liturgia, la alabanza, el cántico, el himno son formas de expresión que conecta el ser humano con Dios. Estas formas de expresión traen consigo lenguajes. El de la religión y la liturgia, ciertamente, pero también y no menos importante el de la poesía, el arte, la literatura, la música y todas las demás formas estéticas que la humanidad inventó en su historia de muchos miles y hasta millones de años.

En esta comunicación buscaremos ver como la estética en sus diversas formas alimenta la expresión de la fe a través de los siglos, sea alabando la maravilla de la creación, cantando la bondad de Dios, pero igualmente denunciando el mal en todas sus insidiosas formas, proclamando como Dios libera y salva de todas las formas de este mal.

Veremos como los rostros del mal y de la salvación se revelaron en un determinado período de la historia reciente de la América Latina y como la Iglesia post Conciliar, que hizo la recepción del Concilio a partir del evento de la II Conferencia del Episcopado latinoamericano, en Medellín, Colombia, en 1968, reconoció esas expresiones teopoéticas como legítimas y dignas de figurar al lado de la liturgia, la teología y el lenguaje eclesial. Concluiremos viendo como estas experiencias revelan algo igualmente sobre la misión del teólogo en cuanto teopoeta y cantor

2. In Ada Maria Isasi-Díaz and Fernando F. Segovia (eds), *Hispanic/Latino Theology. Challenge and Promise*, Minneapolis, Fortress Press, 1996, 261-288

3. Cf. lo que disse el mismo Amos Wilder em outro livro suyo: *Theopoetic: Theology and the Religious Imagination*. Fortress Press. 1976, p 2: “Mi clamor por una teopoética significa hacer más justicia ao rol del simbólico y del pre-racional em la forma com la cual trtamos com la experiencia.” (traducción libre)

del misterio de Dios.

La teopoética como mediación hermenéutica legítima de la fe

Los dibujos y pinturas en las paredes de las cuevas de los grupos humanos primitivos, los primeros garabatos, los fragmentos encontrados en diferentes partes del planeta dan testimonio de esta primordialidad de la imaginación y el aliento creativo que hace caminar a la humanidad hacia su vocación que, en términos bíblicos, significa ser un cuerpo animado por el espíritu divino.

Para hablar de este misterio hay que pasar por un lenguaje conceptual, riguroso y académico, pero no necesariamente detenerse indefinidamente en él. Los conceptos y enunciados son importantes y pertinentes, pero las tradiciones teológicas occidentales y orientales, místicos y profetas de todos los tiempos nos dicen que hay más posibilidades, siempre abiertas, para proponer un discurso teológico. “Hay formas más poéticas, evocadoras, empáticas, performativas, implicadoras, esperanzadoras de hablar de Dios ... que mueven al lector más que la simple pasividad “asimilativa ...”⁴

El gran hermeneuta francés Paul Ricoeur, por su parte, dijo prácticamente lo mismo al afirmar que una vez que el texto es algo vivo y deja al autor y al primer lector, viaja por el mundo reescrito y reinventado. Ricoeur llega a la conclusión de que la poética es la forma más adecuada, o al menos la primera para hablar de Dios.⁵ Entonces, no sólo entran “la teopoética” sino la “teo-praxis”. Más precisamente, una “teo-poietica”.⁶

4. Luis Lago Alba, GRACIO DAS NEVES, R.M., “Utopia y resistência. Hacia una teopoética de la liberación”, *Ciencia Tomista* 121 (1994) 621

5. Paul Ricoeur, “Nómeo Deus” *Études Théologiques et Religieuses* 52(1976)489-508

6. Luis Lago Alba, GRACIO DAS NEVES, R.M., “Utopia y resistencia. Hacia una teopoética de la liberación”, op. cit., 622. <https://es.wikipedia.org/wiki/Poiesis>: **Poiesis** (ποίησις, pronunciado «poíesis») es un término griego que significa «creación» o «producción», derivado de ποιέω *poieō*, «hacer» o «crear». Platón define en *El banquete* el término *poiesis* como «la causa que convierte cualquier cosa que consideremos de no-ser a ser». Se entiende por *poiesis* todo proceso creativo. Es una forma de conocimiento y también una forma lúdica: la expresión no excluye el [juego](#)

Por lo tanto, hay momentos y situaciones en las que, para entrar en contacto con el Misterio que lo habita en forma de deseo y sed, el ser humano utiliza el lenguaje poético para hacerlo. Si todavía tiene dudas, simplemente consultemos la Biblia. Allí se pueden encontrar varios géneros literarios y la poética, la estética, el himno, la invocación, la alabanza, nos llegan en cada línea y en cada letra.

Así es en el Nuevo Testamento, por ejemplo. Las parábolas de Jesús son consideradas poéticas por más de un autor y comentarista.⁷ Cuando se analizan, están sujetas a discusión sobre si la estética debe considerarse independiente del autor.⁸ Pero en el caso de Jesús, esta disociación no procede. Sus parábolas son un reflejo de su mundo interior, su comprensión del reino. Según J.D. Crossan, “la obra de arte y la objetivación final de la intuición poética, lo que la obra en definitiva aspira a transmitir es el alma de los demás y esa intuición poética que estaba en el alma del poeta”.⁹ Así sucede con Jesús que toma elementos de su contexto vital, con su visión inspirada por el Espíritu Santo y transmite su experiencia de Dios a sus discípulos y a quienes lo siguen. Así, su sensibilidad, su profunda vinculación y compromiso con la experiencia que convive con su creatividad y observación de la realidad le llevan a comprender y transmitir lo que considera más importante: su amor al Padre y su proyecto para el Reino. Por eso, su fantasía creadora, su imaginación inspirada, las parábolas que narra son decisivas para el sentido que comunica.¹⁰

La teología latinoamericana ha seguido de cerca este camino y por eso se puede entender e interpretar desde la teopoética jesuanica. Si

7. V. por ejemplo Jose Luis Espinel, Teopoetica de las parábolas de Jesus, *Ciencia Tomista* 111 (1984) 429-462 con amplia bibliografía. Ver tb. El gran libro de Jose Antonio Pagola, *Jesus: aproximação histórica*, Petrópolis, Vozes, 2010, esp capítulo V: Jesus poeta da compaixão de Deus.

8. Cf resumen de esa discusión en el artículo de Jose Luis Espinel arriba citado, p. 461

9. Dominique Crossan, *In parables. The challenge of the historical Jesus*, NY, Harper and Row, 1973, 22

10. Cf. Jose Luis Espinel, art. cit, 461, Cf igualmente la obra de Leonardo Boff, *Jesus Cristo Libertador*, Petrópolis, Vozes, 1972, capítulo 5: *Jesus, uma pessoa de extraordinário bom senso, imaginação criadora e originalidade*.

bien es cierto que buena parte de su contenido es conceptual, explicativo, riguroso, no es menos cierto que sus autores utilizaron distintos géneros literarios como canciones, himnos, conversaciones, relatos, imágenes, componiendo una teología llamada “de la liberación” para decir su fe, su espiritualidad, su teología. Es más: junto a los autores más especulativos de esta teología, también hay otros autores que se han centrado más en la religiosidad popular y en la imaginación de los simples y pobres y a partir de ahí elaboraron su teología.¹¹ Muchos de ellos no reclaman el título de teólogos para sí mismos o no trabajan directamente en la academia, pero su pensamiento y discurso son claramente teológicos y, por lo tanto, así deben ser considerados.

La teopoética latinoamericana utiliza autores y obras que no trabajan en el campo de la teología, sino en el arte, la literatura, el cine, en la imagen entendida en su sentido secular. En su arte y poética tiene en común con la teología la sed de sentido de la vida, la sed de justicia, libertad y vida plena y fe en la humanidad. Como tales, están en sintonía con el proyecto de teología latinoamericana de los últimos cincuenta años. Creemos que en los “cantos, rituales, imágenes y evocaciones” de estas personas se pueden encontrar elementos que, si no directamente teológicos, pueden ayudar en la construcción y elaboración de una teopoética liberadora.

Cuando pensamos en una teología de la liberación, no podemos dejar de pensar en las comunidades y las personas en sus liturgias, sus colores, su danza, sus historias tan cargadas de espíritu y experiencia. Pero tampoco podemos excluir de nuestra reflexión las experiencias extremas de la lucha por la justicia y la libertad que han emprendido tantos latinoamericanos, cristianos o no; las experiencias de dolor y persecución que marcaron el rostro de esta Iglesia que quiso ser pobre con los pobres para ayudarlos a liberarse de la pobreza; las experiencias que

11. Por ejemplo, Diego Irrazaval, Gonzalez Dorado, Bartolome Melia, Pedro Casaldaliga, Benjamin Gonzalez Buelta etc. Cf. igualmente el excelente libro de Alejandro Garcia-Rivera, *Wounded Innocence*, Liturgical Press, 2003, Introduction p viii

marcaron indeleblemente el rostro de la Iglesia y la teología del continente.

En la teopoética latinoamericana está presente un deseo de Dios que tiene rostro de justicia y libertad. Justicia, Libertad y Vida son los otros nombres con los que los pueblos del sur del mundo, “desde el fin del mundo”, como dice el Papa Francisco de sí mismo, comprenden y experimentan a Dios. Nuestro deseo y nuestro objetivo es traer aquí algunas configuraciones de este rostro colectivo del mal y la salvación en la Patria Grande. Esperamos que los mismos nos ayuden a pensar más profundamente en el mal de la injusticia y la violencia y la redención que la mirada de la fe puede vislumbrar a través del dolor y el sufrimiento la redención y salvación que, con tinte pascual se puede vislumbrar al sur de Rio Grande.

a) El desierto de la tortura y la violencia: Atacama, Chile

El desierto de Atacama se encuentra en la región norte de Chile. Es el desierto más alto y seco del mundo. El paisaje no se parece a nada que se pueda ver en otras regiones desérticas. En Atacama conviven volcanes, picos nevados, géiseres, dunas, acantilados, valles, lagos y formaciones rocosas muy antiguas.

Las temperaturas del desierto oscilan entre 0 grados Celsius por la noche y 40 grados durante el día. Contrariamente al estereotipo de lo que debería ser un desierto, Atacama, el desierto más árido del mundo, está lejos de ser “solo arena”. Aunque seco, el desierto ofrece flores de rara belleza. El autor chileno Luís Sepúlveda, en el libro *Las Rosas de Atacama*, dice: “Ahí las tienes. Las rosas del desierto, las rosas de Atacama. Las plantas siguen ahí, bajo la tierra salada. Los atacameños, los incas, los conquistadores españoles, soldados de la guerra del Pacífico, salitreros. Allí permanecen y florecen una vez al año”¹².

12. Oporto, Porto Editora, 2011.

Allí, sin embargo, quien pisa la tierra también mira al cielo. No es solo donde los pies aterrizan y caminan que se encuentra el mayor interés de este desierto. El cielo de Chile en Atacama, es considerado el más iluminado y propicio para la observación de estrellas celestes. El potencial del cielo de Atacama no es solo para los turistas. Al contrario, ha llamado la atención de astrónomos de todo el mundo.

¿Por qué la teología llama la atención sobre un lugar que, después de todo, es el más buscado por turistas y astrónomos, así como por arqueólogos, que estudian la composición de los suelos y las marcas dejadas en las paredes y cuevas por los pueblos originarios que vivieron? allí antes de ser expulsado por el hombre blanco? Ciertamente la belleza natural, tanto de la tierra como del cielo, se refiere a una prioridad teológica de hoy: la ecología. Como dice el Papa Francisco en su reciente encíclica «Laudato Si», el universo es nuestra casa común. Y la actitud para acercarnos a la naturaleza y al entorno debe ser de “admiración y encanto”, así como estamos llamados a “hablar el lenguaje de la fraternidad y la belleza en nuestra relación con el mundo”. Sigue Francisco de Roma comentando a Francisco de Asís: “La naturaleza es como un libro espléndido donde Dios nos habla y transmite algo de su belleza y bondad: “ En la grandeza y belleza de las criaturas, contemplamos, por analogía, a su Creador ”(Sab 13, 5) y “lo invisible en Él, su eterno poder y divinidad, se ha hecho visible a la inteligencia, desde la creación del mundo, en sus obras” (Rm 1, 20)¹³.

Como dice “Laudato Si”, el mundo es más que un problema por resolver; es un misterio gozoso que contemplamos con alegría y alabanza¹⁴. Contemplar la belleza de las formaciones rocosas de Atacama, investigar los orígenes de nuestra especie y muchas otras que ya han desaparecido, mirar al cielo y mirar las estrellas nos permite conocer cómo están hechos nuestros cuerpos y encontrar una comunión maravillosa y agradecida con el Creador que nos hizo del polvo de las estrellas y del

13. Laudato Si n 11, 12

14. *ibid* n. 12

barro de la tierra.¹⁵ Y sin embargo el Papa Francisco nos recuerda: “En este universo, compuesto por sistemas abiertos que se comunican entre sí, podemos descubrir innumerables formas de relación y participación. Esto también nos lleva a pensar en el todo como abierto a la trascendencia de Dios, dentro de la cual se desarrolla. La fe nos permite interpretar el significado y la misteriosa belleza de lo que sucede”¹⁶. Precisamente por ser misteriosa, la belleza de la naturaleza esconde secretos. Algunos de estos secretos son maravillas que la ciencia está desvelando para hacer sus descubrimientos. Otros son secretos que revelan horrores y tragedias vividas por la humanidad que muchos quisieron hacer desaparecer pero que la naturaleza devuelve y comunica a través de los movimientos más sorprendentes desde adentro.¹⁷

Hay otra capa simbólica y significativa del desierto de Atacama que puede conducirnos a una teopoética del mal y la salvación: es el desierto como lugar de muerte y violencia, que esconde los secretos de miles de víctimas silenciadas para siempre por una de las más importantes. represiones violentas que ha vivido el continente latinoamericano. Además de ser el lugar de la desaparición y diezmado de pueblos y civilizaciones enteras ya desde mucho tiempo, el Desierto de Atacama fue y sigue siendo una tumba de torturados, desaparecidos y víctimas de la dictadura militar que gobernó Chile de 1973 a 1989. Aunque viene por muchos años guardando su secreto, el desierto empezó a desvelarlo poco a poco. Precisamente por ser tan seco, el contexto climático de Atacama impide que los cuerpos se descompongan rápidamente como ocurriría en ambientes más húmedos. Y en cuanto aparece el suelo del desierto emergen no solo las rosas celebradas por el poeta Luis Sepúlveda o las

15. Cf Gn 1 y 2.

16. Laudato Si n. 79

17. Cf LS n 79: “La libertad humana puede hacer su aporte inteligente hacia una evolución positiva, pero también puede agregar nuevos males, nuevas causas de sufrimiento y verdaderos retrocesos. Esto da lugar a la apasionante y dramática historia humana, capaz de convertirse en un despliegue de liberación, crecimiento, salvación y amor, o en un camino de decadencia y de mutua destrucción. Por eso, la acción de la Iglesia no sólo intenta recordar el deber de cuidar la naturaleza, sino que al mismo tiempo «debe proteger sobre todo al hombre contra la destrucción de sí mismo».

pinturas primitivas que los arqueólogos descubren en las paredes de las cuevas, sino restos humanos: huesos, mandíbulas, carne momificada.¹⁸

La teopoética del mal y la salvación se lleva a cabo en este desierto de muchas formas. Y Patricio Guzman¹⁹, documentalista y cineasta chileno, autor de varias películas importantes y premiadas, expresa su hambre y sed de justicia utilizando el Atacama como fuente de inspiración en una hermosa película: “Nostalgia de la luz”, 2009. Ahí muestra al desierto como el centro de dos dinamismos muy diferentes: por un lado, es sede de importantes estudios astronómicos y arqueológicos; y por otro, es el lugar donde familiares y parientes -muy específicamente mujeres- de perseguidos políticos desaparecidos de la dictadura de Pinochet realizan búsquedas tras encontrar los restos de sus familiares.

Si el desierto es un lugar para experimentar una sed biológica y real, quizás la sed de justicia que emerge al contemplar Atacama es la que más habla de Dios por el reverso de la belleza, por la monstruosidad de la violencia, la tortura y la injusticia. Habla a través de la mirada inspirada del cineasta que presenta esta monstruosa realidad en medio de imágenes de rara belleza. Habla a través de los empleados del museo que custodian cuidadosa y cuidadosamente los restos humanos que poco a poco se van descubriendo en el desierto, cartas macabras de un pasado espantoso. Pero hablan sobre todo de la fidelidad inquebrantable del grupo de mujeres que, hasta hace poco, décadas después de la era Pinochet, seguían buscando los restos de sus seres queridos y no des-

18. Cf la película Nostalgia de la luz de Patricio Guzman, de 2010 <https://www.youtube.com/watch?v=sfwNFNWQItw> acceso el 28 de junio 2022

19. Patricio Guzmán (Santiago, 11 de agosto de 1941) es un [director de cine chileno](#), creador de más de una veintena de películas, en su mayoría [documentales](#). En 1973 fue detenido luego del [golpe de Estado en Chile](#) que dio inicio a la [dictadura militar](#) de [Augusto Pinochet](#). Consiguió partir al exilio y salvar el registro de la trilogía documental que lo hizo mundialmente reconocido: [La batalla de Chile](#) (1975-1979), que hablaba desde el triunfo del expresidente [Salvador Allende](#) y la [Unidad Popular](#), hasta los hechos que desencadenaron finalmente el golpe de Estado. Desde entonces vive en el extranjero. Actualmente reside en [Francia](#), desde donde ha realizado la mayoría de sus películas, incluidos sus más reconocidos documentales, entre ellos [Chile, la memoria obstinada](#) (1997), [Nostalgia de la luz](#) (2010) y [El botón de nácar](#) (2015). Su obra se extiende desde 1965 hasta la fecha, y ha sido galardonada con más de setenta premios en decenas de festivales internacionales.

cansarán hasta que lo hagan.²⁰

La película de Patricio Guzmán es una meditación sobre la memoria, la historia y la eternidad. Con fotografías de altísimo valor estético, explora no solo la belleza de la tierra y el cielo, sino también el lado oculto del desierto, que guarda secretos de un pasado mucho más árido que su suelo. Junto a los restos de momias humanas de la época precolombina, se siguen encontrando huesos y restos de presos políticos desaparecidos en los años de la dictadura. Y mientras los astrónomos escanean los cielos en busca de nuevas galaxias y estrellas; los arqueólogos buscan civilizaciones antiguas; viudas, madres, hermanas, hijas y novias buscan incansablemente lo que quede de sus seres queridos, a quienes desean al menos enterrar con dignidad.

Una de ellas, Victoria, logró encontrar y recibir el pie de su hermano. Y con esa parte de tu cuerpo pudo tener una conversación, un reencuentro, llamándolo por tu nombre. Otra busca sin descanso a su marido. Querían darle una mandíbula que decían que le pertenecía. Ella no lo aceptó porque lo quiere todo. Violeta, de 70 años, dijo que no descansaría hasta encontrar a Mario como un todo. Y después de eso puedes morir en paz.

b) El desierto de la represión urbana: Buenos Aires, Argentina

Aunque otros países de América Latina no tienen un lugar como el Desierto de Atacama en su territorio, las poéticas del mal y la salvación se dan en otros lugares de ocultación y revelación de la violencia. Eso pasó en diferentes países del cono sur de América, como Brasil, Argentina, Uruguay. La configuración de la lucha y la represión es muy similar. Muestra a jóvenes universitarios, pero también intelectuales, artistas en una lucha por democracia, libertad y justicia. Se enfrentan a un Estado autoritario que reprime sus iniciativas con diversos medios, entre ellos (y diría sobre todo) la tortura y la intimidación de muchas formas.

20. Cf. en la película los impresionantes testimonios de Violeta Berrios e Victoria...

Estas torturas resultan muy a menudo en la muerte de las víctimas y en la necesidad de hacer desaparecer sus cuerpos para que luego no se pueda encontrar un rastro de su presencia o incluso de su existencia.

El mal ahí tomaba el aspecto de una “liturgia” que puede tomarse en perversa analogía con las liturgias religiosas. La tortura se convierte en el aparato de la “imaginación del estado”, inscribiendo cuerpos para desempeñar papeles en el proyecto imaginativo de un estado-nación.²¹ Es una liturgia basada en el miedo, que junto con el silencio y la desaparición de la presencia visible de las personas crea un clima propicio para el desmantelamiento de un cuerpo social que podría rivalizar con el poder del estado totalitario.²² Un desierto simbólico y creado donde la inexplicable e ininteligible ausencia de las víctimas pretende desembo-car en un silencio definitivo e ininterrumpido.

También ahí hay una teopoética que denuncia la violencia y crea nuevos lenguajes y dispositivos imaginativos para hacer hablar a víctimas y muertos. En Argentina, que tiene miles de desaparecidos oficiales,²³ las mujeres vuelven a ser las protagonistas. En un movimiento aún mayor que el de Chile, jugaron un papel decisivo en la desestabilización de la sangrienta dictadura militar. Su acción pacífica y silenciosa, llena de profundo simbolismo, denunció lo que intentaba mantener oculto y desaparecido bajo el cruel manto del totalitarismo. Nos referimos al movimiento de las Madres de la Plaza de Mayo que desde 1977 se unen y adoptan como estrategia pasear los jueves de cada semana su dolor y la huerfanidad de sus hijos perdidos bajo la ventana de la Casa Rosada, Palacio Presidencial, en Buenos Aires.

Las Madres de Plaza de Mayo viven en y desde la memoria de sus

21. V. sobre esto el libro del teólogo estadounidense William Cavanaugh, *Torture and Eucharist. Theology, politics and the body of Christ*, Oxford, Blackwell, 1998. Ver tb su artículo *Making Enemies. The imagination of Torture in Chile and the United States*, *Theology Today* 63 (2006) 307-323, esp p. 308.

22. Cf. William Cavanaugh, *Making Enemies...* art cit p 309

23. Decimos oficiales porque hay nuevos cementerios clandestinos que aparecen com frecuencia.

hijos y pasean su ausencia en el espacio público. Se cubren la cabeza con un paño blanco, que simboliza el pañal de quienes alguna vez fueron pequeños y a quienes cuidaron con desvelo materno. Este es el símbolo de su duelo y su lucha, del dolor que deja preñados para siempre sus vientres y su deseo de justicia y paz.

Lo que animó a estas mujeres y las hizo afrontar sin miedo el terror de la represión fue el recuerdo vivo de sus hijos, compuesto de imágenes, fotos, gestos, pasos, voces. Tener eso adentro de ellas las hizo indomables y les dio fuerzas para enfrentar todos los peligros. Con una bandera de lucha absolutamente privada, como la maternidad, crearon una lucha política de proporciones inimaginables. Porque, “¿qué es la valentía y el llamado coraje si no saber que lo frágil no se rompe, que no se puede engañar, que todo es posible?”²⁴

Como el grupo de mujeres de Atacama, las madres y abuelas están en estrecha alianza con la vida y por eso creen más que nada en la vida que brota de sus entrañas y que fue el fundamento de la vida de sus hijos. La violencia se llevó los frutos de su vientre, pero no permiten que sean olvidados. Y buscan a sus nietos, hijos de sus hijos e hijas.²⁵ Las madres engendraron el movimiento de las abuelas y hoy ya han encontrado a más de 150 de los nietos desaparecidos y entregados a otras familias para que los críen. Las mujeres del pañal blanco hablan desde su fragilidad. Y los recuerdos de aquellos a quienes una vez dieron a luz y que a su vez dieron a luz a otros no se pierden en la noche del tiempo.

Realizan talleres de escritura, dibujo y arte, porque sus vivencias expresan poesía. Siempre están vinculadas a artistas, poetas, cantantes, músicos, porque poetizan su misión de manera espontánea y cotidiana. “Reinventan a sus hijos como militantes y entienden que no se trata de

24. Cf. O belo texto de Jorge Quiroga, Prologo Historia de las madres de la Plaza de Mayo, in <http://www.madres.org/navegar/nav.php?idsitio=5&idcat=906&idindex=173> acessado em 3 de marco de 2016

25. A essa altura, já são por volta de 120 os netos que foram encontrados e reunidos com suas avos que passaram as vezes mais de 30 anos buscando-os.

reportar el horror solo como testimonio del pasado. Actualizan y sitúan los hechos reales, sin ceder ni revertir, como si cada día se limpiaran la vida. Este riesgo las acerca a los deseos íntimos que siempre están presentes en la imaginación activa. Hay un margen de creatividad que las rodea. En cada paso que dan, muestran su presencia más allá de la soledad. Están inextricablemente acompañadas por sus amados rostros. Esto las hace sentirse insobornables.”²⁶

Junto a ellas había otras mujeres que no eran madres biológicas pero que no vivían menos su maternidad. Son religiosas, consagradas, que lucharon por los pobres y la justicia de acuerdo con las prioridades apostólicas y pastorales de su Iglesia y durante la dictadura asumieron la causa de las mujeres huérfanas de sus hijos. Caminaban con ellos todas las semanas con la misma tela blanca en la cabeza. Entre ellas, destaca el grupo de las religiosas francesas, Yvonne Pierron, Leonie Duquet y Alice Domon, quienes se unieron a las madres y militaron en su grupo. Leonie y Alice fueron arrestadas, salvajemente torturadas y asesinadas. Yvonne logró escapar a última hora en un avión y desde Europa siguió trabajando y ayudando a concienciar a los europeos sobre las atroces injusticias que vivían los presos políticos en Argentina.²⁷

Los restos de Leonie Duquet fueron encontrados en la costa atlántica y su cuerpo enterrado en diciembre de 1977 como indigente (código NN: probable hombre) en el cementerio municipal de General Lavalle, provincia de Buenos Aires. Gracias a las pruebas genéticas, estos restos pudieron ser identificados y su identidad anunciada por el diario La Nación el 30 de agosto de 2005.

Tal como el desierto, aquí aparece un nuevo elemento de redención contra el mal y la violencia: el agua. Leonie, como tantas otras víctimas

26. Cf. Jorge Quiroga, art. Cit.

27. Cf. El libro escrito por Yvonne Pierron, *Misionera durante la dictadura*, Buenos Aires, Planeta, 2009. V. Tb o livro de Diana Beatriz Violes, *Biografía de Alice Domon (1937-1977)*, Buenos Aires, Patria Grande, 2014. Cf igualmente o filme sobre Alice, Domon, Yo, sor Alice, de Alberto Marquart, 2001.

de la dictadura, no fue enterrada en el desierto. No fue la sequedad del Atacama que le devolvió la memoria que había ayudado a construir para que se hiciera justicia por los demás. Su cómplice fue el agua del Río de la Plata y el Océano Atlántico, que devolvió su cuerpo y el de muchos otros que teóricamente eran dados por perdidos.

c) El agua un lugar de muerte y complicidad en la vida: Chile y Argentina

El cineasta chileno Patricio Guzman realizó una segunda película, cuyo tema ya no es el desierto, sino el agua. Se llama “El botón de nácar” y fue lanzada en 2015. Allí, la magistral cámara del documentalista ya no explora el desierto, sino el agua de Chile: sus hermosos glaciares, su mar, sus ríos. Si en la película anterior el personaje central es el desierto, en esta es el agua. Y el agua que baña, lava, corre, hace ruidos absolutamente originales, limpia, deslumbra la vista, toma formas que a veces son sólidas, a veces líquidas, a veces vaporosas y adquieren coloraciones que pasan por el verde, el azul, el gris. Agua que es la forma de vida, el hábitat, el hogar de los pueblos originarios que se alimentan y viven de ella. Estos pueblos son retratados por la película con la riqueza de su cultura, su lengua, su identidad casi extinguida por la agresión de los blancos.

El agua ahora está controlada, la pesca industrializada y la gente del agua expulsada de su hábitat natural. Los que se quedan preservan su lengua y cultura identitaria con el cuidado de quienes cuidan un álbum familiar. Y se sienten miembros de una nación, de un pueblo, no reconociéndose en cuanto ciudadanos chilenos, perdidos en un colectivo con el que no se identifican.²⁸

Patricio Guzman no se detiene, sin embargo, solo en los pueblos originarios. Los conecta con otras víctimas del totalitarismo y la violencia: los asesinados durante la dictadura militar de Pinochet. Si el desierto

28. Cf. la entrevista que el documental hace con la indígena allí nombrada Gabriela, que proclama claramente que no se considera chilena.

no enterraba para siempre a las víctimas de la injusticia, en este caso, el agua no aceptó ser el lugar de la desaparición definitiva de aquellos que la represión pretendía transformar en eternos ausentes. Y así, el 9 de septiembre de 1976, se encontró el cuerpo de una mujer en la costa chilena, en la playa La Ballena. Inexplicablemente intacto, este cuerpo fue examinado por los forenses, quienes llegaron a su identificación. Se trataba de Marta Ugarte, maestra de 42 años, secretaria de Educación del gobierno de Allende, detenida, torturada y asesinada por la dictadura. Su rostro estaba intacto, sus ojos muy abiertos y todos se sorprendieron de que pareciera estar mirando a los que examinaban su cadáver.²⁹

De hecho, los ojos muy abiertos de Marta miraron a sus asesinos. El examen forense realizado a su cuerpo detectó señales de tortura, pero también de ahorcamiento. Y concluyó que la víctima que estaba destinada a tener su cuerpo tirado al océano atado a una barra de Hierro muy pesada a fin de no flotar, como sucedía con todos en los “vuelos de la muerte”, había llegado a la playa sin el peso de aquella cruz de hierro. Marta no había muerto con la habitual inyección de pentotal³⁰ aplicada a los destinados a ser tragados por agua. Al ver que estaba viva, sus verdugos la ahorcaron con el alambre que ataba los cadáveres a la barra de hierro y los arrojó al mar. Marta sintió la última violencia sobre su cuerpo torturado y sus ojos se abrieron a la eternidad, testigos elocuentes del secreto que guardaban.

Como habían atado mal el cable al cadáver, el mismo se soltó en el agua. Y el cuerpo de Martha Ugarte pudo llegar a la playa. El descubrimiento desencadenó todo un movimiento de búsqueda que permitió no

29. Cf. la entrevista con el abogado, que disse: “...como que te esta mirando...” (parece que esta olhando para voce). Patricio Guzman: “El agua que guarda la memoria del planeta”, dice Patricio Guzmán, ...tan abundante en el sur chileno...que acogió los cuerpos de tantos detenidos desaparecidos y en particular el cuerpo de Marta Ugarte, para luego depositarlo suavemente en la playa como un testimonio indesmentible de las brutales violaciones a los derechos humanos cometidas por la dictadura”.

30. Según se definió en términos médicos, “el **pentotal** es un anestésico por vía endovenosa y produce una anestesia general, es decir, al paciente se lo duerme **de** modo **de** no percibir dolor».

solo encontrar los restos de varias personas desaparecidas sino también detectar el método. cruel que la dictadura utilizó con sus víctimas. El itinerario: detención intempestiva e incógnita + desaparición del preso + tortura para quebrarlo externa e internamente + muerte por inyección letal + lanzamiento del cuerpo al océano, se repitió con innumerables víctimas. De algunos, solo se encontró la barra de hierro unida al cuerpo para que hundiera y no flotara. El propio cuerpo ya había desaparecido. Algunos vestigios, entre ellos el botón de nácar clavado en unas prendas que quedaron pegadas a la varilla de hierro, dieron nombre a la película de Patricio Guzmán: El botón de nácar. Desde el agua, la vida grita y se anuncia gracias al mar que no guarda para siempre a sus muertos, sino que los a fin de que los crímenes no queden impunes y haya Pascua y resurrección y no solo muerte y tumba.³¹

La profesora Marta Ugarte no dejó de enseñar ni siquiera con su muerte. Su cuerpo devuelto por las aguas cómplices del mar de su país trajo consigo una escritura consistente y profunda, narrando historias que los dictadores pretendían enterrar y hacer olvidar. El cantautor chileno Patricio Manns³² compuso un poema dedicado a ella, la pionera de las víctimas cuya “aparición” inauguró el juicio final mencionado en el libro de Apocalipsis 20:13, “cuando el mar había devuelto a sus muertos”. La verdad salió a la luz en su cuerpo de mujer torturada y asesinada e inició el proceso de desvelar los horrendos crímenes de la dictadura militar chilena y de todas las dictaduras del continente. Como dice el poema de Patricio Mans y Alejandro Merino:

Vino del mar
envuelto en agua azul,
el disfraz de los malos,
dormir en ellos
aceite de espuma y sal

31.

32. Iván Patricio Eugenio Manns de Folliot, conocido como Patricio Manns, ([Nacimiento, 3 de agosto de 1937-Viña del Mar, 25 de septiembre de 2021](#)) fue un [cantautor](#) y [escritor chileno](#), destacado representante de la llamada [Nueva canción chilena](#).

sobre su propia herencia mortal.
Vino del mar
con una cicatriz
quien compartió su pecho en dos,
traído por
una pluma furiosa
que eternizó su indefensión.
Vino del mar
más blanco que la sal
ahí estaba el hueso mi arteria del amor
y todo lo que hay
muerta en la playa gris
bajo un resplandor crepuscular.
Vino del mar
más negro que el carbón
para iluminar la noche de mi amor
y todo lo que encendió
un fuego sin furor
para escuchar mi corazón.
Vino del mar
y era una estrella azul
bailando en altos salares.
Me entregaste
porque me ataste
toda la eternidad.

El agua habla, al igual que el desierto. Habla la voz del Desierto de Atacama, del Océano Pacífico, del Río de la Plata y del Océano Atlántico. Hablan de una alianza indisoluble de todas las formas de vida entre sí, capaz de frustrar los planes de violencia. La película “Nostalgia de la luz” y “El Botón de Nácar” de Patricio Guzman, los poemas compuestos en honor a las víctimas, las canciones, las pinturas, los escritos realizados en los “talleres” de las madres de Plaza de Mayo son una conspiración contra el mal y la negación del silencio de Dios ante la injusticia. El Dios de Jesús no permite que la muerte tenga la última palabra, como tampoco lo permitió con su Hijo. Sigue hablando por su Espíritu que, en los albores del mundo, sopló sobre el caos primordial y separó las aguas

de la tierra. Y las palabras inscritas en los cuerpos de las víctimas de la violencia y la injusticia hablan de su identidad: él es el Dios de la vida y no un ídolo de la muerte. Y este lenguaje espiritual en forma de imagen, arte, escritura puede consolar a quienes lloran ausencias y saciar la sed de justicia y verdad que es inherente a todo lo que proviene del Espíritu de Dios.

Así como la tumba no se cerró para siempre sobre el cuerpo de Jesús de Nazaret, el Desierto de Atacama no disolvió a las víctimas del terror que dominó Chile y Argentina durante más de 20 años. Las aguas del Pacífico y del Río de la Plata no se tragaron los cuerpos arrojados desde los aviones asesinos, sino que los devolvieron, haciendo prevalecer la verdad, que libera y les permite ser felices, - bien aventurados - los que experimentan. hambre y sed de justicia.

d) Profecía y teopoiesis de la Iglesia: Brasil

La dictadura en Brasil tuvo menos víctimas que en Chile y Argentina. Pero como cuando se trata de vidas humanas, las matemáticas no son el mejor enfoque, en Brasil hubo tortura, violencia, muerte. La teopoética resultante fue igualmente abundante y cargada de espíritu.

En el caso de los frailes dominicos detenidos y torturados en São Paulo, Brasil, acusados de simpatizar con el Partido Comunista por esconder en su casa al líder Carlos Marighella,³³ la teopoética se manifestó sobretodo en la palabra escrita. Entre ellos había un escriba: Carlos Alberto Libanio Christo, más conocido como Frei Betto,³⁴ hoy un escritor

33. Carlos Marighella ([Salvador, Bahía, 5 de diciembre de 1911](#) - [São Paulo](#) (San Pablo), [4 de noviembre de 1969](#)) fue un político y [guerrillero](#) brasileño, uno de los principales organizadores de la lucha armada contra la [dictadura militar](#) instalada en [1964](#) y en pos de impulsar la [revolución socialista](#) en [Brasil](#). Murió en una emboscada cuando se acercaba al convento de los frailes dominicos de São Paulo, Brasil.

34. Carlos Alberto Libânio Christo, más conocido como Frei Betto, ([Belo Horizonte, Minas Gerais, 25 de agosto de 1944](#)) es un [fraile dominico](#) [brasileño](#), [teólogo de la liberación](#). Es autor de más de 50 libros de diversos géneros literarios y de temas religiosos. Durante la dictadura militar estuvo preso junto con otros frailes de su comunidad acusado de colaboración con subversivos.

premiado y reconocido internacionalmente. Escribió libros teológicos, militantes, políticos y también novelas y bellas piezas literarias.

Su primer libro, publicado en Francia antes que, en Brasil, fue “*Cartas desde la cárcel*”³⁵ en el que narra el tiempo que pasó preso junto a sus hermanos de congregación religiosa y otros presos políticos. En el libro hay hermosas descripciones de la comunión que comienza a reinar entre religiosos y otros presos no creyentes, que incluso participan con respeto y profundidad en las celebraciones que se llevan a cabo en la cárcel.

Pero la obra más definitiva, que constituye una verdadera narrativa meditativo-teológica sobre la dictadura en Brasil es sin duda el libro “*Bautismo de sangre*”³⁶ y la película del mismo nombre dirigida por Helvecio Ratton.³⁷ La forma poética característica de la escritura de Betto es solo uno de los componentes que ubicaron esta obra entre los clásicos de las lecturas sociológicas, políticas y religiosas en Brasil. La película de Helvecio fue un éxito de taquilla y hoy se encuentra entre los documentales más importantes para comprender el contexto político y eclesial de los años de plomo (1964-1987).

El mismo Frei Betto testimonia: “Me tomó diez años escribir” *Bautismo de sangre* “(...). Revivir toda la saga de un grupo de frailes dominicos en la lucha contra la dictadura militar me hizo sufrir ...”.³⁸ El resultado de esta colección de recuerdos, sin embargo, está lejos de ser un resumen morboso. La historia es incomparable en belleza y rinde homenaje a to-

35. Frei Betto, *Cartas desde la cárcel*, Havana, Caminos, 2019

36. Frei Betto, *Bautismo de sangre Marighella los frailes dominicos y la lucha armada en Brasil*, Oriente, 2018. La primera edición brasileña es de 1982. Tuvo 14 ediciones en Brasil, siendo traducido al francés, italiano y español. Ganó el premio literario más conceptualizado en Brasil, el premio Jabuti, y hace 24 años figura en buen nivel de ventas.

37. “*Batismo de sangre*”, película homónima estrenada em 2007, dirigida por Helvécio Ratton.

38. Cf. entrevista de Frei Betto in http://www.correiocidadania.com.br/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=1236 acessado em 8 de marco de 2016.

dos los personajes que sufrieron durante el régimen militar.³⁹ Para ello, el autor destaca ciertos personajes que ocuparon mayor protagonismo en la prensa de la época, entre ellos Frei Tito de Alencar Lima... “La resistencia humana tiene límites que no siempre se conocen. Al encarnar en su vida los ideales de justicia en el Reino de Dios, Tito logró llegar al límite de su resistencia a la frontera donde la muerte recibe el sacrificio como regalo”.⁴⁰

En palabras de Frei Tito, un joven dominico que sufrió las más duras torturas físicas en la cárcel está presente esta narrativa de dolor atravesado por la fe y la redención. Cinco días antes de ser arrestado, dijo con palabras cuya belleza resuena el testimonio consciente de quienes dieron su vida por el proyecto del Reino de Dios: “A menudo somos arrastrados donde no queremos ir. Temo que esto suceda con toda la Iglesia de Brasil. Si llega, y si es consecuencia de una mayor fidelidad y responsabilidad al Evangelio, que sea bienvenida esta hora”.⁴¹

Frei Tito sufrió terribles torturas en su cuerpo, pero sobre todo fue torturado en su alma. Las heridas de su cuerpo sanaron, pero el alma del joven fraile se rompió para siempre. La tortura logró herir de muerte

39. Es el mismo Frei Betto que declara: *En marzo, en el Festival de Brasilia, he visto la película por primera vez. Me quedé trastornado, me ha arrancado lágrimas, me ha reavivado la indignación contra el arbitrio, me ha activado las redes de la emoción, me ha transportado por la banda sonora, me hizo agradecer a Dios pertenecer a una generación que, a los 20 años, inyectaba utopía en las venas. Me he quedado embebecido frente a la fuerza estética de las imágenes producidas por el talento de Helvécio Ratton.*

40. Frei Betto, *Batismo de sangre*, op. cit., p.27.

41. p.259 Cf. lo que sigue diciendo Frei Betto jugando con las palabras del himno nacional brasileño arti cit : *El arte brasileño se adelanta al gobierno y escancara los bastidores de la dictadura. Esta es una película a ser vista especialmente por quienes no vivieron los años de plomo. Allí está el estupro de la “madre gentil”, gigante entumecido, el Brasil sin márgenes plácidos, arrancado de la cuna espléndida, rescatado a la democracia por los hijos que, por amor y esperanza y sin temer la propia muerte, no han huido a la lucha. “Batismo de Sangre” es un himno a la libertad. En él se revela la historia reciente de una nación y la fe libertaria de un grupo de cristianos. Emerge, contundente, la subjetividad de los protagonistas, como fray Tito, en quien se transubstanció el dolore amor, el sufrimiento en oblación, las esposas en materia prima de esta invencible esperanza de construir un mundo en que paz sea hija de la justicia, y la felicidad, sinónimo de la condición humana.*

lo que era más sagrado para él.⁴²

En uno de los testimonios de las torturas sufridas por Frei Tito, se puede ver lo que llevó al trágico desenlace de su muerte: “Me ataron dos cables en las manos y uno en la oreja izquierda. Con cada descarga me estremecía, como si el organismo se fuera a descomponer. De la sesión de choques me pasaron al “pau de arara”. (...) Una hora después, con todo el cuerpo herido y sangrando, me desmayé. Me desataron y reanimaron. Me llevaron a otra habitación diciendo que descargarían 220 volts para que yo hablara ‘antes de morir’ (...)”.⁴³

Los torturadores querían nombres, además de la dirección de los “aparatos”, lugares donde se escondían estudiantes y otros “subversivos”. Por la tortura pretendían desfigurar su fe y su consagración religiosa: “Ante mis negaciones, me dieron golpes, puñetazos, patadas en la espalda. Vestido con aparatos litúrgicos, el policía me hizo abrir la boca ‘para recibir la sagrada hostia’. Introdujeron un cable eléctrico. Tenía la boca hinchada sin poder hablar correctamente”.

Tito resistió y no habló. Sin embargo, ya libre de la prisión y en el exilio, el mayor torturador de Tito lo perseguía. De hecho, la persecución fue solo el resultado de su mente debilitada y enferma por la invasión psicológica permanente del torturador. En esa “fantasía”, Fleury, el torturador, no dejaba de intentar que denunciara a sus compañeros ... Pero Tito se resistía ... La “locura” resultante del sufrimiento psíquico lo llevó al suicidio. Justo antes de morir escribió: “Es mejor morir que perder la vida”. Para quienes viven con ideales de vida, sucumbir al abandono de esos ideales es peor que la muerte. Perder la vida es mejor en ese sentido ... Tito vio la liberación en la muerte. Se ahorcó en el convento de los dominicos de L’Arbresle, Lyon, Francia, el 10 de agosto de 1974, a la edad de 28 años.

42. Para Frei Betto es sí posible, ser cristiano, místico y revolucionario. Y el modelo de esta síntesis lo veía en Tito de Alencar Lima.

43. p.263.

El propio fraile escribió poemas cuando estaba en el exilio, después de su arresto, primero en Chile y luego en Francia. Entre ellos, destaca éste, escrito el 12 de octubre de 1972 y encontrado tras su muerte. El deseo de muerte que lo habita ya ha estado ahí, viviendo con fe y esperanza en el Dios a quien entregó su vida.

“Quando secar o rio da minha infância / secará toda dor. Quando os regatos límpidos de meu ser secarem / minh’alma perderá sua força. Buscarei, então, pastagens distantes / lá onde o ódio não tem teto para repousar. Ali erguerei uma tenda junto aos bosques. Todas as tardes, me deitarei na relva / e nos dias silenciosos farei minha oração. Meu eterno canto de amor: / expressão pura de minha mais profunda angústia. Nos dias primaveris, colherei flores / para meu jardim da saudade. Assim, exterminarei a lembrança de um passado sombrio”.⁴⁴

Tito sintió en sí los ríos de agua viva de su fe y el consuelo del Espíritu Santo para “secarse”. Sentí que su vida se volvía árida e insostenible y que necesitaba buscar “pastos lejanos”, los que Dios mismo promete a sus hijos en el Salmo 23: El Señor es mi pastor; Nada me falta. En verdes pastos me hace descansar y me conduce a aguas tranquilas; Devuélveme el vigor. Guíame por sendas de justicia por amor de Su nombre. Incluso cuando camine por un valle de oscuridad y muerte, no temeré ningún peligro, porque tú estás conmigo; tu bastón y tu cayado me protegen.” Buscó estos pastos verdes y pacíficos para “exterminar la memoria de un pasado oscuro” en la muerte. Adelia Prado, famosa poeta de Minas Gerais, Brasil, cantó su vida y su martirio en un poema:

Terra de Santa Cruz⁴⁵

Adelia Prado⁴⁶

Nas minhas bodas de ouro, esganada como os netos,
vou comer os doces.

44. *ibid*

45. Terra de Santa Cruz, Guanabara, 1986

46. Adélia Luzia Prado Freitas ([Divinópolis](#), [13 de diciembre de 1935](#)), más conocida como Adélia Prado, es una [escritora](#), [poetisa](#) y [profesora brasileña](#)

Não terei a serenidade dos retratos
de mulheres que pouco falaram ou comeram.
Porque o frade se matou
no pequeno bosque fora de seu convento.
De outras vezes já disse: não haverá consolo. E houve:
música, poema, passeatas.
O amor tem ritmos que não são de tristeza:
forma de ondas, ímpeto, água corrente.
E agora? Que digo ao homem, ao trem, ao menino que me espera,
à jabuticabeira em flores, temporã?
Contemplar o impossível enlouquece.
Sou uma tênia no epigastro de Deus:
E agora? E agora? E agora?
Onde estavam o guardião, o ecônomo, o porteiro,
a fraternidade onde estava quando saíste,
o desgraçado moço da minha pátria,
ao encontro desta árvore?
Meu inimigo sou eu. Os torturadores todos enlouquecem ao fim,
comem excrementos, odeiam seus próprios gestos obscenos,
os regimes iníquos apodrecem.
Quando andavas em círculos, a alma dividida,
o que fazia, santa e pecadora, a nossa Mãe Igreja?
Promovia tómbolas, é certo, benzia edifícios novos,
mas também te gerava, quem ousará negar, a ti
e a outros santos que deixam as bíblias marcadas:
“Na verdade carregamos em nós mesmos nossa sentença de morte”.
“Amai vossos inimigos”.
O que disse: “Quem crer viverá para sempre”, este também
balouçou do madeiro como fruto de escárnio.
Nada, nada que é humano é grandioso.
Me interrompe da porta a mocinha boçal. Quer mudas de trepadeira.
Meus cabelos levantam. Como um torturador eu piso e arranco
a muda, os olhos, as entranhas da intrusa
e não sendo melhor que Jó choro meus desatinos.
Sempre há quem pergunte a Judas qual a melhor árvore:
os loucos lúcidos, os santos loucos,
aqueles a quem mais foi dado, os quase sublimes.
Minha maior grandeza é perguntar: haverá consolo?
Num dedal cabem minha fé, minha vida e
meu medo maior que é viajar de ônibus.
A tentação me tenta e eu fico quase alegre.
É bom pedir socorro ao Senhor Deus dos Exércitos,
ao nosso Deus que é uma galinha grande.
Nos põe debaixo da asa e nos esquenta.
Antes, nos deixa desvalidos na chuva,

pra que aprendamos a ter confiança n'Ele
e não em nós.

Tierra de Santa Cruz

Adélia Prado

En mis bodas de oro, ansiosa como los nietos,
Me comeré los dulces.
No tendré la serenidad de los retratos
de mujeres que hablaban poco o comían.
Porque el fraile se suicidó
en los pequeños bosques fuera de su convento.
En otras ocasiones ya lo he dicho: no habrá consuelo. Y ahí estaba:
música, poema, marchas.
El amor tiene ritmos que no son tristes:
forma de ondas, impulso, agua que fluye.
¿Y ahora? Lo que le digo al hombre, al tren, al chico que me espera,
a jabuticabeira en flores, temprano?
Contemplar lo imposible se vuelve una locura.
Soy tenia en el epigastrio de Dios:
¿Y ahora? ¿Y ahora? ¿Y ahora?
¿Dónde estaban el guardián, el tesorero, el portero,
la fraternidad donde estabas cuando te fuiste,
el desgraciado de mi tierra natal,
para encontrarme con este árbol?
Mi enemigo soy yo. Todos los torturadores se vuelven locos al final
comer excrementos, odiar sus propios gestos obscenos,
los regímenes malvados se pudren.
Cuando caminabas en círculos, el alma se dividía
¿Qué hizo nuestra Madre Iglesia, santa y pecadora?
Promovió tómbolas, es cierto, bendijo nuevos edificios,
pero también te generó, que se atreverá a negarte
y a otros santos que dejan las biblias marcadas:
“De hecho, nosotros mismos cargamos con nuestra sentencia de
muerte”.
“Ama a tus enemigos”.
Lo que dijo: “El que cree vivirá para siempre”, este también
se balanceó del árbol como un desprecio.
Nada, nada de lo humano es genial.
La chica tonta me interrumpe en la puerta. Quieres plántulas de enre-

daderas.
 Mi cabello se eriza. Como un torturador, paso y arranco
 la plántula, los ojos, el interior del intruso
 y como no soy mejor que Job, lloro por mi necedad.
 Siempre hay quien le pregunta a Judas cuál es el mejor árbol:
 los locos lúcidos, los santos locos,
 aquellos a quienes más se les dio, los casi sublimes.
 Mi mayor grandeza es preguntar: ¿hay algún consuelo?
 En un dedal encajaba mi fe, mi vida y
 mi mayor miedo es viajar en autobús.
 La tentación me tienta y estoy casi feliz.
 Es bueno pedir ayuda al Señor Dios de los ejércitos,
 a nuestro Dios que es un gran pollo.
 Ponnos bajo el ala y caliéntanos.
 Más bien, nos deja indefensos bajo la lluvia,
 para que aprendamos a tener confianza en él
 y no nosotros.

El poema de Adelia no solo canta el drama de Frei Tito, sino que también cuestiona a la Iglesia como comunidad, que muchas veces no ha podido comprenderla y apoyarla. La poeta reconoce, sin embargo, que el mismo Tito es fruto de esta Iglesia, santa y pecadora. En el Collegio Pio Brasiliano de Roma se negaron a recibir al fraile por considerarlo peligroso, comunista, terrorista entre otras sospechas.⁴⁷ Rechazado por el régimen político de su país, exiliado sin poder regresar a su patria y sintiéndose sospechoso y ajeno incluso en su “hábitat” más querido, que era la Iglesia a la que pertenecía, Frei Tito no soportó el infierno interior y eligió el suicidio como salida.⁴⁸ Pero las insidias del mal llegan tarde, cuando ya se anticipó el testimonio de los profetas y mártires. Queda

47. Ver más sobre Frei Tito em su memorial online <http://www.adital.com.br/freitito/por/index.html> acessado em 4 de marco de 2016.

48. Para aclarar la posición de la Iglesia Católica sobre el suicidio, el Nuevo Catecismo dice en el n. 2282 que Dios puede, por caminos que solo el conoce no condenar sino salvar personas que se quitan la vida en situaciones de angustia o miedo grave de la tortura, como fue el caso de Frei Tito. Creemos por lo tanto poder afirmar que Frei Tito es un hombre de Dios y se quitó la propira vida por encontrarse en profundo abalo psíquico, que no le permitía vivir en el pleno sentido de la palabra. Esclarecer a posição da Igreja sobre o suicidio, recorreremos ao Novo Catecismo da Igreja Católica, que diz:

el testimonio de su vida, su vocación, su fidelidad para no traicionar a nadie, para no renunciar a un nombre. Y seguir esperando en Dios, a pesar de elegir la muerte.⁴⁹ Así lo demuestra su Biblia marcada, su vida de oración, sus poemas donde Dios siempre aparece como un horizonte de esperanza, a pesar de que el peso de la depresión es insostenible.

Conclusión: el teólogo en cuanto testigo y teopoeta frente al mal

Hoy es punto pacífico que el arte y la religión parecen tener las mismas raíces. Algunos teólogos irían aún más lejos, afirmando que Dios y la belleza son sinónimos. El caso es que muchas veces las expresiones estéticas del arte, la literatura, la música, la danza serán las que generan la experiencia espiritual que a su vez generan la teología. Y volvemos al principio de esta comunicación: *lex orandi, lex credendi, lex vivendi*. Así se construyó la teología latinoamericana en sus primeros años. No se encontraron tantos textos dogmáticos, sino símbolos, ritos, música, imágenes e historias de vida, que luego permitieron retomar el hilo de la rica historia del evangelio en el continente.

De ahí la importancia de la teopoética, que aglutina y cruza teología y poesía, teología y literatura, teología y estética en general. Ante la sospecha de que las estéticas son alienantes, se puede argumentar que muchas veces la lectura de una obra literaria, la experiencia de recitar un poema, escuchar música, el ritmo de una celebración son los que provocan la experiencia espiritual que a su vez genera la teología.

El teólogo es, entonces, el poeta de la Palabra de Dios, su bardo, su cantor, que “no elige su canto, sino que canta el mundo que ve”, que “alaba lo que es digno de alabanza” y que calla, si se calla la vida, porque la vida, la vida misma es todo un canto. Y si el cantor -el teólogo como cantor del Misterio- calla, la esperanza, la luz y la alegría mueren de espanto. Los pobres se quedan solos, porque ya no tienen a nadie que

49. Así lo demuestran su Biblia marcada, su vida de oración sus poes donde Dios aparece siere como um horizonte de esperanza, apesar del peso de la depresión ser insostenible.

hable por ellos.

El desgaste de las fórmulas, el envejecimiento de las rúbricas, la rigidez de los documentos, todo exige nuevas formas, nuevos poemas, una nueva teopoética que es a la vez teopoiética y teopraxis. Frente al mal y sus diversos rostros, la teopoética puede ser importante medio de salvación, así como lo fue para la experiencia de los pueblos latinoamericanos durante los años 70 y 80.

Referencias

- Ada Maria Isasi-Diaz and Fernando F, Segovia (eds), *Hispanic/Latino Theology. Challenge and Promise*, Minneapolis, Fortress Press, 1996, 261-288
- Alejandro Garcia-Rivera, *Wounded Innocence*, Liturgical Press, 2003
- Amos Wilder, *Grace confounding; Poems*, Philadelphia, Fortress Press, 1972
- Amos Wilder, *Theopoetic: Theology and the Religious Imagination*. Fortress Press. 1976
- Diana Beatriz Vinales, *Biografía de Alice Domon (1937-1977)*, Buenos Aires, Patria Grande, 2014
- Dominique Crossan, *In parables. The challenge of the historical Jesus*, NY, Harper and Row, 1973.
- Frei Betto, *Bautismo de sangre Marighella los frailes dominicos y la lucha armada en Brasil*, Oriente, 2018.
- Frei Betto, *Cartas desde la cárcel*, Havana, Caminos, 2019
- Jose Antonio Pagola, *Jesus: aproximação histórica*, Petrópolis, Vozes, 2010.
- Jose Luis Espinel, Teopoetica de las parábolas de Jesus, *Ciencia Tomista* 111 (1984) 429-462.
- Leonardo Boff, *Jesus Cristo Libertador*, Petrópolis, Vozes, 1972

Luis Lago Alba, Gracio das Neves, R.M., "Utopia y resistència. Hacia una teopoetica de la liberacion", *Ciencia Tomista* 121 (1994)

Paul Ricoeur, "Nomear Deus" _Études Théologiques et Religieuses 52(1976), 489-508

William Cavanaugh, *Torture and Eucharist. Theology, politics and the body of Christ*, Oxford, Blackwell, 1998

Yvonne Pierron, *Misionera durante la dictadura*, Buenos Aires, Planeta, 2009



Texto enviado em
25.07.2022

Aprovado em
29.07.2022

V. 12 - N. 27 - 2022

*Doctora en Letras pela Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA); Profesora Titular Ordinaria de Estética en la Facultad de Teología y en la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA). Contato: ceciliapalumbo52@gmail.com

Cualidad y desafíos de la comunidad: Dante Alighieri poeta y teólogo para Alalite

Quality and challenges of communion:
Dante Alighieri poet and
theologian for Alalite

*Cecilia Avenatti de Palumbo

Resumen:

El propósito de esta exposición es hacer memoria cordial del espíritu con el que se fundó este espacio de diálogo interdisciplinario entre la literatura y la teología que hoy es la Alalite. Recordar es reunir en el presente del corazón los pasos recorridos y es, a la vez, imaginar nuevos horizontes. La simbólica del viaje que nos propone Dante en su *Divina Comedia* —a quien se han referido mis colegas en el panel de socios argentinos— ha guiado también mi reflexión. Poeta y teólogo de la misericordia, la esperanza y la libertad —como lo definió el papa Francisco en la Carta apostólica *Candor lucis aeternae*, n° 3 y 5—, el florentino tuvo plena conciencia de la *cualidad de su misión*. Beber de la fuente luminosa del río del Amor, para liberar al hombre del mal y la mentira y establecer vínculos de comunión: esta ha sido la llama que su poesía ha mantenido encendida durante setecientos años. Recoger la cualidad de esta huella es el desafío de la Alalite.

Palabras clave: Dante Alighieri; Dietrich Bonhoeffer; Hans Urs von Balthasar; Literatura and Teología- Alalite

Abstract:

The aim of this text is to make a cordial memory of the spirit in which this environment for interdisciplinary dialogue between Literature and Theology which is Alalite today, was founded. To remember is to gather in the present of the heart the steps taken, as well as to imagine new horizons. The symbolic of the travel proposed by Dante in his *Divine Comedy* –to whom my Argentine colleague partners had referred to– has also guided my reflection. Poet and theologian of mercy, hope and freedom –as he was defined by Pope Francis in his apostolic Letter *Candor lucis aeternae*, N. 3 and 4– the Florentine had full conscience of the quality of his mission. To drink from the luminous fountain of the river of Love, in order to free mankind from evil and lie, and set up bonds of communion: these have been the flame which his poetry has kept lit for over seven hundred years. To gather the quality of this footprint is Alalite's challenge.

Keywords: Dante Alighieri; Dietrich Bonhoeffer; Hans Urs von Balthasar; Literature and Theology- Alalite

Cuando en el año 2005 nos encontramos en uno de los *Coloquios Literatura y Fe* organizados por Clemens Franken, descubrimos que en las tres universidades pontificias de Santiago, Río de Janeiro y Buenos Aires, veníamos investigando desde hacía algunos años atraídos por el mismo diálogo interdisciplinario.

En Argentina, el *Seminario Permanente de Literatura, Estética y Teología* había sido fundado por Lucio Gera en la Facultad de Teología de la UCA (Cf. AVENATTI DE PALUMBO, 2007, 428-433) y. para entonces, ya habíamos realizado una publicación –el libro *Letra y Espíritu* (Cf. AVENATTI DE PALUMBO, SAFA, 2003) en el que se recogía el trabajo realizado desde 1998– y habíamos llevado a cabo dos ediciones de las *Jornadas Diálogos entre Literatura, Estética y Teología*, la primera dedicada a la poesía, la filosofía y la Biblia (Cf. 1ª Jornadas Let, 2002) y, la segunda, al teatro (2ª Jornadas Let, 2004).

Fue en el bar de un hotel de Santiago de Chile que nació la Alalite, en una reunión informal de seis profesores dedicados al diálogo literatura y teología: Clemens Franken, Alberto Toutin por Chile, María Clara Bingemer, Eliana Yúnes y José Carlos Barcellos por Brasil y quien les habla por Argentina.

En abril de 2006, viajamos a Río de Janeiro para conversar y darle forma al proyecto: allí elegimos el nombre, planteamos los objetivos y pusimos lugar y fecha para realizar el Primer Coloquio convocando a nuestros respectivos grupos, el cual se llevó a cabo en Pedra de Guaratiba del 26 al 28 de abril de 2007. Habíamos emprendido el viaje.

¿Por qué el viaje? La literatura nos ofrece un abanico casi inabarcable de la simbólica del viaje, en la cual podemos reconocer el mismo espíritu de búsqueda y de aventura: salida de sí hacia lo otro diverso y el nacimiento de lo nuevo.

En su *Divina Comedia*, Dante, el poeta, no realiza un viaje solitario, sino en compañía de sus guías –Virgilio, Beatriz y san Bernardo– y de los innumerables rostros y voces con los que se encuentra (*Candor lucis aeternae*, nº 6 y 8). La palabra poética es la forma en la que Dante, el teólogo, expresa el escándalo del mal desde otro escándalo: el del Amor divino encarnado cuya manifestación plena acontece en la íntima morada trinitaria de la que provienen los ríos de luz sobreabundante.

El itinerario de la Alalite puede ser leído desde esta clave simbólica del “viaje en compañía”, que iniciamos hace quince años, yendo tras un sueño. En el camino fuimos conociéndonos, sosteniéndonos y configurando con libertad el sentido de una misión común. Fue un discernimiento lento. La temprana muerte de José Carlos Barcellos (2008), primero, y luego la de Agustina Serrano (2014), nos puso desde el comienzo en sintonía con un registro de singular dramaticidad y existencialidad. La posterior desvinculación de Alberto Toutin y de Eliana Yúnes quienes debieron asumir otras responsabilidades, redujo el núcleo fundacional a los tres que estamos presentes en este panel: Clemens Franken (Puc-

Chile), María Clara Bingemer (Puc- Río Brasil) y quien escribe este texto por (UCA-Argentina).

Desde el origen la lógica pascual se hizo camino con nosotros. La semilla había caído en tierra y los frutos no se hicieron esperar. Con paciencia fuimos configurando una figura propia, una identidad que fue madurando como el árbol rilkeano, sin apurar sus savias. Recibimos a quienes quisieron acompañarnos: unos permanecieron, otros eligieron rumbos diferentes.

Intentamos desplegar las mediaciones del diálogo interdisciplinario, siempre a partir del texto literario: la figura estética de Balthasar fue el primer puente propuesto desde el grupo argentino, luego acordamos trabajar juntos la mediación de la hermenéutica de Paul Ricoeur por iniciativa de Alberto Toutin desde el grupo chileno. La búsqueda de aires nuevos nos condujo al puerto de la poesía mística y últimamente nos dedicamos a la hospitalidad como estilo.

Fue y sigue siendo un desafío buscar la concordia, suscitar la conciencia de la misión asumida, discernir situaciones humanas y tomar decisiones para mantener viva la llama de la fundación. Por un lado, la confianza, la honestidad intelectual y el respeto que hicieron posible la amistad; por otro lado, el trabajo académico para definir un perfil epistemológico propio con seriedad y rigor científico.

Desde la memoria recapituladora, en este presente incierto, nuestra imaginación se proyecta hacia el futuro. Leyendo durante esta pandemia las cartas desde la prisión del Dietrich Bonhoeffer –reunidas bajo el título *Resistencia y sumisión* (2008)–, encontré en la noción de “cualidad” el punto axial entre el legado de lo construido hasta aquí y la pulsión hacia lo nuevo. Teólogo luterano, pastor y mártir propone un nuevo orden basado en la “cualidad” porque es el mayor enemigo de la masificación que aplanan las singularidades y destruye la persona y su ser en relación.

“Las cantidades se disputan el espacio, las cualidades se complementan mutuamente” (BONHOEFFER, 2008, p. 20). En esta afirmación

hallo expresado el rumbo a seguir por la Alalite, ya que la cualidad afecta tanto a la dimensión humana de nuestros vínculos como a la investigación de un grupo formado por universitarios.

El hecho estético es cualitativo, singular en la forma y abierto a la relación. Cualitativa es la concordancia entre el fondo y la forma y lo es también el estilo que sella una identidad.

La Alalite tiene cualidad y estilo, una personalidad adquirida que hemos de custodiar y hacer fecunda. La hospitalidad es el estilo de Jesús y el de una teología en la posmodernidad que no quiere convertir el Evangelio en una estrategia, como plantea Christoph Theobald (2019). La hermenéutica se desarrolla como hospitalidad del texto y de la humanidad común en el “entre o metaxy” del vínculo dialógico que es siempre simultáneamente vaciamiento y donación. Se trata de desplegar el anhelo profundo de un “nosotros” en el que la unidad no anule las diferencias. La literatura ofrece a la teología y a la filosofía un “reservorio espiritual” inagotable de humanidad. En estas aguas profundas hemos de seguir andando, buscando las cualidades que se complementan y no disputando espacios que vacían el sentido y distorsionan el rumbo.

Nacemos y morimos con unas pocas palabras verdaderas. En estos tiempos que estamos transitando, quisiera compartir el testimonio de quien dio la vida por su indeclinable seguimiento a Cristo. Escribía Bonhoeffer:

No nos toca a nosotros predecir el día –pero este día vendrá– en que de nuevo habrá hombres llamados a pronunciar la Palabra de Dios de tal modo que el mundo será transformado y renovado por ella. Será un lenguaje nuevo, quizás totalmente arreligioso, pero liberador y redentor como el lenguaje de Cristo. [...] Hasta entonces la actividad de los cristianos será oculta y callada; pero habrá hombres que rezarán, actuarán con justicia y esperarán el tiempo de Dios. (2008, p.210)

Con unas pocas palabras primordiales nombramos el amor y el mal que habita nuestro corazón, las cosas del mundo, el origen indisponi-

ble y el sentido que nos sorprende a cada paso. Olegario González de Cardedal exhortaba al teólogo a:

[...] sumergirse en ellas, habitar en su morada, dejarlas decirse y decirnos jugando los juegos de la vida. Entonces se revelan como llamaradas de fuego, árboles de luz, hogares de sentido. Las palabras son el uso que hacemos de ellas y se revelan con la praxis que instauran.

Tras estas palabras verdaderas, que dicen los poetas y viven los santos, seguiremos caminando como el “peregrino pensativo” (*Candor lucis aeternae*, nº 2) en que se convirtió el Dante exiliado, humillado, empobrecido leyendo e interpretando los signos de nuestro tiempo. Quizás la Alalite sea eso simplemente una “mistagogía” que nos introduzca “en” la roca abrupta e inexplorada del misterio y nos lleve desde allí de regreso “hacia” el Padre que nos recibirá un día, purificados ya, como hijos en el Hijo.

Referencias

- AVENATTI DE PALUMBO, CECILIA. Testimonio de Cecilia Avenatti de Palumbo. En: AZCUY, Virginia; CAAMAÑO, Juan Carlos; GALLI, Carlos María (eds.). *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera*. Buenos Aires: Facultad de Teología UCA- Agape Libros, 2007, pp.428-433.
- AVENATTI DE PALUMBO, CECILIA; SAFA, HUGO. *Letra y espíritu. Diálogo entre literatura y teología*. Buenos Aires: Ed. Facultad de Teología, UCA, 2003.
- BONHOEFFER, DIETRICH. *Resistencia y sumisión*. Salamanca: Sígueme, 1983.
- FRANCISCO I. Carta apostólica *Candor lucis aeternae*, en el VII centenario de la muerte de Dante Alighieri. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_letters/documents/papa-francesco-lettera-ap_20210325_centenario-dante.html. Acceso 17/7/2022.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, OLEGARIO. Unas pocas palabras verdaderas. Disponible en: <https://sevilla.abc.es/historico-opinion/index.asp?ff=20080403&idn=1641766360716#>. Acceso 17/7/2022.

JORNADAS LET 2002. Disponible en: Esta es la el 2002 <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/3244>. Acceso 18/7/22.

JORNADAS LET 2004. Disponible en: <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/3242>. Acceso 18/7/22.

THEOBALD, CHRISTOPH. *Hospitalidad y santidad. Pensar una pluralidad de estilos de vivir*, Pról. Cecilia Avenatti de Palumbo-Eduardo Casarotti. Buenos Aires: Agape Libros, 2019.



Texto enviado em

25.07.2022

Aprovado em

29.07.2022

V. 12 - N. 27 - 2022

*Doctor en Letras pela
Universidad Católica
Argentina (UCA); Profesor
de Literatura - Investigador,
Universidad Católica
Argentina (UCA). Contato:
ddelpercio1@gmail.com

Libro y profecía: la *Commedia* dantesca como utopía

Livro e profecia: a *Comédia*

Dantesca como utopia

* *Daniel Del Percio*

Resumen

La poesía es, también, futuro. Esto es especialmente válido en *La Divina Comedia*, de Dante Alighieri, en donde el poeta italiano, ya desde el primer canto, pondrá en boca de su Guía, poeta, maestro y padre, Virgilio, una profecía, consuelo ante la presencia del mal, alegorizado en tres bestias que cierran la Anábasis de Dante personaje: “*infin che 'l Veltro / verrà, che la farà morir con doglia*” (*Infierno*, I, vv. 101-102). La figura esperada, el mastín (*Veltro*), quien derrotará a la Loba (que es la Avaricia, pero también es Roma) remite al Milenarismo propio de la Revelación, pero también a las ambigüedades de la política. Esta doble lectura, a la vez sacra y laica, ha dado lugar a teorías muy variadas y, en ocasiones, insólitas. Sin embargo, hay una de ellas en donde lo sacro y lo laico convergen. Una Utopía donde un mesías traerá el fin del mal en las acciones humanas. En nuestro trabajo, nos proponemos indagar en la esencia de esta utopía.

Palabras clave: *Veltro*; Profecía;
Renovatio Cristiana;
Commedia; Dante Alighieri

Abstract

Poetry is also future. This is especially valid in *The Divine Comedy*, by Dante Alighieri, where the Italian poet, from the first song, will put in the mouth of his Guide, poet, teacher and father, Virgilio, a prophecy, consolation before the presence of the evil, allegorized into three beasts that close Dante's Anabasis: "infin che 'l Veltro / verrà, che la farà die con doglia" (*Inferno*, I, vv. 101-102). The expected figure, the mastiff (Veltro), who will defeat the She-wolf (who is Greed but is also Rome) refers to the Millenarianism typical of Revelation, but also to the ambiguities of politics. This double reading, both sacred and secular, has given rise to very varied and, at times, unusual theories. However, there is one of them where the sacred and the secular converge. A Utopia where a messiah will bring the end of evil in human actions. In our text, we intend to investigate the essence of this utopia.

Keywords: *Veltro*; *Prophecy*; *Renovatio Cristiana*; *Commedia*; *Dante Alighieri*

Introducción

Partimos de una premisa: el problema del mal pertenece a una categoría perturbadora: no tiene solución, aunque sí, historia. Y como tal, no podía estar ausente en la obra de Dante Alighieri. Especialmente en la *Commedia*, el poeta italiano, ya desde el primer canto, anuncia una solución, en clave profética: ante la presencia del mal, alegorizado en tres bestias que cierran el camino ascendente de Dante personaje, la figura del Guía, poeta, maestro y padre, Virgilio, hará una profecía que aún hoy resuena: "*infin che 'l Veltro / verrà, che la farà morir con doglia*" (*Infierno*, I, vv. 101-102)¹. La figura esperada, el mastín, quien derrotará a la Loba (que es la Avaricia, pero también es Roma) remite al Milenarismo propio de la Revelación, pero también a las ambigüedades de la política. Esta doble lectura, a la vez sacra y laica, ha dado lugar a teorías muy variadas y, en ocasiones, insólitas y absurdas. Sin embargo, hay una de ellas en donde lo sacro y lo laico convergen.

1. "Hasta que el Mastín vendrá, que la hará morir con dolor" [Mi traducción].

Una Utopía, donde un mesías traerá el fin del mal, al menos, en las acciones humanas. Pero que también deviene en utopía personal. Una utopía dentro de una profecía, cuyo enigmático reino “*sarà tra feltro e feltro*” (*Inferno*, I, v. 105)²

1. Dante y el problema del mal

A pesar de que Dante es a la vez autor, narrador y personaje de su obra (tanto de *Vida Nueva* como de *La Divina Comedia*), o quizás precisamente por eso, él en sí constituye un enigma. Sabemos de su participación dentro del bando güelfo en la batalla de Campaldino (11 de junio de 1289) como *feditore*³, de sus reflexiones sobre la patria y el lenguaje, de su meticuloso trabajo para perfeccionar la palabra poética, de su actividad política, que tuvo que pagar con el exilio. Y el exilio nos convierte en huérfanos, dependemos del pan ajeno, de su sabor extraño. El techo que nos cubre es prestado. Igual que este abrigo, que esta copa de vino. Y esta orfandad parece ser una extraña continuidad de otra, acaso más profunda. Nada o muy poco conocemos del padre del poeta, una presencia ausente en la obra. La poesía bien puede ser una forma de comprender y asumir esta orfandad. No por nada llamará “padre” a Virgilio, una sombra que encierra en sí la poesía, la cultura clásica, la ética. Posiblemente el padre biológico de Dante estaría muy lejos de esas tres luces que el poeta buscaba y encontró en un alma del limbo.

Del problema del mal podríamos afirmar, apropiándonos de una frase de Franco Volpi, que no posee solución, pero sí, historia. Y en Dante esta historia es a la vez colectiva y personal. Lo atraviesa y lo interroga desde dos planos bien precisos: su vida, y la vida de su ciudad. Hombre y Polis conforman una unidad. Y la articulación entre ambas también

2. La traducción literal de este oscuro pasaje es “Estará entre fieltro y fieltro”. Suele reinterpretarse en las traducciones como “Estará en la pobreza”.

3. Los *feditori* eran jinetes de la vanguardia de los ejércitos comunales cuya misión era hostigar al enemigo. Eran en general voluntarios, lo que estaría señalando además el compromiso de Dante con su ciudad.

integra ambos planos: la libertad individual y la justicia de la comunidad. No por nada definirá en *De Monarchia* a la Justicia como una relación de proporción entre todos los individuos, que, si se quiebra o desdibuja, termina destruyendo a la misma sociedad (II, V)⁴.

Dos planos, dos concepciones del ser humano que pueden llevarlo al bien o al mal. La forma de emplear esta libertad, más importante aún que el derecho, ya que es el buen uso de ella el que traza nuestro itinerario existencial, nuestra ética individual, sin la cual tampoco existiría una ley justa.

La propia estructura y condición metafísica de los tres reinos dantescos señalan este dilema central: el Infierno no es el reino del mal, sino de la justicia. “*Giustizia mosse al mio alto fattore/ feccemi la divina potestate, / la somma sapienza e 'l primo amore*”⁵ (*Inferno*, vv. 4-6). Estas palabras, grabadas en la puerta del reino inferior, nos explican su naturaleza. Muy lejos de la concepción más habitual de lo infernal, el mundo subterráneo es en Dante el reino de la Justicia, obra de la sabiduría y del amor. Y obra, además, absolutamente imprescindible. Según Mario Luzi, el viaje de Dante implica un movimiento dialéctico que atraviesa la Eternidad, del cual el Infierno sería el inevitable momento negativo. Para ser profeta de la redención (Dante *auctor*), el pecador debe ser redimido (Dante personaje). Es la instancia de la negatividad imprescindible para impulsar la transformación (Luzi, 2002, p. 43). Dante se convierte en el profeta de la redención, que no busca ser solo personal, sino también colectiva. Pero ¿cuál es el instrumento del cambio? La poesía. Luzi, poeta florentino como Dante, reflexiona:

Qualunque vera e motivata poesia tende a ricostruire un universo perduto [...] L'immagine e il ritmo, e la metrica, il verso collaborano alla costituzione di un ordine che riflette il misterioso ordine perduto e percepito come

4. “*Ius est realis et personalis hominis ad hominem proportio, que servata hominum servat societatem, et corrupta corrumpit*”. (Alighieri, 1997, p. 1098)

5. La Justicia movió a mi Hacedor; / hízome la divina Potestad, / el Saber sumo y el primer Amor. (Alighieri, 2003, p. 85)

mancante [...] E questa mancanza è simultaneamente causa di rimpianto e di attesa⁶. (LUZI, 2002, p. 15)

En otras palabras, es el futuro encriptado en el presente del verso. Y es esta presencia del futuro lo que conforma la verdadera “potencia del pensamiento” que a su vez moldea al autor. Y con él, al lector, que siempre está en el futuro.

Estamos, en el poema, no ante la creación de Dios, sino a cómo el hombre puede comprender la creación de Dios. Este es el sentido del concepto de “figura” y “alegoría” que Dante emplea para que la palabra se torne acción⁷. La condición humana exige concebir una instancia negativa. Y es llamativo que en las concepciones actuales del más allá, en particular, en las representaciones de Dante, solo exista la posibilidad de imaginar el reino de justicia convertido en reino del mal. Claudio Magris lo señalaba, a propósito de *Las flores del Mal*, de Charles Baudelaire. Para el autor triestino, la poesía de Baudelaire es la “*Divina Comedia* de la Modernidad” (Warnken, 2012). Una *Divina Comedia* sin Paraíso. Jorge Luis Borges también se adentra en esta concepción, cuando, en su ensayo sobre el Infinito, plantea de manera perturbadora “Hay un concepto que es el corruptor y desatinador de los otros. No hablo del mal, cuyo limitado imperio es la ética. Hablo del infinito” (Borges, 1974, p. 254) Nuestra condición moderna, acaso, limita nuestra capacidad de concebir otro horizonte a raíz precisamente de este infinito, idea que gravita y determina la Modernidad, y, sobre todo, la Modernidad tardía. Y nos encierra en una concepción del mal no solo circular, sino centrífuga. El camino de un viajero al más allá moderno, si algún autor contemporáneo lo imaginara, estaría marcado por el desencanto y la falta de un centro. Del mundo de Dante al actual, los caminos se han transformado de iti-

6. “Toda poesía verdadera y motivada tiende a reconstruir un universo perdido [...] Las imágenes y el ritmo, y la métrica, el verso colaboran en la constitución de un orden que refleja el misterioso orden perdido y percibido como desaparecido [...] Y esta falta es a la vez causa de pesar y espera”. [Nuestra traducción.]

7. Figura: Según Silvia Magnavacca, entre todos sus significados, “alude al símbolo que, en cuanto signo remite a otro significado que se considera el que realmente importa captar” (2005, p. 293).

nerarios (duros, complejos, dolorosos, pero destinados a llevarnos a un centro) a laberintos que nos arrojan a márgenes cada vez más abisales. Este laberinto atraviesa todos los órdenes de nuestra existencia, desde el ecosistema hasta la guerra. Pero atañe particularmente a los dos que nos ocupan aquí: la libertad y la justicia. Acaso hoy somos menos libres que aquel hombre que compuso *La Divina Comedia*, por el simple hecho de nuestra incapacidad colectiva para imaginar itinerarios comunes y, a la vez, personales.

2. Dante y la profecía

En este contraste entre la visión dantesca y el mundo contemporáneo, queda clara una primera idea: la capacidad de imaginar, de pensar otras posibilidades de lo humano que lo trasciendan. La profecía, como recurso literario, es una de las más eficaces. Porque en manos de Dante, la profecía implica la capacidad de ver el futuro como posibilidad, no como destino. Y si hay una obra rica en profecías, ella es *La Divina Comedia*.

Imposible en este breve espacio pensar en todas ellas, pero quizás sí intentar aproximarnos a la primera, que ya anticipamos en nuestra introducción, y que es, también, en cierto modo, la más transcendental: la profecía del “*Veltro*”, en los versos finales del Canto I del Infierno.

En primer lugar, ubiquémonos en el inicio de la obra: “*Nel messo del camin di nostra vita / mi ritrovai per una selva oscura / che la dirita via era smarrita*” (1-3)⁸. En rigor, este comienzo es “in media res”, porque nos transmite la situación de Dante después de las experiencias que narra en la anterior *Vita Nova*. La muerte de Beatriz, si quedara enmarcada dentro de la experiencia y los conceptos del *Dolce Stil Novo*, implicaría un abismo para el poeta, al desaparecer la dama que, con sus ojos, iluminaba su existencia. Precisamente, en el final de *Vita Nova* el poeta

8. “En medio del camino de la vida / yo me encontré en una selva oscura, / porque la recta vía había perdido”. (Alighieri, 2003, p. 59)

intuye una imagen (“una admirable visión) que señala no solo una nueva forma de concebir la poesía, sino, esencialmente, una renovación de su propia existencia. Como veremos, esta renovación será, en sí, mucho más que individual.

Dante está perdido en el error, y la Selva Oscura es en sí misma un laberinto, amargo de describir, pero “*per trattar del ben ch’i’ vi trovai*” (v. 8)⁹, el poeta avanza en el camino como personaje y en su poema como poeta. El mal debe ser atravesado con pasos y con versos, en dos vías que corresponden a dos planos diferentes, pero que son en definitiva convergentes. Desde la profunda noche, observa la cima de un monte, coronado por la luz del sol. El “psiquismo ascensional”, este impulso hacia la Anábasis, sin embargo, no será suficiente. Los pecados de Dante hombre le impiden el camino. La alegoría es conocida: la onza o leopardo es figura de la lujuria (falta en la que ha caído Dante luego de la muerte de Beatriz), el león, de la soberbia (sobre todo, poética, recordemos que en el Canto IV los grandes poetas de la Antigüedad, Homero, Virgilio, Horacio, Ovidio y Lucano, lo invitan a formar parte de su grupo). Y en último lugar, la loba, alegóricamente vinculada con la avaricia.

Un aspecto para pensar el mal aquí lo constituye el verdadero simbolismo de la loba, que excede (y con mucho) a su valor alegórico. Los italianistas suelen remarcar su carácter vinculado con la incontinenencia y la lascivia. Recordemos que de “lupa” (loba en italiano), deriva “lupanar”. Pero también es el animal totémico de Roma, la sede papal. La pregunta que gravita sobre esta compleja encrucijada de significados posibles es si aquí queda implicado su pasado (su padre, quizás) o su presente (los conflictos políticos con los güelfos negros, partidarios del Papa, y la política de la iglesia de entonces). Casi seguramente, ambos. Porque en definitiva se esboza aquí un destino para la existencia centrado en el poder material (el dinero) en lugar de los valores cristianos.

Esta interpretación hace que la figura de la loba sea tanto existencial

9. “mas por tratar del bien que allí encontré”. (Alighieri, 2003, p. 59)

como política, individual y colectiva, en cuanto implica al hombre Dante y a la comunidad cristiana, de la que él forma parte. Por tanto, si hay un remedio, este debe ser tanto individual como colectivo.

Es en este punto en donde hace su aparición, como sombra muda, Virgilio. En el canto II sabremos, además, de boca del propio poeta latino, que su presencia allí, su misión de guía que luego se transformará en maestro y padre, fue el producto de la acción de tres damas santas: María, Lucía y Beatriz. Vemos aquí dos “trinidades” opuestas: la de las tres fieras (infernál) y la de las tres damas (salvífica). Pero la presencia de estas tres damas implica otra cuestión, riquísima en sí, y que no tenemos tiempo de abordar en esta exposición. La esencia de nuestro planteo está en las palabras de Virgilio en el Canto I, que se constituyen en la primera profecía de la Divina Comedia:

A te convien tenere altro viaggio [...] se vuo' campar d'esto loco selvaggio; / che questa bestia, pero la qual tu gride, / non lascia altrui pasar per la sua via, / ma tanto lo 'mpedisce che l'uccide;/ e ha natura sí malvagia e ria, / che mai non empie la bramosa voglia, / e dopo 'l pasto ha piú fame che pria. / Molti son li animali a cui s'ammoglia, / e piú saranno ancora, infin che 'l Veltro / verrà, che la farà morir con doglia./ Questi non ciberà terra né peltro, / ma sapienza, amore e virtute, / e sua nación sarà tra feltro e feltro / [...] Questi la caccerà pero ogne villa,/ fin che l'avrà rimessa ne lo 'nferno,/ là onde 'nvidia prima dipartilla (INFERNO, I, vv. 91-111)¹⁰.

Es claro que la alegoría del perro de caza es complementaria de la de la loba. Los italianistas, pese a la deliberada oscuridad del pasaje han identificado múltiples posibilidades para la figura del *Veltro* (mas-tín, lebrel, etc.). Desde el plano de la historia y la política, y a partir de

10. “Te conviene emprender otro viaje/ [...] si salir quieres del lugar selvático; / porque esa fiera, por la cual tú gritas,/ a nadie deja andar por su camino, / mas tanto se lo estorba que lo mata; / y su índole es tan pérfida y malvada,/ que nunca colma su apetito ansioso,/ y después de comer tiene más hambre. / Ella se ayunta a muchos animales, / y muchos más serán, hasta que venga / el Lebrel, que la mate entre torturas. / Éste no comerá polvo ni peltre,/ sino sapiencia y virtud y amor, / y su patria estará entre Feltro y Feltro [...] Éste la arrojará de las ciudades / hasta que la reponga en el infierno”. (Alighieri, 2003, pp. 67-69)

interpretar *Feltro* como una región geográfica de Italia que existe efectivamente en la Romagna, conjeturan que quizás se refiera a Ugoccione della Faggiola, natural de ese lugar, quien venció en 1315 en la batalla de Montecatini contra los güelfos negros amos de Florencia. Incluso, en un plano más mesiánico, y por asombroso que pudiera parecer, no han faltado figuras del siglo XX que han querido asimilarse a esta alegoría. Pero evidentemente esto sería crear una interpretación que nada tiene que ver con la riqueza del pensamiento y de la poesía dantesca. Si bien Dante era político, creía que la política misma debía ser superada, redimida desde otro plano de existencia, como lo planteó ya hace tiempo Alessandro Passerin d'Entreves en su *Dante político*. El pensador italiano lo expresa de manera muy clara: “*La religione a Dante non fu un porto ove rifugiarsi dalle miserie della vita, fu, soprattutto, una forza ch'egli tentò di calare nella storia per trasformarla da mondo di violenza in mondo di bontà*” (Passerin, 1965, p. 88)¹¹.

Es absolutamente incorrecto pensar entonces que el sentido de esta profecía es político-terrenal. En todo caso, estaríamos ante una figura de redención: Cristo, o bien, en una curiosa interpretación de la expresión “su nación estará entre feltro y feltro”, implicaría una referencia al sayo franciscano. Esta idea en sí no es descabellada: Dante incluirá un encendido encomio a la figura de San Francisco en boca de Santo Tomás de Aquino en el canto XI del Paraíso, en donde el “pobre de Asís” será la contrafigura de la Iglesia de entonces, que en la visión de Dante aparece dominada por la corrupción y la avaricia. Estaríamos ante una *Renovatio Cristiana* y no meramente política, a partir de figuras redentoras.

Si bien Cristo o un hipotético papa franciscano serían interpretaciones lógicas, dadas las ideas de Dante y los indicios que incluye, no obstante, no constituyen, quizás, las opciones más satisfactorias para comprender este oscuro pasaje. Porque estas olvidan lo más importante

11. La religión, en Dante, no fue un puerto en donde refugiarse de las miserias de la vida, fue, sobre todo, una fuerza que él intentó calar dentro de la historia para transformarla de un mundo de violencia a un mundo de bondad. [Mi traducción.]

y esencial: Dante es poeta, y es un *fabro* que cree fervientemente en el valor de la palabra, de la poesía. *Il miglior fabro* no podría sino entonces buscar un sentido en el cual la poesía fuera la auténtica protagonista. Estudios actuales realizados por Francesco di Marino en Italia, que a su vez retoma Silvia Magnavacca en Argentina, plantean una posibilidad tan original como seductora: entre “feltro e feltro” aludiría al proceso de fabricación de los libros en época de Dante: la pasta con la que se componían los pergaminos se colocaba en grandes toneles o tinajas donde luego se sumergía una especie de cedazo o fieltro muy delgado. Luego, estas láminas aún húmedas se componían en estratos, entre fieltros de paño (Magnavacca, 2015, pp.18-19). En otras palabras, el “Lebrel” no sería otra cosa que la mismísima *Divina Comedia*. Sería el poema el encargado de llevar adelante la *Renovatio Cristiana* que Dante vislumbraba como esencial. Quizás hoy, cuando la palabra se ha devaluado a una escala inimaginable para la Edad Media, esta idea nos resulte ingenua. Pero conmueve, y profundamente, pensar hoy que un poeta acaso concibió un poema con una misión tan inmensa. La acción no es una característica de los hombres solamente. Bien puede serlo de un texto, cuando las letras en el papel toman contacto con el lector, y en ese instante luminoso, es posible imaginar la transformación del mundo desde otras posibilidades. La poesía que trasciende existe en el acto. Y así la poesía arrojará al lugar de la justicia a las palabras vanas, al vacío, al infinito viaje por el laberinto de los discursos contruidos para perdernos. Las arrojará al silencio. Esta utopía, curiosamente, es un lugar existente, pero voluble. Si hemos leído *La Divina Comedia*, ya llevamos esa utopía en nosotros.

Conclusiones

Parafraseando a Borges, el descubrimiento de Dante marca una fecha memorable en nuestras vidas. La profecía del *Veltro*, solo una entre tantas, tiene el valor de construir futuro. En un presente oscuro y atravesado por el dolor, es imperioso un “otro pensar” desde la poesía. Esto

lo previó (como tantas otras cosas) ya el poeta florentino, cuando intuyó con toda claridad como una renovación difícilmente podría ser llevada a cabo por una única figura, por un hombre, el individuo que transforma lo colectivo. Pero un poema bien podría hacer esa tarea, porque el poeta que escribe es un individuo, pero es también toda la cultura de su comunidad, que generación tras generación será leído y vivido por personas que nunca lo conocieron y que forman parte de comunidades que viven en otro espacio, que hablan otra lengua, que tienen otra fe. Quizás hoy comprendamos, también, que este proceso no tiene un punto de convergencia definitivo, que pueda ser fijado por la profecía o por la historia. Este destino utópico prefigurado en la profecía del *Veltro* es fragmentario, disperso en el espacio y en el tiempo. Y estos fragmentos se unen con complejos vasos comunicantes, ríos que cambian sin cambiar. Hay esperanza porque hay palabras para decirla.

Referencia

- ALIGHIERI, Dante. *La Divina Comedia. Infierno*. [Trad. de Ángel Battistessa.]. Buenos Aires: Asociación Dante Alighieri, 2003.
- ALIGHIERI, Dante. *Monarchia*. En *Tutte le opere*. Roma: Newton, 1997.
- BORGES, Jorge Luis. *Obras completas*. Buenos Aires: EMECÉ, 1974.
- LUZI, Mario. *Vero e verso. Scritti sui poeti e sulla letteratura*. Milano: Garzanti, 2002.
- MAGNAVACCA, Silvia. *Léxico técnico de filosofía medieval*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2005.
- MAGNAVACCA, Silvia. Virtud, sabiduría y amor. *La Divina Comedia como Renovatio Cristiana*. En *Revista Philosophica*, nro. 47-48. Pontificia Universidad Católica: Valparaíso, 2015, p. 7-20.
- PASSERIN D'Entrèves, Alessandro. *Dante polittico e altri saggi*. Torino: Einaudi, 1965.
- WARNKEN, Christian. Entrevista con Claudio Magris, 2012. En www.unabellezanueva.org.



Texto enviado em
13.07.2022
Aprovado em
25.07.2022

V. 12 - N. 27 - 2022

*Profesor de Teología
na Universidad Católica
Argentina (UCA). Contato:
pedrobaya@yahoo.com

Encuentros con las figuras paternas en el camino de Dante hacia el Padre en la Divina Comedia

Encontros com figuras paternas
no caminho de Dante ao
Pai na Divina Comédia

Pedro Baya Casal

Introducción

Paternidad, Profecía y Verdad:

En el itinerario de Dante de la oscuridad hacia la luz las figuras paternas van jalonando su camino en una progresividad cada vez mayor. De cada encuentro de Dante con estas figuras paternas que han configurado su identidad rescatamos dos elementos: el recuerdo del origen y la predicción del futuro. Estos elementos (origen y destino) configuran la verdad de la vida del poeta. Por este motivo, estas dos características de los encuentros con las figuras pater-

nas nos invitan a pensar en la cercanía entre el encuentro con el Padre y al mismo tiempo con la Verdad. El encuentro con las figuras paternas y finalmente con el Padre, anticipa y revela, “en el medio del camino”, la verdad de su vida.

Podemos agregar a esta primera observación la presencia de la Ciudad en estos encuentros: las figuras paternas refieren siempre a la descripción de la ciudad como ámbito de la vida común. Padre y patria como tierra de los padres aparecen en estrecho vínculo en los encuentros de Dante.

La paternidad como enigma y revelación en la Divina Comedia.

En este punto vamos a seguir la reflexión de Mariano Pérez Carrasco, reconocido dantista quien describe la realidad de la paternidad según el espíritu de la comedia, En su libro “*La Palabra Deseada*”, Pérez Carrasco habla sobre el Enigma del Padre y allí afirma que:

Desde el punto de vista filosófico es clave notar que el principio activo, tanto físico cuanto metafísico de la generación es el padre (...) la madre tiene al hijo, lo lleva consigo, no lo puede separar de sí ni negar sin negarse a sí misma (...) el padre, por el contrario, nunca está plenamente seguro de que ese hijo sea hijo de su sangre. La paternidad biológica ha sido siempre una incógnita. En suma, el padre no tiene al hijo: lo reconoce (...) La diferencia entre la madre y el padre es también la diferencia entre tener y reconocer.

Es decir que la paternidad puede tener distintos niveles de concreción, uno es el plano físico, y otro y definitivo el metafísico con lo cual esta realidad puede encarnarla más de un solo individuo. Puede ser atributo de varios ... La paternidad se constituye entonces con el gesto de reconocimiento mutuo entre padre e hijo, o mejor entre el hijo y la o las figuras paternas que marcan su vida. El camino hacia el Padre en la Comedia se relata a través del encuentro de Dante con estas figuras paternas que anteceden al encuentro definitivo.

Profecía: cuando el futuro está en el pasado.

En este camino hacia el Padre, Dante encuentra distintas figuras paternas que le irán revelando cuál es su misión y el sentido de su vida, y qué situaciones le esperan al regresar al mundo de los vivos. Virgilio, Farinata. Brunetto Lattini, Cacciaguida y finalmente San Bernardo encarnan sucesivamente esa figura paterna para Dante. Nosotros nos detendremos en los encuentros con dos de estos personajes: el primero con su maestro Brunetto Lattini en el Infierno y en segundo lugar con su antepasado Cacciaguida en el Paraíso. Ambos, desde lugares distintos lo reconocen como hijo y le señalan su destino personal y su misión.

Estos encuentros con personajes del pasado. su maestro de juventud y su antepasado a quien no conoció, lejos de detenerlo en un ayer perdido anuncian a Dante su porvenir y su destino, lo arrojan hacia el futuro. El viaje de Dante hacia el Padre, hacia el origen, es paradójicamente un viaje hacia el futuro. Podemos decir que para el Dante peregrino, el futuro se anuncia en el pasado. Dante se pone en marcha hacia el futuro donde encontrará finalmente el origen, no solo ya de su propia vida sino de todo lo que existe.

El Padre como imagen de la Verdad.

Una posible entrada al universo de Dante y de su pensamiento la podemos encontrar en el Evangelio de Lucas en el pasaje del Hijo Pródigo. (Lc 15, 11-32) El personaje principal, luego de haber malgastado la herencia de su padre, quien aún vive, entra en sí y toma conciencia de su triste situación. En este diálogo interior decide hablar con su padre y decirle: *“Padre: He pecado contra el cielo y contra ti, ya no merezco ser llamado hijo tuyo, trátame como a uno de tus jornaleros”*. A partir de ese momento emprende el camino de regreso a la casa del Padre y al llegar, encuentra un abrazo lleno de misericordia que le confirma en su identidad de hijo y celebra con alegría su regreso.

La toma de conciencia de la propia situación de crisis, la decisión de

regresar al Padre y el largo camino de regreso son elementos narrativos que también están presentes en la Comedia. Dante, como el hijo pródigo, reconoce su desesperada situación en esa selva oscura en la que se encuentra en el medio del camino de la vida, ha perdido la vía recta; siente la nostalgia del bien perdido y emprende el camino de regreso. Ese camino de regreso es el espacio donde transcurre todo el poema.

A diferencia del hijo pródigo, que se limita a entrar en sí mismo para salir de su oscura situación, Dante da un paso más y nos describe el movimiento que acontece en el mundo espiritual, del otro lado de lo que podemos ver, y su “metanoia” o conversión es motivada por el ruego de Beatriz, la intervención de la Virgen y de Santa Lucía quienes le proveen los guías que lo ayudarán a realizar el viaje de regreso. Sin embargo, el paralelismo entre ambos relatos es bien claro. Dante y el hijo pródigo buscan en el regreso a la casa del Padre, el encuentro con la verdad de su vida como remedio para su mal.

Otra escena bíblica que encuentra resonancias en este hecho es el encuentro entre José y su padre Jacob en Egipto luego de una larga y tortuosa separación (Gn 45). Finalmente se encuentran en una escena plena de emoción paterna y filial en la cual la Verdad se abre camino a pesar de la maldad de los hermanos y la fragilidad del padre y del hijo.

Los encuentros

A la luz de estas apreciaciones nos proponemos mostrar la paternidad como vínculo entre Dante y Brunetto en el canto XV del Infierno y luego con Cacciaguida en los cantos XV, XVI y XVII del Paraíso. Ambos encuentros tienen puntos en común entre sí y funcionan también como contrapuntos. Uno sucede en el Infierno y otro en el Paraíso, pero en ambos hay un reconocimiento explícito del vínculo padre-hijo, una profecía sobre el destino del poeta y una referencia a la vida de la ciudad.

El difícil y agitado encuentro con el padre/maestro en el Infierno.

Estamos en el canto XV del Infierno. Dante y Virgilio han recorrido ya gran parte del camino y se encuentran ahora a orillas del río de Fuego, el Flegetonte donde los condenados por violentos están padeciendo su castigo. Entre el humo y la niebla aparece un tropel de almas que no se llegan a distinguir bien y Dante debe cerrar un poco los ojos, como cuando hay luna o como cuando el viejo sastre enhenbra la aguja, para divisar a esos penitentes. Un alma lo reconoce y toca su manto: Lo llama “portento”. Dante debe agacharse para reconocer en ese rostro quemado y deformado por el fuego a su antiguo maestro por quien guarda un gran cariño y ternura. Dante quiere sentarse a hablar con él pero el diálogo deberá darse dentro del movimiento obligado que debe conservar Brunetto para no ser castigado con cien años bajo la lluvia de fuego. Todo el diálogo está lleno de nostalgia y de ternura, Hay una tensión permanente ante la inminencia de la despedida, pero al mismo tiempo una gran alegría por este encuentro que sorprende a ambos con la memoria del dulce vínculo de la paternidad. Brunetto reconoce a Dante como hijo. Dante quisiera pasar más tiempo con él. Pero ese encuentro reposado ya no será posible. Brunetto alcanza a comunicarle a Dante su destino de gloria y la ingratitud de su propio pueblo para con él. Dante se sabe hijo, tanto de su de su maestro como de su pueblo, aun cuando ambos, maestro y ciudad, se encuentren perdidos por sus propios pecados. Esta actual condición de condena no quita que el poeta reconozca en ellos su propio origen, del que no reniega, sino que acepta.

Es un encuentro lleno de angustia, donde la promesa de la paternidad queda incumplida y el encuentro es fugaz y entrecortado.

Cacciaguida:

el luminoso y reposado encuentro con el padre en el Paraíso

Muy diferente es el encuentro de Dante con su antepasado Cacciaguida.. Si el encuentro con su maestro Brunetto está ubicado en el XV del Infierno en el XV del Paraíso comienza el encuentro con su otra

figura paterna que se extenderá por más tiempo y abarca los cantos XV, XVI y XVII. No existe la premura del infierno sino la amplitud del paraíso que permite un encuentro que será crucial en el camino de Dante hacia la contemplación de la trinidad.

Si el primer encuentro obligó a Dante a entrecerrar los ojos para reconocer a su maestro, ahora, en el Paraíso, habiendo sido purificado por las aguas del Leteo y del Eunoe y volando hacia el Padre junto a su amada Beatriz, el encuentro con Cacciaguida es una superposición de luz sobre luz, de belleza sobre belleza. Hay luz y tiempo en abundancia para el encuentro con su antepasado a quien Dante reconoce como su padre en un claro contrapunto con el encuentro del canto XV del Infierno

Cacciaguida se presenta como una luz que sonrío y aumenta su esplendor en los momentos en los que se reconoce como padre de Dante. Beatriz acompaña con su sonrisa de aprobación este encuentro para mayor satisfacción del poeta. Todo el encuentro está teñido de luz y de sonrisas. Y en este diálogo Dante recibe de su padre la tradición de su familia y de lo mejor de su pueblo: Cacciaguida se detiene en la descripción de Florencia como la ciudad ideal antes de haberse corrompido por la ambición y el pecado. Es un padre que trae la memoria luminosa del origen.

Al mismo tiempo Cacciaguida le revela a Dante su destino de profeta. Cacciaguida puede ver la totalidad porque está salvado y puede anunciarle a Dante la ingratitud de sus contemporáneos, la amargura del exilio y finalmente su destino de gloria luego de atravesar todas esas dificultades. Reencontramos aquí la función literaria del padre como quien posee la verdad del hijo, de su identidad y misión y se la revela.

Conclusión

Dante es el poeta con los ojos abiertos: ha visto la oscuridad y el dolor de su padre Brunetto en el infierno y la luz, la alegría y la belleza de su padre Cacciaguida en el Paraíso. Ambos le descubren su secreto,

o mejor dicho su misterio, el que lo hace ser él mismo y no otro, y esa verdad no es una construcción imaginaria de Dante sino más bien algo que debe recibir humildemente y abrazar con su libertad de hijo.

Las relaciones de paternidad y filiación en la comedia están descritas con dimensiones trascendentes, religiosas. Así las figuras paternas que hemos contemplado en este breve recorrido no sólo le confirman a Dante su identidad como Hijo, libremente asumida, sino que le anuncian su futuro en forma de profecía de una verdad que no siempre es agradable de oír pero que es pronunciada con toda transparencia. En este encuentro con sus figuras paternas también se esboza la presencia de la Ciudad como espacio de vida, en el caso de Brunetto con una mirada pesimista sobre sus conciudadanos y en el caso de Cacciaguida recordando la pureza de las costumbres florentinas del pasado que pueden volver a configurar el futuro de la ciudad como espacio de vida común.

Todos estos aspectos pueden considerarse como un anticipo del encuentro definitivo de Dante con el Dios Padre. En efecto en ese encuentro que Dante no termina de escribir, se espera desvelar el enigma del origen y del sentido de la vida propia y de la vida común. Al mismo tiempo que ese encuentro nos promete el arribo a la Patria como no solo como origen sino como “tierra prometida”.

El poema del viaje místico de Dante a través del infierno hacia la luz de la Gloria tiene un fin determinado; mostrar el Bien y la Verdad a los que llega gracias al Amor. Para llegar hasta ese Paraíso debe recorrer los abismos del infierno y las penas del purgatorio. Dante nos ofrece una visión del reverso de la trama del mundo. Las descripciones de los tormentos de los condenados y las penas de los purgantes apuntan siempre el destino de Gloria reservado a quienes han sido fieles a Dios. Nunca se detiene, sino que está siempre en movimiento hacia la luz.



Texto enviado em
25.07.2022
Aprovado em
29.07.2022

V. 12 - N. 27 - 2022

*Profesora de Antropología
Filosófica y Estética
en Universidad del
Norte Santo Tomás
de Aquino - sede
Buenos Aires. Contacto:
silviajuliac@gmail.com

El peregrinaje dantesco: desde el deseo, en la libertad, hacia el amor

The Dantean pilgrimage: from
desire, in freedom, towards love

*Silvia Campana

Resumen

Dante Alighieri, “el sumo poeta, profeta de esperanza, testigo de sed infinito” (Papa Francisco) nos invita a sumergirnos en su obra cumbre, La Divina Comedia, en las profundidades del hombre, en un viaje que conduce a través de las luces y sombras que tanto él como nosotros, hoy, experimentamos en este camino de la vida. *Nel mezzo del cammin di nostra vita, mi ritrovai per una selva oscura, che la diritta via era smarrita. [...] Lasciate ogne speranza, voi ch'intrate.* Estos versos nos remiten al peregrino que forja su vida en cada paso y en la acción desea, elige, sufre, ama. Es en la dinámica existencial donde ontológicamente, como una fuente, la fuente del ser, se manifiesta el drama de la libertad en el cual todos estamos inmersos. Dante es sujeto de ese drama y nos hace partícipes del mismo. En los cantos centrales del Purgatorio, XVI, XVII y XVIII el poeta canta el dinamismo de la libertad, de la responsabilidad, del bien y el mal en danza y en diálogo interdisciplinario, pero sobre todo existencial.

Palabras claves: Dante; peregrino;
camino; Libertad; amor

Abstract

Dante Alighieri, “the great poet, prophet of hope, witness of infinite thirst” (Pope Francis) invites us to immerse ourselves in his masterpiece, *The Divine Comedy*, in the depths of man, on a journey that leads through the lights and shadows that both he and we, today, experience on this path of life. *Nel mezzo del cammin di nostra vita, mi ritrovai per una selva oscura, che la diritta via era smarrita. [...] Lasciate ogne speranza, voi ch'intrate.* These verses refer us to the pilgrim who forges his life in each step and in action he wishes, chooses, suffers, loves. It is in the existential dynamic where ontologically, as a source, the source of being, the drama of freedom in which we are all immersed is manifested. Dante is the subject of that drama and makes us part of it. In the central songs of *Purgatorio*, XVI, XVII and XVIII, the poet sings the dynamism of freedom, responsibility, good and evil in dance and interdisciplinary dialogue, but above all existential.

Keywords: Dante; pilgrim; way; freedom; love

Introducción

Dante Alighieri, reconocido por el Papa Francisco en su reciente carta Apostólica como “el sumo poeta, profeta de esperanza, testigo de sed infinito”, nos invita a sumergirnos en su obra cumbre, *La Divina Comedia*, a bucear en las profundidades del hombre, en un viaje que conduce a lo hondo, a través de luces y sombras que tanto él como nosotros, hoy, experimentamos en este camino de la vida.

Nel mezzo del cammin di nostra vita,
mi ritrovai per una selva oscura,
che la diritta via era smarrita.
Ah quanto a dir qual era è cosa dura
esta selva selvaggia es aspra e forte
che nel pensier rinova la paura! (Inf I, 1-6)¹

Estos versos son la puerta que se abre y nos invita a un viaje que

1. En el medio del camino de la vida/me hallé de pronto en una selva oscura/porque estaba extraviada la vía recta.//¡Ay, qué duro que es decir cómo era/esta selva salvaje, hostil y agreste/que renueva el terror en la memoria!/. Traducción de: Dante Alighieri (2021). *Divina Comedia*. 3 volúmenes. Buenos Aires: Colihue. Traducción, notas, comentarios e introducción de Claudia Fernández Speir.

nos recuerda que somos peregrinos, *homo viator*, forjadores de nuestro existir en cada paso, en cada acción en la que el hombre desea, elige, sufre, ama. Es en la dinámica existencial donde ontológicamente, como una fuente, la fuente del ser, se manifiesta el drama de la libertad en el cual todos estamos inmersos. Dante es sujeto de ese drama y desde el decir poético, nos hace partícipes del mismo. Es un viaje, nos dice Cacciari, “no solo alegórico simbólico, es un viaje, una peregrinación que une alma y cuerpo, alma y nervios, mente y cuerpo y músculos” para, en definitiva, “adentrarse en lo eterno” (2017, 48-49).

Dante, como ninguno, ha sabido ahondar en la grandeza y miseria del hombre, en el pecado y la gracia, en el desorden y la sabiduría, en un ascenso de la oscuridad a la luz. Y el poeta mismo es sujeto de este drama, el cual se hace evidente en cada uno de los “otros” que encuentra en su recorrido a través del Infierno, del Purgatorio y del Paraíso y nosotros, los contempladores, los oyentes, los lectores nos vemos inmersos en este devenir y cada verso nos habla de un modo personal, único e irrepetible, más allá del tiempo, en un presente siempre renovado.

Son muchos los aspectos que pueden considerarse en la grandeza de esta obra y de este genio poético, En orden al tema que nos convoca² y en el homenaje al poeta del “altísimo canto” en el 700 aniversario de su muerte, son los cantos centrales del Purgatorio: XVI, XVII y XVIII los que nos invitan a reflexionar, a través del decir poético, en el dinamismo de la libertad, de la responsabilidad, del bien y del mal en danza y en diálogo interdisciplinario, pero sobre todo existencial. Es un recorrido que nos revela una antropología de la libertad, del obrar del hombre quien, movido por el deseo, ansía el “amor que todo mueve”, en un caminar que se dirige del dolor y el pecado hacia la luz de la

2. Este trabajo fue presentado en el marco del Congreso de ALALITE 2021 realizado en Chile los días 26-27-28 de octubre de ese año, bajo el tema convocante: “La salvación y sus rostros: teopoéticas del mal y la redención”, como parte integrante del panel de homenaje a Dante Alighieri, junto a Daniel Del Percio y Pedro Bayá Casal, titulado: “Epifanías de un libro: la poesía de Dante Alighieri como camino”

verdad y la gracia.

El poeta peregrino: el deseo como fuente de la acción

Quali colombe dal disio chiamate
con l'ali álzate e ferme al dolce nido
vengon per l'aere, dal voler portate
Inf V, 82-84³

Hablar del deseo como fuente de la acción nos remonta a la tradición filosófica desde Platón en adelante y a la cual la filosofía cristiana y medieval ha dado un lugar privilegiado en el orden antropológico. El deseo es una condición existencial, paradigma de la condición humana que hace del caminante un buscador incesante del bien, de la belleza, de la verdad. El deseo es punto de partida que nos pone en movimiento, en búsqueda del amor y de la felicidad que pueda saciarnos. Dante visibiliza el deseo en un camino ascendente que recorre los tres cantos y que van dibujando la concepción deseante del hombre en su búsqueda del bien. Afirma Alois Hass que

El deseo y las ansias son componentes existenciales de esta vida que se mueve en la dialéctica del buscar y el encontrar, y el ambiente que la domina es un deseo que ensancha el alma al tiempo que un dilatarse del ser humano interior hacia lo oculto-ausente que no se da a conocer fácilmente (81).

El deseo abre puertas, es un éxtasis que nos hace salir de nosotros mismos, es aspiración, es esperanza, fuente que nutre el alma y puede conducir por caminos insospechados de exceso y desmesura. Posee una estructura antropológica propia, ligada a todas las potencias humanas, tanto sensibles como espirituales. El deseo no es necesidad y satisfacción que domestica el alma, sino que encierra en sí mismo un poder de libertad y “quien sigue con su sed salvaguarda su libertad y avanza en un mundo abierto” (Keller, 49).

3. Como palomas que el deseo llama/al dulce nido, con alas firmas y altas/van por el aire, llevadas por sus ansias, //

Dante tiene presente la filosofía escolástica, especialmente la antropología de Santo Tomás de Aquino - a quien encuentra en el cielo de los sabios- y el deseo habla de una carencia, pero también de esperanza, ya que es amor a lo no poseído, pero se espera alcanzar. Es movimiento, punto de partida de nuestra acción y abarca, como señalamos anteriormente, tanto el apetito sensible como el espiritual. En la I-II q 30, ad. 2 dice Tomás: “El deseo propiamente hablando, puede pertenecer no sólo al apetito inferior, sino también al superior. Porque no implica asociación alguna en el desear con la concupiscencia, sino un simple movimiento hacia la cosa deseada”⁴. El doctor Angélico explicita la dinamicidad del deseo en estrecha relación con las potencias humanas desde las cuales, arraigado en la libertad, se expande desde la interioridad más profunda hacia la acción.

Silvia Magnavacca, en un profundo estudio titulado “El deseo: hilo conductor de la Divina Comedia” recorre la fuente doctrinal del deseo y se hacen evidentes las escalas en el mismo, así como su dimensión antropológica escolástica que propone un orden entre las potencias que el hombre puede quebrar solo con su libertad. Pues afirma que “[...] el poeta de la Divina Comedia ofrece universalmente a la humanidad, en clave alegórica, su reflexión ética acerca de la condición del hombre, de su destino y, sobre todo, de su responsabilidad sobre sí mismo” (29). La pasión y la razón traspasan el poema, así como los deseos y la responsabilidad personal. Toda la creación tiene a Dios como a su fin con un deseo natural que abarca a todos los seres, pero, en el hombre, este deseo adquiere nuevas dimensiones a través de la inteligencia y la voluntad, conformando una unidad en busca libre de la verdad, el bien y la belleza. Así el Infierno es para la autora el lugar de los “deseos extraviados”, el Purgatorio es camino a la esperanza y el Paraíso es el reino de la luz y el amor, del deseo que alcanza su objeto.

Dante, poeta del deseo y del amor, señala el viaje “con el que quiere

indicar a los hombres el camino que hay que atravesar para huir de las pasiones terrenas y alcanzar la iluminación de la fe pasando a través de la conciencia y la expiación de las culpas” (Cacciari, 2007, 73) proponiendo un camino de liberación al cual él mismo se sintió llamado y por lo cual, como dice el papa Francisco, “de hombre aparentemente fracasado y decepcionado, pecador y desalentado, se transformó en profeta de esperanza” (8) y en intérprete “del deseo de todo ser humano de proseguir el camino hasta llegar a la meta final, hasta encontrar la verdad, la respuesta a los porqués de la existencia” (9). Todo esto nos conduce al reino de la libertad.

El drama de la libertad: ¿don o condena?

Lo maggior don che Dio por sua larghezza
fesse creando, e a la sua bontate
più conformato, e quel ch'e' più apprezza,
fu de la volontà la libertate;
di che le creature intelligenti,
e tute e sole, fuoro e son dotate.
(Par V, 19-24)⁵

El deseo, fuerza positiva del ser, solo puede entenderse en términos de libertad, la cual será considerada por Dante en el centro de todo el poema, que se corresponde con el canto XV del Purgatorio (número 50) y “éste y los cantos que le siguen (XVI, XVII y XVIII) son doctrinales, y exponen los grandes ejes de su sistema ético” (Fernández Speier, Com. Pur, 266). En boca de Virgilio expone el dinamismo de la libertad que el poeta mismo ha perdido y va buscando, el más alto don que el hombre ha recibido como canta en el Paraíso. La filosofía aristotélico-tomista es la fuente de donde mana su modo de comprender este don. Ya indicamos que todo lo creado tiende naturalmente al bien que lo atrae, pero en el hombre no sólo hay apetito natural, sino que median, en todos sus actos, las potencias superiores, la inteligencia y la voluntad, conocimiento y amor que brotan de la propia intimidad en busca de la felicidad, de un

5. El mayor don que generosamente/hizo Dios al crear, y más conforme/a su bondad, y aquel que Él más valora./fue de la voluntad la libertad;/que a todas las criaturas de intelecto/sólo a ellas les fue y les es donada.//

bien último que sacie toda búsqueda.

Dante está en el Purgatorio, en ascenso hacia la meta de su camino, entre aquellos que purgan los pecados capitales, que se transforman para llegar a la luz, y así canta: “O creatura che ti mondi/pero tornar bella a colui che ti fece,/maraviglia udirai, se mi secondi.” (Pur. XVI, 31-33)⁶. Se da una metamorfosis y queda en evidencia que todo hombre es responsable de sus acciones, todo hombre elige y en su elección labra su vida moral: “Lo cielo i vostri movimenti inizia;/non dico tutti, ma, posto ch’i’ ‘l dica, lume v’è dato a bene e a malizia,//e libero voler; che se fatica/ne le prime battaglie col ciel dura,/poi vince tutto, se ben si notrica.” (Pur XVI, 73-78)⁷. Este bien nutrirse señala la elección y el hábito y junto a ellos la responsabilidad pues “Ben puoi veder che la mala condotta/è la cagion che ‘l mondo ha fatto reo,/e non natura che ‘n voi sia corrotta.” (Pur. XVI, 103-105)⁸. No podemos buscar fuera la causa del camino errado, o del pecado, sino dentro, en el interior del hombre desde donde se generan las acciones, en el libre juego de sus facultades, inteligencia, voluntad, sensibilidad y desde la doctrina de Santo Tomás se afirma que, “el libre albedrío es la misma voluntad en cuanto dice orden al acto de elegir los medios para realizar el fin último de la persona humana” (Cúnsulo, 67).

En esta misma línea y profundizando, Dante insiste en el reconocimiento de la bondad de lo creado y en la responsabilidad de nuestro obrar cuando canta: “Lo naturale è sempre sanza errore,/ma l’altro puote errar per malo obietto/o per troppo o per poco di vigore.//[...] ma quando al mal si torce, o con più cura/o con men che non dee correo nel bene,/

6. Dije entonces: “Criatura que te limpias/para regresar pura al que te hizo,/algo asombroso oírás, si tú me sigues”.

7. Sus movimientos los inicia el cielo;/no digo todos, pero aún si lo dijera,/se les da luz para ver el bien y el mal, y libre voluntad: aunque le cuesten/las primeras batallas con el cielo,/todo vence después, si bien se nutre.

8. Puedes ver que la mala conducción/es la causa que al mundo hizo malvado,/no su naturaleza corrompida.

contra 'l fattore adovra sua fattura.//'" (Pur. XVII, 94-96, 100-102)⁹. Afirma que lo natural, como amor instintivo no yerra, pero sí el otro, el que se desvía hacia el mal, por mala elección cuando se vuelca a las cosas en exceso y se olvida de su Creador. Y ya entrados en la cornisa de la acedia Virgilio retoma el discurso en el canto XVIII que se centrará en el amor y el conocimiento.

Queda expuesta la dinámica antropológica que muestra maravillosamente la unidad del hombre y queda de manifiesto el lugar central de la libertad. La filosofía envuelta en el lenguaje poético se introduce en una cuestión que será objeto de reflexión hasta el presente. La libertad, el bien, el mal han desvelado a muchos pensadores a lo largo de la historia y el poeta, en su obra cumbre, se introduce en la cuestión y se vuelve maestro a través de Virgilio. Según Cacciari es el punto más alto de la filosofía de Dante, en apertura al humanismo italiano y afirma que:

[Pero] aquí está las novitas, la innata libertad: el don de la libertad nos viene directamente de Dios, no pasa por el cielo, el don de la libertad no pasa por las estrellas, es decir, no está determinado por causas físicas; viene *inmediata, Deo*, Dios infunde este don en nuestra alma sin mediación de ningún tipo: Dios-libertad en el alma, innata libertad. (2017, 86-87)

Estas palabras confirman el texto que preside este apartado en tanto la libertad es el mayor don que Dios ha donado al hombre, la cual "no es un fin en sí misma, sino condición para ascender continuamente, y el recorrido a través de los tres reinos nos ilustra plásticamente [...] este ascenso hasta tocar el Cielo, hasta alcanzar la plena felicidad" (Papa Francisco, 10). La libertad es un camino en el cual, desde el deseo, somos conducidos hacia el amor, el cual afirma Fernández Spier "posee para Dante un aspecto racional que le otorga libertad y responsabilidad a las personas" (Com. Purg, 302).

9. El natural es siempre sin error;/el otro puede errar por mal objeto/o por poco vigor, o demasiado.//pero si hacia el mal va, o con más vigor/o menos que el debido corre al bien,/contra el Creador actúa la criatura.//

El amor que todo mueve: llamados a la luz

*E io respondo: lo credo in uno Dio
solo ed eterno, che tutto il ciel move,
non moto, con amore e con disio;
(Par XXIV, 130-132)¹⁰*

El hombre deseante camina en la libertad hacia el amor y esto completa una mirada integral sobre la persona. Afirma el Papa Francisco que “en el itinerario de la Divina Comedia, [...], el camino de la libertad y del deseo no lleva consigo, [...], una reducción de lo humano en su realidad concreta no saca fuera de sí a la persona, no anula, ni omite lo que ha constituido su existencia histórica” (11). Dante no sólo vive profundamente su existencia, sino que, desde su decir poético, “nos” dice en cada uno de sus personajes, en la unidad de lo que somos, alma y cuerpo, en las distintas etapas de su viaje ya que, como afirma Auerbach, “Dante fue el primer poeta pensador convencido de la unidad de la persona, del acuerdo entre alma y cuerpo, [...] que da a la expresión corpórea el *ethos* y el *pathos* más altos” (78). Y en la mostración de la humanidad el amor se constituye en núcleo y fuente inspiradora de su obra cumbre, que expresa con la belleza de la poesía la profundidad del misterio de Dios y del amor.

En el canto XVII del Purgatorio afirma por boca de Virgilio, que “Né creator né creatura mai”,/cominciò el, “figliuol, fu sanza amore,/o naturale o d’animo; e tu ‘l sai, // (91-93)¹¹, es decir que el amor es causa de todo en el doble movimiento de Dios a los hombres y de los hombres, desde su apetito natural o elícito, hacia Dios. Como ya afirmamos, es en este canto donde se describen los pecados capitales en relación con el amor como un desvío del objeto propio, ya sea por exceso o por defecto. Como afirma Capano, “de tal modo, el amor puede ser simiente de virtud u obra pasible de castigo según actúe de acuerdo con la voluntad de Dios o se vuelva experiencia personal, imputable al *arbitrium libertatis*

10. Y yo contesto: Yo creo en un Dios/solo y eterno que los cielos mueve/con deseo y amor sin ser movido; //

11. “Nunca, hijo, el Creador ni la criatura”,/comenzó él a decir, “fue sin amor,/o natural o de ánimo, y lo sabes. //

(XVIII, 70-75). Se encuentra en la génesis misma de todo accionar humano” (4-5). El amor es la fuerza que fluye y recorre los tres cánticos, pero es necesario seguir subiendo, ir hacia la luz y profundizar en este amor, dejando atrás la mirada profana de Virgilio, para adentrarnos en el mundo de la Gracia y la Caridad y es Beatrice, la fe, quien lo revela.

En el canto XXVI del Paraíso el poeta acerca una definición ya cristiana del amor, en respuesta a la pregunta sobre el objeto al que apunta su caridad: “Lo ben que fa contenta questa corte,/Alfa e O è di quanta scrittura/mi legge Amore, o lievemente o forte” (16-18)¹². La meta se vuelve hacia Dios, que es principio y fin de su acción y de su existencia, verdadero amor que nace con la Gracia. Reconocido el sumo Bien, enciende amor y atrae hacia sí a todas las criaturas. En el canto XXIV, 130-132, la filosofía y la teología se unen en el decir poético y lo llevan a afirmar que cree “[...] in uno Dio/solo ed eterno, che tutto 'l ciel muove,/ non moto, con amore e con disio;”¹³ y en los versos 139-141 “e credo in tre persone eterne, e queste/credo una essenza sí una e sí trina,/ che sofferà congiunto ‘sono’ ed ‘este’”¹⁴. Afirma Capano que “Dante se expresa ya como poeta teólogo. Su credo es una transposición poética figural del credo oficial de la Iglesia. [...] Para él el amor es una especie de fuerza centrípeta, de energía gravitacional universal que mueve cada criatura hacia el bien que le es propio, hacia Dios que genera la armonía cósmica” (6-7).

Dios está al final, en unidad eterna y el camino emprendido por el poeta está signado por este ir en subida de la oscuridad a la luz, del pecado a la santidad y la gracia, peregrinación que termina ante Aquél que es Luz y Amor a la vez y que, como canta en el Paraíso, mueve el sol y las estrellas. Porque el viaje de Dante al más allá, afirma Fernández

12. Ese bien que a esta corte hace contenta/Alfa y Omega es de la escritura/que me lee Amor, con más o menos fuerza.//

13. [...] en un Dios/ solo y eterno que los cielos mueve/ con deseo y con amor, sin ser movido;//

14. Y creo en tres personas de una esencia/externa, que es tan una y es tan trina/que ‘son’ y ‘es’ admite al mismo tiempo.//

Spier, “es, además, un proceso de sanación y de abandono de lo material, un itinerario de conocimiento: Dios, objeto último del deseo, es *amor e intelecto*, verdad que comprende todas las verdades, inefable punto de arribo de todo ardor y todo saber” (Intr. XLI).

Afirma Benedicto XVI, comentando su Encíclica *Deus Caritas est* y en referencia a Dante, que “más conmovedora que esta revelación de Dios como círculo trinitario de conocimiento y amor es la percepción de un rostro humano, el rostro de Jesucristo, que se le presenta a Dante en el círculo central de la Luz” (2006). Es la novedad de un Dios que por amor asume un rostro humano pues “el *eros* de Dios no es sólo una fuerza cósmica primordial; es amor que ha creado al hombre y se inclina ante él” (id). Y expresa después en la encíclica este dinamismo entre *eros* y *ágape*, unidos, en Dios y el hombre, ascenso y descenso, en reciprocidad pues,

En realidad, *eros* y *ágape* —amor ascendente y amor descendente— nunca llegan a separarse completamente. Cuanto más encuentran ambos, aunque en diversa medida, la justa unidad en la única realidad del amor, tanto mejor se realiza la verdadera esencia del amor en general. Si bien el *eros* inicialmente es sobre todo vehemente, ascendente —fascinación por la gran promesa de felicidad—, al aproximarse la persona al otro se planteará cada vez menos cuestiones sobre sí misma, para buscar cada vez más la felicidad del otro, se preocupará de él, se entregará y deseará «ser para» el otro. Así, el momento del *ágape* se inserta en el *eros* inicial; de otro modo, se desvirtúa y pierde también su propia naturaleza. Por otro lado, el hombre tampoco puede vivir exclusivamente del amor oblativo, descendente. No puede dar únicamente y siempre, también debe recibir. Quien quiere dar amor, debe a su vez recibirlo como don (2005, 6)

El poeta transforma su corazón y entendimiento a la luz de un Dios que ama al hombre y lo llama a ascender y con él eleva a toda la humanidad y nos dice Avenatti que “para Balthasar la fuerza purificadora y liberadora de Beatriz es única: sólo ella lleva del *eros* al *ágape*, o más

bien es el mismo eros que se transforma en ágape” (154). El amor que mueve el sol y las estrellas, el amor que todo lo vence y llegando al final del viaje, Beatriz lo deja y es San Bernardo quien conduce al poeta hacia Dios y “aquí puede contemplar finalmente la luz divina hasta fundirse con ella y entender el misterio de la divinidad. El sumo poeta ha cumplido su misión profética y puede indicar ahora a la humanidad entera el camino hacia la salvación y la libertad” (Cacciari 3017, 111-112).

Conclusión: Vamos de camino...

A l'alta fantasia qui mancò possa;
ma già volgeva il moi disio e 'l velle,
sí come rota ch'igualmente è mossa,
l'amor que move il sole e l'altre stelle.
(Par. XXXIII, 142-145)¹⁵

Dante el poeta teólogo, filósofo, político, sociólogo, hombre de fe... La interdisciplinariedad lo signa como hombre sobresaliente del Medioevo cristiano, pero también como anticipo del humanismo que se abriría paso en su tierra. Son múltiples las aristas en las cuales se despliega el prisma de su obra y pensamiento, y sobre todo en la Divina Comedia la cual reconocía Paulo VI como “un poema universal que abraza: cielo y tierra, eternidad y tiempo, misterio de Dios y vicisitudes humanas, doctrina sagrada y la de la razón, experiencia personal e historia” (Citado en Papa Francisco, 2). Esta multiplicidad de intereses arraiga en este peregrinaje que proponemos, en este caso, desde la raíz misma del deseo, asumiendo nuestra libre voluntad que nos hace responsables buscadores de la felicidad, hacia el amor que todo mueve y que constituye la riqueza de la vida, pues se abre a hospedar al otro, en un éxtasis que nos saca de nuestros egoísmos y mezquindades.

Dice Cacciari que “el viaje de Dante es ascender, está en subida, es volar hacia lo intangible y combina el viaje de la experiencia (que es horizontal) con el viaje que es subida, un vuelo” (2017, 144-145).

15. Perdió sus fuerzas la alta fantasía;/mas ya giraba mi deseo y velle/como rueda movida a ritmo igual,/el amor que mueve al sol y a las estrellas.//

Experiencia y vuelo, coordenadas horizontal y vertical, definición más plena en lo que refiere a la plenitud humana, porque es respuesta al Bien al que tendemos que es un llamado al cual damos respuesta. En armonía el papa Francisco afirma en *Lumen Fidei* que la Divina Comedia “es como una auténtica peregrinación, tanto personal e interior como comunitaria, eclesial, social e histórica” en tanto “[...] representa el paradigma de todo auténtico viaje en el que la humanidad está llamada a abandonar lo que Dante define “la pequeña tierra que nos hace tan feroces” (Par. XXII, 151) para alcanzar una nueva condición marcada por la armonía, la paz, la felicidad” (nota 10 de la carta a Dante).

Dante nos habla hoy, a nosotros, inmersos en este particular momento histórico, con sus luces y sus sombras, y nos ofrece su palabra poética para acompañarnos en el caminar, para ayudarnos “a avanzar con serenidad y valentía en la peregrinación de la vida y de la fe [...], hasta que nuestro corazón encuentre la verdadera paz y la verdadera alegría” (Francisco 15), hasta que alcancemos “el amor que mueve el sol y las demás estrellas (Par XXXIII, 145)”

Referências

- ALIGHIERI DANTE. (2001) *Divina Comedia. Inferno-Purgatorio-Paradiso*. Roma: Newton & Compton Editori. Introduzione di Italo Borzi. Commento a cura di Giovanni Fallani e Silvio Zennaro.
- ALIGHIERI DANTE. (2021) *Divina Comedia*. Buenos Aires: Colihue. 3 tomos. Traducción, notas, comentarios e Introducción de Claudia Fernández Spier.
- AVENATTI DE PALUMBO CECILIA. (2002). *La literatura en la Estética de Hans Urs von Balthasar. Figura, drama y verdad*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- AUERBACH ERICH. (1971). *Studi su Dante*. Milano: Feltrinelli. Traduzione di Maria Luisa de Pier Bonino.
- BENEDICTO XVI. (2005). *Deus Caritas est*. Carta Encíclica. En línea: https://www.vatican.va/content/benedictxvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html
- BENEDICTO XVI. (2006). *Discurso del Santo Padre Benedicto XVI a los participantes en un congreso internacional organizado por el*

- Consejo Pontificio “Cor Unum”*. En línea: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/january/documents/hf_ben_xvi_spe_20060123_cor-unum.html
- CACCIARI MASSIMO. (2012). *Doppio ritratto. San Francesco in Dante e Giotto*. Milano: Adelphi Edizioni.
- CACCIARI MASSIMO. (2017). *Dante y la Divina Comedia*. España: Confluencias Editorial. Traducción de María Nogués.
- CAPANO DANIEL. (2016). “Amor profano y amor sagrado en Dante”. Actas de VI Congreso Internacional de Literatura, Estética y Teología, Facultades de Filosofía y Letras y Teología UCA. Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología (Alalite) En: <https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/4330/1/amor-profano-sagrado-dante.pdf>
- CRESPO ÁNGEL. (1999). *Dante y su obra*. Barcelona: El Acantilado.
- CÚNSULO RAFAEL. (1989). *El libre albedrío*. Santo Tomás y Cornelio Fabro. Roma: Pontificia Studiorum Universitas A S. Thoma Aq, in Urbe.
- DE AQUINO TOMÁS. *Suma Teológica*. Barcelona: BAC. 5 Tomos.
- GESCHÉ ADOLPHE. (2002). *El mal. Dios para pensar I*. Salamanca: Sígueme
- GILBERT PAUL. (2008), *Metafísica. La paciencia del ser*. Salamanca: Sígueme.
- HAAS, ALOIS. (2009). “El deseo inextinguible”, en: *Viento de lo absoluto, ¿Existe una sabiduría mística de la posmodernidad?*, Barcelona: Siruela. 81.
- KELEN, JACQUELINE. (2004). *El deseo o el ardor del corazón*, Barcelona: El Barquero.
- MAGNAVACCA SILVIA. (1992). *El deseo. Hilo conductor de la Divina Comedia*. Buenos Aires: PRIMED-CONICET. En línea. http://www.imhichu-conicet.gob.ar/html/Publ_Libros/Magnavacca_150dpi.pdf
- PAPA FRANCISCO. (2021). *Candor Lucis Aeternae*. Carta Apostólica del Santo Padre Francisco en el VII Centenario de la muerte de Dante Alighieri. En línea. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_letters/documents/papa-francesco-let-tera-ap_20210325_centenario-dante.html
- PÉREZ CARRASCO MARIANO. (2021). *La palabra deseada. La Divina Comedia en el mundo contemporáneo*. Buenos Aires: Mardulce.



Texto enviado em
14.03.2022
Aprovado em
29.07.2022

V. 12 - N. 27 - 2022

*Doutor em Teologia pela Universidade Católica de Lovaina, 1993. Professor da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP). Contato: antoniomanzatto@gmail.com

Sofrimento e salvação em “A morte de José”

Suffering and salvation in
“A morte de José”

*Antonio Manzatto

Resumo

A entrada de José no céu é a cena descrita na canção “A morte de José”, composição de Maria Martha e Isabel Maria G. de A. Ramos, gravada pela própria Maria Martha no álbum Flor amorosa, datado de 1977 com selo RCA Victor. A letra de canções têm sido objeto de diversos estudos na área de teologia e ciências da religião, as de temática explicitamente religiosa ou não. Aqui se tem a narrativa da morte de José, um pobre trabalhador explorado, e sua entrada no céu junto aos santos. A abordagem parte da compreensão popular de salvação, conforme a religiosidade popular tradicional, para introduzir a questão social dos pobres explorados que, na época, começava a aparecer de modo mais importante no cenário teológico e religioso da América Latina. Uma religião que aliena das condições históricas é criticada enquanto se acena com uma outra compreensão possível, aquela do Deus que se compromete com a salvação dos mais frágeis. O enfoque, pois, desloca a percepção religiosa do céu para a terra e, retratando a realidade de duro sofrimento enfrentado pelos mais pobres na sociedade, anuncia a esperança de sua libertação pelo estabelecimento da prática da justiça.

Palavras-chave: canção; salvação; sofrimento; teologia; literatura

Abstract

The entrance of Joseph into heaven is a scene described in the song “A morte de José” (Joseph’s death), a composition by Isabel Maria G. de A. Ramos and Maria Martha, recorded by Maria Martha herself in the album *Flor amorosa* (amorous flower), dated 1977, under the label RCA Victor. Currently, lyrics of songs have been the subject of several studies in the area of Theology and Science of Religion, those with explicitly religious thematic or not. In this song, we have the narrative of the death of Joseph, a poor, laborious exploited worker, on his entrance into heaven, together with the saints. The approach starts from the popular understanding of salvation according to the traditional popular religiosity to introduce the issue of the social question of the exploited poor which, at the time, was beginning to emerge in a more significant way in the theological scenario of Latin America. A religion that is alienated from the historical conditions is criticised while another possible understanding is beckoned, that of the God who is committed to the salvation of the most vulnerable. The focus, thus, shifts the religious perception from heaven to earth and, by portraying the reality of the severe suffering faced by the poorest in society, announces hope of their liberation through the establishment of the practice of justice.

Keywords: song; salvation; suffering; theology; literature

Introdução

Maria Martha é uma cantora e compositora brasileira que não costuma frequentar as listas dos maiores sucessos nacionais, mas é uma artista que ainda continua atuante e presente em circuitos alternativos de música, aqueles que não são os da grande mídia. Seu álbum de maior sucesso data de 1977 e se chama *Flor amorosa*, mesmo título da canção antiga, composta por Joaquim da Silva Callado e Catullo da Paixão Cearense e gravada pela primeira vez em 1902. Essa canção foi regravada, então, por Maria Martha nesse álbum e fez relativo sucesso como tema da novela *Nina*, exibida pela Rede Globo de Televisão entre junho de 1977 e janeiro de 1978.

Daquela álbum constam outras canções, composições da própria

Maria Martha e de compositores consagrados como Chico Buarque, Lupicínio Rodrigues, Ednardo ou Renato Teixeira SEVERIANO & MELLO, 1998, p. 86). Algumas dessas canções são verdadeiras joias da música brasileira, mas apesar disso, e da voz melodiosa da cantora, seu sucesso não alcançou os chamados primeiros lugares das paradas. Há muitos artistas que são excelentes, mas que, por razões que nos escapam, permanecem desconhecidos, sem o reconhecimento do público ou da crítica (MELLO, 2007, p. 48). É o caso de Maria Martha que, embora trabalhando com música há muitos anos, gravou seu primeiro álbum apenas em 1977, exatamente esse *Flor amorosa*, lançado pela RCA Victor e que foi muito bem-produzido, com repertório, como dito na sua contracapa, escolhido a dedo por Walter Silva e Zuzá Homem de Mello, os responsáveis pela produção. Arranjos e regências, que deram ao álbum um toque bem especial, são responsabilidade dos maestros Élcio Álvares e Luis Arruda Paes.

Trata-se de um álbum muito bonito que traz a canção *A morte de José*, que permaneceu e ainda permanece praticamente desconhecida no país. É uma composição da própria Maria Martha e de Isabel Maria G. de A. Ramos. Uma toada em ritmo lento, correspondente à história narrada na canção que é a cena da entrada de José no céu depois de sua morte, o que é uma proposta bastante interessante para a reflexão teológica.

Claro que o estudo de canções precisa levar em consideração outros elementos que não apenas a letra, porque uma canção não é simplesmente uma poesia musicada (MANZATTO, 2019). Aspectos como ritmo, arranjos, instrumentação, sequenciamento das notas ou interpretação do artista, precisam ser levados em conta até porque é uma obra gravada, portanto objetivamente afirmada. Elementos de semiótica, portanto, precisam entrar na análise, mas esse não será o foco aqui. Ainda que reconhecendo a limitação a que isso conduz, far-se-á apenas referência à letra da canção, deixando os outros aspectos, com toda sua relevância, para outra ocasião.

Letra

A morte de José

“Com minha mãe estarei na santa glória, um dia.
Junto à Virgem Maria no céu triunfarei!”

Foi chegando de mansinho
Como na terra chegava,
Olhou sem jeito pro santo
Como pros homens olhava.

Pediu perdão da demora,
Pediu perdão de chegar,
Pediu perdão da sujeira,
Até do jeito de falar.

E pediu perdão de tudo,
Até do que não fizera.
Os olhos presos no nada,
Como ficavam na terra.

Com medo de ser xingado:
Porco, vadio, ladrão!
Era direito do santo
Como fora do patrão.

É que José não sabia
Que era o dono de tudo,
E que foi por medo dele
Que o santo ficara mudo.

Não aceitara promessa,
Não escutara o pedido,
E José morreu de fome:
Santo ‘tava arrependido.

Mas José não cobrou nada,
Não pediu, nem reclamou.
Enquanto José passava,
O céu inteiro se ajoelhou.

José, José, José,
Morreu José!

A forma da letra é a de um pequeno poema composto por redondilhas maiores, versos de sete sílabas, organizadas em sete quadras no formato popular, rimando apenas o segundo e o quarto versos. A linguagem utilizada também é popular, na construção frasal e no vocabulário, o que se coaduna muito bem com o assunto do qual se fala.

A cena toda é apresentada por um narrador, o cantor, que conhece todos os fatos da história, desde a vida de José até sua, agora, entrada no céu junto aos santos. O tempo verbal é todo ele colocado no passado, seja o passado simples ou imperfeito, com direito até ao mais-que-perfeito. É uma história completa, que começa no final da vida de José, na sua morte, e termina com sua vida no céu, passando por entre os santos.

Quanto aos personagens, apenas José aparece na cena; alude-se ao santo, e até o entrevemos ali, sem jeito e com remorsos, ao lado de todos que compõem o céu e se ajoelham para a passagem do José. Afinal, o céu não é um lugar vazio. Trata-se de uma cena simples, composta em sintonia com o imaginário popular que pensa o céu, lugar definitivo depois da morte, com anjos e santos. Curiosamente não são apontados outros personagens, como Deus, Jesus ou Maria. Apenas José é o foco das atenções, um José Ninguém tornado, agora, digno de ter o céu a seus pés.

Leitura

A referência é a morte de José, situação afirmada explicitamente no final, mas já antecipada desde o seu início. Os versos iniciais, na verdade, fazem parte da canção religiosa “Com minha mãe estarei”, bastante conhecida na devoção popular e entoada frequentemente nos velórios e enterros no interior do país. Afirma a esperança não apenas de uma vida após a morte, mas da vida eterna de salvação, compreendida como superação de todo sofrimento. Confessa a confiança na ação de Maria, em sua presença materna nos momentos difíceis, como “a hora de nossa morte”, e na possibilidade de, talvez por ela e certamente junto a ela, ser

conduzido à glória do céu. Os versos aparecem como se fossem parte de uma “música incidental” inicial, acoplados à letra que segue com o objetivo situar o velório de quem faleceu, colocando em cena a realidade da morte de José, o que será dito com todas as letras no final da canção: morreu José!

A primeira estrofe fala da chegada do personagem, ainda sem nome, no lugar da habitação do santo, o que acontece nos mesmos moldes da chegada dos humildes aos lugares importantes: sem jeito, envergonhados, pedindo desculpas por incomodar com sua chegada, de ser quem são e do jeito que são. Essa humildade e pequenez é percebida de maneira ainda mais clara na segunda estrofe, na qual aparece também a prepotência dos grandes e poderosos. Explode o contraste entre aquele simplesinho que chega pedindo perdão por tudo, até pelo que não é sua responsabilidade, e a violência do poderoso prepotente; aquele assume o lugar de sua impotência, sem ter nem onde repousar o olhar, receoso dos xingamentos e castigos a que foi submetido constantemente pelo patrão, este que se arvora ainda em senhor dos vivos e dos mortos. Se foi dessa maneira com o patrão em sua casa, com muito mais razão, agora, o santo poderia assumir o mesmo comportamento em sua morada. Daí o receio de quem chega e se mantém cabisbaixo.

A terceira estrofe, enfim, nomeia o personagem: trata-se de José. Não o do Egito, nem o de Nazaré, nem outro grande José. É um José simples, humilde, que acabara de ali chegar e não sabia ainda o muito bem o que estava acontecendo. Não podia saber que o céu lhe tinha sido reservado e que, em arrependimento por ter falhado, até o santo emudecera. Afinal, ele poderia ter ajudado José em sua vida, como é a crença da religiosidade popular; mas nada fizera o santo, deixando acontecer a morte de José em razão da fome, jeito cruel de os pobres morrerem, porque quem não é pobre não passa tantas necessidades. Agora o santo se arrepende, mas José, em sua simplicidade, não pensa em vingança, ao contrário, se mantém em sua humildade mesmo quando todos no céu se colocam de joelhos diante dele. Em sua morte, confirmada no último

verso, sua vida de sofrimento e dificuldades se encerra, substituída então pela glória do céu, “junto à Virgem Maria”, com José entre todos os santos. O final da cena é diferente dos “happy ends” dos contos de fada, pois a vida de José não será livre de problemas, ao contrário. Na maior das dificuldades, ele morre de fome, e o “feliz para sempre” só acontece no céu, pois José morreu, insiste a canção.

Reflexão

O ambiente onde o poema se situa é o da religiosidade popular em seu imaginário escatológico, e tal horizonte é dado já pela música inicial “Com minha mãe estarei”. O cenário evoca a morte de José, e o povo do lugar entoando a cantiga enquanto ele penetra na eternidade do céu, que é, mais propriamente, a cena que a canção vai descrever. Normalmente, o céu é visto como uma projeção da vida da terra, com algumas transformações que não se sabe bem quais sejam. É assim que o imaginário popular projeta sua esperança, aquela de que no céu todos os sofrimentos serão superados de forma que aqueles que mais sofrem na terra, serão glorificados no céu, como canta a música incidental.

Embora mergulhando no sentimento religioso popular, a canção toma algumas liberdades que ajudam a perceber sua crítica e sua proposta. A cena não fala nem apresenta nenhum julgamento, do tipo juízo final em que serão prestadas contas do que se fez com a vida na terra. Talvez Isso seja posterior à cena, mas não há afirmação inicial de julgamento, e a questão não é sem interesse.

Desde os tempos da apocalíptica, se espera o julgamento final na linha do Dia de Yahweh ou da instalação de seu Reino (RUSSEL, 1997, P. 87). É o dia terrível do aparecimento de Deus que instalará sua justiça. A perspectiva é a da libertação dos oprimidos que anseiam pela libertação do jugo opressor dos tiranos, e isso virá pela ação de Deus que julga de maneira justa, e não se submete à força opressora dos poderosos que, eles, serão condenados. É a mesma perspectiva do início do cris-

tianismo, quando se espera a volta de Jesus para realizar o julgamento que é, fundamentalmente, de salvação para os oprimidos, não para os senhores. Com o tempo e os interesses dos poderosos e da Igreja que a eles se associou, a ideia de julgamento passa a ser diferente, assumindo a forma do julgamento individual, inicialmente, no qual cada pessoa deverá prestar contas de seu comportamento com relação aos pecados que são definidos pela autoridade eclesial, não raramente associada à autoridade secular. Um segundo julgamento será o universal, estabelecendo a verdade e a justiça de toda a história; mas o que mais é trabalhado na catequese é a ideia do julgamento individual e da prestação de contas dos pecados de cada um, sob ameaça do castigo. Rompe-se a noção coletiva de povo oprimido e a realidade individual de se reconhecer dominado. O julgamento final, então, que seria de salvação, passa a ser uma ameaça brandida dos púlpitos contra comportamentos que se pensam inadequados e que fazem parte, não raro, da vida dos mais pobres. O foco do julgamento final muda, e não se vislumbra mais a condenação dos poderosos, mas sim a dos pecadores, aqueles que são contra a Igreja, principalmente; a salvação proclamada não é mais a dos dominados, mas a dos santos, que são aqueles que obedientes à Igreja. Assim é que a pregação medieval se espalhou pelos quatro cantos da terra e que esteve na origem da formação da religiosidade popular na América Latina. Atualmente, ainda, movimentos religiosos conservadores continuam bradando a mesma situação, identificando a salvação com a santidade dos que cumprem fielmente os ritos religiosos e afirmando a condenação ao inferno dos que não respeitam as normas religiosas da Igreja que, evidentemente, eles controlam.

A literatura, em diversos romances e poesias, questiona tal compreensão de múltiplas maneiras, e a canção, inesperadamente, a omite ou a posterga fazendo com que não haja julgamento, mas apenas a cena da entrada de José no céu, ele que mantém sua simplicidade que ocasiona a inercia do santo que lá está, mas nada faz por quatro longas estrofes.

Inicialmente, e de forma chocante, se apresenta o jeito de ser de

José como continuação de seu comportamento na terra. Essa a forma que a canção escolhe para mostrar o tipo de dominação que o submetia. Não é escravidão espiritual, como gostam de pensar os moralistas e os movimentos religiosos espiritualistas de classe média. Trata-se, melhor de uma escravidão material, real ou sugerida, em que o patrão tem todos os direitos, inclusive aquele de humilhar seu escravo, e esse apenas pode se encolher diante da violência dos senhores. Afinal, o que pode um pobre trabalhador diante da truculência de seu senhor e patrão?

A realidade é conhecida entre nós, seja por conta dos séculos de escravidão, seja por conta da prepotência das oligarquias nacionais. Os direitos dos trabalhadores não são respeitados e muitas vezes eles são submetidos a maus tratos, como ofensas ou agressões. É forma conhecida de afirmação do poder pela violência e de atemorização dos mais frágeis que, indefesos, apenas se curvam e se submetem, sofrem diante da força dos grandes por não encontrarem maneiras de resistência. A figura de José, que não tem sobrenome, pode ser a de um escravo do século XVII ou a de um agricultor do nordeste do Brasil do século XX, ou mesmo a de um trabalhador urbano do século XXI, porque não faltam notícias de, nos dias atuais, pessoas serem mantidas em regime de trabalho análogo ao de escravidão, no campo ou na cidade.

No início da canção não há a afirmação clara de que o céu é diferente do mundo que se conhece na terra. José se submete, como é seu hábito, e ninguém se apressa em esclarecer-lhe a nova situação, o que coloca em evidência, exatamente, a continuidade entre o céu apregoado pela religião e o domínio do patrão. Desconhecedor da nova realidade, José não percebe que sua simples presença emudece o santo diante dele. A crítica religiosa é bastante contundente porque, afinal, apesar de muitas orações, José morreu de fome. O céu não cumpriu sua obrigação, o que acaba por confirmar o poder do patrão e o sofrimento do pobre e, agora, o santo se arrependendo disso.

Dois aspectos da apresentação religiosa tradicional são aqui ques-

tionados. O primeiro é o do cumprimento das devoções religiosas tradicionais como caminho para superação de problemas de injustiça social. Note-se bem que não são as soluções de todos os problemas ou situações que são questionadas. José morreu de fome, não de doença, idade ou acidente. A fome existe por conta da estrutura da sociedade, não por situações naturais, azares da vida ou desmandos sobrenaturais. Certas pregações religiosas servem, então, para justificar a dominação e alienar das realidades do mundo. É escandaloso como, em pleno século XXI, pessoas morram de fome, mais ainda em tempos de pandemia que, entretanto, serviu para o enriquecimento de outros. A questão é claramente de injustiça social, e não são rezas, promessas ou bênçãos religiosas que vão resolver tal problema se tais ritos religiosos não se alinharem à formação da consciência cidadã, democrática e participativa (MANZATTO, 2020, p. 764). A religião não pode estar alheia ao mundo onde se insere e, se não tem a obrigação de resolver todos os problemas, pode ao menos ajudar no processo de conscientização das pessoas, isso se basear sua pregação no Evangelho de Jesus que anuncia os valores do Reino de Deus, e não nos interesses dos poderosos da sociedade (AQUINO JUNIOR, 2016, p. 642). A religião não pode justificar a dominação defendendo os interesses e a força dos poderosos sobre os mais pobres.

O segundo aspecto é o do lugar e do papel dos santos na religiosidade popular. Para o povo simples, o santo é intermediário de Deus, a quem não ousa dirigir-se. A consciência popular sabe que não se pode dirigir diretamente aos poderosos, e que os intermediários são importantes, e o mesmo se passa com os santos no universo religioso. Sua presença pode ter relação com seres mais ou menos divinos de outras crenças ou religiões, mas, fundamentalmente, são vistos pelo meio popular como intermediários. A pregação oficial os apresenta como exemplo e mediação, e a religiosidade popular lhes dá poder e capacidade de iniciativa, ainda que sejam intermediários. Por isso o santo pode muito: pode fazer, pode se compadecer, pode ajudar e pode interceder. Por isso

o costume é o de fazer promessas “ao santo”, de rezar “ao santo”, de a ele fazer novena, procissões, peregrinações, etc. Pois bem, na canção o santo não fez sua obrigação e José morreu de fome. A crítica presente diz que a religião que serve apenas para justificar a dominação não precisa existir. Seu papel, e isso o sabemos, é ajudar na conscientização das pessoas sobre a realidade social para que possa ser mudada. O pecado que precisa ser atacado é o social, que mata tantas pessoas, para além daquelas situações das quais o indivíduo pode dar conta, porque só a ele se referem.

Chama atenção, também, o fato de se dizer que o santo se arrependeu. Não é algo comum no pensamento religioso porque o santo é visto, no mais das vezes, como alguém que não tem pecado, e, portanto, não tem do que se arrepender. Também se pensa que, no céu, não há pecado possível, e então não pode haver arrependimento. Porém, se pensarmos o céu como projeção do que se vive no mundo, então “o santo” passa a ser figura do mundo religioso atual e precisa se arrepender por ajudar na alienação e por não cumprir integralmente seu papel de proteger os mais fracos, inclusive os famintos, ainda que pelo assistencialismo que muitos tanto prezam. Quando se diz que o céu se colocou do lado errado da equação, na verdade se diz que o religioso, a Igreja, está do lado errado da sociedade se não está ao lado dos pobres. A questão não é de saber se há ou ainda haverá história ou temporalidade na eternidade, embora todos saibamos que lá existe vida. A questão não é saber se no céu ainda existe tempo para arrependimento, mas sim a de ter claro qual o papel que a religião deve desempenhar para que o mundo seja “imagem e semelhança” do Reino de Deus (MIRANDA, 2009, p. 118).

A cena final insiste na simplicidade e bondade de José que, mesmo diante da injustiça do mundo e da falta de solidariedade “dos santos”, não pensa em vingança ou queixas. Ele simplesmente segue seu caminho, mal prestando atenção ao fato de todos no céu se colocarem de joelhos diante dele. Essa a sua glória, à qual ele chega junto a Nossa Senhora, como cantado inicialmente.

Dois elementos a destacar na quadra final. O primeiro é a rejeição da violência como caminho de solução dos problemas, mesmo os de sociedade. José não cobra nada, não quer que seu patrão seja castigado, não pensa em fazer cair do céu uma chuva de fogo ou de enxofre. A violência é a arma dos grandes e poderosos, não dos pequenos; pela força não se transforma a realidade, quando muito se muda aqueles que dominam a sociedade, mas os reais problemas permanecem. A solução para as dificuldades do mundo não está nas armas, como ensina aquela outra canção que lembra que não há “messias de arma na mão”. Essa convicção é aquela dos anos de 1970, quando se questionava a corrida armamentista e o militarismo como caminho de solução. A paz é fruto da justiça, não da violência.

O segundo elemento, e talvez o mais importante de toda a canção, é o de que a salvação é destinada aos pobres (SOBRINO, 2019, p. 58). José entra no céu, torna-se “dono de tudo” e diante dele todo o céu se ajoelha não por conta de sua natureza divina, que ele não possui; não por conta de sua santidade ou de seu comportamento exemplar, porque a isso a canção não alude, apenas diz que ele é simples, tímido, subserviente e que faz suas orações. O que se reconhece é que sua simplicidade e pobreza o fazem grande no céu, como Maria cantara uma vez. Por isso, do ponto de vista teológico, há toda lógica em se começar a música entoando “Com minha mãe estarei” e de terminar a cena com o céu de joelhos diante de José, porque Maria cantou que Deus “derruba os poderosos de seus tronos e eleva os humildes”, e “sacia de bens os famintos e despede os ricos sem nada”. A esperança dos pobres é que seu sofrimento seja vencido e transformado pela misericórdia de Deus, que virá ao menos na eternidade.

Pode-se objetar dizendo que, ainda assim, se projeta a salvação para o fim dos tempos apenas, mantendo a alienação dos reais problemas vividos na sociedade, mas talvez não seja bem assim. Em primeiro lugar porque já foi feita a crítica aos comportamentos religiosos alienantes e, em segundo lugar, o que se apresenta é o desígnio de salvação dos

pobres, verdadeira antecipação na canção do que será chamado mais tarde de “opção preferencial pelos pobres”. José é salvo simplesmente porque é pobre, não porque seja bom ou tenha comportamento heroico, isso não entra em questão. A Teologia da Libertação, nascente na época, encontra aqui sua especificidade e sua novidade. Deus é o Deus dos pobres, não dos ricos e poderosos, e isso muda completamente o modo de perceber e praticar a religião. Quando falamos pobre ou fome, com certeza não falamos do céu, mas da terra. A transformação da realidade em benefício dos pobres é o que é anunciado na prática de Jesus de Nazaré e atualizada na história por seus seguidores (ESTRADA, 2016, P. 69). Essa a função da Igreja também nos tempos atuais, e a canção lembra disso de forma poética, melódica e metafórica. Afinal, “gente é pra brilhar, não pra morrer de fome”, e as pessoas não devem ter suas vidas interrompidas por falta de alimento ou de assistência em serviços de saúde, porque a sociedade precisa ser de justiça e igualdade.

Conclusão

A canção A morte de José, gravada em 1977, parte do ambiente da religiosidade popular para questionar o papel da religião ao mesmo tempo em que aponta para problemas sociais que precisam ou podem ser encaminhados também com participação da própria religião. Não é uma crítica que nega qualquer tipo de religião, mas sim as que alienam.

A cena da entrada no céu de um pobre, pelo simples fato de ser pobre, é o tema que permite, ao mesmo tempo, criticar comportamentos e ambientes fechados no conservadorismo religioso tradicional, ainda que popular, e indicar o espaço de transformação da sociedade como próprio, também, para a vivência religiosa.

A época é a mesma do nascimento da Teologia da Libertação e, em vários sentidos, ambas recobrem a mesma temática, seja na negação da violência e da opressão, seja na defesa dos empobrecidos. A perspectiva de sofrimento por conta da pobreza e de sua superação por

ações libertadoras não se coloca em contrário à perspectiva de salvação eterna, e nisso a canção é bastante sugestiva. O reducionismo intra-histórico, seguidamente atribuído à Teologia da Libertação, não pode ser razão, ainda que fosse real, para um reducionismo espiritualista. E aqui é importante e oportuno recorrer ao magistério do Papa Francisco, tanto na questão da santidade, como aparece na *Gaudete et Exsultate* (FRANCISCO, 2018), quanto na questão da necessária luta pela justiça social, como aparece na *Fratelli Tutti*. A opção preferencial pelos pobres, uma das marcas de seu pontificado, é o caminho para que os comportamentos religiosos se renovem e a religião, sobretudo o cristianismo, mostre sua importância e pertinência para o mundo contemporâneo. Afinal, as religiões nos ensinam como viver aqui na terra, e não como viver depois da morte, até porque o que virá então, dependerá daquilo que for vivenciado aqui.

Referências

- AQUINO JUNIOR, Francisco de. Uma Igreja pobre e para os pobres: abordagem teológico-pastoral. *Revista Pistis & Praxis, teologia e Pastoral*. Curitiba, v.8, n.3, p. 631-757, set./dez.2016. Disponível em: <<http://periodicos.pucpr.br/index.php/pitispraxis.com.br>>. Acesso em: 4 mar. 2020.
- ESTRADA, J.A. *Da salvação a um projeto de sentido*; Petrópolis: Vozes, 2016.
- FRANCISCO, Exortação Apostólica *Gaudete et exsultate*, 2018.
- MANZATTO, A. *Certas canções: música popular brasileira e teologia*; São Paulo: Fonte Editorial, 2019.
- MANZATTO, A. Música religiosa: espiritualidade e catequese em canções do Pe. Zezinho, *Caminhos* (Goiânia) 18, 2020, p. 762-780.

- MELLO, Z.H. *Música nas veias: memórias e ensaios*; São Paulo: Editora 34, 2007.
- MIRANDA, Mario França. *A salvação de Jesus Cristo: A doutrina da graça*. 2. ed. São Paulo. 2009.
- RUSSELL, D. S. *Desvelamento divino: uma introdução à apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 1997.
- SEVERIANO, J. & MELLO, Z.H. *A canção no tempo: 85 anos de músicas brasileiras (vol. 2: 1958-1985)*; São Paulo: Editora 34, 1998.
- SOBRINO, J. *Fora dos pobres não há salvação*; São Paulo: Paulinas, 2019.



Texto enviado em
25.07.2022

Aprovado em
01.08.2022

V. 12 - N. 27 - 2022

*Doctor en filosofía
2014, Universidad de
Chile; Profesor Instituto
de Estética, Pontificia
Universidad Católica de
Chile. Contacto: fpespino@uc.cl

**Professor da Pontifícia
Universidad Católica de
Chile. Contacto: ronell@uc.cl

Homenaje a Gastón Soublette

Homenagem a Gastón Soublette

**Felipe Espinoza*

***Jaime Blume*

La figura de Gastón Soublette, a estas alturas, constituye un referente de la cultura chilena en variados ámbitos. La música, el cine, el taoísmo, las culturas originarias y el cristianismo han sido, entre otras, las múltiples búsquedas de este infatigable indagador de la verdad. Una verdad profunda, que muchas veces emerge del cruce creativo entre ámbitos que habitualmente no han sido puestos en relación. En ese sentido, la labor de Gastón Soublette a lo largo de más de 50 años en la universidad constituye un ejemplo para las y los investigadores de hoy en día, en tiempos donde la interdisciplina y el cruce de saberes aparecen como aspiraciones deseables de alcanzar.

Es por ello que, para ALALITE, donde promovemos el diálogo entre disciplinas como la literatura y la teología, la figura de Gastón Soublette se convierte en necesaria e inspiradora. Notables son sus peregrinos diálogos entre la poesía de Neruda del Canto General y la tradición bíblica en la década del '70, donde las lecturas acerca del poeta iban por otros caminos. O resaltar ciertos atisbos de ética evangélica presentes en algunos de nuestros cuentos folclóricos más tradicionales. O cómo, desde el relato cinematográfico, la figura de Cristo ha sido leída y narrada por distintos realizadores a lo largo de los años. Relevar estas y otras áreas de la incansable labor del querido profesor, además del afecto y amistad compartidas, han sido el sentido de este modesto y emotivo homenaje.

Puntualmente, durante el homenaje Jaime Blume hizo una reseña biográfica del profesor Soublette, destacando su labor académica y como investigador. En tanto, Felipe Espinoza, a partir de investigaciones realizadas por Gastón, abordó cómo aparecen las nociones de “bien” y “mal” en el refranero y en la cultura popular chilena.



Texto enviado em
03.11.2021
Aprovado em
08.01.2022

V. 12 - N. 27 - 2022

*Doctor en Filosofía, 2012,
Pontificia Universidad
Católica de Valparaíso;
Profesor de Filosofía,
Universidad Católica
del Maule. Contato:
rafaelmirandarojas@gmail.com

El problema del mal y el sufrimiento como un caso de paradigmático de mal horrendo¹.

O problema do mal e do sofrimento como um caso paradigmático de maldade horrível.

The evidential problem of evil:
The suffering as a paradigmatic case of horrendous evil.

**Rafael Miranda-Rojas*

Resumen

En este escrito se discuten los alcances que tiene el denominado problema evidencial del mal en la comprensión del sufrimiento como un caso de mal horrendo. Se trata, fundamentalmente, de discutir en qué sentido

1. This paper was written thanks to the important support from John Templeton Foundation, University of Houston and Fondecyt. Thank you for the important support. Special thanks to José Tomás Alvarado, James Swindal, Luis Oliveira and Mauricio Albornoz. Una versión del mismo fue presentada en el VIIIº Congreso Internacional ALALITE. La salvación y sus rostros: teopoéticas del mal y la redención.

el sufrimiento (por ejemplo, el sufrimiento animal) estaría epistémicamente justificado, lo que evitaría se entienda ese sufrimiento como mal gratuito y mal horrendo. Esta alternativa es descartada.

Palabras clave: Evil; Irrationality; Rationality; Evidence; Fallibility; Skeptical Theism; Atheism; Agnosticism

Resumo

Este documento discute o alcance do chamado problema probatório do mal na compreensão do sofrimento como um caso de maldade horrendo. Basicamente, é uma questão de discutir em que sentido o sofrimento (por exemplo, sofrimento animal) seria epistemicamente justificado, o que evitaria entender esse sofrimento como mal gratuito e horrendo. Esta alternativa é descartada.

Palavras-chave: Maldade; Irracionalidade; Racionalidade; Evidência; Falibilidade; Teísmo Cético; Ateísmo; Agnosticismo

Abstract

This paper discusses the scope of the so-called evidential problem of evil in the understanding of suffering as a case of horrendous evil. Basically, it is a matter of discussing in what sense suffering (for example, animal suffering) would be epistemically justified, which would avoid understanding that suffering as gratuitous evil and horrendous evil. This alternative is discarded.

Keywords: Evil; Irrationality; Rationality; Evidence; Fallibility; Skeptical Theism; Atheism; Agnosticism

1. El problema darwiniano del mal

“**W**hen we consider horrendous evils or the sheer magnitude of human and animal suffering, the idea that an omnipotent, omniscient, perfectly good being is in control of the world may strike us as absolutely astonishing, something almost

beyond belief.” (Rowe 1998, 533 – 534)

Recientemente, Schneider (2020) ha desarrollado una aproximación al problema evidencial del mal que tiene como foco central el sufrimiento animal, Schneider denomina a esta aproximación el problema darwiniano del mal. En el prólogo del libro, escrito por Michael Ruse, el rol del mal como evidencia contra la existencia de Dios es planteado a través de una pregunta: How do we account for the suffering of animals in a world created by an all-powerful, all-loving God? (Schneider 2020, ix)

El 22 de Mayo de 1860, Darwin manifestó una inquietud similar en una carta escrita a Asa Gray² (en el siguiente apartado que también destaca Ruse parcialmente), a propósito de algunas reseñas sobre su libro respecto al origen de las especies (Darwin 1859):

“With respect to the theological view of the question; this is always painful to me.— I am bewildered.— I had no intention to write atheistically. But I own that I cannot see, as plainly as others do, & as I shd wish to do, evidence of design & beneficence on all sides of us. There seems to me too much misery in the world. I cannot persuade myself that a beneficent & omnipotent God would have designedly created the *Ichneumonidæ* with the express intention of their feeding within the living bodies of caterpillars, or that a cat should play with mice. Not believing this, I see no necessity in the belief that the eye was expressly designed. On the other hand I cannot anyhow be contented to view this wonderful universe & especially the nature of man, & to conclude that everything is the result of brute force. I am inclined to look at everything as resulting from designed laws, with the details, whether good or bad, left to the working out of what we may call chance. Not that this notion at all satisfies me. I feel most deeply that the whole subject is too profound for the human intellect. A dog

2. Como se consigna en la nota 4 del siguiente texto, “Gray was an associate editor of the *American Journal of Science and Arts*, also known as ‘Silliman’s journal’.” Ver Darwin Correspondence Project, disponible en <https://www.darwinproject.ac.uk/letter/DCP-LETT-2814.xml#DCP-BIBL-6014>

might as well speculate on the mind of Newton. — Let each man hope & believe what he can.”

En este extracto se observa, entre otros aspectos relevantes, el reconocimiento por parte de Darwin de que ciertos eventos de maldad son fundamentalmente un resultado de ciertos procesos naturales, distinguiendo implícitamente de este modo entre mal natural y mal moral. De este modo, la preocupación central de Darwin no es sostener una posición atea, sino establecer ciertas limitaciones epistémicas que al menos desde su perspectiva le impiden establecer una compatibilidad entre ciertos eventos de maldad en el mundo, y la existencia de Dios. Sobre este punto, ulteriormente Schneider (2020, 6) lo relaciona con el denominado *Skeptical Theism*, y sus consecuencias contraintuitivas, sostiene:

“*Skeptical Theism*...comes from its main skeptical thesis: human beings are not in an epistemic position to know that evils that strongly appear to be morally unjustified – morally gratuitous rather than necessary – really are unjustified...We should rather assume, on whatever grounds we have for belief in theism, that God has some morally justifying reason for apparently gratuitous evils. As for the Darwinian Problem, then, theists may justifiably appeal to the limitations of human knowledge – compared with God’s unlimited cognitive capacity – in order to avoid having to give a positive God-justifying account of evolutionary suffering by animals.”

Es interesante destacar que, para el caso de males naturales injustificados, se insiste en el carácter moral de los mismos; son moralmente gratuitos en lugar que moralmente necesarios en palabras del autor, lo que evita el sostener su justificación vía la ocurrencia de un bien mayor o la prevención de un mal mayor. Ello sugiere que solo existen esas dos alternativas: o son gratuitos o son necesarios. Es intuitivo que ello se asuma de ese modo, pues ante la dicotomía justificado-injustificado, se entiende implícitamente que un mal que está justificado es necesario,

pero ello no es una exigencia: un mal puede estar justificado incluso si no es necesario que ocurra o, dicho de otro modo, si la evaluación hipotética de sus razones y consecuencias muestran que, aunque ese evento no ocurra, si lo hace (si ocurre) estaría justificado. Para ser más explícito sobre este punto: el que un evento de maldad esté justificado no implica que debe ocurrir, solo que si ocurre no es comprendido como un caso de mal gratuito.

Luego, un mal gratuito tampoco es *strictu sensu* innecesario, esta arista es desarrollada en Hasker (1992) y su propuesta de que hay males necesarios gratuitos. Esta propuesta es más problemática por diversos motivos, principalmente porque si bien es cierto sostiene desde la distinción entre

i) Justificado – necesario

que hay eventos de maldad no justificados o injustificados que podrían ser necesarios, es decir, la separación conceptual entre

ii) Injustificado – innecesario

El presupuesto epistémico que complica esta aparente consecuencia lógica de la separación entre justificación y necesidad es que deba sostenerse que un evento de maldad no deba estar justificado para que ocurra, y que pueda ocurrir incluso de modo necesario. Más importante, la limitación epistémica enunciada por el *Skeptical Theism* tensiona no solo la justificación de eventos de maldad que pueden parecer gratuitos e injustificados, sino aquellos eventos de los que se cree tener un acceso confiable a su justificación: El teísmo escéptico tiene la preocupante consecuencia explosiva de que no solo no se puede acceder a la justificación del mal gratuito (pues no habría tal justificación), sino que en base a las mismas limitaciones epistémicas no se puede acceder a justificación alguna de cualquier evento de maldad, incluso aquellos males que no se entienden generalmente como gratuitos. La apelación de Schneider a lo contraintuitivo del *Skeptical Theism* no hace sino tensionar más la posición anti escéptica, en el sentido de que debiese darse

razón de este carácter contra intuitivo. Para una postura teísta, el teísmo escéptico en palabras de Schneider:

“...is implausible because it entails that God is silent on the reasons that God has for evils, and such silence seems unlikely on the goodness of God towards human creatures, particularly if God’s goodness is parental, as Christian theists believe it is.” (6)

El que este silencio parezca poco probable no descarta que exista y, más problemático, se puede transformar esta aproximación (que dice relación con la característica denominada *divine hiddenness*³) en otra razón para rechazar la existencia de Dios ya no solo a partir de la existencia de eventos de maldad, sino de la ausencia de justificación para aquellos eventos de maldad que parecen gratuitos. En efecto, como es observado en Osbeck & Held (2014, 6), el no acceso directo a conocer a Dios, o en este caso la justificación de porque permite ciertos males en el mundo, es inherente a las limitaciones epistémicas de seres finitos como el ser humano, eso es lo que distingue el conocimiento intuitivo del no intuitivo desde esa perspectiva:

“Theologically, then, intuition implies in some sense a “direct” knowledge of God, not rooted in theology or speculation, but rather a “seeing.” The extent to which this is thought to be possible varies by religious tradition. In the Christian context...direct knowledge of God is possible only upon death. On earth, we see through a glass darkly, through speculation, with only the future promise of direct sight.”

La perspectiva de Schneider considera las limitaciones epistémicas como irrelevantes, fundamentalmente a partir a la apelación al carácter parental de la relación entre el ser humano y Dios, lo que es un supuesto a partir del que el autor pretende extraer la consecuencia inversa sobre las limitaciones epistémicas enunciadas:

3. Howard-Snyder, Daniel and Adam Green, “Hiddenness of God”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/divine-hiddenness/>>.

“The appeal to human cognitive limitations becomes irrelevant to this line of criticism, because ...giving some sort of comprehensible and reassuring explanation for extreme suffering could not be hard for an omniscient and omnipotent God. On the other hand...we must think that as a “parent,” God would wish to give at least the glimmerings of an explanation to dangerously confused suffering “children.” (6)

Las tensiones de esta vía de argumentación son principalmente dos: i) El punto central no es si Dios debiese o no permitirnos acceder a la justificación del mal en el mundo, sino que el que no tengamos ese acceso justifica sostener la no existencia de Dios. No se sigue claramente lo segundo de lo primero; ii) Debido a que no se conocen las razones de los así denominados males gratuitos, tampoco se puede asumir que sería mejor conocerlas que no conocerlas. En esta analogía parental se obvia la consecuencia directa de que, si fuese por distintos motivos mejor no conocer las justificaciones de ciertos males entendidos gratuitos e injustificados, ello no obstaría la insistencia humana en conocer dichas justificaciones, y sugiere que hay un presupuesto de que ciertos horrores y atrocidades no tienen justificación, ese es el presupuesto del argumento del mal contra la existencia de Dios, e implica que hay casos de mal injustificado en el mundo. De otro modo, si no hubiese tales males, la argumentación es ineficaz contra la existencia. Pero, lo que es peor para la intención del argumento, no es viable sostener la existencia de males gratuitos sin comprometerse con que a) se puede conocer la justificación de ciertos eventos de maldad de los cuáles los males gratuitos serían una excepción y b) precisamente por esto se puede establecer por vía negativa que los males gratuitos son males injustificados que ocurren en el mundo.

2. El mal como evidencia

contra la racionalidad de ciertas creencias religiosas.

En particular, los ejemplos explicitados por Darwin en el extracto del

inicio de este escrito dicen relación con la arista del mal natural, en contraposición con el mal moral. Esta distinción mal natural – mal moral es analizada recientemente en Calder (2020). Que se entienda por mal y por evento de maldad es una arista central de la discusión contemporánea respecto a si el mal es evidencia contra la existencia de Dios, y en particular si un argumento de ese tipo torna poco racional o irracional la creencia en Dios. Es por tanto un problema central para una posición que intente defender la validez epistémica de ciertas creencias religiosas. En ese marco, Calder (2020) sintetiza los alcances que hay en la distinción entre mal natural y mal moral, se entiende el primer caso como “...bad states of affairs which do not result from the intentions or negligence of moral agents.” (Calder 2020, 1) En su introducción, Schneider enuncia una comprensión cercana respecto al problema específico que supone la existencia de mal natural:

“Unlike moral evil, which arises from the deliberate choices and actions of moral persons, so-called natural evil originates in nonhuman systems of nature. The problem is in trying to explain how such evil could exist in a world designed and created by a supremely powerful, wise, and good God.” (Schneider 2020, 1)

El énfasis del autor en el origen del mal no es no obstante la única arista a considerar, sobre todo porque independiente del origen el punto reside en explicar su existencia y sobre todo sus efectos dañinos. La comprensión de mal moral corresponde a la afirmación de lo negado en el caso del mal natural, a saber: “...moral evils do result from the intentions or negligence of moral agents. Murder and lying are examples of moral evils.” (Ibid.) Darwin parece, entonces, estar atribuyendo cierta responsabilidad moral a Dios, interpretando de este modo casos de mal natural como mal moral. La discusión sobre este punto es compleja, pues se asume es inherente a la comprensión de un evento de maldad, sea natural o moral, que tenga de todos modos una arista de evaluación moral: que incluso si no interviene un agente, hechos como los ejemplificados por Darwin sean evaluable moralmente. Sin embargo, que de allí se

siga una argumentación por defecto contra la existencia de Dios supone que él es el responsable en última instancia de su ocurrencia: Darwin supone por lo tanto una característica allende los omniatributos divinos (omnibenevolencia y omnipotencia y omnisciencia), y es que Dios puede intervenir en el mundo en vistas a prevenir estos eventos de maldad. Eso requiere el análisis de otros supuestos de la postura agnóstica visible a través de la analogía perro – Newton explícita hacia el final de la cita, que enfatiza los límites epistémicos a partir de los cuáles se puede conocer o no, y se puede creer racionalmente o al menos no irracionalmente. El énfasis en la evidencia disponible, y la no necesidad de creer aquello que se aleje de la misma, muestra los compromisos iniciales respecto a qué debería creer racionalmente un sujeto S, y qué no: sería entonces errado también (como Darwin lo anticipa) simplemente atribuir el estado de cosas actual del mundo al caos. Cabe destacar, por tanto, que en casos de este mal natural no se trata de establecer un juicio moral que permita afirmar, por ejemplo, que un huracán es moralmente malo. Se trata más bien de establecer qué eventos son malos, y por qué. La arista de análisis filosófico - teológico de estas conceptualizaciones sobre el mal dice relación con las eventuales consecuencias que podría tener el que no haya justificación para ciertos eventos de maldad, que sean por tanto *strictu sensu* injustificados. En este marco se posicionan los casos de horrores y/o atrocidades, ya sea casos de mal moral, ya de mal natural. Calder (2020, 4) resume adecuadamente los alcances que tendría el no explicar ciertos eventos de maldad

“Evil in the broad sense, which includes all natural and moral evils, tends to be the sort of evil referenced in theological contexts, such as in discussions of the problem of evil. The problem of evil is the problem of accounting for evil in a world created by an all-powerful, all-knowing, all-good God. It seems that if the creator has these attributes, there would be no evil in the world. But there is evil in the world. Thus, there is reason to believe that an all-powerful, all-knowing, all-good creator does not exist.”

El foco central del análisis desarrollado por Calder es el caso del mal moral, aquel que es atribuible a agentes morales (Calder lo reduce a los seres humanos), y a partir de los cuáles se explican los diversos eventos de maldad que ocurren en el mundo, independiente de si están justificados o no: se trata por tanto de que se podrían explicar las causas de un evento de maldad (causación agente es un ejemplo de estas vías de explicación), sin que ello comprometa a partir de esa comprensión epistémica una justificación del evento, una explicitación de las razones por las que sería eventualmente admisible que los diversos horrores y atrocidades del mundo ocurran. No se trata, como Calder destaca lo sostiene la postura escéptica respecto al uso del concepto mal en la argumentación filosófica y teológica, que mal sea un concepto vacío y que carezca de poder explicativo, sino que describe un especial tipo de eventos que son metafísicamente relevantes para la discusión respecto a lo supernatural, la existencia de Dios específicamente. En particular, se trata de evitar casos de explicaciones tautológicas, que no permitan por lo mismo avanzar en la comprensión y el conocimiento de ciertos hechos o eventos. El concepto de mal no debiese ser sometido a la evaluación de si tiene o no poder explicativo, pues ello supone que el concepto es interpretado como una hipótesis con poder predictivo y/o dar razones de la ocurrencia de un evento, y el concepto de mal es fundamentalmente descriptivo, reúne ciertos criterios que permitirían determinar ciertos eventos como no deseables o reprochables, sin que ello permita prevenir lamentablemente la ocurrencia de los mismos, o incluso entender por qué ocurren. Solo al identificar el uso del concepto de mal con la búsqueda de una hipótesis predictiva o el fortalecimiento de una teoría específica, se le podría atribuir carencia de poder explicatorio o impotencia explicatoria, lo que parece un error.

Calder sostiene, siguiendo a Clendinnen (1999, 81) que

“the concept of evil cannot explain the performance of actions because it is an essentially dismissive classification. To say that a person, or an action, is evil is just to

say that that person, or action, defies explanation or is incomprehensible.”

El por qué el uso del concepto de mal sería desdeñoso o despectivo es un punto que no está completamente claro, al menos no se anticipa en qué sentido los eventuales conceptos que le reemplazarían (*wrongdoing*, *blame*, *harm*) no tendrían eventualmente un problema similar sobre su poder explicativo. Respecto al rol de lo supernatural en el poder explicativo, cabe destacar que se tensiona con ciertas posturas naturalistas que rechazan precisamente la posibilidad de acceder epistémicamente a una realidad supernatural, o que sea viable sostener un estatuto metafísico de ese tipo. Al establecer esa restricción, ciertas posiciones naturalistas no solo descartan que haya un acceso confiable a eventos de maldad en el mundo, sino que también rechazan sus implicancias metafísicas. En ese sentido, una postura naturalista no es neutral y constituye una postura metafísica específica, restrictiva o reduccionista respecto a lo supranatural. Sea como sea que se resuelva esa postura, el planteamiento de la existencia de eventos de maldad tiene la ventaja metodológica de que permite reunir diversos y diferentes estados de cosas evaluables moralmente, y específicamente de aquellos que parecería preferible sería mejor no existiesen. Lo anterior lo sintetiza Calder (2020, 3) a partir de la postura que él denomina *evil - skepticism*:

“*Evil-skeptics give three main reasons to abandon the concept of evil: (1) the concept of evil involves unwarranted metaphysical commitments to dark spirits, the supernatural, or the devil; (2) the concept of evil is useless because it lacks explanatory power; and (3) the concept of evil can be harmful or dangerous when used in moral, political, and legal contexts, and so, it should not be used in those contexts, if at all.*”

La secularización del concepto de mal, desde la perspectiva de Calder, permite evitar *unwarranted metaphysical commitments*, sugiriendo en ese punto una cierta superioridad de una aproximación naturalista y secular, al no estar sujeta a ese tipo de compromisos.

3. La teodicea libertaria y sus implicancias en el problema del mal.

Una de las razones fundamentales por las que la aproximación al problema del mal (y el argumento anti-teísta subyacente al mismo) consideran el mal natural como un mejor caso de mal injustificado es porque no queda expuesto a la contra argumentación del libre albedrío como bien mayor, descartando de ese modo esa teodicea. Una arista de la discusión sobre el problema del mal, desarrollada en Judisch (2008), dice relación con los alcances del libre albedrío como una razón suficiente para explicar (y desde algunas lecturas justificar), la ocurrencia de eventos de maldad, incluso aquellos denominados gratuitos (pointless evil). Judisch (2008, 165) centra su análisis en el problema lógico del mal, que enfatiza cierta incompatibilidad entre la mera existencia del mal y la existencia de Dios. Afirma:

“God’s omnipotence together with His perfect goodness jointly entail that evil does not exist for if God is omnipotent He is able to eliminate all evil, and if He is perfectly good He eliminates as much evil as is within His power to eliminate; yet evil exists, so God does not”

Como se argumenta en Miranda (Por venir 2021), cualquier propuesta que destaca el rol del mal como evidencia contra la existencia de Dios supone incompatibilidad: en la versión lógica se trata de una incompatibilidad con cualquier evento de maldad; en la versión evidencial con los males gratuitos. El rol del libre albedrío como eventual justificación de la existencia de eventos de maldad brota de una comprensión en la que una relación causal entre el agente y su acción (causación agente) permitiría mantener la responsabilidad de la ocurrencia de ciertos males, los males morales (en contraposición con el mal natural como el caso de los terremotos), en el sujeto, descartando de este modo el peso argumentativo de la existencia del mal como evidencia contra la existencia de Dios. La estrategia especulativa en la que se enmarca el problema del mal es denominado por Berman (1988, 12) ateísmo especulativo, cuyo eje central de discusión corresponde a la eventual validez racional de una pos-

tura atea. Desde el análisis desarrollado por Berman, reconocer cierta plausibilidad a esa empresa teórica redundaría en descartar que el ateísmo se identifique con una posición inherentemente irracional. De algún modo, la preocupación de fondo es respecto a las implicancias prácticas que tendría la validez epistémica del ateísmo en el ámbito especulativo. El argumento desde el problema del mal intenta precisamente establecer puentes entre lo teórico y lo práctico, pues se trata fundamentalmente de posicionar la irracionalidad de una creencia ante la evidencia de la incompatibilidad entre Dios y el mal. Berman destaca, de todos modos, que el ateísmo práctico se entiende como una posición no reflexionada o pensada. Sea como sea, el presupuesto central en esta vía de solución al problema del mal es que es imposible que haya libre albedrío sin que haya eventos de mal moral: que en algún sentido por definir es inherente al libre albedrío no solo la posibilidad de actuar moralmente mal, sino la necesidad de que ello sea así, sugiriendo que si no lo fuese entonces no habría libre albedrío y una postura incompatibilista pro-determinismo sería la única explicación plausible a un actuar correcto. Por supuesto este análisis conceptual pierde cierta relevancia al considerar que una premisa central del problema del mal es que efectivamente hay eventos de maldad en el mundo, tanto morales como naturales. Esta situación utópica es expresada por David Lewis (1993) del siguiente modo:

“It seems that free-will theodicy must presuppose incompatibilism. God could determine our choices via our characters, thereby preventing evil-doing while leaving compatibilist freedom in tact. Thus He could create Utopia, a world where free creatures never do evil.... The [theodicy’s] opponents grant the value of compatibilist freedom. But they think that if God permits evil for the sake of incompatibilist freedom, what He gains is worthless.”

Este mundo posible, utópico, en el que seres libres nunca realizan eventos de maldad, muestra en qué sentido ser libre supone ser moralmente falible. En este sentido, observa Schneider (2020, 50), argumentos informales como los desarrollados por Dawkins (1992) apelan a una

intuición en lugar de cierta evidencia, siendo dicha intuición de sentido común la que cumple el rol de derrotador o defeater de cierta postura teísta y, en última instancia, de fundamentación respecto a la plausibilidad de la racionalidad del ateísmo. En ese sentido, la apelación a que ciertos horrores en el mundo son inexplicables e injustificables redundan en sostener que precisamente esos horrores son la principal evidencia, suficiente desde la postura ateísta para derribar no solo la racionalidad de la postura teísta, sino su postura metafísica sobre la existencia de Dios. En otras palabras, que del cuestionamiento epistémico respecto a la racionalidad de la creencia en la existencia de Dios, se seguiría un debilitamiento de la postura metafísica que dicha creencia sostiene, la existencia de Dios simpliciter.

4. Consideraciones finales: el rol explicativo como impulsor epistémico del argumento evidencial del mal.

Recientemente, Oppy (2019, 3) ha explicitado un modo de comprender qué es el ateísmo y lo que, por tanto, cree el ateo. Enuncia: “Atheism is the claim that there are no gods. Atheists believe that that are no gods.” Entendido de este modo, la comprensión estándar a partir de la cual el ateo es un sujeto S que no cree es modificada: el ateo cree en algo, y el contenido de esa creencia es negativo, que no hay dios(es). Esta descripción doxástica de aquello en lo que cree el ateo lo diferencia del agnóstico y del teísta, y de las concepciones metafísicas que siguen de esta creencia, lo que Oppy denomina worldview. Un esquema sencillo de estas relaciones de implicación permite establecer que ante la pregunta de si existe Dios o dioses, la respuesta por la que se opte tendrá ciertas consecuencias metafísicas respecto al modo como un sujeto S comprende el mundo. Así, el nexo entre creyente y visión del mundo será

Ateo – Ateísmo

Agnóstico – Agnosticismo

Teísta – Teísmo (monoteísmo si se enuncia Dios, politeísmo si di-

oses)

A esta descripción Oppy agrega la relación inocencia - inocente, entendida del siguiente modo:

Innocence is absence of acquaintance with the claim that there is at least one god. Innocents do not have any thoughts about gods; hence, in particular, innocents neither believe that there is at least one god nor believe that there are no gods. Innocent worldviews say nothing at all about gods, not even, for example, that some people believe that there is at least one god. In the typical case, innocents do not understand what it would be for something to be a god: they lack the concepts upon which such understanding depends. Examples of innocents include: human neonates, chimpanzees, humans with grievous brain injuries, and humans with advanced neurological disorders. (Ibid.)

Los casos que ejemplifican esta relación inocencia – inocente tensionan diversas aristas de la discusión reciente, en particular el supuesto de que el inocente no comprende enunciados referentes a Dios, y el rol explicativo que tiene la búsqueda de razones. En efecto, Oviedo (2018) enuncia el desorden del espectro autista como un caso de límite explicativo. Existe una distinción entre explicar y descartar una explicación (explain away), noción que aparece en diversas disciplinas como un modo de sostener explícita o implícitamente que lo afirmado no es explicable desde cierta perspectiva (científica, por ejemplo), o que lo afirmado al no poder ser explicado carece de razones para ser creído. Esta segunda alternativa, la ausencia de razones para creer, es un punto importante no solo desde una perspectiva teórica, sino que también práctica, al enfatizar la conexión entre razones para la acción y las acciones que esas razones fundamentan y/o explican. Específicamente, Oviedo centra su análisis en los límites explicativos de la denominada ciencia cognitiva de la religión. Se considera en esta perspectiva un cierto marco explicativo de carácter naturalista, entendiendo por este uno que releva el rol de cierta evidencia empírica, y diversos aportes interdisciplinarios que permitan considerar de modo holístico el fenómeno religioso. Ejemplo de ello son

las ciencias cognitivas, cuyo foco central en este ámbito de discusión consiste en explicar el comportamiento y los estados mentales en los que enmarcan diversas experiencias religiosas. Lo anterior supone un vínculo específico entre religión y ciencia, y este vínculo a veces puede comprenderse como una superposición de posturas teóricas, no siempre coincidentes y en el peor de los casos mutuamente excluyentes. Así, ante la pregunta de qué significa explicar que “Dios existe”, una potencial respuesta negativa consiste en sostener que no es viable explicar esta proposición, y que por lo tanto debiese ser descartado su potencial valor veritativo, sostener si la proposición es verdadera o falsa. Un ejemplo de los alcances de lo desarrollado por Oviedo lo constituye el sostener que el desorden de espectro autista contribuye a que el sujeto S que lo posea o experimente tenga una tendencia doxástica a no creer en seres supranaturales y, específicamente, en Dios. Desde esta perspectiva, la distinción entre explicar (explain) y descartar una explicación (explain away) se torna relevante, si la segunda sugiere un vacío explicativo (explanatory gap). Siguiendo a Carnap, uno de los objetivos de una explicación es precisar conceptualmente lo que previamente al ser explicado es confuso o poco preciso:

“the task of explication consists in transforming a given more or less inexact concept into an exact one... We call the given concept (or the term used for it) the explicandum, and the exact concept proposed to take the place of the first (or the term proposed for it) the explicatum.”
(Carnap 1950, 3)

Este nexo entre explicandum y explicatum es análogo al de explanans – explanandum, en ambos casos los conceptos y enunciados aspiran a describir correctamente ciertos hechos, de modo tal que esa explicación permita conocer el contexto, las causas y los efectos de ciertos fenómenos. Conceptualmente, si una definición describe de modo correcto, se comprende que hay un vínculo entre definiens y definiendum que ayuda al sujeto S a comprender de mejor modo lo que se intenta aprehender a través de estos términos.

Siendo este uno de los objetivos principales de una explicación, ayudar a una mejor comprensión, se podría sostener que constituye una directriz explícita o implícita de diversas propuestas teóricas que intenten, por tanto, explicar el fenómeno F en cuestión. De allí surge la relevancia de diálogos inter teóricos, como el caso de la inferencia a la mejor explicación, caso emblemático en el cuál se puede determinar racionalmente que constructo teórico explica de mejor modo el fenómeno F, y por qué ello es así.

Referencias

- Berman, D. (1988). A history of atheism in Britain. London [u.a.]: Croom Helm. Recuperado desde http://bvbr.bib-byb.de:8991/F?func=service&doc_library=BVB01&local_base=BVB01&doc_number=000553259&sequence=000002&line_number=0001&func_code=DB_RECORDS&service_type=MEDIA
- CARNAP, R. (1950). Empiricism, semantics, and ontology. *Revue Internationale De Philosophie*, 4(11), 20-40. Retrieved from <https://www.jstor.org/stable/23932367>
- Hasker, William (1992) "The Necessity of Gratuitous Evil," *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*: Vol. 9: Iss. 1, Article 2. Pp. 23 - 44. DOI: 10.5840/faithphil1992911
- JUDISCH, N. (2008). Theological determinism and the problem of evil. *Religious Studies*, 44(2), 165-184. doi:10.1017/S0034412508009384
- Lewis, D. (1993). Evil for freedom's sake? *Philosophical Papers* (Grahamstown), 22(3), 149-172. doi:10.1080/05568649309506401
- Oppy, G. (2019). *A companion to atheism and philosophy*. Hoboken, NJ: Wiley Blackwell. Retrieved from [https://ebookcentral.proquest.com/lib/\[SITE_ID\]/detail.action?docID=5740179](https://ebookcentral.proquest.com/lib/[SITE_ID]/detail.action?docID=5740179)
- Oviedo, L. (2018). Explanatory limits in the cognitive science of religion: Theoretical matrix and evidence levels. *New developments in the cognitive science of religion* (pp. 15-34). Cham: Springer International Publishing. doi:10.1007/978-3-319-90239-5_2 Retrieved from http://link.springer.com/10.1007/978-3-319-90239-5_2
- Rowe, William L. (1998). "Reply to Plantinga," *Noûs*, 32(4): 545–51.

- Schneider, J. R. (2020). Animal suffering and the darwinian problem of evil. New York: Cambridge University Press. Retrieved from [https://ebookcentral.proquest.com/lib/\[SITE_ID\]/detail.action?docID=6144356](https://ebookcentral.proquest.com/lib/[SITE_ID]/detail.action?docID=6144356)
- New Approaches to the Scientific Study of Religion, Series Editors: Oviedo, Lluís, Visala, Aku ISSN: 2367-3494. Springer. 2018
- Star, D., & Besson, C. (2018-06-07). Norms, Reasons, and Reasoning: A Guide Through Lewis Carroll's Regress Argument. In The Oxford Handbook of Reasons and Normativity. : Oxford University Press. Retrieved 16 Jun. 2020, from <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199657889.001.0001/oxfordhb-9780199657889-e-23>.



Texto enviado em
15.08.2022
Aprovado em
23.08.2022

V. 12 - N. 27 - 2022

*Doctorado en Filología
Romance Universidad
Complutense de Madrid.
Profesora Titular,
Departamento de
Literatura, Universidad
de Chile. Contato:
mariagongoradiaz@gmail.com

Las Figuras Femeninas de la Sabiduría y la Justicia en la Obra De Hildegard de Bingen (1098-1179)

As Figuras Femininas de Sabedoria
e Justiça na Obra De Hildegard
de Bingen (1098-1179)

**María Eugenia Góngora*

“En la visión misteriosa y en la luz del amor vi y oí estas palabras acerca de la *Sabiduría* que nunca pasa: cinco tonos de la justicia enviados por Dios resuenan para el género humano, en los que consiste la salvación y redención de los creyentes”. Theoderich de Echternach, *Vita Hildegardis Virginis*, II.2¹

En esta presentación quiero referirme a la presencia de dos figuras femeninas que tienen un papel importante en la obra de Hildegard de Bingen tal como podemos conocerla gracias a los escritos de dos autores monásticos que trabajaron con sus escritos: su hagiógrafo Theoderich de Echternach y el abad Gebeno de Eberbach, un compilador de su obra profética y apocalíptica.

En este contexto, me referiré a la presencia de las figuras Sapientia, la

1. Cirlot, Victoria, *Hildegard de Bingen, Vida y Visiones*, Madrid: Siruela, 1997, pp. 54-55.

Sabiduría, y la segunda es la Justicia, que no tiene una presencia tan importante como la primera, pero que tiene una voz y un papel especialmente interesante en el pensamiento apocalíptico de Hildegard.

Hildegard, magistra de un convento en Bingen, a orillas del Rin durante el siglo XII, fue leída por sus contemporáneos como una visionaria y una profeta, como intérprete de las escrituras y los acontecimientos en el ámbito de la Iglesia como institución; por otra parte, la interpretación de su obra hacia fines de la Edad Media y en la temprana modernidad difiere en buena medida de los fenómenos de recepción más contemporáneos, más recientemente. Hildegard ha sido 'leída' desde la filología, la historia de la música, la literatura y la filosofía, pero también, a partir de sus escritos médicos, ha sido estudiada y "recreada" desde la ecología, la medicina alternativa y el feminismo. Sus visiones y profecías, por otra parte, han aparecido marginalmente en la tradición de los estudios sobre Sofía, la Sabiduría, que han tenido una larga e importante historia hasta al menos la primera mitad del siglo XX.

La figura de Sapientia en La Vita Hildegardis Virginis

La figura de Sapientia aparece con frecuencia en los libros visionarios de Hildegard, así como en algunas de sus canciones litúrgicas; nos detendremos aquí en la hagiografía de Hildegard, la obra compuesta por el monje Theoderich de Echternach —quien probablemente nunca la conoció personalmente y que recibió el encargo de componer esta *Vita* pocos años después de la muerte de Hildegard en 1179. Esta hagiografía presenta varias particularidades que la hacen interesante para una lectura actual... Uno de los factores para nuestro interés en esta *Vita* reside en la fuerte presencia de pasajes autobiográficos en su texto².

Y es justamente uno de los pasajes autobiográficos insertos en la

2. Barbara Newman, "Seherin-Prophetin-Mystikerin. Hildegard von Bingen in der hagiographischen Tradition" en *Hildegard von Bingen. Prophetin durch die Zeiten. Zum 900 Geburtstag*, Forster, E., ed., Freiburg a. B.: Herder, 1997, pp. 126-152. Ver especialmente pp. 126-129.

Vita compuesta por Theodorich el que nos permite reconocer la importancia de la figura de la Sabiduría en el pensamiento de Hildegard. En este texto en el que se relata una visión, la historia, entendida como Historia de la Salvación y de la redención, está asociada a la figura de la Sabiduría, la figura femenina cercana a Dios, como leemos en el Antiguo Testamento. A través de su voz, se comprende la historia ligada a los cinco tonos musicales y a los cinco sentidos corporales; a su vez, cada uno de ellos estará asociado a figuras y etapas del antiguo y del nuevo testamento.

En la visión misteriosa y en la luz del amor vi y oí estas palabras acerca de la *sabiduría* que nunca pasa: cinco tonos de la justicia enviados por Dios resuenan para el género humano, en los que consiste la salvación y redención de los creyentes.

Y esos cinco tonos son superiores a todas las obras de los hombres, porque todas las obras de los hombres se nutren de ellos. Hay hombres que no marchan según estos sonidos, sino que sus obras son realizadas sólo con la ayuda de los cinco sentidos del cuerpo. El significado de esto es el siguiente:

El primer tono se realizó en la obra a través del fiel sacrificio que Abel inmoló a Dios; el segundo, cuando Noé construyó el Arca por orden de Dios; el tercero, por medio de Moisés cuando recibió la Ley que fue referencia para la circuncisión de Abraham. En el cuarto tono la palabra del altísimo Padre descendió al útero de la virgen y se hizo carne, pues aquella palabra mezcló el limo con agua y formó al hombre. De ahí que toda criatura llame a través del hombre a aquel por quien fue creada, por lo que Dios llevó dentro de sí, todo por deseo del hombre. En un tiempo creó al hombre, en otro lo llevó dentro de sí, para atraer a Él a todos a quienes perdiera el consejo de la serpiente. El quinto tono sonará cuando haya terminado todo error y confusión, y los hombres vean y conozcan que nadie puede hacer nada contra Dios. De este modo en los cinco tonos enviados por Dios se realiza el Antiguo y Nuevo Testamento, y alcanzará a la totalidad de los hombres. Después de estos cinco tonos se le dará al hijo de Dios un tiempo de luz, de modo que será conocido

abiertamente por todas las carnes. Después la divinidad obrará en sí misma cuanto quiera. (*Vita*, II, 2)³

La Justicia en el Pentachronon o Espejo de los Tiempos Futuros (Pentachronon seu Speculum Futurorum Temporum).⁴

El autor de esta obra, Gebeno de Eberbach,, de cuya vida poseemos muy pocos datos, fue monje y prior en ese convento de la diócesis de Mainz entre 1215 y 1222. Su obra más conocida fue justamente el *Pentachronon sive speculum futurorum temporum*, obra en la que recoge una importante cantidad de fragmentos de los escritos de Hildegard que se pueden calificar como proféticos, y que se relacionan con sus visiones del fin de los tiempos⁵. En ese texto, del que se nos han conservado al

3. Cirlot, Victoria: *Hildegard de Bingen. Vida y Visiones*, Madrid: Siruela 1997, p. 54-55. La edición crítica de la *Vita Hildegardis Virginis*, de Theoderich de Echternach es de Monika Klaes, (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, cxxvi.) Turnhout: Brepols, 1993.

4. Mucho más tarde, Trithemius (1462-1513), el gran abad de Sponheim, menciona a Hildegard en un compendio sobre los hombres (¡!) ilustres de la Germania, titulado *De luminaribus sive de Illustribus Viris Germaniae* publicado en Frankfurt en 1601, como parte de su obra histórica (Anna Silvas, op. cit., p. 255)

Una revalorización más reciente de la escritura de Hildegard tuvo lugar en el siglo XVIII con la edición del texto ilustrado de su *Liber divinorum operum* por parte del arzobispo de Lucca, en Italia, en 1761. También el estudioso de la mística Joseph Görres y Wilhem Grimm se refirieron a su obra y sabemos que Goethe, en su viaje por el río Rin tuvo acceso al manuscrito original del libro *Scivias*, la primera obra visionaria de Hildegard. (Cirlot, *Vida y Visiones*: 25) Ya en el siglo XX, sobre todo a partir de los estudios fundamentales de Hans Liebeschütz y de las benedictinas Marianne Schrader y Adelgundis Führkötter, se ha producido un reconocimiento crítico importante de la obra de Hildegard, como ya he mencionado, desde la teología, la filología y la literatura, los estudios históricos y culturales, los estudios de género y, muy especialmente, desde la musicología. Actualmente, hay que señalar también que varias de las religiosas benedictinas de Eibingen, pertenecientes al monasterio que lleva el nombre de Hildegard, han publicado importantes estudios, traducciones y ediciones críticas. A nivel de publicaciones no académicas, han aparecido en los últimos años un número considerable de obras sobre medicina "natural", recetas y hierbas basadas en los escritos de Hildegard. Asimismo se ha filmado una película sobre su vida (*Vision*, Margarethe von Trotta) y se ha publicado al menos una novela histórica sobre su vida.

5. La edición crítica del *Pentachronon* fue realizada por José Santos Paz, *La Obra de Gebenon de Eberbach*, Firenze: Sismeli, 2004. En su Introducción, Santos Paz realiza un valioso estudio del lugar que ocupó el pensamiento apocalíptico de Hildegard, especialmente en relación con Joaquín de Fiore, Arnaldo de Vilanova y otros. Ver sobre esta obra el estudio de Elisabeth Stein, "Das "pentachronon" Gebenos von Eberbach. Das Fortleben der Visionstexte Hildegards von Bingen bis ins 15. Jahrhundert", en *"In Angesicht Gottes suche der Mensch sich selbst". Hildegard von Bingen (1098-1179)*, Rainer Berndt, ed., Erudiri Sapientia, Berlin: Akademie Verlag, 2001, pp. 577-591.

menos dos redacciones y numerosos manuscritos, podemos encontrar extractos de los grandes libros visionarios compuestos por Hildegard, así como de su Epistolario... El foco principal de interés para Gebeno fue, sin duda, el carácter profético de los textos seleccionados y la aparición de la figura del Hombre de Perdición, como lo denomina Hildegard, o Anticristo, sobre el cual él mismo escribió un breve tratado.

Como prior en Eberbach, Gebeno trabajó varios años en su redacción del *Pentachronon*, una obra de la cual se nos han conservado, de acuerdo a su editor José Carlos Santos Paz, unos 108 manuscritos —y existen referencias a unos 40 manuscritos y fragmentos más—. A la popularidad de esta compilación se debe, sin duda, el conocimiento que se tuvo de la obra y del pensamiento de Hildegard en los siglos posteriores a su muerte. Ya a partir de su título, esta compilación se puede incluir en el género de los *Espejos* o manuales y, por su inspiración, pertenece al tipo de escritura asociada al así llamado ‘pensamiento simbolista alemán’ del siglo XII. Se trata de un pensamiento de origen esencialmente monástico, asociado a la lectura *figural* de los textos bíblicos, con representantes tan notables como lo fueron Rupert de Deutz, Anselm de Havelbert, Gerhoh de Reichersberg y Otto de Freising⁶.

En su ya mencionado *Pentachronon*, Gebeno de Eberbach establece una primera organización de los tiempos históricos que proviene de la visión del *Scivias III. 11.1-6*, en la cual Hildegard propone, a diferencia de la división de la historia de la salvación en cinco tonos musicales que conocemos a través de la *Vita*, una división de los cinco tiempos futuros, desde el año 1100 hasta la venida del Hijo de Perdición, asociados a cinco animales: el perro de fuego (el tiempo “mujeril” y débil, contemporáneo a Hildegard), el león cobrizo (la época de los hombres beligerantes), el caballo pálido (la de los hombres deshonestos), el cerdo

6. Una obra clásica sobre el pensamiento y la obra de estos autores es la de Horst Dieter Rauh, *Das Bild des Antichristus im Mittelalter: Von Tyconius zum Deutschen Symbolismus. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge, Band 9*, Münster: Verlag Aschendorff, 1973.

negro (la época de la desmesura y la fornicación) y el lobo gris (la de los gobernantes voraces y astutos, que coincidirá con el advenimiento del Hijo de la Perdición).

En esa misma línea, e inmediatamente después del texto de las cinco edades del *Scivias*, Gebeno incluyó el importante texto del discurso de la Justicia proveniente del *Liber divinatorum operum* III. 5. X; allí se escucha el clamor de Iustitia, la Justicia, por la corrupción de los pastores de la Iglesia. Las consecuencias de esa corrupción serán también expuestas por los laicos que se lamentan frente a Dios y piden justicia clamando ¿Por cuánto tiempo soportaremos y toleraremos a estos lobos rapaces, que deberían ser médicos y no lo son? ⁷[III.5.XVI]

X. Pero ella [la Justicia], que tiene el rostro brillante como el esplendor del sol, pues siempre es deslumbrante e inmutable ante Dios, invoca al juez celestial con un fuerte clamor y muestra, como se ha dicho, sus vestiduras manchadas por los hombres infames. Pues estos tiempos de debilidad mujeril no poseen la fortaleza viril, de manera que las instituciones eclesiásticas, sean seculares o espirituales, van a lo peor y subsisten ahora de un modo distinto del que los apóstoles y los antiguos padres las habían constituido... [III. 5. X.]⁸

XVI. Después de que la Justicia haya dirigido su queja al juez celestial, recibiendo las voces de su lamento, Él llevará Su venganza con Su justo juicio contra los prevaricadores de la rectitud y permitirá que la tiranía de los enemigos de éstos se ensañe sobre los que dicen así: “¿Por cuánto tiempo soportaremos y toleraremos a estos lobos rapaces, que deberían ser médicos y no lo son? Pues tienen el poder de hablar, de atar y de desatar, nos capturan como las más feroces bestias. Sus crímenes caen sobre nosotros y la Iglesia se marchita, porque no claman por lo que es justo y destruyen la ley, como los lobos devoran a los corderos; y son voraces en la ebriedad y perpetran muchísimos adulterios; y por tales pecados nos juzgan sin misericordia. Son saqueadores de las

7. Bingen, Hildegarda de. *Libro de las Obras Divinas*. Barcelona: Herder. 2009. P. 582.

8. *Ibid.* Pp. 574-575.

iglesias y devoran todo lo que pueden por la avaricia, y nos vuelven pobres y necesitados y se contaminan a sí mismos y a nosotros. Por esto, juzguémoslos y separémonos con justo juicio, porque son seductores más que doctores; y en verdad hagamos esto para no perecer; pues si perseverasen perturbarán toda la región entera, sometiéndola. Ahora digámosles que cumplan con su hábito y con su oficio según la religión justa, como la constituyeron los antiguos padres, o que se aparten de nosotros y abandonen sus posesiones.”

Así impelidos por el juicio divino, expondrán estas cosas y otras semejantes, y duramente y abalanzándose sobre ellos, les dirán: “No queremos que reinen sobre nosotros y sobre los predios y los campos y las demás cosas seculares, en las que hemos sido constituidos como príncipes. ¿Y cómo puede ser que los clérigos con sus túnicas y sus casullas tengan más soldados y más armas que nosotros? Pero ¿acaso también es conveniente que un clérigo sea soldado, y un soldado, clérigo? Por eso, apartémoslos de aquello que no tienen rectamente, sino injustamente. Consideremos con dedicación qué ha sido ofrecido con gran discreción por las almas de los difuntos, y dejémoslo a ellos; porque no son sino fruto de la rapiña”. [III. 5. XVI.]⁹

Este texto, así como algunas Epístolas y en particular su Carta a los Clérigos de Colonia¹⁰, también incluida por Gebeno en su *Pentachronon*, nos permite comprender la importancia de las ideas reformistas de Hildegard en su propio tiempo y explica, asimismo, cómo pudo ser leída posteriormente en el corazón de las disputas religiosas de fines de la Edad Media, en particular en la Inglaterra de los siglos XIII y XIV e incluso, más tarde, en el medio reformista luterano.

9. *Ibid.* Pp. 582-583.

10. Epístola XVr, versión inglesa de Joseph L. Beard y Radd K. Ehrmann, *The Letters of Hildegard of Bingen*, vol. 1, New York: Oxford University Press, 1994, pp. 54- 63, (incl. anexos). La edición crítica del epistolario de Hildegard es de Lieven van Acker, *Hildegardis Bingensis Epistolarium*. Pars prima I-XC. Pars secunda XCI-CCL.R, en CC CM XCI y XCI, Brepols, Turnholt 1991-1993. La tercera parte fue trabajada luego por Monika Klaes-Hochmoller: Pars tertia, CCLI-CCCXC, en CC CM XCIIb, Turnholt: Brepols 2001. La epístola XVr se encuentra en Van Acker, *Epistolarium I*, pp. 34-47.

En conclusión, creo que las grandes figuras de Sapiencia y Iustitia, que podemos leer como representaciones alegóricas de las virtudes en la obra de Hildegard, representan no solo dos virtudes importantes desde un punto de vista doctrinario, sino que son figuras que podemos llamar “transhistóricas”; junto a María, la Sinagoga y la Iglesia, y juegan un papel central en la Historia de la Salvación que Hildegard elaboró en su obra visionaria, sus cartas y sus canciones litúrgicas.

Referências

- Beard, Joseph L. y Ehrmann, Radd K., *The Letters of Hildegard of Bingen*, vol. 1, New York: Oxford University Press, 1994.
- Bingen, Hildegarda de. *Libro de las Obras Divinas*. Barcelona: Herder. 2009. P. 582
- Cirlot, Victoria, *Hildegard de Bingen, Vida y Visiones*, Madrid:Siruela, 1997.
- Newman, Barbara. “Seherin-Prophetin-Mystikerin. Hildegard von Bingen in der hagiographischen Tradition” en *Hildegard von Bingen. Prophetin durch die Zeiten. Zum 900 Geburtstag*, Forster, E., ed., Freiburg a. B.: Herder, 1997, pp. 126-152.
- Paz, José Santos. *La Obra de Gebenon de Eberbach*, Firenze: Sismeli, 2004
- Rauh, Horst Dieter. *Das Bild des Antichristus im Mittelalter: Von Tyconius zum Deutschen Symbolismus. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge, Band 9*, Münster: Verlag Aschendorff, 1973.
- Stein, Elisabeth, “Das “pentachronon” Gebenos von Eberbach. Das Fortleben der Visions texte Hildegards von Bingen bis ins 15. Jahrhundert”, en “In Angesicht Gottes suche der Mensch sich selbst”. *Hildegard von Bingen (1098-1179)*, Rainer Berndt, ed., Erudiri Sapiencia, Berlin: Akademie Verlag, 2001, pp. 577-591.
- Theoderich de Echternach, *Vita Hildegardis Virginis, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, cxxvi*. Turnhout: Brepols, 1993.



Texto enviado em

30.06.2022

Aprovado em

31.08.2022

V. 12 - N. 27 - 2022

*Doutor em Estudos Judaicos (Bíblia Hebraica) pela Universidade de São Paulo (UNASP). Contato: lucasigle@gmail.com

**Bacharelado em Teologia e Letras pelo UNASP-EC. Contato: thiagoabdala84@gmail.com

Raskólnikov e Caim:

Faces da violência

Raskólnikov and Caim: Faces of Violence

**Lucas Alamino Iglesias Martins*

***Thiago Abdala Barnabé*

Resumo

Na obra *Crime e Castigo*, do escritor Fiódor Dostoiévski (1821-1881), narra-se a história do falido estudante de Direito Raskólnikov, que, perante o espírito nihilista de sua época, realiza o duplo homicídio contra a velha usurária e sua irmã. Ao longo da história, grande parte dos estudiosos analisou a caracterização da personagem Raskólnikov sob o âmbito de ela ser um reflexo das condições histórico-filosóficas do período em que Dostoiévski compôs a obra. No entanto, pouco estudo se direcionou em compreender a caracterização da personagem em relação ao arquétipo bíblico do assassinato, neste caso representado por Caim e seu ato fratricida. Nesse viés, o artigo tem como objetivo analisar intertextualmente a caracterização da personagem Raskólnikov à luz da caracterização de Caim no relato bíblico de Gn 4:1-16. O texto bíblico em questão foi examinado em sua forma sincrônica e posto como modelo mitológico-literário de crime. Tanto Raskólnikov quanto Caim representam vozes universais da violência. Eles estão em ruptura em relação ao outro, dado que cometem o crime e por isso são indiferentes e egoístas. Contudo, ambos descobrem que não há crime sem castigo. Nesse sentido, as personagens são

convidadas para o perdão, a reconciliação e o restabelecimento pleno do diálogo.

Palavras-chave: Literatura; Bíblia; Crime; Dostoiévski; Bakhtin.

Abstract

In *Crime and Punishment*, by Fyodor Dostoevsky (1821-1881), the story of a failed Law student, Raskólnikov, who, in the face of the nihilistic spirit of his time, commits a double murder against the old usurer and his sister, is narrated. Throughout history, most scholars have analyzed the characterization of the character Raskólnikov as a reflection of the historical-philosophical conditions of the period in which Dostoevsky composed the work. However, little study has been directed to understand the characterization of the character concerning the biblical archetype of murder, in this case, represented by Cain and his fratricidal act. In this vein, the proposed article aims to analyze intertextually the characterization of the character Raskólnikov in light of the characterization of Cain in the biblical account of Gen 4:1-16. The biblical text in question was examined in its synchronic form and put as a mythological-literary model of crime. Both Raskólnikov and Cain represent universal voices of violence. They are at odds with each other, given that they commit the crime, and are therefore indifferent and selfish. But they both discover that there is no crime without punishment. In this sense, the characters are invited to forgiveness, reconciliation, and the full restoration of dialogue.

Keywords: Literature; Bible; Crime; Dostoevsky; Bakhtin

1. Uma aproximação metodológica

A literatura é meio pelo qual a realidade desdobra-se de forma fictícia e se manifesta como um modo de conhecimento humano. Conforme disserta D’Onofrio (1990, p. 10), a literatura é uma atividade imanente que elabora “[...] operações do espírito humano, todas elas voltadas para a compreensão do mundo em que vivemos”. Tal compreensão tem como pano de fundo as contradições internas do sujeito e suas tensões a partir dos contextos históricos, sociais e filosóficos de cada época. Entre tais tensões, o crime e a violência fazem parte da constituição tanto da história humana quanto de sua psique. Tendo em

vista tal prerrogativa, vários escritores, ao longo dos séculos, expuseram acerca do caráter violento da humanidade, explorando as ambiguidades do crime e do ímpeto pela maldade.

Entre tais autores, Fiódor M. Dostoiévski (1821-1881), escritor russo do século XIX, é um exemplo notório, ao ser conhecido por suas obras realistas¹ e viscerais que tratam e discutem acerca da natureza humana e suas ambiguidades. Lukács (1965, p. 146) reconhece a grandeza de Dostoiévski em seus *Ensaio de Literatura* da seguinte maneira: “Ele criou personagens em cujos destinos, em cujas vidas íntimas, em cujas relações e conflitos recíprocos, no choque e atração entre homens e ideias, os grandes problemas da época revelam-se em toda sua profundidade”. *Crime e Castigo*, obra escolhida para o presente artigo, estabelece, de forma magistral, o espírito do povo russo no século XIX a partir da personagem Ródia R. Raskólnikov, bem como discute as questões fundamentais da violência, do crime e do niilismo (FRANK, 2013). Não apenas no sentido histórico-social, *Crime e Castigo* também reverbera questões religiosas e universais. Conforme disserta Wu (2010, p. 258), “A noção de transgressão (*Ty tozhe perestupila*) é a medida do desenvolvimento da argumentação de Raskólnikov em torno da noção de crime”.

Concomitantemente, o objetivo de tal estudo não está apenas direcionado à obra dostoiévskiana, mas sobretudo à sua relação intertextual com a narrativa bíblica de Gn 4:1-16, vista sob à óptica sincrônica e dada como modelo mitológico-literário de crime (BRUEGGEMANN, 1982; NANDI, 2016; WESTERMANN, 1984). Neste texto, analisamos a história de Caim, o fraticida e o arquétipo, segundo Nandi (2016), da violência. É nessa personagem que os ecos literários do crime vão ressoar, mormente na personagem Raskólnikov de Dostoiévski, sem contar que as narrativas de Gn 1-11 demonstram, para Westermann (1984, p. 47), que estão “[...] concerned in some way with crime and punishment”, marcando

1. Realista, aqui, no sentido de se intercalar no círculo literário do realismo russo. Não pretendemos discutir aqui a relação complexa entre a literatura e o real, isto é, até que ponto o escritor, em seu processo mimético, estabelece o real – puramente dito.

do, pois, uma ligação com o texto dostoiievskiano.

Assim sendo, pressupomos que o texto bíblico exerça uma função magistral na fundamentação dos textos literários ocidentais. Conforme disserta Magalhães (2008, p. 16), “A história da literatura tem páginas significativas do diálogo entre texto literário e textos bíblicos e parte da literatura é reescrita dos textos da Bíblia”. De forma consoante, Frye (2021, p. 17) dirá que a Bíblia representa o “Grande Código de Arte” ou “o universo mitológico” de seu tempo e que influencia, por meio de sua leitura e seu estudo, o imaginário ocidental.² Tendo isso em vista, apregoa-se que Caim seja um símbolo mitológico bíblico, bem como uma personagem paradigmática na literatura universal, a qual tem como função revelar as forças motrizes do crime e da violência na interioridade humana (NANDI, 2016; SCHULMAN, 1986).

Não obstante, tal estudo intertextual também é feito por meio da análise poética da obra dostoiievskiana realizada pelo filósofo e crítico literário russo Mikhail Bakhtin (1896-1975), o qual averigua o caráter inédito da polifonia³ presente no romance de Dostoiévski. A escolha para tal mediação dá-se também no entendimento que Bakhtin (2018) tem acerca da construção das personagens. Nas palavras de Bezerra, acerca da obra bakhtiniana, “Dostoiévski não conclui as suas personagens porque estas são inconclusivas como indivíduos imunes ao efeito redutor e modelador das leis da existência imediata” (BEZERRA, 2018, p. 11). Esse

2. Auerbach (2021, p. 12), em sua obra fundamental (*Mimese*), discute a relação entre as personagens do Antigo Testamento e as compara com a estética das personagens homéricas: “O mais importante, contudo, é a multiplicidade de camadas dentro de cada homem; isso é dificilmente encontrável em Homero, quando muito na forma da dúvida consciente entre dois possíveis modos de agir; em tudo o mais, a multiplicidade da vida psíquica mostra-se nele só na sucessão, no revezamento das paixões; enquanto os autores judeus conseguem exprimir camadas simultaneamente sobrepostas da consciência e o conflito entre elas”. No fim, em sua percepção, a Bíblia e o texto Homérico representam dois grandes pilares na fundamentação do imaginário simbólico da realidade ocidental.

3. Quanto à polifonia, esse grande diálogo interno das consciências na literatura, Bakhtin (2018, p. 4) resume: “A multiplicidade de vozes e consciências independentes e imiscíveis e a autêntica polifonia de vozes plenivalentes constituem, de fato, a peculiaridade fundamental dos romances de Dostoiévski”.

caráter inacabado, dialético e dialogal entra em consonância com o estilo prosaico bíblico que retrata personagens também complexas, ambíguas e profundas. De acordo com o que bem afirma Alter (2007, p. 28):

A teologia implícita na Bíblia Hebraica impõe à narrativa um realismo psicológico e moral bastante complexo [...] Esmiúçar os personagens bíblicos como figuras de ficção permite ver mais nitidamente os aspectos contraditórios e as múltiplas facetas de sua individualidade humana, que é o meio escolhido pelo Deus bíblico para Seu experimento com Israel e com a história.

Partindo de tal caráter inacabado e ambíguo das personagens é que tal artigo propõe realizar o paralelo intertextual entre Caim, o irmão assassino que se afasta de YHWH e se torna símbolo mitológico de crime, e Raskólnikov, o homem russo cindido, niilista racional que comete o ato de duplo homicídio por um ideal lógico (FRANK, 2013; PONDÉ, 2013). Em ambas as histórias, as faces dialéticas são envoltas de um miasma mortífero da falta de reconhecimento do outro e do crime violento dado pela ausência de um amálgama transcendente. Outrossim, discutimos a possível redenção para as personagens, tendo como ponto-chave a imagem da “terra” e do “amor” em ambas as narrativas.

Assim sendo, o presente trabalho se divide em três eixos fundamentais de análise: (1) O crime como dissociação dialogal do outro; (2) Facetas da indiferença; e (3) O restabelecimento da consciência dialogal. Para fins de esclarecimento, o fio condutor deste estudo intertextual se dá sob a óptica da consciência e do diálogo, pois são temas fundamentais da crítica bakhtiniana e que servem de intersecção com a narrativa bíblica.⁴

4. A consciência é tema fundamental não somente em Bakhtin, mas também em outras escolas filosóficas e em outros autores. Dado isso, levaremos, da mesma forma, em conta o conceito hegeliano do termo, dado que sua influência é notória no texto dostoiévskiano sobretudo pela relevância do tópico do *reconhecimento* (BAKHTIN, 2018; VASSOLER, 2015). No entanto, é importante ressaltar que o uso de Hegel, neste estudo, não terá como objetivo o desdobrar de uma análise marxiana da alienação e da dominação, haja vista que o intento é estabelecer um exame literário entre ambas as narrativas.

2. O crime como dissociação dialogal do outro

A estética dostoiévskiana é marcada pela sinfonia polifônica das vozes, conforme enunciado na introdução. O que visualizamos, olhando o todo de sua obra, é um universo plural em que as consciências são múltiplas e não se objetificam (BAKHTIN, 2018). No entanto, a compreensão bakhtiniana do discurso não serve apenas à noção literária. Em suas palavras, “A vida é dialógica por natureza. Viver significa participar de um diálogo” (BAKHTIN, 2018, p. 293). Consequentemente, se o dialogismo é parte fundante e constitutiva da vida, o que acarreta o crime e a violência? A resposta parece ser intuitiva e nos encaminha para um entendimento-chave que guiará tal análise: a violência e o crime são formas de silenciamento ou monologismos, isto é, de dissociação do diálogo/discurso polifônico (RICOEUR, 2006; VASSOLER, 2015).⁵

De tal prerrogativa, percebemos que essa tensão entre silenciamento e diálogo é notoriamente transpassada nas personagens Ródia R. Raskólnikov⁶ e Caim. Na narrativa dostoiévskiana, a história inicia-se tra-

5. Conforme expresso por Bakhtin (2018), a vida só existe em meio ao diálogo, afinal não há fala sem falante nem enunciado sem enunciador, nem locutor sem receptor, e assim por diante. Ora, na centralidade do dialogismo bakhtiniano encontramos uma afirmação contínua de que um ‘eu’ só se faz ‘eu’, a partir de um ‘tu’. Essa relação resume até mesmo o tema da consciência relacional e a questão do reconhecimento no âmbito hegeliano. Pressupomos, portanto, que esse ímpeto monológico é uma manifestação vocálica dentro do plano poético polifônico, partindo da pergunta basilar feita por Vassoler (2015, p. 27): “O que impediria essas personagens relativamente autônomas de construir universos monológicos e centrífugos que apenas orbitam ao redor de si mesmos?”. Dessa maneira, pensamos que tal pergunta seja fundamental na compreensão de Raskólnikov e seu ímpeto de silenciamento da voz do outro no ato monológico de crime.

6. Raskólnikov é uma fusão, segundo Frank (2013), de duas personagens dostoiévskianas, a saber, Goliádkin’d, de *O Duplo*, e o homem-sonhador, de *Noites Brancas*. Não obstante, para a grande parte da crítica russa – de Grossman, Ivánov, Engelgardt a Bakhtin – há consenso quanto ao caráter de Raskólnikov como herói ideológico. As condições sociais do século XIX eram demarcadas pela presença do utilitarismo, do darwinismo, do socialismo utópico, do niilismo russo (representado por Tchernichévski) e, sobretudo, do individualismo nietzschiano, o qual exerce uma função importante na caracterização de Raskólnikov (BAKHTIN, 2018; CARROLL, 2011; FRANK, 2013; LUKÁCS, 1965; VASSOLER, 2015). Em resumo, sobre a tal miscelânea ideológica, Frank (2013, p. 145) conclui, em relação ao livro: “*Crime e Castigo* é um exemplo claro dessa realização e a principal linha de ação, que envolve a prática de um assassinato em virtude de uma intoxicação ideológica, descreve todas as funestas consequências morais e psíquicas que resultam para o assassino”.

tando da condição subalterna de Raskólnikov nas ruas quentes de St. Petersburgo. A descrição já é opressiva: “esmagado pela pobreza” e vivendo num “cubículo com cama e mesa” – como numa espécie de casa/caixão. Raskólnikov se caracteriza, no começo da obra, como uma personagem envolta de irritação, tensão e contradição.

Essa posição miserável parece incitá-lo a realizar um plano maquiavélico. Ele mesmo diz: “Hum... é... tudo está ao alcance do homem e ele deixa isso tudo escapar só por medo... é mesmo um axioma” (DOSTOIÉVSKI, 2019a, p. 9). Esse pensamento, absorto diante de sua situação, o faz tomar a fantasia de realizar *aquilo* – o crime. Seu ódio pela velha usurária Aliena Ivánovna torna-se força motriz na elaboração de tal fantasia lógica. No entanto, esse sentimento ainda é dúbio em sua consciência, e ele mesmo diz: “Contudo, de que baixeza meu coração é capaz! O principal: isso é sórdido, nojento, abjeto, abjeto... [...]” (DOSTOIÉVSKI, 2019a, p. 9).

Frank (2013) afirma que as partes iniciais da obra marcam uma tensão dialética que se estende ao longo de todo o livro, e nós leitores ficamos envoltos na consciência conturbada de Raskólnikov. Em suas palavras, “No centro está o conflito interior de Raskólnikov, dividido entre a intenção de cometer um crime no interesse da humanidade e a resistência de sua consciência moral contra tirar a vida” (FRANK, 2013, p. 152). Tal dualidade parece estar já impressa no próprio nome da personagem. Conforme observa Bezerra (2019, p. 13), em suas notas de tradução em *Crime e Castigo*, o sobrenome de *raskól* significa “cisão, dissidência e cisma religioso”. Ora, dentro da própria identidade de Raskólnikov há uma estrutura psíquica cindida de um “eu interno” que dialoga em contradição consigo mesmo e com as vozes externas assimiladas (BAKHTIN, 2018).

Semelhantemente, na narrativa bíblica Caim também já é caracterizado, pelo seu nome, como personagem ambíguo. No hebraico, as opções de tradução para Caim (יֵקָן) são vastas, mas podem ser resumidas em duas: a primeira, possuindo significado de “lança” ou “ponta de lan-

ça”; e a segunda, feita de uma análise fonética do termo que obtém uma aproximação com a raiz κητ, que tem como definição “sentir inveja/ciúme” (NANDI, 2016, p. 59-60). O significado de seu nome, nesse sentido, já serve como anúncio de enredo daquilo que sucederia na narrativa. Ora, o ciúme, como ímpeto de crime, e a lança, como possível objeto de crime. Raskólnikov, igualmente, carrega esse intento pelo ato homicida por meio da inveja e do ciúme não apenas de sua condição insólita e subalterna, mas também do desgosto ao ler a carta de sua irmã Dúnia. Não menos importante, observamos, da mesma forma, que seu ato de crime também é realizado por meio de uma machadinha.

A cena que sucede a descrição execrável de Raskólnikov dá-se com sua ida a uma taberna, e aqui é interessante averiguar certos elementos-chave. Primeiramente, a mudança espacial⁷ de descer escadas, adentrar um covil com pessoas embriagadas, um ambiente subterrâneo, abafado e que fervilha cada vez mais com as risadas marcadas pelo tom trágico-cômico, presenciado claramente no diálogo entre Raskólnikov e Marmieládov. Tudo isso acaba por abrir margens para novos impulsos internos na personagem (MARQUES, 2010). É curioso notar também que, apesar de seus pensamentos homicidas, Raskólnikov ainda manifestava interesse pelas pessoas ao seu redor. Conforme descrito no início de tal cena, “Agora, porém, alguma coisa o impelira de repente para o convívio humano. Alguma coisa de aparentemente novo se passava dentro dele, e ao mesmo tempo ele experimentava certa sede de gente” (DOSTOIEVSKI, 2019a, p. 18).

O que se evidencia, ao longo de sua caracterização, é esse movimento pendular entre compaixão pela humanidade e repúdio ao mesmo

7. Bakhtin (2018) caracteriza esses momentos como “espaços de crise”, isto é, instâncias em que as personagens se deslocam em direção constante aos seus limites. Ele comenta: “Tudo nesse romance – os destinos das pessoas, suas emoções e ideias – está aproximado dos seus limites, tudo parece estar pronto para se converter no seu contrário (não no sentido dialético-abstrato, evidentemente), tudo está levado ao extremo, ao limite”. Essa dinâmica é notoriamente percebida em Raskólnikov e sua obsessão por ultrapassar os limites de sua própria humanidade.

tempo.⁸ Ora, essa ambivalência fica notória na cena final do diálogo com Marmieládov. A descrição é angustiante, pois mostra o desespero familiar de um pai que se perde miseravelmente na bebida e gastando o dinheiro conquistado pela filha por meio da prostituição. Diante de tal situação, Raskólnikov decide deixar moedas na janela da casa de Sônia, mas automaticamente, como num lampejo, ele afirma: “Que asneira foi essa que acabei de fazer?” (DOSTOIÉVSKI, 2019a, p. 33). Essa face dialética expressa o “microdiálogo interior” de Raskólnikov, bem como expõe literariamente o momento histórico cindido da Rússia no século XIX, a saber, de um lado o utilitarismo lógico e mercadológico que objetiva o ser humano e desqualifica a compaixão; do outro, o cristianismo ortodoxo e os valores tradicionais da caridade, compaixão etc.⁹ (BAKHTIN, 2018; FRANK, 2013; WU, 2010).

Diferentemente da estética de *Crime e Castigo*, o marco espacial dos deslocamentos de crise das personagens se dão num contexto de drama familiar.¹⁰ Conforme disserta Schulman (1986, p. 219), “We consider the story of Cain and Abel first as a household drama taking place in psychological time and private space, within the home, prior to or apart from the city”. Seguidamente, os diálogos são restritos entre Caim e

8. Conforme pontua Frank (2013, p. 152), “É um jovem intelectual sensível, cuja agudeza de sensibilidade é comunicada ao mesmo tempo através de seus impulsos instintivos de compaixão pelo sofrimento que vê em torno de si e através da intensidade de sua repulsa às suas intenções”.

9. Wu (2010, p. 257) comenta que “A obra de Fiódor Dostoiévski congrega dois polos que se atritam inevitavelmente: a perspectiva cristã da ortodoxia russa e o mundo extraído das observações atentas do autor sobre o cotidiano jornalístico do âmbito social e da realidade criminal”. Frank (2019, p. 103), em *Lectures on Dostoevsky*, comenta também que as personagens, nesse viés, são construídas sob uma revolta social e a hierarquia desta, bem como movidas de uma revolta “[...] against those established by their inherited Christian moral conscience”. Essa batalha feroz entre o social e o religioso faz com que a dimensão do crime transcenda o tratamento meramente histórico. Ora, o crime assume dimensões metafísicas e espirituais.

10. Acerca do caráter de drama familiar, Nandi (2016, p. 52) reitera que “A temática da relação fraterna marcada pela rivalidade e violência encontra-se presente tanto em culturas do antigo oriente próximo, como em outras civilizações, constituindo-se um material universal com paralelismos na Mesopotâmia, na Pérsia, no Egito, na Grécia, em Roma”. Schulmann (1986) e Westermann (1984) apontam para uma semelhança com a história dos irmãos Rômulo-Remo, no qual o fratricídio gera a fundação de uma cidade.

Deus, o que mostra que a centralidade narrativa se encontra na figura de Caim e suas ações (WESTERMANN, 1984). Assim como Raskólnikov, Caim não é totalmente uma personagem maligna, afinal ele é considerado, segundo sua mãe, “o Senhor” (אֱת־יְהוָה) em seu nascimento,¹¹ sem contar que o simples fato de ele oferecer os sacrifícios rituais mostra minimamente seu comprometimento com o outro – nesse caso, Deus. Entretanto, essa ação ganha contradição. Em Raskólnikov, a ação filantrópica e caridosa é marcada, logo em seguida, por um arrependimento; em Caim, a ação sacrificial é obliterada pelo ciúme e pelo favoritismo de Deus pela oferta de Abel.

Retornando ao romance dostoiievskiano, ao Raskólnikov ler a carta da mãe¹² e meditar sobre os acontecimentos da taberna, este entra num profundo diálogo interno e pensa com ânimo macabro:

‘Compreende, será que compreende, meu caro senhor, o que significa não se ter mais para onde ir? – lembrou-se num átimo da pergunta feita ontem por Marmieládov –, porque é preciso que toda pessoa possa ir ao menos a algum lugar [...] “Súbito ele estremeceu: uma ideia, também da véspera, novamente passou-lhe como um raio pela cabeça. Mas ele não estremeceu porque essa ideia lhe passou. Ora ele sabia, ele pressentia que ela lhe “passaria como um raio” e já a esperava; aliás essa ideia não era inteiramente da véspera. Mas a diferença estava em que um mês atrás e ainda ontem mesmo ela era apenas um sonho, mas agora... agora aparecia de repente não como um sonho, mas num aspecto novo, ameaçador e inteiramente desconhecido, e de repente ele mesmo tomou consciência disso [...]. Teve um estalo, e *um escurecimento de vista* (DOSTOIÉVSKI, 2019a, p. 54-55, grifo nosso).

11. A presença do objeto direito (תָּא) antes do nome de Deus indica a possibilidade de que Eva achasse que seu filho era o próprio Deus, a semente esperada de Gn 3:15. Nandi (2016), nesse viés, comenta que tal atribuição de Eva sobre o filho serve de quebra de expectativa no texto, já que depois Caim não se revelará como “varão com auxílio do Senhor”, mas sim um assassino do próprio irmão, assim como aquele que se afasta da presença divina.

12. Mochulsky (1967, p. 501) afirma: “His mother’s letter is the turning point in the hero’s fate. Up until now he had been lying on his sofa resolving abstract questions; now life itself demands that he take immediate action”.

Tal *escurecimento da vista* – e aqui damos uma ênfase – já marca um passo-chave em direção ao crime. Nos capítulos seguintes, Raskólnikov reitera que todo crime é pautado numa espécie de “abatimento da vontade e da razão”, como se fosse um ato animalesco e irracional (DOSTOIÉVSKI, 2019a, p. 78). O paralelo com Caim, nesse sentido, é visível em ambas as perspectivas. Primeiro, no verso 5 é descrito que Deus Se desagrada da oferta de Caim em detrimento do oferecimento sacrificial de Abel. A consequência imediata dessa ação é que Caim ira-se a ponto de “cair sua face/semblante” (וַיִּפֹּל וַיִּצְוָה) – podendo isso ser comparado com o escurecimento da vista/face de Raskólnikov. Ora, o elemento da face se obscurecendo, se contorcendo em raiva faz presença em ambas as narrativas. Podemos conceber que o rosto daquele que se prepara para matar e silenciar o outro precisa primeiro se perder em si mesmo.

Segundo a perspectiva do crime irracional faz jus à expressão do verso 7, o qual diz que “o pecado está à espreita na porta” (לִפְתַּח חַטָּאת רֹבֵץ). Nandi (2016) e van Wolde (1991) dirão que tal sentença possui aproximação com representações animalescas, dadas pela ambiguidade do termo רֹבֵץ ao longo da BH.¹³ Consequentemente, o ciúme, a ira e o escurecimento da face são vistos como elementos que propiciam o ímpeto feroz e animal de Caim em cometer o crime¹⁴. Não obstante, a ideia de “porta” traz também o sentido de limite – tema importantíssimo na caracterização de Raskólnikov. Ora, Caim seguirá sua ira e atravessará a porta que dá entrada para o pecado, para o crime? Essa questão transpassa Raskólnikov quando este diz, justificando seu assassinato: “Eu precisava saber de outra coisa, outra coisa me impelia: naquela ocasião eu

13. “ רֹבֵץ means ‘to lie down’, usually in relation to animals [...] The first is the common connotation, used to describe a flock of sheep lying down (Gen. 29.2; Isa. 13.20; 17.2; 27.10; Ezek. 34.14; Zeph. 2.14), or to describe wild animals, especially lions, that lie down and nobody dares to wake, because they project some kind of threat (Gen. 49.9; Isa. 13.21; Zeph. 2.15)” (VAN WOLDE, 1991, p. 31).

14. “Assim, é com a própria animalidade interior, que lhe provoca a aflição de uma cobiça não saciada, uma força imoderada que lhe queima por dentro, que Caim se encontra confrontado. Deste modo, Caim deve dominar o ‘animal feroz’ que carrega escondido em si” (NANDI, 2016, p. 91).

precisava saber, e saber o quanto antes: eu sou um piolho, como todos, ou um homem? Eu posso *ultrapassar* ou não!” (DOSTOIÉVSKI, 2019a, p. 425, grifo do autor).¹⁵

Fato é que ambos os assassinos ultrapassam o limite. Caim escancara a porta do pecado e elimina seu próprio irmão no campo como um animal que ataca um viajante na estrada e se esgueira naturalmente para o mato;¹⁶ Raskólnikov, concomitantemente, assassina não só a velha usurária, mas sua irmã Lisavieta, o que o faz com a justificativa de ultrapassar a “letra da lei”, de pronunciar uma “nova palavra”, de se tornar um *ubermensch*, um Napoleão de seu tempo.¹⁷ Os dois, no fim, estípiculam o crime como ato de dissociação dialogal do outro, afinal eles silenciam vozes. Na narrativa bíblica, o silêncio de Abel já é anúncio desta ruptura dialogal, não apenas pelo seu nome, que denota a ideia de “sopro” (הַבָּיָה), mas também pelo próprio ato de crime, no qual não há a voz de Abel sendo enunciada (NANDI, 2016). Nesse sentido, Van Wolde (1991, p. 35, grifo nosso) observa que “This ‘empty’ speaking would then suggest, or testify to, *the negation of the existence of the other as an equal*, as a brother, and it can be seen as pointing ahead to the actual elimination of the other”.

Assim sendo, pensando que o crime dostoiévskiano assume uma esfera metafísica e espiritual, compreende-se que o silenciamento da voz prescreve uma dimensão ainda mais complexa do que meramente um problema social da Rússia no século XIX (BLOOM, 2004; FRANK,

15. Bezerra (2019, p. 425) traz nas notas de tradução a seguinte observação quanto ao termo “ultrapassar”: “O verbo ‘ultrapassar’ está desacompanhado do objeto ‘obstáculo’ ou ‘limite’. Leia-se, portanto, ‘ultrapassar o limite’, tema central da obra de Dostoiévski”.

16. Apesar da metáfora animalasca, percebe-se também que Caim banaliza conscientemente seu ato. No verso 8, emblemático e axiomático na análise da indiferença, este ridiculariza YHWH, dizendo que não é “babá” de seu irmão. Isso mostra que, após o ato, há consciência da ação, porém seguida de indiferença e negação.

17. Mochulsky (1967, p. 502, grifo do autor) trata da irracionalidade do ato de Raskólnikov dos seguintes aspectos: “[...] he takes the axe not from the kitchen as he had *planned*, but from the porter’s lodge; he accidentally kills Lizaveta; forgets to lock the door; he has no idea of how to commit the robbery”. Ora, na narrativa, Raskólnikov acha-se capaz de cometer um crime lógico e planejado, mas na hora quase tudo acaba ocorrendo de maneira diferente.

2010, 2013; PONDÉ, 2013; WU, 2010). Trata-se de um indivíduo não apenas preso no subterrâneo da existência, mas que também se abre para dilemas universais, sendo considerado um “homem-universo”, na perspectiva de Tchirkóv (2022). Nas palavras de Wu (2010, p. 258), “[...] Dostoiévski demonstra que o maior criminoso em *Crime e castigo* é, ao mesmo tempo, o maior pecador”. Nesse sentido, Pondé (2013, p. 105), discutindo a relação polifônica e a noção de Deus em Dostoiévski, diz que:

Como nós somos seres da palavra, imersos na polifonia, o único que nela não entra é Deus, porque a polifonia é característica do desgraçado. Deus é quieto, é silencioso. Quando Ele se manifesta ao ser humano, não faz ruído; o ruído está do lado do homem. Deus é um estranho na polifonia.

Partindo de tal prerrogativa, supõe-se que Raskólnikov, em seu ato de crime, não é apenas motivado por um ressentimento de sua condição social deplorável. Pelo contrário, conforme sua teoria social dos extraordinários e ordinários, ele – em sua obsessão napoleônica – deseja incessantemente transcender sua condição (FRANK, 2013).¹⁸ Ora, o criminoso justifica seu ato diante do deicídio do século XIX, e, a partir dessa lacuna existencial, moral e ética, decide tomar os rumos da humanidade, passando de assassino a legislador.

Conforme disserta Tchirkóv (2022, p. 102, grifos nossos), “Ao declarar guerra contra toda a ordem mundial, *renegar o mandamento do ‘não matarás’* e proclamar uma nova lei universal – a permissão principal para o assassinato –, Raskólnikov entra no terreno da *revolta metafísica*”. Tal revolta, dentro de uma lógica bakhtiniana e em consonância com o próprio Pondé (2013), enuncia que Raskólnikov acha-se capaz de ser ele mesmo o maestro da sinfonia da vida, colocando-se acima da polifonia e, conseqüentemente, decidindo quais vozes falam e quais vozes devem

18. Frank (2013, p. 158), comentando sobre a tese social de Raskólnikov, diz: “Essas pessoas ‘extraordinárias’ sempre cometem crimes, a julgar segundo os velhos códigos morais que estão tentando substituir; mas, por agirem ‘em nome de algo melhor’, seu objetivo é fundamentalmente a melhoria do destino da humanidade, e são assim, a longo prazo, mais benfeitores que destruidores”.

se calar. Caim, semelhantemente, ao se afastar dos conselhos de YHWH, decide seguir seus próprios impulsos e acaba por se revoltar contra o próprio Deus ao assassinar seu irmão (NANDI, 2016).

Esse impulso pelo silenciamento denuncia sua ideia de crime como representação monológica do mundo, afinal ele é um extraordinário, isto é, um ser acima dos outros e, portanto, digno de reger o mundo sob suas próprias rédeas. No fundo, Raskólnikov ambiciona ser Deus, mas quão barulhento e ruidoso é esse “Deus”. Conforme pondera Beebe (1955, p. 595), “[...] the egoistic pride that makes him want to play God”. No entanto, não só falha em sua ambição legislativa, mas também demonstra sua própria fragilidade psíquica cindida: a saber, de ser um sujeito dotado de uma consciência que nunca para de dialogar consigo mesmo, de uma voz interior que nunca se cala e, sobretudo, de ter sobre si “uma arena de luta das vozes dos outros”, que, queira ou não, permanecem marcadas ao longo de toda a sua trajetória (BAKHTIN, 2018, p. 99). Nesse viés, mesmo matando, Raskólnikov percebe que é impossível escapar da polifonia.

3. Facetas da indiferença

Seguidamente, observa-se que a questão do reconhecimento é um dos temas centrais da obra dostoievskiana e é um desdobramento fundamental na compreensão do crime. Conforme disserta Ivánov: “Afirmar o ‘eu’ do outro – o ‘tu és’ – é meta que [...] devem resolver todos os heróis dostoievskianos para superar seu solipsismo ético, sua consciência idealista desagregada e transformar a outra pessoa de sombra em realidade autêntica” (IVÁNOV, 1916, p. 33 *apud* BAKHTIN, 2018, p. 9). Essa é a jornada fundamental que percebemos em Raskólnikov: a transição de um indivíduo solipsista para um indivíduo que *reconhece* plenamente o outro. Semelhantemente, Caim tem como propósito “[...] sair de uma realidade subjetiva, *construída em torno de si mesmo*, para adentrar na realidade objetiva, distinta dele e maior que ele” (NANDI, 2016, p. 105,

grifo nosso)¹⁹.

Na filosofia hegeliana, o conceito de reconhecimento (*Anerkennung*) atrela-se com “[...] o vínculo entre a auto reflexão e a orientação rumo ao outro” (RICOEUR, 2006, p. 187). Em *Fenomenologia do Espírito*, por exemplo, o reconhecimento se articula a partir da sentença: “*Eu* que é *Nós*, *Nós* que é *Eu*” (HEGEL, 2014, p. 142), trazendo, pois, a relação de interdependência da esfera humana.²⁰ Bakhtin (1984, p. 644), em consonância, afirma: “[...] the idea is inter-individual and inter-subjective – the realm of its existence is not individual consciousness but dialogic communion *between* consciousnesses”. Em Raskólnikov e Caim, entretanto, o crime representa a ruptura da relação ‘Eu’ e ‘Nós’ e o conseqüente desmembramento do dialogismo e da possibilidade do reconhecimento. Ricoeur (2006, p. 193, grifos nossos), nesse sentido, afirma que:

O crime tem como efeito ‘*negar a realidade de um vivente em sua determinidade, mas também fixar essa negação*’. O contramovimento que ele suscita, a vingança, *interiorizada em remorso*, participa dessa fixação, que lembra a da escravidão, mas em um registro já marcado pelo direito: daí as figuras sucessivas da barbárie [...]

19. A ironia, na narrativa de Caim, é que sua preocupação com o outro assume uma postura extremamente negativa. Não há reconhecimento pleno, dado que a personagem está apenas circulando em torno de si mesma. Nandi (2016, p. 103) sugere, nesse sentido, que a utilização verbo (שמר) no participio, na fala de Caim, denuncia uma conotação “[...] visivelmente negativa da responsabilidade pelo próximo”, análoga a um sentido de posse do outro.

20. Ora, a consciência de si só se faz consciência de si mesma na medida em que compreende que no mundo existem outras consciências de si. Honneth (2003, p. 45, grifos do autor) afirma que em “[...] ‘vir-a-ser da eticidade’ é concebido como um entrelaçamento de socialização e individualização pode-se aceitar que seu resultado seria também uma forma de sociedade que encontraria sua coesão orgânica no *reconhecimento inter-subjetivo* da particularidade de todos os indivíduos”. Consoante, Bakhtin (2018) chamará essa relação de *coexistência*, o elemento inescrutável da polifonia. Para ele, as vozes não se objetificam, mas se realizam uma na outra. Nesse sentido, a grande problemática da dialética do Senhor e do Escravo, em Hegel, se dá justamente nessa opressão e na falta de reconhecimento entre os indivíduos. Bakhtin (2018, p. 323, grifo do autor), por fim, comenta também sobre essa consciência solitária que não reconhece nas seguintes palavras: “O capitalismo criou as condições para um tipo especial de consciência permanentemente solitária. Doštóiévski revela toda a falsidade dessa consciência, que se move em um círculo vicioso. Daí a representação dos sofrimentos, das humilhações e do *não reconhecimento* do homem na sociedade de classes”.

sendo o ataque à honra o que atinge o todo da pessoa; mas ela é evocada sob o signo do crime.

Esse *remorso interiorizado* fará parte do desenvolvimento de Raskólnikov e Caim após o assassinato. Aliás, a relação que sucede o crime é vista em duas instâncias: (1) a indiferença pelo outro; e (2) a rejeição do crime cometido. No que tange à indiferença, ela pode ser percebida claramente em Caim a partir de Gn 4:9, momento em que se elabora uma pergunta paradigmática e de repercussão universal. No segundo diálogo narrativo (v. 9-12), Deus, então, pergunta a Caim: “Onde está Abel, teu irmão? E ele responde: Não sei, *por acaso sou eu guardador do meu irmão?*” (Gn 4:9, grifo nosso). Primeiro, a pergunta “Onde estás?” (אָ) já faz retomada ao pecado adâmico em Gn 3:9²¹, mas aqui a dimensão não é entre homem e Deus, mas sim entre homem e homem (NANDI, 2016). E nessa relação, que é obliterada pelo crime, Caim ironiza a responsabilidade pelo outro tornando-se desdenhoso à morte de seu próprio irmão.²² No fim, Caim, ao responder “Não sei”, assume sua indiferença com Abel (primeira instância), haja vista que ele próprio o matou e certamente sabe onde está o corpo do irmão. Segundo, ao dizer que não é “guardador do meu irmão”, arroga não ter cometido crime, rejeitando sua ação (segunda instância).

Raskólnikov apregoa a mesma dimensão de ironia, indiferença e rejeição ao matar a velha usurária e sua irmã Lisavieta. No diálogo angustiante entre ele e Sônia, este afirma: “Acontece, Sônia, que matei apenas *um piolho, inútil, nojento, nocivo*” (DOSTOIÉVSKI, 2019a, p. 422, grifo nosso). É relevante a descrição diminutiva que Raskólnikov atribui à ve-

21. Acerca dos paralelos entre Gn 3 e Gn 4, Westermann (1984, p. 285) comenta: “The parallels between Gen 4 and 3 are so striking and thorough as to make the intention of J unmistakable, namely, to construct in ch. 4 a narrative of crime and punishment corresponding to that in ch. 3”.

22. Van Wolde (1991, p. 33, grifo nosso) disserta sobre a relação fundamental do relato de Caim: a questão da irmandade. Em suas palavras: “In YHWH’s speaking to Cain, in vv. 9, 10 and 11, ‘your’ brother’ occurs three times, whereas Cain only speaks once of ‘my’ brother (v. 9), and here it is in a negative sense [...] Furthermore, in the latter case the word ‘I’ at the end of the sentence indicates that Cain puts the emphasis on himself. *Cain is not a brother and does not behave as a brother*”.

Iha Aliena Ivánovna. O que impera aqui ainda é o solipsismo da personagem que não consegue enxergar no rosto do outro uma pessoa. Paradoxalmente, ao olhar no rosto de Sônia, o que ele enxerga é o rosto de Lisavieta, e essa questão é substancial no romance. Ora, enquanto Raskólnikov não aceitar a culpa do crime, ele não será capaz de restabelecer um vínculo dialogal com os outros – não será capaz de os enxergar plenamente. Consequentemente, importunado pela não aceitação da culpa, seu nihilismo racional converte-se em um cruel relativismo indiferente: “Tudo isso é convencional, tudo é relativo, tudo isso são apenas formas” (DOSTOIÉVSKI, 2019, p. 101); afinal, ele não matou “uma pessoa, eu matei um princípio” (DOSTOIÉVSKI, 2019a, 281).

Seu comportamento desdobra-se em repulsa e completa paranoia. Em um trecho, ele diz: “Deixem-me, deixem-me todos! – gritou possesso Raskólnikov – Ora, será que vocês finalmente vão me deixar em paz, seus carrascos! [...] Fora daqui! Eu quero ficar só, só” (DOSTOIÉVSKI, 2019a, p. 181, grifo do autor). Esse isolamento faz parte do processo de rejeição da culpa e do consequente medo do julgamento das pessoas. Raskólnikov está frágil, doente, absorto de si. Conforme disse Mochulsky (1967, p. 503, grifos do autor), “In the storm of feelings and sensations that have engulfed the murderer, one begins to predominate. ‘A dismal sensation of acutely painful, infinite *solitude* and *alienation* [...]’”. Não obstante, a negação da culpa converte-se em orgulho. Sua arrogância é aquela que tende a mascarar o crime e suas consequências por meio de teorias extraordinárias e aspirações napoleônicas de superioridade, afinal Raskólnikov quer ser Deus, ele quer ultrapassar “[...] the very basis of the spiritual world itself” (MOCHULSKY, 1967, p. 504). Conforme observa Wu (2010, p. 258, grifo do autor), enquanto outras personagens, como Sônia e Svidrigáilov, atribuem a si mesmas a condição de pecadores (*velikaia*), Raskólnikov “evita aplicar o termo *pecador* para si mesmo”, pois ele não aceita sua transgressão. Ora, o criminoso quer estar além do castigo e da letra da lei.

Sendo assim, em ambas as personagens, Raskólnikov e Caim, a

indiferença se revela como facetas da ausência de reconhecimento do outro e de sua conseqüente desqualificação, seu silenciamento e sua violência. Esse estado de indiferença nos relembra aquilo que Rousseau postulava no século XVIII acerca do “homem da natureza”. Cassirer (1992, p. 344-345, grifo nosso) comenta:

[...] um estado em que cada um está perfeitamente isolado e perfeitamente *indiferente aos outros* [...] O elemento mais saliente da constituição psíquica do homem da natureza não é a tendência para oprimir outrem pela violência, mas a *tendência para ignorá-lo, para separar-se dele*.²³

Tal descrição está em consenso com toda a trajetória até então analisada de Raskólnikov e Caim. De um lado, um filho ciumento que ignora a existência de seu próprio irmão, assassina-o e, conseqüentemente, se afasta de sua própria família (VAN WOLDE, 1991); do outro, um sujeito execrável, jovem estudante falido, que, por uma ascese experimental, decide cometer o crime e acaba por se afastar das pessoas ao seu redor com reações quase patológicas (FRANK, 2013; MOCHULSKY, 1967). Nesse âmbito, o que se manifesta é o egoísmo como sendo a faceta mortífera de ambas as personagens e a razão fundamental de suas indiferenças.²⁴ É o egoísmo que guia o ressentimento das personagens bem como justifica, segundo uma lógica absurda, o crime que elas cometeram. É o egoísmo, também, o elemento que faz as personagens optarem pela solidão e pelo afastamento dos outros. No fim, é pelo egoísmo que ambos ironizam a vida humana, julgam atribuir valor a elas e são eles

23. O jovem irmão do *Stárietz Zóssima*, em *Os Irmãos Karamazov*, diz algo parecido também: “Pois que em nosso século todos se dividiram em unidade, cada um se isola em sua toca, cada um se afasta do outro, esconde-se, esconde o que possui e termina ele mesmo por afastar-se das pessoas e afastá-las de si mesmo” (DOSTOIÉVSKI, 2019b, p. 349).

24. Nandi (2016, p. 105), comentando sobre o egoísmo de Caim, afirma que: “Yhwh não está disputando nada com Caim, mas aproxima-se para possibilitar a Caim atingir a verdade existencial e, com isso, penetrar na maturidade humana [...] Somente se Caim tivesse dado esse passo é que poderia ter sua singularidade afirmada objetivamente na realidade, do contrário, mantém-se na ilusão frágil do egocentrismo, uma realidade subjetiva que precisa sempre estar em disputa para afirmar o próprio ego.

próprios legisladores de seus respectivos universos narrativos.

Mas as histórias, tanto de Caim quanto de Raskólnikov, nos direcionam para um posicionamento ainda mais profundo acerca da indiferença. A dimensão do crime e da indiferença para com o próximo encontra-se também profundamente ligada à terra. Na narrativa de Gn 4, a palavra ארץ (“terra”) aparece seis vezes, demonstrando, pois, sua importância-chave na compreensão da história de Caim. Na obra dostoiévskiana e, inclusive, em *Crime e Castigo*, Engelgardt (p. 96 *apud* BAKHTIN, 2018, p. 27) afirma que:

O terceiro conceito – terra – é um dos mais profundos que podemos encontrar em Dostoiévski. Trata-se daquela terra que não se distingue dos filhos, daquela terra que Aliócha Karamázov beijou chorando, soluçando e, banhado em lágrimas, delirando, jurou amar, enfim é tudo – toda a natureza, as pessoas, os animais, as aves, aquele jardim maravilhoso que o Senhor cultivou tirando sementes de outros mundos e semeando-as nesta terra.

A terra, na narrativa dostoiévskiana, está intrinsecamente ligada à esfera universal, a saber, da ligação espiritual entre homem e universo natural de Deus (BAKHTIN, 2018; IVÁNOV, 1952; TCHIRKÓV, 2022). Seguidamente, o relato de Caim parece direcionar essa mesma perspectiva. Em Gn 4:10, Deus questiona Caim: “Que fizeste? A voz do sangue de teu irmão clama da *terra* a mim”. Aqui, uma dimensão extremamente relevante é estabelecida. A voz silenciada de Abel clama da terra e esta atinge o próprio Deus. Nunes Junior (2017, p. 103-104) afirma que a terra, nesse contexto, “[...] atua como uma espécie de denunciadora, visto que [...] é ela que dá voz ao clamor por justiça”.

Consequentemente, o assassinato que ecoa sobre a terra atinge também a própria identidade de Caim como lavrador da terra, descrição dada em Gn 4:2. Toda sua relação positiva com a terra é obliterada, visto que sua punição é ser banido da face da terra, vagando sob ela como um errante (NUNES JUNIOR, 2017; VAN WOLDE, 1991). A terra o rejeita,

pois ela está manchada de sangue. Nesse sentido, assim como Raskólnikov não consegue olhar na face de Sônia sem enxergar o rosto de sua vítima, Caim vaga pela terra, mas não consegue cultivá-la, pois esta denuncia seu crime.

No fim, o questionamento identitário ressoa: como pode ser Caim guardador²⁵ da terra, assim como se premedita em Gn 2:15²⁶, se ele não é capaz de guardar o seu próprio irmão? Caim não compreende a dimensão da criação divina, que envolve guardar o próximo como criatura de Deus e da terra (NUNES JUNIOR, 2017).

Outrossim, o verbo “guardar”, segundo Nandi (2016) e Nunes Junior (2017), está também relacionado a práticas cúlticas e sacerdotais do Antigo Israel.²⁷ No relato da criação, o homem é guardador da terra, pois é sacerdote dela. Mas, muito além disso, o homem provém do solo. Conforme disserta Nunes Junior (2017, p. 73, grifo nosso), “O pó usado para formar/moldar o homem é da terra (*'adāmah*). Ele, o homem (*'ādām*), parte responsável pelo que ela, terra, ainda não era, pois não existia para cultivá-la, é feito dela”. Ora, ele deve cultivar e guardar a terra (Gn 2:15), pois é *feito dela*, e com isso deve estabelecer uma relação de intimidade com ela – nomear os animais, cultivar o solo, cuidar etc. Entretanto, Gn 3 e 4 demonstram que o pecado, a transgressão e a maldade são elementos de ruptura entre homem e terra. Enquanto em Gn 2

25. Nandi (2016, p. 103) aponta sobre o uso do verbo “guardar” (שמר): “O verbo não é usado somente no sentido de ‘preservar, cuidar, sustentar, proteger’, mas também com o sentido de ‘controlar, regular, exercer autoridade sobre, supervisionar’. Caim usa o particípio שמר, neste segundo sentido, e aplica a ele uma conotação visivelmente negativa”.

26. Sobre a função humana em Gn 2:15, Nandi (2016, p. 104) complementa: “Fora criado e colocado no ‘Jardim do Éden’, como dito em Gn 2,15, para, literalmente, ‘servir, cultivar e guardar’ (לעבד ולשמרה). Parece que nestes dois verbos (שמר e עבד) está expresso o ofício humano de ‘cuidar’ da obra divina. Desse modo, pode-se concluir que está incluído nisso, de sobremaneira, o ofício do cuidado fraterno, sendo o humano parte sublime da obra criada”.

27. É importante ressaltar que grande parte dessas leis cúlticas estava relacionada com o tratamento do outro. Em Lv 19:18, por exemplo, temos ordenações como “Não te vingará, nem *guardará* ira contra os filhos do teu povo; mas amarás o teu próximo como a ti mesmo. Eu sou o Senhor” (grifo do autor). Em ressonância com os mandamentos do Sinai, temos também, em Lv 19:4: “Cada um respeitará a sua mãe e o seu pai e *guardará* os meus sábados. Eu sou o Senhor, vosso Deus” (grifo do autor).

Adão e Eva, o casal mítico, são expulsos do jardim pela transgressão do fruto proibido, Caim, em Gn 4, é expulso da terra pela transgressão do fratricídio, afinal ser guardador da terra é ser também guardador do irmão.

Em Raskólnikov, uma dimensão semelhante se apregoa. No diálogo entre Raskólnikov e Sônia, considerado “a chave ideológica do romance”, segundo Tchirkóv (2022, p. 110), as implicações do assassinato passam a ser relacionadas à terra. Sônia, em dado momento da conversa, exorta Raskólnikov dizendo:

Levanta-te! (Ela o agarrou pelos ombros; ele soergue-se, olhando-a meio surpreso). Vai agora, neste instante, para em um cruzamento, inclina-te, *beija primeiro a terra*, que *profanašte*, e depois faz uma reverência ao *mundo inteiro*, e diz em voz alta a quem te der na telha: “Eu matei” (DOSTOIÉVSKI, 2019, p. 426, grifo nosso).

Ora, o assassinato de Raskólnikov também ressoa sobre a terra. O sangue da velha usurária Ivánovna e sua irmã Lisavieta ecoam das raízes profundas do solo russo. Dostoiévski faz ressoar que a terra está suja com o crime e que ela precisa ser purificada. O processo de redenção em Raskólnikov, nesse sentido, precisa percorrer o caminho do *reconhecimento* em relação não apenas ao outro, mas ao mundo inteiro; a terra. Nas palavras de Tchirkóv (2022, p. 112): “O contato com a terra e o arrependimento diante dela significam para Dostoiévski um retorno à vida plena e integral”.

4. O restabelecimento da consciência dialogal

Fazer erguer-se da baixeza
Pela alma o homem deve
Fazer com a antiga mãe terra
Uma aliança eterna
(DOSTOIÉVSKI, 2019b, p. 131)

A possibilidade da redenção é uma marca de aliança tanto em Raskólnikov quanto em Caim. É um ato de amor. É um retorno para o diálogo. É um dissolver do solipsismo egoico. Esse é o último movimento de Raskólnikov e dos heróis dostoiévskianos como um todo.

Concomitantemente, é também uma possibilidade de graça em meio ao castigo, no que tange a Caim. No que diz respeito ainda a Dostoiévski, Pondé (2013, p. 32) considera que a jornada de Raskólnikov “é um processo metanoico em embrião”. A *metanoia*, conceito grego que é dado na mística ortodoxa russa, diz respeito à transformação do indivíduo a partir das “visitas contínuas que Deus faz à sua alma” (PONDÉ, 2013). Para Raskólnikov, essa visita se dá por meio da figura complacente e antitética de Sônia (BAKHTIN, 2018; FRANK, 2013; MARQUES, 2016).²⁸ Em um dos encontros das duas personagens, este diz: “Uma compaixão *insaciável*, se é que se pode falar assim, manifestou-se subitamente em todos os traços do seu rosto (DOSTOIÉVSKI, 2019a, p. 324, grifo do autor).

O encontro entre Raskólnikov e Sônia abre margem para novas compreensões de suas ambivalências internas. Conforme vimos, Frank (2013, p. 152) diz que em Raskólnikov estipula-se a tensão entre “cometer um crime no interesse da humanidade e a resistência de sua consciência moral contra tirar a vida”. Diante do sofrimento de Sônia com seu pai, Marmieládov, que morre atropelado, sua mãe, beirando a loucura, e suas irmãs passando por dificuldades, Raskólnikov se compadece com sua condição. No início, no entanto, ele tenta ridicularizá-la “desatando-se a rir” e insinuando a inexistência de Deus, mas no fim, como num movimento catártico, este acaba se prostrando a ela.

Segundo Marques (2016, p. 221), “[...] Raskólnikov abandona a posição de ataque, para reverenciar a imagem de Sônia e tudo que ela simboliza”. Em suas próprias palavras, “Eu não me inclinei diante de ti, eu me inclinei diante de todo o sofrimento humano” (DOSTOIÉVSKI, 2019a, p. 327). Raskólnikov enxerga na condição de Sônia uma similaridade com suas contradições e vê nela o símbolo da autoabnegação e do sofrimento. Mas a luta pelo reconhecimento é ainda marcada pelo dese-

28. Vassoler (2015, p. 30) comenta: “Assim, ao niilismo de Raskólnikov se contrapõe a abnegação cristã de Sônia Marmeladova, a ex-prostituta que acompanhará o protagonista de Crime e Castigo à Sibéria para ajudá-lo a expiar suas faltas em busca da completa regeneração”.

jo insano de Raskólnikov de justificar suas ações. Nas palavras de Lukács (1965, p. 160):

Atrás dos caracteres opostos, encerra-se uma profunda afinidade. Raskólnikov diz com toda razão a Sônia que ela, com sua ilimitada disposição para o sacrifício e com sua bondade desinteressada, que a tinham levado ao ponto de prostituir-se para manter a família, tinha passado dos limites, não diferentemente dele, que havia assassinado a velha usurária. Só, acrescenta Dostoiévski poeta, que a superação das etapas no caso de Sônia ocorre de modo mais autêntico, mais humano, mais imediato e mais plebeu do que com Raskólnikov

Ainda, impera no coração de Raskólnikov a manifestação egoíca de ser um extraordinário (MARQUES, 2016). E ele se assusta diante da figura contraposta de Sônia e questiona-se: “[...] o que então a impediu até hoje de pôr em prática a decisão de acabar de vez com a vida?” (DOSTOIÉVSKI, 2019a, p. 328). Era absurdo para ele que Sônia não se suicidasse, enlouquecesse ou se entregasse à perversão. Mas, conforme dissertou Frank (2013, p. 184), “O que ela oferece a Raskólnikov é uma imagem sem mácula do amor cristão abnegado que antes o estimulava até o mais profundo de seu coração. Ela é a *realidade existencial* daquele amor da humanidade sofredora”. Raskólnikov está absorto por essa realidade, dado que pela conjugação de seu niilismo racional este perverteu o amor. Contudo, Sônia se revela como a antítese redentiva de sua condição. Ela é a única a quem ele pode se revelar criminoso. A imagem, todavia, é ambivalente, pois Sônia, enquanto prostituta, transgride também a lei moral, mas sua transgressão é redimida pelo seu *autossacrifício*. No fim, Frank (2013, p. 186, grifos do autor) aponta:

Temos, de um lado, a ética do ágape cristão, o sacrifício total, imediato e incondicional do eu que é a lei da existência de Sônia (e o valor mais alto do próprio Dostoiévski); e, de outro, a ética utilitarista racional de Raskólnikov, que justifica o sacrifício dos *outros* em nome do bem social comum.

Esses dois modos de existência demarcam aquilo que Dmitri

Karamazov disse em suas *Confissões de um coração ardente*: “Aí lutam o diabo e Deus, e o campo de batalha é o coração dos homens” (DOSTOIÉVSKI, 2019b, p. 132).²⁹ O ímpeto pela maldade e pela indiferença com o outro são modos diabólicos, para Dostoiévski, enquanto a abnegação e o amor genuíno são modos divinos de reconhecimento do outro e da criação. O amor é a chave para a redenção, em Dostoiévski, além de ser o elemento fundamental do perdão. Conforme diz o jovem irmão do *Stárietz* Zossima em *Os Irmãos Karamazov*, “Que eu seja pecador perante todos, mas em compensação também serei *perdoado por todos – eis o paraíso*” (DOSTOIÉVSKI, 2019b, p. 334, grifo nosso). Reconhecer a transgressão total e aceitar o castigo faz parte do processo de aceitação do amor ativo e *total*³⁰ que Dostoiévski tanto exalta.

Caim, por outro lado, tem como personagem antitética, na narrativa, o próprio Deus. Nandi (2016) destaca o papel paterno de YHWH em procurar guiar Caim para um caminho de maturidade humana. Os diálogos que precedem o fratricídio já mostram a preocupação divina em alertar Caim do pecado que espreitava pela porta (Gn 4:7). Mas o egocentrismo de Caim e a sua indiferença para com a existência de seu irmão Abel o fizeram se afastar da presença de YHWH (Gn 4:14). Entretanto, mesmo após o homicídio, Caim tem de confessar seu crime. O relato de Caim mostra que o crime não passa despercebido e que sempre há punições, sempre há castigo. Deus, assim como Sônia, o expõe também para a *face* da terra e dela relata sua condenação (NUNES JUNIOR, 2017).

A diferença entre Raskólnikov e Caim é que enquanto um tem de achar sua redenção na reconexão com a terra, o outro tem de se afastar

29. Beebe (1955, p. 594) também disserta: “[...] the psychological and philosophical drama in a Dostoevsky novel is expressed in terms of a conflict between opposite poles of sensibility and intelligence, spirit and mind, passiveness and aggressiveness, self-sacrifice and self-assertion, God-man and Man-god, or, sometimes, ‘good’ and ‘bad’”.

30. Amor *total*, pois abrange o respeito e a dignidade não apenas do ser humano, mas de toda a criação. O jovem irmão do *Stárietz* Zossima, em sua condição débil, entendeu isso. Em suas palavras: “Como poderia ser diferente – respondendo –, pois o Verbo é para todos, toda criatura, todo bicho, toda folhinha aspira ao Verbo, canta a glória de Deus [...]” (DOSTOIÉVSKI, 2019b, p. 340).

dela como um “errante” (Gn 4:14). Os movimentos de redenção são divergentes.³¹ Para Caim, não guardar seu irmão significou sua completa dissociação com o guardar da terra – função originária (Gn 4:2). Contrariamente, é dito que a terra abre sua boca para receber o sangue de Abel (Gn 4:11), e isso acaba por impedir que Caim possa cultivar novamente. A terra, em outras palavras, aceita o sangue do oprimido, mas vomita o opressor. Para Raskólnikov, a morte da velha usurária e de sua irmã só pode ser redimida por meio do perdão universal perante a terra – o solo sagrado que representa a própria criação divina. A terra, em Doštóiévski, é o elo sagrado do perdão. Ora, a revolta metafísica de Raskólnikov contra a letra da lei (o decálogo de Moisés), conforme diz Tchirkóv (2022), é também uma revolta contra a mãe-terra (IVÁNOV, 1952), por isso o transgressor tem de beijar a terra e se prostrar diante dela, reconhecendo seu pecado universal.

Doštóiévski, por meio de sua influência da tradição ortodoxa russa, chega à seguinte conclusão: “[...] the truth of the guilt of all men, for all men and for everything” (IVÁNOV, 1952, p. 592). Em outras palavras, a dimensão do crime de Raskólnikov parte da compreensão de que sua violência contra a velha usurária e a sua irmã ressoam sobre toda a humanidade. O pecado contra um é um pecado contra todos. Consoante, Heschel (2001, p. 19) também afirma: “Few are guilty, but all are responsible”. Mesmo não culpados, somos todos responsáveis. Essa é a dimensão que deveria ser entendida por Caim e Raskólnikov.

31. A divergência assume também uma dimensão histórica. Caim, ao sair da terra, funda uma cidade dando marco, pois, ao início da civilização. Menciona-se, na narrativa, a fundação da arte (Gn 4:21), metalurgia (Gn 4:22), mas também da violência degenerada com Lameque (Gn 4:23-24). Raskólnikov, concomitantemente, representa a ruptura do homem russo com os valores da terra. Marques (2016, p. 218) diz que “*raskól* também é o nome dado à cisma da Igreja Ortodoxa, isto é, à separação entre a igreja oficial e os chamados velhos crentes, motivada pelas reformas do patrono Nikon em 1653”. A modernização da Era Petrina é responsável por trazer todo tipo de miscelânea ideológica (niilismo, utilitarismo, darwinismo etc.) (FRANK, 2013). Doštóiévski almeja voltar para a terra, local onde a vida é “plena e integral” (TCHIRKÓV, 2022, p. 112). A divergência se dá no final: Caim se afasta da terra e se “moderniza” com a fundação da cidade, enquanto Raskólnikov retorna, mesmo que simbolicamente, para a terra e se afasta dos valores da modernidade.

Sequencialmente, Raskólnikov, momentos antes de se entregar para Porfiri e ser levado para trabalhos forçados na Sibéria, vai até o centro da cidade de St. Petersburgo e beija o chão da praça. A cena é marcante: “Ajoelhou-se no meio da praça, inclinou-se até o chão, essa terra suja, com arrebuo e felicidade. Levantou-se e tornou a inclinar-se” (DOSTOIÉVSKI, 2019a, p. 535). Conjuntamente, bêbados e transeuntes que observam a cena dizem: “Ele está a caminho de Jerusalém, meus irmãos, se despede dos filhos, da pátria, faz reverência ao mundo inteiro [...] (DOSTOIÉVSKI, 2019a, p. 535). A imagem é catártica, assume dimensões universais e serve de anúncio do despojamento de Raskólnikov para o castigo. No fim, a entrega é dada e Raskólnikov assume sua culpa, mesmo que naquele momento seja, em seu interior, para o solo/mundo. Momentos depois, ele se entrega por completo e assume a culpa do crime para Iliá Pietróvitch.

Enfim, chegamos ao epílogo³² da obra, a saber, o relato final dos nove meses de Raskólnikov como prisioneiro na Sibéria. É o momento de sua regeneração completa, ou melhor, de seu renascimento, conforme é descrito pelo narrador:

Mas aqui já começa outra história, a história da renovação gradual de um homem, a história do seu gradual renascimento, da passagem gradual de um mundo a outro, do conhecimento de uma realidade nova, até então totalmente desconhecida (DOSTOIÉVSKI, 2019a, p. 563).

Mas como se dá esse renovar? Que elemento é esse que inunda a atmosfera do duplo homicida com nova esperança, com nova história? Ora, momentos antes, na prisão, ainda estava melancólico, doente e absorto: “Vivia de vista um tanto baixa: observar para ele era asqueroso e insuportável” (DOSTOIÉVSKI, 2019a, p. 556). A dimensão do castigo

32. Alguns críticos, como Ernest J. Simmons, trazem o epílogo como a parte mais fraca do romance. No entanto, para Beebe (1955, p. 593) [...] the ending is artistically and psychologically inevitable because the basic motive of regeneration is the same as the underlying motive for the crime [...] Without the Epilogue much that precedes would seem confused and contradictory”.

era pesada, semelhantemente a Caim, que dizia: “É tamanho o meu castigo, que já não posso suportá-lo” (Gn 4:13). Caim também teme ser morto por outras pessoas. Na prisão, Raskólnikov era posto sobre um “abismo terrível, aquele abismo intransponível que se estendia entre ele e todos aqueles homens”. Os prisioneiros e ele “se entreolhavam com desconfiança e antipatia” (DOSTOIÉVSKI, 2019a, p. 556). Mesmo sob essa condição, Raskólnikov não mais os despreza com arrogância, dado que assume um papel de autoabnegação (BEEBE, 1955).

No meio de tal turbulência, Sônia aparece. Ela toca as mãos de Raskólnikov e as segura com força. A melancolia do rosto dele passa a se tornar choro. Ele se prostra perante ela, conforme havia feito no diálogo anterior, no qual assumira a culpa do crime, mas dessa vez ela não se assusta, porém compreende tudo. Ora, o amor havia quebrado o egoísmo. A consciência dialogal estava restabelecida, pois “a dialética dera lugar à vida, e na consciência devia elaborar-se algo bem diferente” (DOSTOIÉVSKI, 2019a, p. 562). Esse algo *bem diferente* não era nada mais que o amor:

Mas de imediato, no mesmo instante compreendeu tudo. Em seus olhos brilhou uma felicidade infinita; ela compreendeu, e para ela já não havia dúvida, que ele a amava, a *amava infinitamente*, e que enfim chegara esse momento [...] *O amor os ressuscitara*, o coração de um continha fontes infinitas de vida para o coração do outro (DOSTOIÉVSKI, 2019a, p. 562, grifo nosso).

Muito além de um amor meramente romântico, a dimensão aqui é de transformação do solipsismo. É uma entrega autêntica para o outro. É um reconhecimento mútuo fundado na ágape (RICOUER, 2006). Ele mesmo afirma: “Nesse dia até lhe pareceu que todos os galés, *antes seus inimigos*, já o olhavam de modo diferente. Ele mesmo começou a *conversar com eles*, e lhe respondiam de modo carinhoso” (DOSTOIÉVSKI, 2019a, p. 562, grifo nosso). O ímpeto monológico de Raskólnikov finalmente é quebrado. Agora ele conversa com seus inimigos, reconhecendo a voz do outro, amando-os. Afinal, conforme disserta Bakhtin (2018,

p. 32, grifo do autor), “A categoria fundamental da visão artística de Dostoiévski não é a de formação, mas a de *coexistência e interação*”. Ora, o amor reitera e coexiste. Raskólnikov descobriu o amor e tudo mudou. Raskólnikov, por fim, encontra-se em estado de felicidade.

Conclusões

As faces violentas de Caim e Raskólnikov expressam o estado dialético humano de ruptura e continuidade, amor e indiferença, acolhimento e afastamento. O artigo proposto tentou mostrar as similaridades na jornada entre as personagens. Primeiro, no que tange ao ato de crime como dissociação dialogal do outro. Ora, Caim, em seu tratamento com Abel, rejeita sua existência e o assassina sem nenhum tipo de ressentimento (VAN WOLDE, 1991). O diálogo, fonte inescrutável da vida para Bakhtin (2018), é substituído pela violência, pelo silenciamento das vozes. A polifonia é atacada por “[...] universos monodalógicos e centrífugos que apenas orbitam ao redor de si mesmos” (VASSOLER, 2015, p. 27). Nesse sentido, Raskólnikov e Caim são personagens que se revoltam contra a figura divina, o único ser que está além da polifonia (PONDÉ, 2013). O primeiro, diante do deicídio do século XIX, almeja dizer uma “nova palavra” que substitua a “letra da lei” e que o autorize a matar (TCHIRKÓV, 2022; VASSOLER, 2015). O segundo, se enfurece com o sacrifício não aceito por Deus e assassina seu irmão a fim de atingir o próprio Deus (NANDI, 2016). Ambos, no fim, querem ultrapassar limites e se tornarem Homem-Deus (BEEBE, 1955, p. 594).

Consequentemente, a rejeição do divino torna-se motivo de indiferença e falta de reconhecimento do outro e da terra. O trajeto de ambos, nesse sentido, é uma luta por reconhecimento – de si mesmos e do próximo (HONNETH, 2003; RICOEUR, 2006). É um despojamento do solipismo ético para uma compreensão autêntica do outro como ser humano igual em dignidade. É compreender que o respeito pelo outro, “transforma a *coexistência* em perdão” (VASSOLER, 2015, p. 37, grifo nosso). No

ambiente caótico e contraditório, a redenção se revela como faceta do perdão, da reconciliação. Essa foi a última etapa deste artigo. No entanto, conforme vimos, o desenvolvimento redentivo será distinto. Caim não recebe amor, propriamente dito, mas um sinal da graça na testa (Gn 4:15). Raskólnikov retorna ao seio da terra e a beija como forma de reconciliação; Caim, por outro lado, afasta-se como fugitivo e errante pela terra (Gn 4:14). Ainda assim, mesmo com finais distintos, Caim é um exemplo paradigmático e universal da violência humana e do instinto da indiferença e de como devemos ser, ao contrário dele, guardadores uns dos outros. Em Raskólnikov, encontramos que mesmo o maior dos pecadores é capaz de receber o perdão e renascer (WU, 2010). Para ele, o amor tudo transforma. Afinal, segundo Dostoiévski postula em *Os Irmãos Karamázov*:

Irmãos, não temais o pecado dos homens, *amai o homem também em seu pecado*, porque isto é semelhante ao amor de Deus e é o ápice do amor na Terra. Amai toda criação de Deus, no conjunto e em cada grão de areia. Amai cada folha, cada raio de Deus. Amai os animais, amai as plantas, amai *todas as coisas*. Amarás toda e qualquer coisa e nas coisas alcançarás a compreensão do mistério de Deus. Uma vez tendo compreendido, já começarás a compreender tudo sem esmorecimento, e cada vez mais com o passar do tempo, todos os dias. E finalmente amarás o mundo inteiro já com um amor *total, universal* (DOSTOIÉVSKI, 2019b, p. 366, grifo nosso).

Referências

- ALTER, R. *A arte da narrativa bíblica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- AUERBACH, E. *Mimese: a representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 2021.
- BAKHTIN, M. From Problems of Dostoevsky's Poetics: The Idea in Dostoevsky, 1984. In: GIBIAN, G. (Editor). *Crime and Punishment* (a Norton Critical Edition). New York: W. W. Norton & Company, 1989, p. 643-656.

- BAKHTIN, M. *Problemas da Poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018.
- BEEBE, M. The Three Motives of Raskolnikov: A Reinterpretation of Crime and Punishment, 1955. In: GIBIAN, G. (Editor). *Crime and Punishment* (a Norton Critical Edition). New York: W. W. Norton & Company, 1989, p. 592-603.
- BÍBLIA SAGRADA. Edição Revista e Atualizada no Brasil. 2. ed. Tradução de João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.
- BRUEGGEMANN, W. *Genesis*: in Bible commentary for teaching and preaching. Atlanta: John Knox Press, 1982.
- CARROLL, J. *The Anarcho-Psychological Critique: Stirner, Nietzsche, Dostoevsky*. Taylor & Francis Ltd., 2011.
- CASSIRER, E. *A filosofia do iluminismo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1992.
- D'ONOFRIO, S. *Literatura Ocidental: autores e obras fundamentais*. São Paulo: Editora Ática, 1990.
- DOSTOIÉVSKI, F. *Crime e Castigo*. São Paulo: Editora 34, 2019a.
- DOSTOIÉVSKI, F. *Os Irmãos Karamázov*. São Paulo: Editora 34, 2019b.
- FRANK, J. *Dostoiévski: os anos milagrosos, 1865-1871*. 1. ed. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2013.
- FRANK, J. *Lectures on Dostoevsky*. Princeton: Princeton University Press, 2019.
- FRYE, N. *O Grande Código: a Bíblia e a literatura*. Campinas, SP: Editora Sétimo Selo, 2021.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- IVANOV, V. The Revolt Against Mother Earth. 1952. In: GIBIAN, G. (Editor). *Crime and Punishment* (a Norton Critical Edition). New York: W. W. Norton & Company, 1989, p. 584-592.
- LUKÁCS, G. *Ensaios sobre literatura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.
- MAGALHÃES, A. A Bíblia como obra literária: hermenêutica literária dos textos bíblicos em diálogo com a teologia. In: FERRAZ, S. *Deuses em Poéticas: Estudos de Literatura e Teologia*. Belém:

- UEPA; UEPB, 2008, p. 11-25.
- MARQUES, P. N. *Polifonia e emoções: um estudo sobre a construção da subjetividade em Crime e castigo, de Dostoiévski*. Dissertação (Mestrado em Literatura e Cultura Russa) – São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2010.
- MARQUES, P. N. A compaixão como Virtude e como Fardo: anotações sobre o par Sônia e Raskólnikov, de Crime e Castigo. *Revista de Estudos e Pesquisas da Religião*, v. 19, n. 1, p. 216-232, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/22023>. Acesso em: 23 maio 22.
- MOCHULSKY, K. The Five Acts of Crime and Punishment, 1967. In: GIBIAN, G. (Editor). *Crime and Punishment* (a Norton Critical Edition). New York: W. W. Norton & Company, 1989, p. 500-512.
- NANDI, L. E. *Caim como Paradigma da Violência em Gn 4,1-16*. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2016.
- NUNES JUNIOR, E. M. *A Terra em Gênesis 1-9: uma leitura microscópica crítica da narrativa*. Tese (Doutorado em Estudos Judaicos) – São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2017.
- PONDÉ, L. F. *Crime e Profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. São Paulo: LeYa, 2013.
- RICOUER, P. *Percurso do reconhecimento*. São Paulo: Edição Loyola, 2006.
- SHULMAN, G. M. The Myth of Cain: Fratricide, City Building, and Politics. *Political Theory*, 14(2), p. 215–238, 1986. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/191461>. Acesso em: 12 fev. 2022.
- TCHIRKÓV, N. *O estilo de Dostoiévski: problemas, ideias, imagens*. São Paulo: Editora 34, 2022.
- VAN WOLDE, E. The Story of Cain and Abel: A Narrative Study. *Journal for the Study of the Old Testament*, v. 16, p. 25-41, 1991. Disponível em: https://www.academia.edu/3311833/The_Story_of_Cain_and_Abel_a_Narrative_Study. Acesso em: 4 mar. 2022.
- VASSOLER, F. R. *Dostoiévski e a Dialética: fetichismo da forma, utopia como conteúdo*. Tese (Doutorado) – São Paulo: Faculdade Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São

Paulo, 2016.

WESTERMANN, C. *Genesis 1-11: A commentary*. Minneapolis: Augsburg Publishing House Minneapolis, 1984.

WU, R. O Crime Metafísico em Dostoiévski. *Aletria*, n. 3, v. 20, p. 257-266, 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/aletria/article/view/18418#:~:text=Resumo,a%20tese%20da%20determina%C3%A7%C3%A3o%20social>. Acesso em: 13 abr. 2022.



Ecoteologia da Libertação em Diálogo com a Poesia em algumas Canções que abordam a temática¹

Ecotheology of Liberation in
Dialogue with Poetry in some
Songs that Approach the Theme

*Márcia Maria de Oliveira

**Emerson Sbardelotti

Texto enviado em
24.08.2022

Aprovado em
24.08.2022

V. 12 - N. 27 - 2022

*Doutora em sociedade e Cultura na Amazônia; professora da Universidade Federal de Roraima; assessora da Rede Eclesial Pan-Amazônica – REPAM; perita do Sínodo Especial para a Amazônia (2018-2019).
Contato: marcia.oliveira@ufrb.br

*Doutorando e Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Membro do Grupo de Pesquisa Literatura, Religião e Teologia - LERTE
Contato: sbardelotti@gmail.com

Resumo

O presente artigo foi inspirado pela comemoração de 25 anos da publicação de dois livros importantes: 1. *Ecologia: Grito da Terra, Grito dos Pobres – Dignidade e direitos da Mãe Terra*², de Leonardo Boff;

1. Artigo apresentado originalmente com o título: *Ecoteologia, Literatura e Canções* como Minicurso no V Simpósio Internacional do PPG em Teologia da PUC-SP: *Amazônia: oportunidades e desafios para a Teologia Latino-Americana*; 20 – 22/08/2019; Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção - Campus Ipiranga – PUC-SP. Artigo revisto, atualizado e ampliado.

2. Originalmente a obra foi publicada pela Editora Ática, em 1994. Depois republicada pela Editora Sextante em 2004. Em 2015, numa edição revista e ampliada, a Editora Vozes recoloca-a no mercado, com novos materiais, com uma visão mais ampla e crítica das várias correntes da ecologia: integral, ambiental, social e mental; a partir de pressupostos espirituais, culturais e filosóficos. Em 1994, a obra recebe o Prêmio Sergio Buarque de Holanda, da Biblioteca Nacional, como o melhor ensaio social daquele ano. Em 2001, recebe o Prêmio Nobel Alternativo da Paz pelo Parlamento Sueco.

2. *Teologia e Literatura: Reflexão teológica a partir da Antropologia contida nos romances de Jorge Amado*³, de Antonio Manzatto. Nestas obras encontramos o diálogo frutífero entre Teologia da Libertação e Ecologia, e o diálogo salutar entre Teologia da Libertação e Literatura. O objetivo do artigo é mostrar, a partir destes diálogos, as canções que abordam a questão ecológica, que ressurgem e, ou germinam, com um novo ar primaveril, amazônico, samaritano, numa Igreja que procura estar em saída, toda ministerial e sinodal, no seguimento a Jesus de Nazaré. São três canções: de artistas da Música Popular Brasileira e das Músicas da Caminhada que, ajudam-nos a refletir o papel da poesia em diálogo com a ecoteologia, e como tais canções fazem perceber as raízes éticas e espirituais dos problemas ambientais, convidando-nos a uma mudança de comportamento, a uma mudança profunda enquanto seres humanos. A metodologia utilizada foi a pesquisa bibliográfica e vídeos do You Tube com as canções.

Palavras-chave: Ecoteologia da Libertação; Poesia; Canções

Abstract

This article was inspired by the celebration of 25 years of the publication of two important books: 1. *Ecology: Cry of the Earth, Cry of the Poor – Dignity and rights of Mother Earth*, by Leonardo Boff; 2. *Theology and Literature: Theological reflection from the Anthropology contained in the novels of Jorge Amado*, by Antonio Manzatto. In these works we find the fruitful dialogue between Liberation Theology and Ecology, and the healthy dialogue between Liberation Theology and Literature. The objective of the article is to show, from these dialogues, the songs that approach the ecological question, which reappear and, or germinate, with a new spring air, Amazonian, Samaritan, in a Church that seeks to be on the way, all ministerial and synodal, following Jesus of Nazareth. There are three songs: from Brazilian Popular Music artists and the Songs of the Walk, which help us to reflect on the role of poetry in dialogue with ecotheology, and how such songs make us understand the ethical and spiritual roots of environmental problems, inviting us to a change of behavior, a profound change as human beings. The methodology used was bibliographic research and You Tube videos with the songs.

Keywords: Liberation Ecotheology; Poetry; Songs

3. A obra foi publicada pelas Edições Loyola em 1994, não havendo até o momento outras republicações; presenteia o cenário latino-americano e caribenho com uma nova proposta no universo brasileiro da Teologia, propondo uma leitura teológica da Literatura, em sintonia com o pensamento hodierno da teologia católica, estabelecendo um diálogo através da Antropologia a partir da obra de Jorge Amado. A obra é resultado da tese doutoral apresentada na Faculdade de Teologia Católica da Universidade Católica de Louvain, na Bélgica, em 1993.

Introdução

Poucas foram as vezes que canções populares ou canções religiosas abordaram, fora de um contexto específico, a questão ecológica. Pretende-se apresentar uma reflexão que dialogue com letras de canções, compostas em épocas diferentes, de vivências diferentes, que ressurgem ou germinam no chão e no cotidiano de uma Igreja que pretende estar sempre em saída, ser toda ela ministerial e sinodal, amazônica e samaritana. Levando-nos a questionar o papel da poesia no encontro que faz com a denúncia dos problemas ambientais que enfrentamos no Brasil, problemas que afetam todo o planeta Terra.

A análise das letras das canções que escolhemos, anunciam um novo tempo e denunciam a devastação causada pelo ser humano contra a natureza; leva-nos a entender que antes mesmo da palavra ecologia estar na moda, ser divulgada como hoje, já havia uma intuição, um alerta de que algo poderia dar errado no presente e no futuro. De certa forma, se tornou profecia esteticamente hodierna; contudo, o grito da Terra e o grito dos pobres já ecoam por elas.

A reflexão que germina da letra de uma canção jamais é neutra. Remete a um processo de escuta da criação e de educação para a liberdade:

MEU LIVRE GRITO HUMANO

Quero plantar
nesta Amazônia
o meu grito humano,
a minha protestante
fé libertadora,
a derramada tocha do meu sangue.
Eu sei que a semente
será um dia colheita
convocada (CASALDÁLIGA apud GUERRERO, 2016, p.136).

É preciso atender o convite urgente do Papa Francisco para renovar

o diálogo sobre a maneira como estamos construindo o futuro do planeta: “lanço um convite urgente a renovar o diálogo sobre a maneira como estamos construindo o futuro do planeta. Precisamos de uma solidariedade universal” (LS n. 14). O nosso futuro está conectado ao cuidado e ao respeito; a uma nova forma de dialogar com a natureza, um novo modo de experimentar Deus. É o novo paradigma: “tudo está interligado, como se fôssemos um. Tudo está interligado, nesta Casa Comum” (LS, n. 16)⁴. Somos uma única entidade sagrada: humanidade e terra!

Até quando ficaremos sobre a natureza e não com a natureza? Até quando consideraremos a Terra como algo inerte e sem propósito? Porque é tão difícil enxergar a Terra como Mãe, cheia de vitalidade? De esperança em esperança, poderemos garantir um futuro bom para a Terra e para nós. O futuro está em nossas mãos!

Este artigo se concentra no diálogo entre a Ecoteologia e Poesia, Ecoteologia e Canções, onde objetivamos encontrar um terreno fértil para analisar e refletir teologicamente algumas letras de canções que explicam a urgente defesa da vida na Terra, a defesa do planeta Terra. Por volta de 33 canções⁵, de artistas populares e religiosos foram escutadas,

4. Cf.: Canção inspirada na Encíclica *Laudato Si'* do Papa Francisco. Letra, Música, Instrumentação, Mixagem e Masterização de Cireneu Kuhn, svd, São Paulo: Verbo Filmes, 2015. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ZAxoVbeaSwk>>. Acesso em 28 jul. 2022.

5. Da dupla Roberto Carlos & Erasmo Carlos: **O Progresso** (1976); **Panorama Ecológico** (1978); **O Ano Passado** (1979); **As Baleias** (1981); **Águia Dourada** (1987) e **Amazônia** (1989). Da dupla Sá & Guarabyra: **Sobradinho** (1977). De Zé Geraldo: **Olhos de Jardineiro** (1998). De Luiz Gonzaga: **Asa Branca** (1947); **Riacho do Navio** (1955); **Xote Ecológico** (1989). Canto das Oferendas da Campanha da Fraternidade 2002: **Uma só será a mesa** (2002). Hino da Campanha da Fraternidade 2007: **Vida e Missão neste chão** (2007). Da dupla Carlos Papel & Emerson Sbardelotti: **Reflorestar** (2018). Da dupla Lula Barbosa & Emerson Sbardelotti: **Bem Viver** (2017); **Mártir Indígena do Maranhão** (2020). De Lula Barbosa: **Mira Ira (Nação Mel)** (1985). De Cireneu Kuhn: **Tudo está interligado** (2015). De Guilherme Arantes: **Planeta Água** (1981). De Chico Buarque: **Passaredo** (1976). De Beto Guedes: **O Sal da Terra** (1981). De Milton Nascimento: **Benke** (1990). De Tulipa Ruiz: **A Ordem das Árvores** (2010). De Caetano Veloso: **Um Índio** (1976); **Terra** (1978). De João Nogueira: **As Forças da Natureza** (1977). De Jorge Benjor: **Todo dia era dia de índio** (1981). De Toquinho: **Herdeiros do Futuro** (2002). De Chico Science: **Manguetown** (1996). Da dupla Chico Buarque & Milton Nascimento: **Cio da Terra** (1977).

apenas três, entraram neste artigo por conta de seu valor histórico e de seu *locus theologicus*.

1. Ecologia: grito dos pobres e da terra

“A humanidade tentou de tudo, exceto amar”.
Théodore Monod

Os seres humanos fazem parte da natureza. Sua sobrevivência está atrelada diretamente à natureza. Portanto, não basta apenas defender os biomas e os animais, é preciso também defender a melhoria concreta da qualidade de vida das populações. Defender a natureza não se resume apenas em buscar um novo relacionamento de nossa espécie com o planeta, mas principalmente em buscar um novo relacionamento entre os próprios seres humanos.

Nesta mesma perspectiva, em seus Manuscritos econômico-filosóficos, escritos em 1844, Karl Marx afirmava que “o ser humano é parte da natureza”. E dizia ainda, “o ser humano vive da natureza. Isto significa que a natureza é seu corpo, com o qual ele precisa estar em processo contínuo para não morrer” (MARX, 2015, p. 116). Nesta direção, Leonardo Boff argumenta que somos obrigados a tomar a história em nossas mãos e decidir se queremos prolongá-la sobre este planeta ou se a encerraremos dramaticamente (BOFF, 2022, p. 22).

Contudo, Luiz Carlos Susin, apresenta-nos o significado da palavra ecologia, que não abarca apenas a natureza, mas também a sociedade e a cultura:

A palavra ecologia foi criada em 1866 por Ernst Haeckel, biólogo alemão, discípulo de Charles Darwin. Naquela época, ele definiu assim a ecologia: estudo dos relacionamentos de todos os seres vivos e não vivos entre si e com seu entorno. Todos moram juntos na Casa Comum que é a Terra e juntos se entrelaçam para se alimentar, se reproduzir e coevoluir. Ecologia é uma palavra composta de duas palavras gregas: *oikos*, que significa casa; e *logos*, que quer dizer estudo. Portanto, ecologia quer dizer o estudo que se faz acerca das condições e relações que formam o

habitat (casa) do conjunto e de cada um dos seres da natureza.

Hoje, enquanto conceito, ecologia representa a relação, a interação e o diálogo que todos os seres (vivos e não vivos) guardam entre si e com tudo o mais que existe. A natureza (o conjunto de todos os seres), desde as partículas elementares e as energias primordiais, até as formas mais complexas de vida, é dinâmica; ela constitui um tecido intrincadíssimo, com conexões por todos os lados. A ecologia não abarca apenas a natureza (ecologia natural), mas também a cultura e a sociedade (ecologia humana, social etc.).

O certo é que da primeira definição até hoje são muitas as variações no conceito de ecologia e, portanto, da interpretação que ela oferece à realidade. Esta variação se baseia em três eixos: o reconhecimento e vinculação do ser humano na rede de relações dos organismos vivos, o que gerou um diálogo entre ciências naturais e ciências sociais; o surgimento do conceito de ecossistema (Tansley, 1935); e a dimensão de escala do oikos, porque não se trata mais só do âmbito vital de uma espécie, e sim do caráter planetário e cósmico da vida (SUSIN & SANTOS, 2011, p. 50).

Até o presente momento, pensou-se o futuro do planeta e do Brasil a partir do crescimento do Produto Interno Bruto (PIB), com o aumento constante e sem limite da máquina industrial em todas as frentes, inclusive, com a intensificação do agronegócio. Vem à tona a consciência de que caminhamos para situações inviáveis, já não só para nosso povo, mas para toda a humanidade.

Três desafios se impõem: o desequilíbrio mundial no que se refere às condições de vida dos continentes e países; a instabilidade climática e a impossibilidade de manter os recursos imprescindíveis da terra. Assim:

A ecologia integral e a Teologia da Libertação possuem algo em comum: ambas partem de um *grito*. A ecologia do *grito da Terra*, dos seres vivos, das florestas, das águas, dos solos e dos ares agredidos pelo tipo de crescimento material ilimitado da cosmovisão predominante, especialmente o grito da Terra, planeta já velho e com baixa imunidade. A Teologia da Libertação nasceu ao escutar o *grito dos pobres* econômicos, das classes exploradas, das culturas humilhadas,

dos negros discriminados, das mulheres oprimidas pela cultura patriarcal, dos LGBTI e dos portadores de necessidades especiais. Todos são explorados e gritam. Gritam por libertação. Dessa preocupação nasceram várias tendências da ecologia: uma Teologia da Libertação sociopolítica, feminina, indígena, negra, cultural, pastoral, integral, entre outras. Em todas elas, é sempre o respectivo oprimido o sujeito e protagonista principal de sua correspondente libertação. Importa lembrar que já nos anos de 1980 ficou claro para alguns teólogos e teólogas da libertação que a mesma lógica que explora os oprimidos e as classes empobrecidas também explora a natureza e a Terra. é sabido e cabe ressaltar que a marca registrada da Teologia da Libertação é a opção pelos pobres, contra a pobreza e em favor da justiça social e de sua libertação. Dentro da categoria *pobre* deve ser incluído o *Grande Pobre, que é a Terra*, nossa Mãe, Terra que é torturada e crucificada. Temos que baixá-la da cruz (BOFF, 2018, p. 115-116).

A terra já não consegue se refazer em grau suficiente para garantir a vida humana. Está em fase de esgotamento, com risco para toda vida. Acrescente-se aí as mudanças climáticas com o aumento de temperatura, fruto também desse mesmo movimento de destruição da natureza e dos crescentes tipos de poluição, principalmente o industrial. É necessário um processo de conversão ecológica.

Lamentavelmente há um *déficit* de cultura ecológica e da consciência da gravidade da situação global. Ou despertamos desse sono letárgico ou inconscientemente construiremos o abismo no qual todos seremos precipitados (BOFF, 2022, p. 23)

O Papa Francisco nos assegura que a conversão ecológica, que se requer para criar um dinamismo de mudança duradoura, é também uma conversão comunitária:

Esta conversão comporta várias atitudes que se conjugam para ativar um cuidado generoso e cheio de ternura. Em primeiro lugar, implica gratidão e gratuidade, ou seja, um reconhecimento do mundo como dom recebido do amor do Pai, que consequentemente provoca disposições gratuitas de renúncias e gestos

generosos, mesmo que ninguém os veja nem agradeça. “Que a tua mão esquerda não saiba o que faz a tua direita [...]; e teu Pai, que vê o oculto, há de premiar-te” (Mt 6,3-4). Implica ainda a consciência amorosa de não estar separado das outras criaturas, mas de formar com os outros seres do universo uma estupenda comunhão universal. O crente contempla o mundo, não como alguém que está fora dele, mas dentro, reconhecendo os laços com que o Pai nos uniu a todos os seres. Além disso, a conversão ecológica, fazendo crescer as peculiares capacidades que Deus deu a cada crente, leva-o a desenvolver a sua criatividade e entusiasmo para resolver os dramas do mundo, oferecendo-se a Deus “como sacrifício vivo, santo e agradável” (Rm 12,1). Não vê sua superioridade como motivo de glória pessoal nem de domínio irresponsável, mas como uma capacidade diferente que, por sua vez, lhe impõe uma grave responsabilidade derivada da sua fé (LS, n. 220).

No Documento Final do Sínodo para a Amazônia somos convidados a ouvir o clamor da terra e o clamor dos pobres e do povo da Amazônia com quem caminhamos, pois, nos chama a uma verdadeira conversão integral, com uma vida simples e sóbria, alimentada por uma espiritualidade mística no estilo de São Francisco de Assis, um exemplo de conversão integral vivida com alegria e graça cristã (SÍNODO DOS BISPOS, 2019, p. 18).

O Papa Francisco recorda-nos que não haverá uma ecologia sã e sustentável, capaz de transformar seja o que for, se não mudarem as pessoas, se não forem incentivadas a adotar outro estilo de vida, menos voraz, mais sereno, mais respeitador, menos ansioso, mais fraterno (QA, n. 58).

A ecologia enquanto grito dos pobres e da Terra coloca uma pergunta de fundo: todos os seres vivos terão futuro na medida em que a Terra e a humanidade sejam libertadas? E a única resposta, em princípio, que pode ser dada é: ou mudamos ou morremos, não haverá uma nova arca de Noé! Ainda há tempo para defender todas as vidas; de nossa união em torno da nossa única Casa Comum, surja iniciativas de encontro ao bem viver, em torno do bem comum, que haja a consciência de um outro

mundo necessário.

As palavras finais da *Carta da Terra* nos impulsionam neste sentido: Que o nosso tempo seja lembrado pelo despertar de uma nova reverência face à vida, por um compromisso firme de alcançar a sustentabilidade, pela rápida luta pela justiça, pela paz e pela alegre celebração da vida (CARTA DA TERRA apud BOFF, 2022, p.4).

2. Da Ecoteologia à poesia e às canções

"Eu não sou contra o progresso,
mas apelo pro bom senso,
um erro não conserta o outro,
isso é o que eu penso"

Roberto Carlos & Erasmo Carlos

Teologia, do grego *teologia*: ciência dos deuses. É o estudo das questões referentes ao conhecimento da divindade, de seus atributos e relações com o mundo e com os seres humanos e com a verdade religiosa. É o estudo racional dos textos sagrados, dos dogmas e das tradições do cristianismo. É uma linguagem posterior à Revelação e a Fé:

A poesia é a ponte que nos aproxima do sagrado, quando todas as outras pontes estão interdidas. A poesia não possui fronteiras. A poesia nos ensina a voar quando nossos pés não conseguem mais experimentar o chão. A poesia nos indica o chão de nossa realidade, onde tudo é mais difícil e, mesmo assim, nos mostra o quanto é belo por ele passar. Poesia é aquilo tudo que comove e sensibiliza, que desperta inúmeros sentimentos, tudo aquilo que aos sentidos se torna sublime e belo. É a manifestação da estética e da beleza retratada pelo poeta em forma de palavras que encanta e inspira (SBARDELOTTI, 2018, p.21).

Poesia é arte verbal. Toda canção é arte verbal. Se expressa por meio da palavra em contraste com os sinais visuais da pintura, da escultura, do cinema, das histórias em quadrinhos, etc.

Antonio Manzatto diz que a arte é muito mais que um simples meio de comunicação, mas ela também comunica. Assim sendo, ela exige

um emissor (autor), um receptor (leitor), um código (escrita), uma mensagem e um meio de comunicação (obra, que é ao mesmo tempo meio e mensagem) (MANZATTO, 1994, p. 16-17).

Antes mesmo que se discutisse sobre ecologia no Brasil, a Música Popular Brasileira já fazia claras denúncias, a contragosto das gravadoras que diziam que tais músicas não dariam o lucro que esperavam, todavia, os compositores ao olharem para o horizonte apontavam para uma mudança de rota, que infelizmente, até hoje, não se fez.

Pelo lado da Música Religiosa, nas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) as canções ocuparam e ocupam um lugar de destaque.

Antonio Manzatto afirma:

Claro que palestras, painéis, subsídios, textos e estudos são elementos importantes na formação da consciência, e assim aconteceu de verdade no que se refere às CEBs. Mas as canções se impuseram como maneira de ajudar a consciência e a se formar porque, além de ensinar, as canções também permitem convivência, dança, espaço lúdico e maneira concreta de fazer o que é essencial na vida de uma comunidade: fazer comunhão. Ao mesmo tempo em que as canções ajudavam a formar a consciência participativa, também ocasionaram a possibilidade de uma afirmação de pertença e de reconhecimento de sua própria identidade. Passaram a ser, então, canções de CEBs, que animavam a vida dessas comunidades e cuja entoação lembrava sua maneira de ser e seus compromissos socioeclesiais. Isso foi tão forte que, no momento em que as CEBs deixaram de ser hegemônicas, aquelas canções praticamente desapareceram do cenário eclesial, fazendo aparecer outro gênero musical que fundamenta outro modelo de Igreja.

As canções das CEBs afirmam e espalham no ar a mentalidade que permite a formação de CEBs, celebram a vida das comunidades e professam sua fé. São, assim, canções de celebração, de devoção religiosa e de compromisso social. Uma coisa não se separa da outra porque elas estão juntas na vida das pessoas. Evidentemente, elas refletem uma Teologia, aquela onde as CEBs têm possibilidade de existência, mas elas também possibilitam uma Teologia a partir daquilo que

afirmam como leitura da realidade, da sociedade e do humano. Por isso encontramos, sim, nessas canções traços bem límpidos de Teologia da Libertação, o que explica que, em outros ambientes e cenários, elas não sejam repetidas ou executadas (MANZATTO apud BINGEMER & VILLAS BOAS, 2020, p. 339).

As músicas que animaram e animam as CEBs são conhecidas como Músicas da Caminhada. Músicas que possuem uma mensagem religiosa, mas com um compromisso social e em defesa de todas as vidas muito forte, elas estão no caminho e são companheiras de travessia, ajudando a rezar, ajudando a meditar e a entender as coisas que acontecem ao nosso redor. São baseadas numa leitura popular da Bíblia, com destaque para a pedagogia e a prática libertadora de Jesus de Nazaré, para assim lerem a realidade e a partir do cotidiano, evangelizarem. Duas delas se destacam neste artigo.

2.1. O Ano Passado⁶

A palavra ecologia irá aparecer pela primeira vez na Música Popular Brasileira, em 1979, pelas mãos da dupla de compositores Roberto Carlos e Erasmo Carlos⁷ onde alertavam:

O ouro no ano passado subiu sem parar
os gritos na bolsa falaram de outros valores
corpos estranhos no ar
silenciosos voadores
quem sabe olhando o futuro do ano passado
o mar quase morre de sede no ano passado
os rios ficaram doentes com tanto veneno
diante da economia
quem pensa em **ecologia**
se o dólar é verde, é mais forte que o verde que havia

6. Cf.: Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7236n2VL_UU&list=RD7236n2VL_UU&start_radio=1>. Acesso em 29 jul. 2022.

7. CARLOS, Roberto; CARLOS, Erasmo. O ano passado. Intérprete: Roberto Carlos. In: ROBERTO CARLOS. Roberto Carlos. São Paulo: Sony, 1979, 1 CD, faixa 3. Grifo nosso.

*o que será o futuro que hoje se faz
a natureza, as crianças e os animais*
quantas baleias queriam nadar como antes
quem inventou o fuzil pra matar elefantes
quem padeceu de insônia
com a sorte da Amazônia
na lei do machado mais forte do ano passado
não adianta soprar a fumaça do ar
as chaminés do progresso não podem parar
quem sabe um museu no futuro
vai guardar em lugar seguro
um pouco de ar puro, relíquia do ano passado
*o que será o futuro que hoje se faz
a natureza, as crianças e os animais*
os campos risonhos um dia tiveram mais flores
e os bosques tiveram mais vida e até mais amores
quem briga com a natureza
envenena a própria mesa
contra a força de Deus não existe defesa
*o que será o futuro que hoje se faz
a natureza, as crianças e os animais* (CARLOS & CARLOS, 1979).

Muitos anos depois de lançada, a atualidade da canção é evidente e assustadora, pois a Terra continua gritando e seus direitos estão sendo violados sem escrúpulos.

“*Diante da economia / quem pensa em ecologia / se o dólar é verde, é mais forte que o verde que havia*”: a economia brasileira está baseada no lucro desenfreado; uma economia que não respeita e que não valoriza a vida; daí a indagação incrédula dos compositores ao constatarem que frente à economia, não há vez para a ecologia, pois a moeda de giro é mais forte que a natureza.

E resta a grande questão: “o que será o futuro que hoje se faz / a natureza, as crianças e os animais”?

E continuam os questionamentos sobre a postura que a sociedade toma ou deixa de tomar em relação à defesa da vida na Terra. Ao final,

uma afirmação apocalíptica: *“quem briga com a natureza / envenena a própria mesa / contra a força de Deus não existe defesa”*.

A grande batalha do século XXI é travada na ecologia.

Portanto, o cuidado é necessário como nunca na história da humanidade e da vida do planeta.

Cuidado é a vivência da relação entre a necessidade de ser cuidado e a vontade e a predisposição de cuidar, criando um conjunto de apoios e proteções que torna possível esta relação indissociável, em nível pessoal, social e com todos os seres vivos.

O cuidado está ligado a questões vitais que podem significar a destruição de nosso futuro ou a manutenção de nossa vida sobre este pequeno e belo planeta.

2.2. Pan-Amazônia Ancestral⁸

Em preparação para o Sínodo para a Amazônia, em outubro de 2019, Antônio Cardoso⁹, que mora em Ribeirão Preto, São Paulo, cantor e missionário católico leigo compôs uma cantiga com elementos da cultura amazônica e em sintonia com as reflexões que estavam sendo colocadas em debate. A canção caiu no gosto popular e foi eleita o “Hino do Sínodo” extraoficialmente; por outro lado, foi criticada por setores conservadores, que não entenderam sua mensagem sintonizada com o cotidiano dos povos da Amazônia. A letra é de uma leveza e beleza poética pois desenha o percurso do rio Amazonas e de seus afluentes, e dos seres vivos que dele dependem, ligando este cotidiano plural ao nosso cotidiano. Antônio Cardoso conseguiu aproximar o Sínodo do povo. E o povo cantou com muita alegria, com muita emoção. Algo raro, num cenário de Igreja com canções uniformizadas e engessadas, muitas

8. Cf.: Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Jb5u7G2t2k8>>. Acesso em: 29 jul. 2022.

9. CARDOSO, Antonio. Pan-Amazônia Ancestral. Intérprete: Antonio Cardoso. In: ANTONIO CARDOSO – PAN-AMAZÔNIA ANCESTRAL. Antonio Cardoso. São Paulo: Verbo Filmes / Paulinas, 2019, Vídeo-clipe.

vezes, distantes da realidade atual.

Na vazante do Rio
Todos se põem ao plantio
Pois, quando as águas subirem
Eis o maior desafio que é viver
A colheita há de ser
Antes das águas revoltas
Pois, quando a vazante inundar
Sei onde vou aportar o meu barco
Ribeirinhos guardiões
Da nossa casa comum
Laudato si'
É Francisco chamando um a um
10 mil anos de história
Pan-Amazônia ancestral
Pão de uma eucaristia
Cosmo da “ecologia integral”
Nem uma folha cai
Sem a vontade do PAI
Pois na vazante da vida
CRISTO é semente de LUTA e de PAZ
Ribeirinhos guardiões
Da nossa casa comum
Laudato si'
É Francisco chamando um a um
Igreja samaritana
Contra-cultura da grana
Tantas feridas abertas
No seio da floresta e a ganância
Irmão sol, irmão lua
Irmão de todos os povos
É deus Tupã que reclama
Deus que nunca abandona a sua OBRA.
Ribeirinhos guardiões
Da nossa casa comum
Laudato si'
É Francisco chamando um a um (CARDOSO, 2019).

O autor relata sua experiência em cruzar o Amazonas em uma voadeira (canoa com motor de polpa muito utilizado pelos missionários para visitarem as populações que habitam às margens do rio Amazonas e de seus afluentes), observando as pessoas plantarem no tempo certo para colherem *antes das águas revoltas*, antes das águas subirem.

Ribeirinhos são um dos povos *guardiões da nossa casa comum*, que com a ajuda da Encíclica *Laudato si'* juntam forças ao chamado do Papa Francisco de cuidar com amor da Casa Comum.

A ecologia integral está desde o início de sua história de dez mil anos. Sua ancestralidade é pão e é eucaristia. É vazante da vida: semente de luta e de paz! E a luta continua contra o desmatamento diário. O mundo todo observa este extermínio amazônico.

O ideal de uma Igreja samaritana é proclamado para que as feridas sejam curadas e fechadas. Quem cuida das feridas receberá a recompensa divina.

São Francisco de Assis é lembrado em sua alcunha *Irmão sol*, *irmão lua*, agora *Irmão de todos os povos*.

Com efeito, São Francisco, que se sentia irmão do sol, do mar e do vento, sentia-se ainda mais unido aos que eram de sua própria carne. Semeou paz por toda parte e andou junto dos pobres, abandonados, doentes, descartados, enfim, dos últimos (FT, n. 2).

Antônio Cardoso dentro da consciência do pluralismo religioso, marca característica da Região Amazônica, dentro de uma postura de respeito, diálogo e encontro afirma que *Tupã reclama* e que *Deus nunca abandona a sua OBRA*. Nós, mulheres e homens somos juntos com a Terra, obra divina.

2.3. Nossa vida é missão¹⁰

Manoel Nerys¹¹, cantador, missionário católico leigo e ribeirinho de Manacapuru – AM, sempre esteve inserido no cotidiano da Amazônia, e suas canções refletem as situações que ocorrem na realidade que o circunda. Em 2016, enquanto poeta e profeta entoava um canto de denúncia em favor da defesa da vida, em sintonia com o projeto de Igreja em saída do Papa Francisco:

Nesses campos, nessas matas, nesses lagos e igarapés;
 Nesses rios, planaltos e serras, planícies e vales, vou anunciar;
 No lombo de um belo cavalo, de barco, ou canoa,
 de remo na proa atender Teu chamar.
Sou missionário, sou povo de Deus.
Sou índio, caboclo, mestiço fazendo da vida a missão;
aqui nesta grande tapera da Igreja Amazônica
sou mensageiro de um Deus que é irmão.(bis)
ô, ô, ô, ô, é, é de um Deus que é irmão.(bis)
 Jesus Cristo, nosso guia anima o nosso caminhar;
 nos aponta o caminho certo e de braços abertos vem nos ensinar,
 que é preciso fazer opção pelo irmão peregrino
 que foi esquecido e por ele lutar.
Sou missionário, sou povo de Deus.
Sou índio, caboclo, mestiço fazendo da vida a missão;
aqui nesta grande tapera da Igreja Amazônica
sou mensageiro de um Deus que é irmão.(bis)
ô, ô, ô, ô, é, é de um Deus que é irmão.(bis)
 A luta e os sonhos assumimos, de todo aquele que tombou
 E a nossa missão se alimenta fazendo memória do seu pelejar
 E o sangue desses missionários lateje nas veias desta Igreja viva
 Inunde este altar
Sou missionário, sou povo de Deus.
Sou índio, caboclo, mestiço fazendo da vida a missão;
aqui nesta grande tapera da Igreja Amazônica

10. Cf.: Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=qE0j6Uj3a6c>>. Acesso em: 29 jul. 2022.

11. NERYYS, Manoel. Nossa vida é missão. Intérprete: Manoel Nerys. In: NOSSA VIDA É MISSÃO. Manoel Nerys. Manaus: Independente, 2016, 1 CD, faixa 4.

sou mensageiro de um Deus que é irmão.(bis)
ô, ô, ô, ô, ê, ê de um Deus que é irmão.(bis)
 Somos filhos da Igreja do Norte; missionários desta região.
 Formamos a comunidade nesta geografia que temos nas mãos;
 Aprendemos a ouvir a mensagem de um Deus que nos fala na brisa,
 nas águas nas flores no chão.
Sou missionário, sou povo de Deus.
Sou índio, caboclo, mestiço fazendo da vida a missão;
aqui nesta grande tapera da Igreja Amazônica
sou mensageiro de um Deus que é irmão.(bis)
ô, ô, ô, ô, ê, ê de um Deus que é irmão.(bis) (NERYS, 2016).

Manoel Nerys inicia a canção apresentando seu objetivo de vida e também os lugares por onde passará no território amazônico levando a Palavra de Deus. É também um convite a entrarmos na grande tapera do Reino da Vida. Sua carteira de identidade: *“Sou missionário, sou povo de Deus. Sou índio, caboclo, mestiço fazendo da vida a missão; aqui nesta grande tapera da Igreja Amazônica sou mensageiro de um Deus que é irmão”*.

A letra é uma clara antecipação dos quatro grandes sonhos que a Amazônia inspira no Papa Francisco, em especial: Sonho com comunidades cristãs capazes de se dedicar e de se encarnar na Amazônia, a tal ponto que deem à Igreja rostos novos com traços amazônicos (QA, n. 7).

A opção que o autor afirma viver é a mesma de Jesus que é guia e anima o nosso caminhar e que opta pelo irmão esquecido e peregrino. Por este é preciso lutar. A Igreja é viva pois o sangue que a mantém é o sangue jorrado e derramado por quem tombou acreditando na utopia e nos sonhos de uma sociedade mais justa e fraterna. Este sangue mártir não deixa a Igreja dormir em paz!

O lugar ecoteológico: *“Somos filhos da Igreja do Norte; missionários desta região. Formamos a comunidade nesta geografia que temos nas mãos; Aprendemos a ouvir a mensagem de um Deus que nos fala na brisa, nas águas nas flores no chão”*. Da Igreja do Norte, da Igreja

Amazônica vêm o antigo novo projeto de Igreja Popular, de uma Igreja Samaritana, de uma Igreja dos e com os Pobres. E poderemos enfim cantar: “ô, ô, ô, ô, ê, ê de um Deus que é irmão”.

Considerações finais

“O ser humano, em grande parte, é feito de sonhos”.

Leonardo Boff

Diante da degradação ambiental que estamos testemunhando neste tempo sombrio, nestes dias onde a fumaça polui o ar, uma tarefa inacabada da Ecoteologia da Libertação em diálogo com a poesia e com canções que ainda serão compostas, é conjugar o verbo **Amazonizar**.

O verbo **Amazonizar** é a mais sincera e profunda contribuição do Sínodo para a Amazônia; para a Igreja Católica Apostólica Romana presente nos países¹² da Região Pan-Amazônica, nos países de língua portuguesa e espanhola, enfim, para todas as pessoas de boa vontade que buscam um outro mundo novo possível, uma relação de encontro, diálogo e respeito para e com o Planeta Terra, nossa Casa Comum.

Na *Laudato Si'*, o Papa Francisco assegura que:

A ecologia humana é inseparável da noção de bem comum, princípio este que desempenha um papel central e unificador na ética social. (...) O bem comum pressupõe o respeito pela pessoa humana enquanto tal, com direitos fundamentais e inalienáveis orientados para o seu desenvolvimento integral. (...) Nas condições atuais da sociedade mundial, onde há tantas desigualdades e são cada vez mais numerosas as pessoas descartadas, privadas dos direitos humanos fundamentais, o princípio do bem comum torna-se imediatamente, como consequência lógica e inevitável, um apelo à solidariedade e uma opção preferencial pelos mais pobres. Esta opção implica tirar as consequências do destino comum dos bens da terra, (...) exige acima de tudo contemplar a imensa dignidade do pobre à luz

12. A Amazônia é um grande bioma partilhado por nove países: Brasil, Bolívia, Colômbia, Equador, Guiana, Peru, Suriname, Venezuela e Guiana Francesa.

das mais profundas convicções de fé. Basta observar a realidade para compreender que, hoje, esta opção é uma exigência ética fundamental para a efetiva realização do bem comum (LS n. 156-158).

Amazonizar é bem viver. Amazonizar é bem fazer.

Poeticamente, amazonizar, corresponde a vários verbos: ver, ouvir, descer, viver, lutar, servir, caminhar, conviver, partilhar, respeitar, encontrar, dialogar, nadar, navegar, esperar, germinar, abraçar e o principal deles: amar. Dentro da palavra amazonizar estão as palavras ama e amar. Deus ama e nos convida a amar sua criação, por amar demais nos convida a cuidar e a proteger; porém, o ser humano no afã de querer ser deus, destrói esta relação de confiança. Dentro do verbo amazonizar cabe um outro verbo, quase sinônimo: reflorestar¹³. Naquela perspectiva de restaurar a cobertura florestal de uma área que foi destruída por meio do plantio de sementes e mudas de árvores de várias espécies:

Reflorestar a vida no planeta
 Reflorestar a alma e o coração
 A Terra é nossa Casa e uma caneta
 Vai escrever as notas da canção
 Poetas dão sabor à alegria
 A rima sem tristeza espanta a dor
 A liberdade abraça a utopia
 E o novo ser humano exala amor
Reflorestar é estar interligado
Como se fossemos um
Reflorestar é estar conectado
Nesta Casa Comum (SBARDELOTTI & PAPEL, 2018).

Teologicamente, amazonizar é sentir a criação como resultado da vontade de Deus, que, ao criar todas as coisas, viu que tudo era bom. amazonizar é ao mesmo tempo ser sujeito e objeto de um processo eclesial

13. Cf.: Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=EV9GWjWi1V8>>. Acesso em: 29 jul. 2022.

desencadeado pelo Concílio Ecumênico Vaticano II, principalmente, na busca do *aggiornamento* de São João XXIII, e na recepção conciliar realizada na Conferência de Medellín (Colômbia, 1968).

Seguindo esta tradição, amazonizar é transformar o modo de pensar e de viver a fé na Igreja Católica Apostólica Romana dentro do mundo hodierno em que vivemos hoje, agora mesmo. amazonizar é repensar a Igreja, o mundo e a simbiótica relação entre os dois, com tudo que os aproximam e os afastam; em suas diferenças e igualdades, compõem a realidade desta época. Não é sem confronto e conflito que surge este verbo, mas a eles convergem todas as pessoas de boa vontade que desejam uma profunda conversão, uma profunda mudança de postura. Amazonizar é colocar a Região Pan-Amazônica enquanto lugar teológico: o lugar social dos pobres e marginalizados:

Amazonizar é um verbo de ação, que indica, primeiramente, um extenso e intenso processo de estudo e conhecimento sobre a Amazônia. É preciso conhecer para amar, proteger e defender, evocam os clamores dos povos da Amazônia em praticamente todos os relatórios das Escutas Sinodais realizadas nas pequenas comunidades, nos fóruns amplos de debates nacionais e internacionais, nas assembleias territoriais realizadas em todas as dioceses e prelazias da Amazônia. Na ressignificação do verbo *amazonizar*, apresenta-se a palavra com muitos significados, dependendo de onde é acionada e dos objetivos a que se propõe. No campo político, é uma resposta ao disparate economicista da internacionalização da Amazônia. Ao invés de internacionalizar a Amazônia, propõe-se concretamente *amazonizar* o mundo. Isso significa carregar o mundo de sentido, de sensibilidade, de contemplação, de admiração e comprometimento para com a obra da criação presente na exuberância da Amazônia. Evoca respeito às identidades culturais forjadas a partir da relação de respeito e de convivência com a natureza (VIEIRA; OLIVEIRA & MATA, 2020, p.17).

À guisa de conclusão

Os princípios da ecoteologia podem ser observados e reconhecidos na experiência milenar dos Povos Ameríndios que nos apresentam um

itinerário teológico ou um caminho possível de convivência e interrelação com, e na casa comum. Os elementos e princípios dessa convivência são apresentados na letra da música 'Cuidar da Terra' do grupo Imbaúba, composição dos músicos amazonenses Celdo Braga e Candinho. Um fragmento da canção afirma que *“nós somos parte da terra, a terra é parte de nós; um é a extensão do outro, nós não vivemos a sós”*.

A questão central apresentada no texto musical é o desafio do cuidado. Cuidar da casa comum implica em cuidar primeiramente uns dos outros numa atitude de respeito pela vida e pela dignidade de cada um/uma e de todos/as simultaneamente. Este parece ser um princípio ancestral dos Povos Ameríndios: *“Nós somos parte da terra, a terra é parte de nós”*. Retoma, assim, a perspectiva de Marx (2015, p. 116) *“o ser humano é parte da natureza”*. Dessa forma, a consciência da convivência na interdependência é o princípio do respeito e do cuidado: *“se nós cuidarmos da terra, a terra cuida de nós”*. Elementos profundamente ecoteológicos.

Uma das questões centrais no princípio do cuidado, apresentado na experiência dos povos ameríndios é a atitude de respeito para com todos os seres planetários. Respeito não é sinônimo de temor como nos ensinaram nossos opressores, os colonizadores de outrora. Para os ancestrais dos povos ameríndios, não se respeita por medo, se respeita por amor. Este princípio universal do cuidado por amor, estabelece as bases da relação proporcional entre humanos e natureza, ambos criados como extensão do amor de Deus Criador. O cuidado da terra pelo homem/mulher é proporcional ao cuidado do homem/mulher pela terra. Estabelece-se então o princípio da interrelação e da interdependência que é a base da convivência na casa comum. na prática da *“ecologia integral vivida com alegria e autenticidade”* invocada pela *Laudato Si'* (n. 10) como grande legado de São Francisco.

A interrelação entre sujeito e natureza como sujeito de direito, evoca uma relação de convivência com os biomas e seus povos de acordo com

os preceitos do *nhandereko-há*, expressão da língua geral Nheengatu da Amazônia para referir-se ao “jeito de ser na nossa casa” (DIAS, LEMOS & OLIVEIRA, 2020). Para os Povos Tradicionais da Amazônia, a palavra *nhandereko-há*, serve para indicar a identidade étnica ou “jeito de ser na nossa casa”. Nessa perspectiva, a terra, a floresta e os rios simbolizam o *locus* da organização social e política, lugar da produção e transmissão de práticas sustentáveis que se encontram em todos os lugares da Amazônia.

Desse modo, a terra da Amazônia não é propriedade. É lugar e espaço vivencial. Não é mercadoria que negocia no mercado imobiliário. É *locus* e o território imaginado, sentido e vivenciado. Lugar da memória e do respeito aos antepassados, dever ser o lugar da agroecologia, do extrativismo responsável, da pesca sustentável, da festa, dos jogos e danças tradicionais. Todos estes elementos traduzem os princípios ecoteológicos numa experiência de convivência.

Conviver com e no bioma amazônico representa um grande desafio a ser reaprendido com os Povos Tradicionais da região, de maneira especial, os povos indígenas, camponeses, ribeirinhos e quilombolas que convivem com a floresta ou sobrevivem nas periferias das grandes cidades da Amazônia.

Sendo a ecoteologia uma orientação para a convivência baseada na reciprocidade, atualmente, muitas são as instituições preocupadas e empenhadas na busca de meios e possibilidades de uma convivência que retome e dê novos significados à construção de relações humanas, baseadas em práticas de cooperação e de participação. Estão buscando alternativas para viver na lógica da economia solidária, pautada na partilha e na solidariedade, com respeito e cuidado com a terra, as águas, os povos e as culturas que nascem da floresta (DIAS, LEMOS & OLIVEIRA, 2020). Estas experiências remontam aos princípios da Teologia da Criação que estabelece os fundamentos da reciprocidade.

Hoje, somos todos/as convidados/as a suscitar grandes sonhos: vida

abundante para todos e todas, justiça, paz, fraternura, respeito, diálogo e encontro. Só assim estaremos fazendo nossa parte na manutenção de toda vida na Terra. Somos responsáveis pela construção de um mundo novo e necessário, onde ensaiaremos juntos uma linda canção de esperança e alegria.

Hoje, somos convocados/as a edificar um caminho para a fraternidade universal em prol da vida na Terra, pois formamos uma única e mesma entidade que venera, celebra, cuida, pensa, sente e ama. Só assim saberemos o real significado da frase de Friedrich Nietzsche: “Temos a arte para não morrer ou enlouquecer perante a verdade. Somente a arte pode transfigurar a desordem do mundo em beleza e fazer aceitável tudo aquilo que há de problemático e terrível na vida”.

Referências

- BENTO XVI. Documento de Aparecida - Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. São Paulo: Paulinas / Paulus / CNBB, 2007.
- BOFF, Leonardo. **Carta da Terra**. Disponível em: <https://leonardoboff.files.wordpress.com/2020/05/folder_carta_da_terra.pdf>. Acesso em: 28 jul. 2022.
- BOFF, Leonardo. Ecologia: grito da Terra, grito dos Pobres – dignidade e direitos da Mãe Terra. Ed. rev. e ampl. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.
- BOFF, Leonardo. Habitar a Terra: Qual o caminho para a fraternidade universal? Petrópolis: Editora Vozes, 2022.
- BOFF, Leonardo. **Reflexões de um velho teólogo e pensador**. Petrópolis: Editora Vozes, 2018.
- DIAS, Elisângela; LEMOS, Marcelo Antonio e OLIVEIRA, Márcia Maria de. Organizadores(as). **Nhandereko-há: jeito de ser na nossa casa. Vol. 1: Cáritas na Amazônia - experiências e vidas amazônicas**. Boa Vista: Editora da UFRR, 2020.
- FRANCISCO. Carta Encíclica *Fratelli Tutti* – sobre a fraternidade e a amizade social. São Paulo: Paulinas, 2020.
- FRANCISCO. Carta Encíclica *Laudato Si'* – sobre o cuidado da Casa Comum. São Paulo: Paulinas, 2015.
- FRANCISCO. Exortação Apostólica Pós-Sinodal Querida Amazônia – ao

- povo de Deus e a todas as pessoas de boa vontade. São Paulo: Paulinas, 2020.
- GUERRERO, Joan. **Casaldáliga**. Barcelona: Editorial Claret, 2016, p. 136.
- MANZANTO, Antonio. A mística dos pobres em canções das CEBs. In: BINGEMER, Maria Clara. VILLAS BOAS, Alex (Orgs.). **Teopoética: Mística e Poesia**. São Paulo: Paulinas; Rio de Janeiro: Editora PUC RIO, 2020.
- MANZATTO, Antonio. Teologia e Literatura: reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado. São Paulo: Edições Loyola, 1994.
- MARX, Karl. **Manuscritos econômicos-filosóficos**. Tradução: Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2015.
- PONTES JÚNIOR, Felício de Araújo; BARROS, Lucivaldo Vasconcelos. A natureza como sujeito de direitos: a proteção do rio Xingu em face da construção de Belo Monte. In: DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; PEREIRA FILHO, Jorge (org.). **Descolonizar o imaginário: debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento**. Tradução Igor Ojeda. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2016. (427-442).
- SBARDELOTTI, Emerson. Teologias e Literaturas 7: A Opção pelos Pobres na poesia de Patativa do Assaré. São Paulo: Fonte Editorial, 2018.
- SÍNODO DOS BISPOS. Amazônia: novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral - Documento Final da Assembleia Especial do Sínodo dos Bispos para a Região Pan-Amazônica. Documentos da Igreja 58. Brasília: Edições CNBB, 2019.
- SÍNODO DOS BISPOS. Amazônia: novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral. *Instrumentum Laboris*. São Paulo: Paulinas, 2019.
- SUSIN, Luiz Carlos; SANTOS, Joe Marçal G. dos (Orgs.). **Nosso planeta, nossa vida: ecologia e teologia**. São Paulo: Paulinas, 2011.
- VIEIRA, Ima Célia Guimarães; OLIVEIRA, Márcia Maria de; MATA, Raimundo Possidônio C. da. **Os Dez Mandamentos do Sínodo Especial para a Amazônia**. Cadernos do CEAS: Revista Crítica de Humanidades. Salvador, v. 45, n. 249, p. 9-33, jan./abr. 2020.



Texto enviado em

17.11.2021

Aprovado em

04.08.2022

V. 12 - N. 27 - 2022

*Pós-Doutorado em Estudos Literários pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Doutor em Letras pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Doutor em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas). Contato: carlosmariodegraus@hotmail.com.

Elogio da vaidade: A recepção do eclesiastes em Machado de Assis

Praise of vanity: The reception of ecclesiastes in Machado de Assis

*Carlos Mário Paes Camacho

Resumo

A religião ocupou um lugar importante na obra de Machado de Assis. O artigo tem como objetivo identificar, no conto *Elogio da vaidade*, publicado pelo escritor fluminense em 1878, a presença do *Eclesiastes*. Este, um dos livros bíblicos mais conhecidos, trata de temas que revelam o cotidiano e a efemeridade da vontade e da vida humana. Machado de Assis expressou, por intermédio das suas personagens, problemas e indagações filosóficas vitais para a compreensão da religião. Por meio de um trabalho de análise intertextual, há uma tentativa de aproximação de passagens do conto com as mensagens do texto bíblico. Machado faz uma reflexão sobre a vaidade e as vanidades humanas. O conto revela a importância da Bíblia para a escrita literária machadiana.

Palavras-chave: Machado de Assis; Eclesiastes; Vaidade; Sentido da Vida; Pessimismo

Abstract

Religion occupied an important place

in the work of Machado de Assis. The article aims to identify the presence of Ecclesiastes in the short story *Elogio da vanidade* published by the writer from Rio de Janeiro in 1878. This, one of the best-known biblical books in the Bible, deals with themes that reveal the daily life and the ephemerality of human will and life. Machado de Assis expressed, through his characters, problems and philosophical questions vital to the understanding of religion. Through an inter-textual analysis work, there is an attempt to bring passages of the tale closer to the messages of the biblical text. Machado reflects on vanity and human vanities. The tale reveals the importance of the Bible for Machado's literary writing.

Keywords: Machado de Assis; Ecclesiastes; Vanity; Sense of life; Pessimism.

Introdução

Machado de Assis reservou, na sua obra literária, um lugar importante para a religião. Os avanços das pesquisas no campo das Ciências da Religião podem abrir novos caminhos para a compreensão do pessimismo e do sentido da vida na produção literária machadiana.

Este trabalho tem como objetivo identificar, no texto *Elogio da vaidade*, a presença do *Eclesiastes*. A escolha deste conto deve-se ao fato de que ele foi redigido em 1878, em um momento que Machado, cada vez mais, se consagrava como um grande escritor perante a opinião pública e, simultaneamente, consolidava uma escrita pessimista e irônica.

Defende-se aqui a hipótese de que o *Elogio da vaidade* é um texto que exemplifica muito bem a importância dada pelo escritor ao *Eclesiastes* para a construção dos seus escritos e narrativas literárias. A constatação disso requer igualmente a aceitação da filosofia como base de entendimento de uma vocação religiosa da obra machadiana. Não é por acaso que o interesse por Machado de Assis e por sua obra desperta, paulatinamente, o interesse de pesquisadores do campo das Ciências da Religião e da Teologia no Brasil.

1 Apontamentos sobre alguns estudos acerca da religião na obra de Machado de Assis

A religião ocupa um espaço importante na obra de Machado de Assis. As investigações dos temas religiosos podem favorecer a compreensão do pessimismo e do sentido da vida no conjunto da produção literária machadiana. Esta vem recebendo atenção de muitos estudiosos ao longo dos anos.

Em obra publicada em 1939, ano que marcou o centenário do nascimento de Machado de Assis, Araújo (1939) tratou, de forma pioneira, o tema da religião na obra e em relação ao autor de *Memórias póstumas de Brás Cubas*. É interessante notar que a abordagem de Bressane de Araújo inaugura um modo de abordagem da religião: o tratamento e a análise simultânea da religião e dos seus símbolos na obra do autor.

O livro não é um estudo aprofundado da religião na obra literária machadiana. Araújo preocupa-se mesmo em discutir a formação religiosa do escritor. Tal caminho leva o autor a concluir que Machado, ainda que não fosse ateu, tornou-se cético e indiferente no que diz respeito à religião e às suas cerimônias litúrgicas. Bressane de Araújo assevera que a leitura da Bíblia feita pelo fundador da Academia Brasileira de Letras era também para extrair “tão somente belezas literárias” (ARAÚJO, 1939, p. 19).

No limiar do século XXI, o número de trabalhos sobre a religião em Machado de Assis e na sua obra cresceu de maneira expressiva. Um exemplo disso é o livro de Maria Eli de Queiroz, originalmente uma dissertação de mestrado em Literatura Brasileira defendida na Universidade Federal do Rio de Janeiro, que retomou os principais pontos da abordagem defendidos na obra que veio a lume em 1939. A autora, ao contrário de Araújo, sublinha a importância da religião para a formação do escritor e da sua obra. Queiroz (2008) assinala que a literatura machadiana, além de conter mensagens religiosas, legou ao público leitor reflexões sobre o significado da vida e evidenciou que as visões religiosas do escritor coincidiriam com as das personagens.

Douglas Rodrigues da Conceição (2004) dedicou-se ao estudo da obra de Machado de Assis em dois livros, que se tornaram referências importantes acerca das possibilidades do texto literário como espaço para a presença de expressões e ideias religiosas machadianas. Na obra publicada em 2004, e que tem como objeto de pesquisa o romance *Dom Casmurro*, Douglas Conceição utiliza a antropologia como ponte e mediação das reflexões teológicas. Na primeira parte do livro, há a demarcação das fronteiras, tensões e convergências do diálogo entre a teologia e a literatura. Na segunda parte, o autor expõe as possibilidades de se construir caminhos para uma leitura antropológica de Machado de Assis, e ainda, por intermédio de Afrânio Coutinho (1990), a importância e a influência de Pascal no que tange às representações religiosas edificadas pelo autor de *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Na terceira e última parte, há a apresentação da tese de que a antropologia serve de instrumento para se identificar em Dom Casmurro percepções e concepções religiosas. Dito isso, e reportando-se a Afrânio Coutinho, Conceição registra que o “jansenismo pascaliano” foi importante para a edificação do pessimismo machadiano (CONCEIÇÃO, 2004, p. 63).

Brum (2009), em estudo consagrada religião na obra literária machadiana, informa a preocupação do escritor no que concerne aos temas religiosos. Além de selecionar os aspectos religiosos no conjunto da obra de Machado, ele faz um estudo sobre o desenvolvimento da Igreja Católica no Brasil, a partir de temas como o padroado Régio e a questão religiosa no Brasil do Segundo Reinado (1840-1889). Tais temas apareceram de maneira direta ou indireta entre os diversos personagens machadianos. A pesquisa desenvolve um estudo sobre personagens religiosos e passagens da Bíblia.

Os trabalhos de Viviane Cristina Cândido (2011) e Ivana Fuchigami (2013) atestam o vigor e o crescimento dos estudos em torno das questões religiosas na obra de Machado de Assis. As autoras pesquisam as experiências cristãs expressadas pelas personagens machadianas, a partir da eleição do mal como objeto de investigação.

No âmbito das Ciências da Religião, os trabalhos de Paulo Augusto de Souza Nogueira (2015) merecem destaque, na medida em que ele demonstra a importância de se construir um referencial teórico e metodológico para investigar “as linguagens da religião” nas suas relações com as religiões. As linguagens humanas e as religiosas presentes na obra de Machado de Assis permitem compreender as experiências em torno de temas como a fé e o sagrado.

Deste modo, as pesquisas sobre a religião na obra machadiana crescem cada vez mais, através de um diálogo promissor com os mais variados domínios das Ciências Humanas. No processo de criação literária, a Bíblia foi utilizada com frequência por Machado. O *Eclesiastes* foi um dos livros bíblicos prediletos do escritor (CEI, 2016).

2 O *eclesiastes* como livro bíblico

As discussões sobre a autoria, o momento e o local em que foi produzido o *Coélet* (a tradução consagrada pelo uso é *Eclesiastes*), que faz parte da literatura sapiencial bíblica, mobilizou um expressivo número de pesquisadores ao longo dos anos. Gutiérrez afirma que na raiz hebraica da palavra encontra-se o significado do *Eclesiastes*: “convocar, reunir a assembléia” (GUTIÉRREZ, 2016, p. 475). O *Coélet*, portanto, é o orador que se dirige aos homens em uma assembleia, não necessariamente para orientá-los religiosamente. O orador, na verdade, professava reflexões sobre o sentido da vida. Logo na primeira parte há a mensagem do *Coélet*:

Que proveito tira o homem de todo o trabalho com que se afadiga debaixo do sol? Uma geração vai, uma geração vem, e a terra sempre permanece. O sol se levanta, o sol se deita, apressando-se a voltar ao seu lugar e é lá que ele se levanta. O vento sopra em direção ao sul, gira para o norte, e girando e girando vai o vento em suas voltas. Todos os rios correm para o mar, e rios continuam a correr (Ec. 1.4-7).

A rotina de trabalho à qual está submetido o homem que labora sol a sol suscita a questão sobre o sentido da vida. As metáforas concernentes aos movimentos do sol e do vento reforçam as reflexões sobre a vida humana, que é submetida ao trabalho incessante, rotineiro e cansativo. É interessante sublinhar que o esforço humano aplicado ao labor cotidiano é associado à fadiga e ao sofrimento. Nesse sentido, as narrativas literárias machadianas, sob a influência do *Eclesiastes*, acabam por alertar o leitor em relação às vaidades e futilidades humanas, que tornam a vida sem sentido.

Em obra de cunho didático, Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin apresentam uma síntese que revela uma série de comentários importantes sobre o *Eclesiastes*. Na introdução, os autores defendem a tese de que o *Coélet* é o portador dos valores morais e ideias que indicam aos homens os caminhos para a concretização de uma vida feliz. O contexto histórico ao qual estava inserida a Palestina é apresentado em linhas gerais. A situação da maioria do povo palestino em que o livro foi redigido era de exploração e miséria, submetido a uma elevada carga tributária (STORNILO; BALANCIN, 2011, p. 10).

Nas partes seguintes, compostas por cinco capítulos, o livro indica como o *Eclesiastes* trata a questão da felicidade, os motivos da infelicidade do povo palestino, bem como os caminhos que ele deve trilhar para ser feliz. Esta deve ser inicialmente alcançada pelo desfrute da porção gerada pelo trabalho. Storniolo e Balancin (2011), contudo, advertem para o equívoco de se associar de forma automática trabalho, usufruto do trabalho e hedonismo. A chave da felicidade para o povo é usufruir o fruto do seu trabalho, e não uma vida opulenta. Isso posto, no *Eclesiastes*, na medida em que o trabalho não promove a felicidade e beneficia a uma minoria, estimula a vaidade. Conforme o *Coélet*:

Detesto todo o trabalho com que me afadigo debaixo do sol pois, se tenho que deixar tudo ao meu sucessor, quem sabe se ele será sábio ou néscio? Todavia, ele será dono de todo o trabalho com que me afadiguei

com sabedoria debaixo do sol; e isso é vaidade. E meu coração ficou desenganado de todo o trabalho com que me afadiguei debaixo do sol. Há quem trabalhe com sabedoria, conhecimento e sucesso, e deixe sua porção a outro que não trabalhou. Isso também é vaidade e grande desgraça (Ec. 2.18-21).

A felicidade proposta pelo *Coélet* deve ser pensada nas relações que envolvem os homens, através do trabalho. Todavia, se de um lado a apropriação do trabalho não é recomendável, de outro, o homem que tem acesso à “porção” do trabalho que não foi fruto do seu esforço, igualmente não é aceitável. O desdobramento disso é que a apropriação do trabalho e o não trabalho não levam à felicidade, e sim alimentam a vaidade entre os homens.

Kivitz (2009) informa que as pesquisas realizadas até o momento não identificaram a autoria do *Eclesiastes*, não obstante a tradição histórica hebraica atribuí-la a Salomão. O tema da vaidade fundamenta a obra. É importante assinalar que nos derradeiros versículos do *Eclesiastes* há pelo menos quatro sugestões sobre o viver bem e o sentido da vida. A reflexão humilde, ouvir com discernimento o que as pessoas têm a dizer, é a primeira sugestão. Logo, o *Eclesiastes* ensina que a formação do homem sábio será beneficiada pela observação e reflexão sobre as mais variadas condutas humanas. A moderação corajosa é o segundo ensinamento. Isso significa que o exercício da liberdade requer o limite. O terceiro conselho, “devoção reverente”, sugere o temor a Deus e o respeito aos seus ensinamentos. É importante salientar que o temor a Deus não deve ser confundido com o medo, porque este inviabiliza o homem de atingir a verdadeira sabedoria. Por fim, o quarto e último indica que a subordinação tornará a vida dos homens bem melhores (KIVITZ, 2009, p. 209-217).

O *Coélet* pode ser considerado um mestre da sabedoria que convive com o receio de “morrer antes de aprender a viver”, e discorre uma série de lições sobre o que fazer para se alcançar uma satisfação com a vida: Engana-se, todavia, os que consideram o *Eclesiastes* como uma

obra capaz de fornecer um caminho acabado e preciso de uma vida bem vivida. O *Coélet* anuncia e aconselha o homem a evitar caminhos que o impeçam de viver uma vida como sabedoria.

Responsável por uma das mais conhecidas traduções do *Eclesiastes*, Campos (1990) fez uma introdução a respeito da tradução e de temas na obra. Esta pode impactar o leitor, que imediatamente pode projetar as questões do seu tempo em relação aos conteúdos redigidos no século III a.C., ainda mais se o leitor utilizar as ferramentas teóricas criadas por filósofos como Schopenhauer e Nietzsche. Embora o alerta de Campos (1990) deva ser levado muito a sério, a expressão “tudo é vaidade, névoa de nada” indica a brevidade e o pessimismo que marcam a existência humana.

José Vílchez Líndez (1999) sublinha a importância do *Eclesiastes* como livro que revela, de forma mais clara, o comportamento concreto dos homens em sociedade. O *Coélet*, portanto, é aquele que chama a atenção sobre as atitudes que devem ser seguidas e evitadas para se alcançar uma vida sem infortúnios. As condutas humanas servem de parâmetro avaliativo sobre o significado da vida.

Líndez (1999), na extensa introdução da obra, resgata, inicialmente, as teorias sobre a autoria do *Eclesiastes*. Há, em seguida, uma discussão sobre a condição e as possíveis vinculações sociais do *Coélet* no momento em que foi escrito. Pregador dos ensinamentos de Deus, o *Coélet* tem como premissa fundamental a diferença que envolve os aspectos da vida humana, dentre eles a vaidade e os mistérios que englobam a palavra humana (LÍNDEZ, 1999, p. 19). A vaidade e os valores que lhe são correlatos marcam as relações humanas e acabam por afiançar uma visão negativa das relações humanas construídas pelo *Coélet*. A passagem abaixo ilustra tal visão:

Entre as coisas que mais estimamos, os humanos, estão as riquezas, o possuir, o dinheiro. Com elas acredita-se conseguir os bens supremos do homem: a segurança na vida, o poder, o prestígio, o desfrutamento e

gozo dos prazeres mais variados e refinados, a possível felicidade em suma. Mas ocorre com elas como com os fogos de artifício: muito trabalho para fugaz desfruteamento. (LÍNDEZ, 1999, p.21).

Os valores que os homens imputam às riquezas, ao poder e ao prestígio acalentam muito mais as vaidades humanas do que a vida bem vivida, que é a base da felicidade. Isso posto, a leitura serve como referencial teórico importante para se compreender o papel do *Eclesiastes* na construção de personagens e narrativas machadianas sobre o significado da vida.

3 O *eclesiastes* e o significado da vida em *elogio da vaidade*

Ainda que não seja reconhecido como filósofo pela maioria dos estudiosos oriundos do campo das pesquisas literárias, Machado de Assis expressou, por intermédio das suas personagens, problemas e indagações filosóficas. Pode-se, então, perguntar: as indagações de fundo filosófico que perpassam o conjunto da sua obra seriam deslegitimadas por ele não ser reconhecido como filósofo? Independentemente da resposta, não seria um equívoco chamar a atenção para uma ideia desenvolvida por Martins (2017): a obra literária do escritor fluminense é portadora de uma vocação filosófica. Esta pode ser ainda um alicerce para uma vocação também religiosa, que abre vários caminhos para o entendimento da obra literária machadiana nos domínios das Ciências da Religião e da Teologia.

Miguel Reale (1982) oferece ao leitor uma série de reflexões sobre a importância da filosofia para a constituição da obra literária do escritor fluminense. O pessimismo, aspecto muito acentuado pelos estudiosos, está de fato presente no conjunto da produção literária machadiana. Autores como Blaise Pascal (1632-1662) e Arthur Schopenhauer (1788-1860) foram lidos e assimilados por Machado.

Cei (2016) crê que a influência do pensamento de Pascal esteve

presente em toda a obra de Machado de Assis. A concepção da existência humana como trágica e que fundamenta o pessimismo e o significado da vida nas narrativas literárias marcou as narrativas literárias machadianas construídas por personagens como Brás Cubas e Bento Santiago. Os fundamentos filosóficos contidos em *Pensamentos* evidenciam o objeto máximo do pensador francês: conferir sentido à vida dos homens que devem ser submetidos à religião católica (CEI, 2016, p.98). Sendo assim, o pessimismo e a representação da existência humana como trágica marcaram os escritos dos dois pensadores.

Arthur Schopenhauer (1788-1860) é considerado por muitos estudiosos um dos maiores representantes do pessimismo filosófico. Este aparece de forma nítida nos Suplementos aos quatro livros do primeiro tomo. No capítulo intitulado “Da afirmação da vontade de vida”, o filósofo expõe a ideia de que a vontade se exprime como impulso sexual. Tal impulso acaba por engendrar nos homens a “inquietude e a melancolia”. (SCHOPENHAUER, 2015, p. 677). A Vontade de vida é responsável pelo aparecimento da fadiga, da necessidade e do sofrimento entre os seres humanos.

No capítulo “Da vaidade e do sofrimento da vida”, há uma reflexão mais minuciosa sobre a vida humana que seduz os homens a crerem em uma felicidade ilusória e aparente. A Vontade de vida impulsiona os homens aos prazeres fortuitos da existência. Contudo, o desenrolar da vida remete os homens a um destino previsível: a morte. Esta significa o triunfo da natureza em relação à Vontade de vida. Nas palavras do próprio Schopenhauer:

Assim, a velhice e a morte, para as quais toda vida apressa-se necessariamente, são as sentenças condenatórias que saem das próprias mãos da natureza contra a Vontade de vida, pronunciando que essa vontade é uma aspiração destinada ao malogro (SCHOPENHAUER, 2015, p. 685).

O desdobramento disso é a crença em uma existência marcada pela

dor, preocupação, medo e insegurança. Depreende-se, então, que o tédio e o vazio que tomam os homens conduzem Schopenhauer a conceber a vida humana por intermédio de representações pessimistas, e, no balanço da vida, os homens experimentarão mais sofrimentos do que alegrias. Estas, inclusive, são incapazes de suprimir as angústias que acompanham os indivíduos. (SCHOPENHAUER, 2015, p. 687). A vida, antes de tudo, cria tristeza, e o filósofo atribui ao próprio homem as origens de todos os males.

As reflexões de Schopenhauer sobre a Vontade, o sofrimento e a dor, que fundamentam uma visão pessimista sobre o mundo, perpassam o conjunto da obra de Machado de Assis. Diante disso, *Elogio da Vaidade*, publicado em 1878, e *Memórias póstumas de Brás Cubas*, de 1881, anunciam a consolidação de uma visão pessimista sobre o significado da vida.

Paulo Roberto Margutti Pinto (2007) faz uma crítica ao livro de José Raimundo Maia Neto: *O Ceticismo na obra de Machado de Assis*. Margutti Pinto, corroborando a maioria dos pesquisadores, defende a tese de que o pessimismo marcou a escrita literária machadiana. Especificamente, o autor defendeu a tese de que Machado foi inicialmente um pessimista moral, e posteriormente cético, por ter herdado uma visão de mundo do catolicismo barroco do período colonial brasileiro. Tal vertente de pessimismo, alicerçada em um moralismo católico ibérico, acaba por inspirar comportamentos reflexivos céticos. O corolário disso é a dúvida quanto à possibilidade de se alcançar o conhecimento e a realidade social. Além disso, Margutti nos informa que tal visão herdada por Machado recebeu uma forte inspiração do *Eclesiastes*. Segundo o autor:

O pessimismo cético da tradição da cultura brasileira tem suas origens na visão de mundo do catolicismo barroco do Período Colonial. Esta visão envolve uma matriz eclética de caráter cético-estóico-salvacionista, que já apresentei no texto Aspectos da visão filosófica de mundo no Brasil do Período Barroco (1601-1768). Essa matriz se baseia numa visão de mundo que pode ser

resumida como segue. Vivendo numa sociedade inteiramente depravada, o brasileiro da época colonial adquire uma perspectiva pessimista da realidade social, que ele considera sem solução. Esse pessimismo de caráter moral, baseado nos princípios cristãos que ele vê constantemente desrespeitados à sua volta, o leva a desconfiar do poder da razão para conhecer seja o que for. Isto o leva a recusar as teorias sistemáticas como meras elocubrações vaidosas e buscar na renúncia ao mundo a solução para o seu dilema (PINTO, 2007, p. 184-185).

Ao vincular a formação intelectual de Machado ao processo de constituição de um pensamento filosófico oriundo do período colonial brasileiro, Paulo Roberto Margutti Pinto não despreza a influência de pensadores europeus como Pascal e Montaigne (PINTO, 2007, p. 185). Tal caminho tem o mérito de sugerir a atenção à seguinte ideia: Machado de Assis, como qualquer intelectual do seu tempo, recebeu influências externa e internas. Posto isso, o pessimismo cético sugerido por Margutti Pinto é um caminho promissor para se investigar a presença do *Eclesiastes* e o seu impacto sobre a escrita literária machadiana.

Há nos textos de Machado uma recorrência sistemática em relação ao *Eclesiastes*. Vitor Ceil afirma que nem sempre as passagens literárias machadianas estavam de acordo com o lema central do *Eclesiastes*: “vaidade das vaidades, tudo é vaidade” (CEI, 2016, p. 88). As últimas crônicas do escritor, que estão situadas na década de 1890, expressam a consolidação de uma visão pessimista sobre a vida e os seus possíveis significados. As passagens do *Eclesiastes* assinalam o desconforto das narrativas literárias machadianas, bem como adesilusão e a ironia em relação ao comportamento humano.

Investigar *Elogio da vaidade* como um espaço que transforma a vaidade em personagem e recepciona as mensagens do *Eclesiastes* requer uma atenção especial no tocante aos temas que estão em torno do sentido da vida e da religião. O artigo passa, daqui em diante, a se dedicar de maneira mais pontual aos temas que compõem o conto. No início, a vaidade que porta a soberba inferioriza uma outra virtude: a modéstia.

Esta servirá de exemplo do que não deve ser seguido por homens e mulheres. A vaidade se defende dos discursos proferidos por retóricos e se diz presente em todas as partes:

Que eu sou a Vaidade, classificada entre os vícios por alguns retóricos de profissão; mas na realidade, a primeira das virtudes. Não olheis para este gorro de guizos, nem para estes punhos carregados de braceletes, nem para estas cores variegadas com que me adorno. Não olheis, digo eu, se tendes o preconceito da modéstia; mas se não o tendes, reparei bem que estes guizos e tudo mais, longe de ser uma casca ilusória e vã, são a mesma polpa do fruto da sabedoria; e reparei mais que vos chamo a todos, sem os biocos e meneios daquela senhora, minha mana e minha rival (ASSIS, 2015, p. 1225a).

Os narradores machadianos têm recebido uma atenção especial dos estudiosos da obra do escritor fluminense. Bosi (2003) ocupou-se em analisar a posição e o olhar dos narradores na obra ficcional machadiana. Brayner (1979), que se ocupa em compreender a narrativa na obra de Machado de Assis, afirma que ele buscou libertar-se do modelo de narrativa romântica, substituindo-a por uma escrita caracterizada por uma subjetividade crítica, que intensifica a tendência do autor para se comunicar frequentemente com o leitor. A vaidade, construída como narradora que se contrapõe à modéstia, sugere a presença do escritor, que argutamente põe o leitor em contato com uma série de aspectos que identificam as vaidades humanas e o aproximam das efemeridades da vida, que estão presentes no *Eclesiastes*:

Prólogo – Vaidade das vaidades – diz *Coélet* – vaidade das vaidades, tudo é vaidade.

Que proveito tira o homem de todo o trabalho com que se afadiga debaixo do sol? Uma geração vai, uma geração vem, e a terra sempre permanece. O sol se levanta, o sol se deita, apressando-se a voltar ao seu lugar e é de lá que ele se levanta. O vento sopra em direção ao sul, gira para o norte, e girando e girando vão o vento e suas voltas. Todos os rios correm para o mar e, contudo, o mar nunca se enche: embora chegando ao fim do seu percurso, os rios continuam a correr. Todas as palavras são gastas e ninguém pode mais falar. O olho não se

sacia de ver, nem o ouvido se fará de ouvir (Ec. 1.1-7).

O texto literário machadiano, sobretudo os da segunda fase, impuseram aos pesquisadores o desafio da intertextualidade, por intermédio dos narradores. A vaidade, personagem que afirma estar em todos os lugares da existência humana, defende as ilusões humanas vistas no *Eclesiastes* como vanidades que vão e voltam ao sabor do vento. O texto bíblico desvela o sentido do movimento da vida.

Em outra passagem, o narrador faz referências ao poeta e tece considerações a respeito da criação. Esta é refletida em torno do mérito e dos frutos que rendem o louvor e a vaidade, que, na condição personagem que narra, medita sobre os sentimentos contraditórios intrínsecos ao processo de geração de uma poesia. O narrador, ainda, dá voz ao poeta, que se posiciona a respeito de um caluniador (que depois o elogiou) e, em seguida, foi visto com ele à mesa de um café. O narrador complementa:

Dizem que o meu abraço dói. Calúnia, amados ouvintes! Não escureço a verdade; às vezes há no mel uma pontazinha de fel; mas como eu dissolvo tudo! Chamai aquele mesmo poeta, não Píndaro, mas Trissotin. Vê-lo-eis derrubar o carão, estremecer, rugir, morder-se, como os zoilos de Bocage (ASSIS, 2015, p. 1226a)

A vaidade humana está presente em todos os cantos da existência humana, e o narrador, que é a própria vaidade, não faz questão de alguma de escondê-la. A presença da mensagem do *Eclesiastes* que subjaz às narrativas do conto mais uma vez atesta o quanto o sentido da vida, cujo ritmo parece se repetir de geração a geração, é refletido nas diversas narrativas machadianas, em consonância com a religião. Conforme o *Coélet*:

Uma geração vai, uma geração vem, e a terra sempre permanece. O sol se levanta, o sol se deita, apressando-se a voltar ao seu lugar e é lá que ele se levanta. O vento sopra em direção ao sul, gira para o norte, e girando e girando vai o vento em suas voltas (Ec. 1. 4-6).

O ritmo da vida é construtor da história humana e sugere ao pesquisador do campo das Ciências da Religião e da Teologia concluir que a existência humana segue um caminho semelhante, independentemente do passar dos tempos. A impressão que se passa ao leitor é de que há forças presentes na natureza que se impõem aos homens, tornando-os impotentes frente ao universo. Reside aí uma aproximação que julgo pertinente: a vaidade humana, vista como intrínseca aos seres humanos, é representada no conto como um valor que atesta a vanidade das coisas e que reforça a ideia da imutabilidade humana.

Nos momentos finais da obra, o narrador, além de alertar o leitor a não se deixar envolver pela modéstia, considerada como a virtude do homem rude, enfatiza a vaidade como um atributo crucial do vencedor. Ele se vangloria da sinceridade das mensagens disponibilizadas:

Ora, pois, cuidado havermostrado o que sou e o que ela é; e nisso mesmo revelei a minha sinceridade, porque disse tudo, sem exame, nem reserva; fiz o meu próprio elogio, que é vitupério, segundo um antigo ríflão; mas eu não faço caso de ríflões. Vistes que sou a mãe da vida e do contentamento, o vínculo da sociabilidade, o conforto, o vigor, a ventura dos homens; alço a uns, realço a outros, e a todos amo; e quem é isto é tudo, e não se deixa vencer de quem é nada (ASSIS, 2015, p. 1228a).

A vaidade, portanto, assume a condição de virtude relevante e capaz de impulsionar homens e mulheres a buscarem honrarias e coisas materiais, que não raro os levam à destruição. O tema da vaidade tão recorrente na literatura machadiana é importante para se pensar o sentido da vida na sua relação com a religião. Não é sem razão que o *Eclesiastes* recebeu uma atenção especial do escritor fluminense.

Por derradeiro, há uma passagem em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, publicado em 1881, três anos depois de *Elogio da vaidade*, que sinaliza um possível desdobramento da vaidade tão defendida pelo narrador. No momento em que os delírios de Brás Cubas são narrados, há o resgate do pessimismo e do sentido da vida, que se conectam à

vaidade humana:

Isso dizendo, arrebatou-me ao alto da montanha. Inclinei os olhos a uma das vertentes e contemplei, durante um tempo largo, ao longe, através de um nevoeiro, uma coisa única. Imagina tu, leitor, uma redução dos séculos, e um desfilar de todos eles, as raças todas, todas as paixões, o túmulo dos impérios, a guerra dos apetites e dos ódios, a destruição recíproca dos seres e das coisas. Tal era o espetáculo, acerbo e curioso espetáculo. A história do homem e da terra tinha assim uma intensidade que lhe não podiam dar nem a imaginação nem a ciência, porque a ciência é mais lenta e a imaginação mais vaga, enquanto que o que eu ali via era a condensação viva de todos os tempos. Para descrevê-la seria preciso fixar o relâmpago (ASSIS, 2015, p. 608b).

Em poucos instantes, o narrador conta a história humana como marcada pelo ódio, paixão, tumulto e destruição. Encontra-se aí uma possível aproximação entre as duas narrativas, pois as paixões que se transformam muitas vezes são guiadas pela vaidade, que impulsiona os seres para a destruição.

Considerações finais

As mais variadas pesquisas dedicadas a interpretar a obra e o legado machadiano para a Literatura Brasileira e Ciências Humanas afirmam um fato: Machado de Assis é um dos escritores brasileiros cuja obra desperta a atenção dos estudiosos. A religião está presente nos diversos textos machadianos, e pesquisadores das Ciências da Religião e da Teologia dedicam-se ao estudo da religião no conjunto da obra de Machado de Assis.

Ao longo da sua carreira de escritor, o autor de *Memórias póstumas de Brás Cubas* utilizou com muita frequência a *Bíblia* na criação dos seus livros. O *Eclesiastes* atraiu a atenção do escritor e serviu de referência para as suas reflexões sobre o significado da vida. O *Coélet*, que pertence à literatura sapiencial bíblica, permanece ao longo dos tempos

como um dos que mais despertam a atenção dos estudiosos, pois revela, de maneira muito rigorosa e pessimista, o sentido da vida.

Nossa proposta de leitura de *Elogia da vaidade* chega ao final. Procurarmos evidenciar como o conto de 1878 incorpora, por intermédio do tema da vaidade, uma visão da vida humana assinalada pela efemeridade das coisas e que ecoa o *Eclesiastes* bíblico. Procuramos ainda registrar que a obra do escritor fluminense é portadora de uma vocação filosófica, crucial para a investigação de assuntos concernentes à religião.

Referências

- ARAÚJO, Dom Hugo Bressane de. **O aspecto religioso na obra de Machado de Assis**. Rio de Janeiro: Cruzada da boa imprensa, 1939.
- ASSIS, Machado de. **Obras completas**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2015.
- ASSIS, Machado de. **Elogio da vaidade**. Obras completas. Organização de Aluízio Leite *et al.* Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2015a.
- ASSIS, Machado de. Memórias de póstumas de Brás Cubas. *In*: ASSIS, Machado de. **Obras completas**. Organização Aluízio Leite *et al.* Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2015b.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. 12ª. reimpressão, São Paulo: Paulus, 2017.
- BOSI, Alfredo. **Machado de Assis: o enigma do olhar**. São Paulo: Ática, 2003.
- BRAYNER, Sonia. **Labirinto do espaço romanesco: tradição e renovação da literatura brasileira: 1880-1920**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília: INL., 1979.
- BRUM, Fernando Machado. **Literatura e religião: estudo das referências religiosas na obra de Machado de Assis**. 2009. Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.
- CAMPOS, Haroldo. **Qohélet = O-que-sabe: Eclesiastes: poema sapiencial**. São Paulo: Perspectiva, 1990.
- CÂNDIDO, Viviane Cristina. **O mal em Machado de Assis: cristianismo versus condição humana: As Memórias póstumas de Brás Cubas na perspectiva da Filosofia da Religião e da Educação**. São Paulo: Musa Editora, 2011.

- CEI, Vitor. **A voluptuosidade do nada**: niilismo e galhofa em Machado de Assis. São Paulo: Annablume, 2016.
- CONCEIÇÃO, Douglas Rodrigues da. **Fuga da promessa e nostalgia do divino**: antropologia de Dom Casmurro de Machado de Assis como tema no diálogo teologia e literatura. Rio de Janeiro: Horizontal, 2004.
- COUTINHO, Afrânio. **Machado de Assis na literatura brasileira**. Rio de Janeiro: ABL, 1990.
- FUCHIGAMI, Ivna Maia. O Mal na literatura brasileira: uma leitura teológica da obra de Quincas Borba. In: RIBEIRO, Cláudio; FONSECA, Hugo (orgs.). **Teologias literatura 2**: aproximação entre religião, teologia e literatura. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.
- GUTTIÉRREZ, Jorge Luiz. **Eclesiastes**. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 14, n. 42, p. 473-496, abr./jun. 2016.
- KIVITZ, Ed René. **O livro mais mal-humorado da Bíblia**: a acidez da vida e a sabedoria do Eclesiastes. São Paulo: Mundo cristão, 2009.
- VÍLCHEZ LÍNDEZ, José. **Eclesiastes ou Qohélet**. São Paulo: Paulus, 1999.
- MARTINS, Alex Lara. **Machado de Assis**: o filósofo brasileiro. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org.). **Religião e linguagem**. São Paulo: Paulus, 2015.
- PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- PINTO, Paulo Roberto Margutti. Machado, o brasileiro pirrônico? Um debate com Maia Neto. **Sképsis: Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo**, Guarulhos, n.1, 2007.
- QUEIROZ, Maria Eli de. **Machado de Assis e a religião**: considerações acerca da alma. 2.ed. São Paulo: Ideias & Letras, 2008.
- REALE, Miguel. **A Filosofia na obra de Machado de Assis & antologia filosófica de Machado de Assis**. São Paulo: Pioneira, 1982.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação**. São Paulo: Editora UNESP, 2015. Tomo 2.
- STORNIOLO, Ivo; BALANCIN, Euclides Martins. **Como ler o livro de Eclesiastes**: trabalho e felicidade. 6.ed. São Paulo, 2011.



Texto enviado em
27.06.2022
Aprovado em
29.07.2022

V. 12 - N. 27 - 2022

*Doutor e Pós-Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF).

Professor do Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes da Amazônia da Universidade Federal do Pará (UFPA).

Contato:
cesarmartinsouza@yahoo.com.br

**Doutorando em Educação Religiosa pela Andrews University - USA, Professor da Faculdade Adventista da Amazônia. Contato:
weverton.castro@faama.edu.br

Entre a maldade, bondade, ódio e salvação na obra Jane Eyre, de Charlotte Brontë

Between Evil, Goodness, Hate and Salvation in Jane Eyre Charlotte Brontë

**César Martins de Souza,*

Universidade Federal do Pará

***Weverton Castro,*

Faculdade Adventista da Amazônia

Resumo

Jane Eyre, publicada originalmente em 1847, é considerada uma das principais obras de literatura inglesa, trazendo as narrativas da protagonista sobre os sofrimentos, violências e perdas que vivenciou até o encontro com a felicidade. Nesta obra, Charlotte, uma das celebradas irmãs Brontë, traz a possibilidade de problematizar sobre amor, bondade, ódio, redenção e sofrimentos, a partir do olhar da narradora-protagonista, que ficou órfã ainda jovem e traz sua fé como um fio condutor fundamental para compreender não apenas o universo narrativo, como também para refletir a respeito destas temáticas se relacionam com concepções práticas dos cristãos. A forma como ela enxerga o mundo e dialoga com as realidades que enfrenta deixa espaço para pensar as dinâmicas e paradoxos entre os discursos relativos a fé cristã e como ela é vivenciada no cotidiano por diferentes grupos e sujeitos. A vida de Jane traz para os leitores o desafio de pensar, a partir de uma obra

literária, conceitos que adentram em diversas temporalidades e trazem reflexões que se estendem da literatura para a realidade social.

Palavras-chave: Cristianismo; Jane Eyre; Mal; Redenção; Charlotte Brontë

Abstract

Jane Eyre, originally published in 1847, it is considered one of the main works of English literature, bringing the protagonist's narratives about the sufferings, violence and losses experienced until the encounter with happiness. In this work, Charlotte, one of the celebrated Brontë sisters, brings the possibility of problematizing love, kindness, hate, redemption and suffering, from the perspective of the narrator-protagonist, who was orphaned at a young age and brings her faith as a fundamental thread to understand not only the narrative universe, but also to reflect on how these themes relate to practical conceptions of Christians. The way she sees the world and dialogues with the realities she faces, leaves space to think the dynamics and paradoxes between the discourses on the Christian faith and how it is experienced in daily life by different groups and subjects. Jane's life brings to readers the challenge of thinking, from a literary work, concepts that enter different temporalities and bring reflections that extend from literature to social reality.

Keywords: Christianity; Jane Eyre; Evil; Redemption; Charlotte Brontë

Introdução

Jane Eyre, de Charlotte Brontë (2017), traz o olhar de uma das três celebradas irmãs Brontë (Emily, Charlotte e Anne), que estão entre as maiores escritoras de literatura inglesa do século XIX, e permite pensar sobre o sofrimento humano e a possibilidade de não se deixar vencer pelo mal, buscando vivenciar a felicidade, mesmo em meio às tragédias e mantendo a fé cristã enquanto uma experiência concreta. A protagonista narra suas agruras desde muito jovem, quando perdeu os pais, mostrando as humilhações e torturas que lhes são impostas pela Sra. Reed, a viúva de seu tio, e o paradoxo da tristeza x felicidade no

encontro de amor com o Sr. Rochester, após um período de renúncias e amadurecimento trabalhando ao lado da família do clérigo Sr. Rivers e as irmãs deste.

Godfrey (2005, p. 853-854) ressalta que, em uma obra romântica, Brontë lança luz sobre as complexidades da afirmação de crenças e valores na sociedade vitoriana do século XIX, por adentrar nos paradoxos e nas contradições dos valores cultivados àquela época, em uma obra universal que possibilita pensar sobre outras temporalidades pelas temáticas que aborda: amor, ódio, cristianismo, reconciliação e felicidade.

A protagonista-narradora não aceita a realidade que lhe parece pre-determinada como sendo uma vida infeliz, de desencontros entre sua fé e o cristianismo professado por outras pessoas, bem como se recusa a se afastar de Deus, mesmo em situações de grande sofrimento, em meio às humilhações e perdas que vivencia.

Para Vattimo (2018, p. 84-85) toda a humanidade estaria afastada da presença divina e condenada à incompreensão da fé ou à transformação dos ideais pautados no monoteísmo abraâmico em somente uma série de normas que deveriam seguir para se proteger da ira divina. Ele analisa a *kenosis* de Cristo, como uma ruptura nos padrões religiosos de povos da antiguidade, marcados por oferendas como mecanismo para aplacar a fúria dos deuses. O princípio da graça, presente na metamorfose de Jesus em humano, demonstraria dramaticamente a inversão da lógica dos povos antigos e uma reelaboração do monoteísmo abraâmico, pois ao invés de receber ofertas, o próprio Deus renunciava a sua autoridade para se fazer humano, para reinventar a relação com as pessoas e se ofertar para transformar as vidas, as perspectivas, trazendo um novo olhar sobre a religião que deveria ser vivenciada na concretude da fé.

Para Gunjevic (2016, p. 225), as práticas transformadoras que Cristo oferece a toda a humanidade, inclusive se doando por ela, “não são baratas, ainda que gratuitas”, de modo que se tornam um convite a todos os que se dizem seus seguidores a vivenciar de modo concreto a

reconstrução de conceitos e práticas a que Ele conclama.

Diferentemente das narrativas presente em obras conhecidas da literatura brasileira e universal, *Lucíola*, de José de Alencar (2018), e *A dama das camélias*, de Alexandre Dumas Filho (1953), Jane Eyre não morre, mas é compelida a uma vida de sofrimentos que não escolheu, na casa de sua tia, e a vivenciar a renúncia voluntária, por amor. Jane é a heroína humilhada desde a infância e que em sua inocência não consegue entender o mal que lhe é imposto, apesar de conseguir identificá-lo. Seu desafio inicial é compreender para agir e poder lidar com a tia opressora.

Ao ter sua inocência arrancada, a protagonista tenta agir logicamente para poder superar sua condição de sofredora subalternizada. Ela racionaliza sua situação e julga inicialmente o mal que vivencia como se fosse apenas fruto de um problema de informações adequadas sobre a situação, pois, em sua inocência, não consegue visualizar o mal em si mesmo, como não carecendo de uma explicação racional. Ao tentar racionalizar o mal e a dor que outra pessoa lhe impõe, Jane, na prática, não consegue identificá-lo adequadamente e nem compreendê-lo, de forma que o enfrenta com argumentos pautados em ideais de justiça e equidade, o que não lhe ajuda a superar a sua condição atual.

É a obra literária trazendo, como afirma Eco (1994, p. 9), o leitor para entender o universo narrativo a partir das limitações impostas pelo olhar da narradora que, neste caso, é a protagonista. No presente artigo se busca mergulhar em uma obra, uma das maiores do romantismo inglês, como afirma Godfrey (2005, p. 854-856), que aborda uma complexidade de temáticas presentes no cristianismo e que, mesmo tendo sido escrita no século XIX, permite pensar sobre outras temporalidades.

1. Jane, entre o mal e o sonho de felicidade

Jane, a protagonista, vivencia o sofrimento pela perda de seus pais e de suas referências na vida. Diversas indagações acompanhariam a

vida da protagonista que pensava sobre seu presente e seu futuro ou se teria algum no restante de sua vida que se inclinava a ter curta duração. No meio da tragédia, ela cai na única alternativa que lhe restava: ser colocada sob a proteção de seu tio materno, que amava sua falecida irmã, ao ponto de recebê-la como filha.

Mas o drama acompanhava a vida desta menina que sonhava com a redenção de tristezas e aspirava a encontrar um dia, em algum lugar, a felicidade. Um lugar que lhe trouxesse novas possibilidades. O tio, contudo, também veio a falecer e as infelicidades constituem o fio narrativo que conduzem a um processo de transformação na vida da protagonista.

Eagleton (2020, p. 90-91) afirma que nenhuma cena é colocada ao acaso na narrativa de Charlotte Brontë, pois toda e cada cena se encadeia para conduzir o fio hermenêutico de forma a entrecruzar os leitores e a narradora. Ele nos lembra que quem narra é Jane Eyre e todo o enredo é, portanto, conduzido pela própria protagonista, de modo que somos conduzidos a pensar em sua trajetória a partir de seu próprio olhar sem termos a possibilidade de fazer o contraponto com outras vozes que apontem caminhos ou interpretações diferenciados do eixo narrativo central.

É na sua própria voz que acompanhamos uma vida transformada em tragédia pelos acontecimentos que não pode controlar, que busca, porém, com a força de sua fé, enfrentar. Ela passa a ser maltratada pela esposa do tio, sendo assim transformada em criada dos primos, oprimida pelo descaso, pela arrogância, pela inveja, pelo ciúme e pela maldade. Busca outras possibilidades que lhe permitam um encontro consigo mesma, escapando dos descaminhos em que foi transformada sua jovem vida. Não aceita o papel de sofredora que não pode obter momentos de felicidade, nem contribuir nas vidas de outras pessoas e assim passa a ser vista como uma menina perversa, por não se contentar com a humilhação e exploração que lhe são impostas:

- O que estamos dizendo é para o seu bem – acrescentou Bessie, em tom suave. - Você tem de tentar ser útil

e boazinha. Aí, talvez, possa fazer daqui seu lar. Mas se for uma menina rude e malcriada, a madame vai mandá-la embora, tenho certeza.

- Além disso – disse a Srta. Abbot -, Deus vai castigá-la. Ele pode fazer com que ela caia mortinha no meio de um desses ataques, e aí o que seria dela? (BRONTË, 2017, p. 20-21).

Há um apelo à religiosidade como elemento condenatório visando impor um padrão religioso desigual, no sentido de manter o *status* social e considerar como uma conduta não cristã a atitude de se opor à opressão. Nesta lógica, a maldade não advém de quem maltrata, e rouba o direito, mas de quem não aceita a condição que lhe é imposta. Nos últimos séculos, o cristianismo aparece com frequência como tema central, ou um dos temas possíveis, em diversas obras consagradas da literatura brasileira e universal. Diversas obras literárias infanto-juvenis, como *Pollyanna* (PORTER, 2020), ou *O pequeno lorde* (BURNETT, 1970), também trazem como pano de fundo ou como temática central o cristianismo em diferentes aspectos.

Leonel (2020) argumenta que o cristianismo tem no texto uma parte importante de sua existência e de sua própria concepção. Ele afirma que a Bíblia é dotada de construções literárias em um processo de comunicação que “significa reconhecer que ela propõe um diálogo com o leitor” (Leonel, 2020, p. 18). Por outro lado, textos literários não canônicos possibilitam problematizar aspectos fundamentais do cristianismo por entrarem em diálogos com a Bíblia e com valores e crenças cristãos, para adentrar em diferentes universos espaço-temporais dos leitores.

A tia de Jane se coloca como se fosse uma benfeitora que oferece um lar à sobrinha de seu falecido marido, ignorando-se o fato de que a humilha e se utiliza de violência psicológica contra ela. O cristianismo é utilizado neste contexto como legitimador da exploração e opressão, condições que as pessoas devem aceitar como dádivas divinas para aperfeiçoar seu caráter e assim se livrarem do inferno.

Vattimo (2018, p. 28-29) considera que o sacrifício redentor de Cristo

foi mal compreendido, pois um ato voluntário e transformador é metamorfoseado ideologicamente em prática legitimadora da violência e da passividade diante da opressão. Em diálogo com a obra de Chesterton, Zizek inverte esta lógica atribuída ao sacrifício redentor de Cristo, pois não o vê como algo que direcione os humanos à inação e legitimação da opressão, mas como um caminho transformador de um Deus que se ofereceu à humanidade para lhe devolver a liberdade:

É esse Deus que garante o sentido do universo, o Deus que é uma espécie de senhor escondido manobrando os cordéis por detrás do palco. Em contrapartida, Chesterton nos oferece um Deus que abandona sua posição transcendente e se precipita na sua própria criação. Esse Deus-homem compromete-se inteiramente com o mundo, chegando ao ponto de até mesmo morrer. Nós, humanos, ficamos sem qualquer poder superior que vele sobre nós, e resta-nos apenas o terrível fardo da liberdade e da responsabilidade do destino da criação divina – e, portanto, do próprio Deus (ZIZEK, 2014, p. 146).

A liberdade é vista aí como um fardo que conduz não à passividade, mas à responsabilidade. Ao ser interrogada pelo diretor da escola, onde é colocada pela Sra. Reed, sob a pecha de menina malvada, Jane não consegue se conformar com a ideia da esposa do tio como uma benfeitora e nem se conforma com sua própria situação neste contexto:

- Espero que este suspiro tenha sido sincero, e que você se arrependa de já ter causado constrangimentos em seus excelentes benfeitores.
“Benfeitores! Benfeitores!”, disse para mim mesma.
“Chamam à Sra. Reed de minha benfeitora. Então, o benfeitor é alguém muito desagradável.”
- Você reza todos os dias, de manhã e à noite? -
Continuou meu inquisidor.
- Sim, senhor.
- E lê a Bíblia?
- Às vezes.
- Com prazer? Você gosta da leitura? (BRONTË, 2017, p. 48-49)

Ela não pode expressar oralmente, mas, em seus pensamentos não

compreende que benfeitor seja algo bom, se a Sra. Reed assim é definida, enquanto a exclui de uma estrutura familiar e a trata de modo agressivo e abusivo. A leitura da Bíblia surge como elemento não de transformação do humano diante do Deus que desce até sua condição, mas como forma de impor discursivamente práticas pautadas na violência e na exploração, através de leituras que distorcem o conteúdo. Salles (2012, p. 136-139) considera que o fato de boa parte do cristianismo se pautar na compreensão de um livro sagrado, a Bíblia, torna a crença em Deus diretamente ligada à ideia de interpretar.

Sobre este aspecto, Vattimo (2018, p. 100-101) chama a atenção para a necessidade de reinterpretar o cristianismo, para que ele possa ser enxergado como doutrina de salvação e transformação da humanidade de modo a não se conformar mais com a violência, o arbítrio e o abuso como formas de manifestação religiosa. O sacrifício redentor é um tema fundamental para o cristianismo e está na estrutura básica das crenças, pois parte da ideia de que Deus se fez semelhante aos humanos para assumir experiências como as suas e libertá-los do mal. Godoy (2009, p. 224-234) afirma que o sacrifício de Cristo é uma superação daqueles praticados na antiguidade, nos quais se ofereciam dádivas aos deuses, pois no cristianismo é o ser divino que oferece a si mesmo como dádiva libertadora e transformadora. É a kenosis de Deus, à qual Vattimo (2018, p. 62-63) chama a atenção, como um princípio que reinventou a estrutura do monoteísmo, pois retirou Deus da condição de autoridade suprema, a partir do rebaixamento à condição humana, que o fez se aproximar estruturalmente de cada pessoa e assim fazer-se em vida sacrifício para redimir e transformar a humanidade.

A fé de Jane é sua força, pois desenvolve relação pessoal com o Deus em que acredita, sempre recorrendo a Ele em cada decisão para conseguir novas alternativas que tornem seus dias no mínimo um pouco melhores, e para que a bondade redentora atue sobre ela em um cenário de violência. Ela não consegue compreender o paradoxo entre a oposição ao mal e submissão voluntária a ele, como se fosse um bem: “Devo

resistir àqueles que me punem injustamente. Isto é tão natural quanto amar os que mostram afeição ou me submeter a um castigo que acredito merecido” (BRONTË, 2017, p. 81).

Ela tenta compreender como conjugar a crença na passividade humana diante da agressão imerecida, com o cristianismo. Os argumentos de sua professora do internato se baseiam em uma visão de que são as condutas morais que diferenciam o verdadeiro cristão do falso, enquanto Jane enxerga na busca por Deus uma oportunidade de não se conformar com o mal. Na lógica adotada pela professora, o sacrifício de Cristo funcionaria como um mecanismo religioso utilizado para impor a aceitação da agressão e do abuso ao invés de uma forma de libertação da humanidade. Nesta lógica hierarquizada do cristianismo, Deus teria se precipitado até a humanidade para definir hierarquias e a imposição de determinadas condutas morais exteriores e não para trazer sua libertação.

Gunjevic ressalta que entre os cristãos há muitas visões diferentes sobre quem é Jesus, que se relacionam com concepções de vida muito diversas entre si e com os sentidos até mesmo utilitários que podem ser atribuídos à religião. O autor lembra que, quando Jesus pergunta aos discípulos quem eles pensam que Ele é, “a questão é dirigida a nós, leitores. Quem pensamos que é Jesus? Cada resposta que oferecemos nos compromete, mas não podemos deixar de responder” (GUNJEVIC, 2016, p. 216).

Para Gonçalves (2012, p. 106), a experiência religiosa é como um encontro com o divino no interior de cada ser humano, trazendo a possibilidade de ter esperança. É de ter esperança que Jane não abre mão, mesmo que em sua mais tenra idade ainda não tenha aprendido a se opor ao mal, porque a violência, o autoritarismo e a opressão não lhe parecem condizentes com a conduta de pessoas que se autodefinem como cristãs. De sua condição de adolescente ou de uma mulher ainda jovem, emerge a narradora adulta que nos traz a possibilidade de entender como a personagem vê o mundo e o que explica sua inconformidade

com este cristianismo:

Foi uma tarde chuvosa, em que ventou muito. Georgiana caiu no sono no sofá, enquanto lia um romance. Eliza se foi para participar da celebração de um dia santo na nova igreja – porque em matéria de religião ela era de um rígido formalismo. Não havia tempo ruim que a impedisse de cumprir o que considerava seus deveres de devoção. Com chuva ou com sol, ia três vezes à igreja todos os domingos, e, durante a semana, sempre que havia preces (BRONTË, 2017, p. 318).

Em suas considerações sobre os primos, agora adultos, que mesmo quando crescem, não demonstram incômodo com o sofrimento que a Sra. Reed lhe havia imposto, Jane não aceita um cristianismo entendido apenas como formalidades, deveres e regras a serem cumpridos, ao mesmo tempo em que se nega às pessoas os direitos mais básicos que lhes são devidos. A bondade e generosidade cristãs não parecem se encontrar na figura de sua egoísta prima Eliza, que não enxerga o cristianismo como experiência transformadora, mas apenas como deveres a serem cumpridos para legitimar condutas. Mal e bem surgem muitas vezes se confundindo ao longo da narrativa, que traz o problema da banalização da transformação discursivo-prática do cristianismo de experiência religiosa transformadora em princípio legitimador de agressão e indiferença ante o sofrimento alheio.

Não conhecemos todos os elementos da narrativa, pois como problematiza Eco (1994, p. 84), somos sempre limitados pelo universo contido nas letras narradas na obra literária e não temos como criar super interpretações que recriem o livro, desconsiderando as limitações que são impostas aos leitores. Porém, na história narrada por Jane Eyre – a protagonista – a redenção surge como uma alternativa ao mal imposto como se fora manifestação de bondade cristã.

2. Do confronto com o mal ao encontro com a salvação

O mal na obra aparece como a ausência da concretização do bem ou como a sua negação e também como algo que pode ser vivenciado e

recebido por uma pessoa para impor sofrimento às outras pessoas. Para Godinho (2016), na lógica do cristianismo, o mal se constitui em uma ausência que se concretiza em práticas. O mal seria, portanto, a ausência de Deus, o divino depositário do bem nas práticas humanas.

Mesmo reconhecendo a existência de diferenças culturais sobre a noção de mal, Berlin (2016, p. 40-42) se preocupa com conceitos que buscam relativizá-lo, pois em sua visão esta perspectiva poderia fazer com que o bem não existisse em si mesmo ou que o mal pudesse concretamente desaparecer no interior das práticas humanas. Em sua concepção, todas as pessoas “têm um senso básico do bem e do mal, não importa a qual cultura pertençam” (BERLIN, 2016, p.42).

Em *Jane Eyre*, as maldades da Sra. Reed e de outros personagens surgem travestidas de atos bondosos, como se houvesse um desconhecimento do sentido de mal que se confundiria então com o ideal cristão de bem. Assim, as maldades da viúva do tio de Jane são vistas pelo diretor da escola onde Jane foi colocada como uma bondosa tentativa de educar a jovem para uma vida cristã correta em que ela estivesse pronta para superar as artimanhas do mal:

- Suas decisões são muito pertinentes, madame – retorquiu o Sr. Brocklehurst – A humildade é uma graça cristã, sendo particularmente apropriada aos alunos de Lowood. Eu cuido pessoalmente para que seja cultivada entre eles. Tenho analisado as melhores maneiras de esmagar nas crianças esse sentimento mundano que é o orgulho. (BRONTË, 2017, p. 50)

Segundo o diretor Brocklehurst, ao trancá-la em quartos escuros, suprimir sua alimentação, gritar com ela, excluí-la do convívio familiar e humilhá-la, a Sra. Reed não adota condutas maldosas contra a adolescente, mas uma forma de cultivar em sua personalidade os valores cristãos. São diversas formas de violência manifestas sob o pretexto de ensinar a moral cristã e a humildade, e de “esmagar o orgulho”.

Em uma obra publicada originalmente em 1847, por uma das cele-

bradas irmãs Brontë, Charlotte, o tema do mal como forma de manifestar o bem no cristianismo, ganha força do protesto contra a hipocrisia e a violência que são manifestadas como se fossem formas de trazer o reino de Deus mais próximo a todas as pessoas, em processos que visam despersonalizar e arrancar liberdades e identidades.

A tia pretende despersonalizar Jane, ao lhe arrancar o direito a utilizar sua grande imaginação, sob o pressuposto de utilizar o cristianismo como instrumento de padronização e homogeneização dos sujeitos através do uso de mecanismos violentos de imposição e coerção. Como uma “boa cristã”, a Sra. Reed pretende retirar a jovem de sua própria estrutura emocional e de sua identidade para lhe impor a “bondade”, o dever e a resignação a valores supostamente cristãos.

Ao se utilizar de estruturas discursivas que se apoiam na construção de uma suposta bondade cristã em Jane, a tia pretende educá-la para o reino de Deus. Neste momento, a narrativa força à reflexão sobre discursos pretensamente pautados no cristianismo que se apoderam de discursos, ideologias e poderes violentos para impor o que se considera como sendo práticas cristãs para que toda a sociedade possa viver este “cristianismo”.

Dialogando sobre a importância da religiosidade na experiência humana, Figueira traz o questionamento sobre em que ela tem contribuído na vida em sociedade:

O que importa é saber que existe uma abordagem da experiência religiosa que levanta a indagação: em que a religião contribui para que os humanos sejam menos cruéis? O que faz valer a pena que humanos prossigam fazendo religião?” (FIGUEIRA, 2012, p. 53-54).

Figueira diverge, portanto, de uma perspectiva sobre o cristianismo que pensa o processo violento como forma de trazer a moral e a bondade, a partir da violação dos direitos das pessoas. Deste modo, as ações da Sra. Reed em relação a Jane, agredindo e ameaçando, como formas

de educar e supostamente trazer valores cristãos para o centro da cena, são contrárias ao debate proposto por Figueira sobre o legado das religiões para a sociedade.

Esta confusão entre maldades que lhe são impostas como se fossem a manifestação de bondades cristãs, em um processo discursivo que é defendido por empregados da casa e pelo diretor da escola, gera a confusão na mente cada vez menos ingênua de Jane. Ela não compreende o bem e o mal porque o que lhe ensinam como sendo o bem é a prática de maldades, violações, imposições e outras formas de opressão e violência, supostamente em nome do bem comum e de Deus.

Zizek (2016, p. 132-133) considera que uma parte significativa dos cristãos esquece o legado transformador desta religião, no sentido de pensar o ser humano e a resistência ao mal, por focar crenças pautadas em uma suposta fúria divina contra todos os desviantes de alguns conceitos pretensamente cristãos que devem ser rechaçados e, de algum modo, agredidos, através de ações que destroem a dignidade humana.

Para além da tortura e das ofensas que recebe, Jane se vê como uma pessoa que busca a Deus, pois não acredita que sua conduta seja religiosamente reprovável e nem consegue enxergar a bondade da Sra. Reed. Ela busca a Deus e tem em sua fé, mais do que um alívio, a própria construção de sua existência. Ela se agarra à busca intensa por Deus, não como um lenitivo para a situação desesperadora em que encontra, e sim porque é a fé que a leva a pensar o mundo e a buscar compreender o outro que a marginaliza, exclui e agride em nome de um deus que ela não consegue reconhecer:

Apenas uma ideia vívida ainda se movia dentro de mim: a lembrança de Deus. Esta trazia uma prece não dita, cujas palavras iam vinham dentro de minha mente inerte, como algo que pedisse para ser sussurrado, sem contudo encontrar energia para tal.

“Não Vos afasteis de mim, porque o mal se aproxima, e não há ninguém a quem eu possa recorrer” (BRONTË, 2017, p. 401).

O Deus que ela acredita é diferente do Deus de sua tia. Ela não enxerga o Criador como alguém que retira a alegria, a singularidade e a individualidade de cada pessoa para prepará-la contra as armadilhas dos demônios, mas como alguém que a recebe com amor e a aceita como ela é, e se coloca ao seu lado no sofrimento e não contra ela. A violência e a agressão do deus do diretor e de sua tia não combinam com o Deus em que ela acredita. O uso de poderes terrenos como forma de impor valores supostamente cristãos não parece condizer, em sua jovem experiência de vida, com o Deus que ela aprendeu amar e no qual demonstra confiar em todos os momentos.

Zizek (2016, p. 158), refletindo sobre a religiosidade cristã, argumenta que a manifestação concreta da fé, na vida de uma pessoa, “nunca se trata apenas de acreditar - é preciso acreditar na própria crença”. São as crenças de outras pessoas em Cristo, que não parecem as mesmas de Jane e tornam um pouco confuso o universo religioso para ela, que a levam a identificar o surgimento do mal nas práticas supostamente de beneficência cristã da Sra. Reed e do Sr. Brocklehurst.

Este bem que aparece em sua concepção na forma de mal a leva a questionar não a Deus, mas aos humanos e sua compreensão sobre as crenças cristãs. Jane fica confusa e tem algumas irrupções de fúria, por não entender e nem aceitar o cristianismo como lhe é imposto e nem o desejar como um caminho viável para sua existência, ao mesmo tempo em que clama a Deus para que Ele fique junto a ela frente ao mal que a cerca.

Olhar para obras literárias é importante para compreender a realidade social e ser capaz de reinventá-la. Deleuze e Guattari (1995, p. 10-14) veem os livros de literatura como máquinas que imitam o mundo sob perspectivas ressignificadas. Em sua concepção, “o mundo tornou-se caos, mas o livro permanece sendo a imagem do mundo” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 14). Esse livro-imagem do mundo nos permite pensar a sociedade a partir de narrativas literárias e mergulhar na complexidade de temáticas trazidas pelas obras. Sayao (2020) afirma que não

podemos perder de vista o caráter transgressor da literatura construindo imagens do mundo e abrindo caminhos para pensar sobre nossas realidades, a partir de ângulos que não se conformam com as padronizações e conceitos impostos pela sociedade.

Quando Jane sai da função de professora na escola de Lowood e, após uma jornada, finalmente se estabelece como preceptora da menina protegida pelo Sr. Rochester, apesar do mau humor do patrão e de uma atitude não muito educada dele para com todas as pessoas, ela passa a pensar em novas possibilidades em sua vida. O que a protagonista passa a enxergar é o sonho do surgimento de uma nova oportunidade como forma de ser retirada da condição de tristeza e humilhação para assumir a alegria que teve apenas no lar materno/paterno. Sua fé faz com que perceba a transitoriedade de sua atual condição e coloque em destaque a esperança de que a redenção da vida de humilhações que é obrigada a experimentar possa ser superada pela crença em um Deus que busca se relacionar intimamente com os humanos.

Ao longo do fio narrativo temos vários momentos, e sob ângulos diversos, a metaforização poético-literária do plano da salvação cristã e da *kenosis* de Cristo. Ele perpassa a lógica das incompreensões e do desnível entre discursos e crenças e atravessa os sofrimentos que preparam a protagonista para assumir em sua própria experiência a condição de uma mulher com a oportunidade de oferecer gratuitamente o amor como forma de redenção a outra pessoa que se encontra na obra na condição de alguém que não consegue mais distinguir adequadamente o bem do mal.

É como se sua presença humilde trouxesse a oportunidade de percepção dos desvios alheios e de ela mesma se reinventar no contato com outras pessoas. Nela, a obra metaforiza conceitos importantes do cristianismo como *kenosis* e o amor fraterno, ao mesmo tempo em que traz narrativas presentes em diversos momentos dos evangelhos, a partir do uso de figuras literárias como alegorias, paradoxos, alusões, me-

táforas e analogias. É a literatura permitindo olhar para valores do cristianismo em diálogos sobre temas importantes para o cristianismo, a partir da construção narrativa ficcional, como afirma Manzatto (2012, p. 23-24).

A obra traz um olhar por dentro da sociedade, sob a perspectiva de experimentar a graça de Jesus Cristo, o Messias redentor prometido desde o Antigo Testamento, que assumiu as culpas de toda a humanidade para oferecer gratuitamente a salvação que lhe retira a condenação e lhe atribui uma justiça da qual não é merecedora.

Na concepção de Vattimo (2018, p. 51-52), a kenosis é um tema fundamental para o cristianismo e por isso deve ser examinado de forma mais densa para além de eventuais simplificações discursivas que muitas vezes parecem predominar. O autor chama a atenção para o fato de a metamorfose de Cristo de divino em humano ser o começo de um processo de afirmação do reino de Deus que estava distante da realidade humana, reinventando concepções de mundo e formas de agir diante do outro e de si próprio, superando (pre)conceitos enraizados no cerne da sociedade, inclusive naquelas predominantemente cristãs.

Para Martins de Souza & Castro (2021, p. 488-490), Tolstói defende em *O reino de Deus está em vós* que este não é somente um porvir, mas um agora que deveria se traduzir em um processo de transformação das pessoas, no sentido de se aproximar da proposta de Cristo que perpassa a renúncia a si mesmo para proclamar uma nova oportunidade de vida para todos. Os autores consideram que Tolstói, ao defender que Cristo renunciou à sua condição divina para se encontrar com a humanidade e salvá-la do mal, coloca os seus seguidores diante a necessidade de assumir diversas renúncias, para buscar a paz e o bem de todos, mesmo em detrimento de si mesmos.

Jane amava o Sr. Rochester, quase se casou com ele, mas foi impedida pelo fato de, sem que ela o soubesse, ele já estar casado com uma mulher que sofria de sérios problemas psiquiátricos. Ela se reconcilia com a tia e com as primas, mas ainda distante da residência delas e do

Sr. Rochester, trabalhando humildemente como professora ao lado do clérigo John Rivers, sonhava com o antigo patrão e ex-noivo. Ela não aceita o amor de Rivers, embora amasse a toda sua família, porque cultivava um sentimento proibido por Rochester. É então que ocorre o que Eagleton (2020, p. 106-107) considera uma estratégia manipuladora dos autores para construir finais felizes para seus protagonistas: a mulher de Rochester morre em um acidente e ele fica seriamente ferido ao ponto de perder a visão.

Como Jane se encontra fisicamente muito distante de Rochester e ele é casado, a solução para o encontro entre os dois somente seria possível a partir de tragédias e elementos sobrenaturais. Sem muitas informações a respeito da condição do ex-noivo, Jane pede a Deus que fique ao lado dele e fica mais tranquila porque aprendeu, nos ambientes hostis em que foi socializada desde a morte de seus pais, a ter no encontro com sua fé a esperança de não ser seduzida pelo mal em busca da felicidade, como algo que se sobrepõe a sua condição atual:

Eu me pusera de joelhos para orar pelo Sr. Rochester. Erguendo o rosto, com meus olhos turvos pelas lágrimas, observei a Via Láctea. Reconhecendo-a – e pensando nos incontáveis sistemas que se espraiam no espaço, em suaves traços de luz – senti toda a força de Deus. Sem dúvida Ele iria velar por aquilo que criara. Concluí que a terra não se acabaria nunca, nem as lamas que ela abriga. E transformei minha prece em agradecimento: a Fonte da vida era também o Salvador dos espíritos. O Sr. Rochester estava em segurança. Estava nas mãos de Deus, e por Deus seria guardado. Tornei a me aninhar no chão, e logo já dormia o sono do esquecimento (BRONTË, 2017 p. 438).

Em seguida ocorre a magia final da narrativa que fica marcada por elementos sobrenaturais. Como ocorre em outras obras conhecidas da literatura universal, como em *O jardim secreto*, de Frances Burnett (1993), em que o protagonista evoca a presença de seu pai que se encontra fisicamente a quilômetros de distância, através de um antigo ritual, é o sobrenatural que resolve o problema da heroína, como argu-

menta Eagleton:

Já vimos que alguns romances usam expedientes de contos de fadas para criar finais felizes que, de um ponto de vista realista, parecem inalcançáveis. *Jane Eyre*, por exemplo, consoma a reunificação entre Jane e seu padrão ferido, fazendo com que ela ouça a voz dele, bradando ao vento, a grande distância (EAGLETON, 2020, p. 165).

Como a obra enfoca um encontro da religiosidade com os desafios do cotidiano, é promovido o encontro de fé de Jane com manifestações divinas, pois, após as orações da protagonista em favor de Rochester, ocorre uma comunicação sobrenatural entre os dois, através do vento, mesmo localizados a centenas de quilômetros de distância um do outro:

E perguntei a Deus, em minha angústia e humildade, se já não era bastante meu tormento, minha desolação. Se não era hora de ter novamente um pouco de paz e felicidade. Sabia que merecia tudo que estava passando, mas não aguentava mais. E todo meu coração explodiu, quase à minha revelia, nas palavras que me escaparam dos lábios: 'Jane! Jane! Jane!'

- O senhor pronunciou essas palavras em voz alta?

- Sim, Jane. E alguém que me ouvisse, diria que eu estava louco, porque as pronunciei com uma energia frenética.

- E isso aconteceu na noite de segunda-feira, por volta da meia-noite?

-Sim. Mas a hora não importa. O mais estranho foi o que aconteceu depois. Você vai achar que sou supersticioso – Alguma superstição tenho em meu sangue, não nego, mas isso foi real – pelo menos foi real o que ouvi e que relatarei a seguir:

"Enquanto eu exclamava 'Jane! Jane! Jane!', uma voz – eu não saberia dizer de onde veio, mas sem dúvida foi uma voz – respondeu 'Já vou! Espere por mim!' E, no momento seguinte, sussurrou, levada pelo vento, 'Onde está você?' (BRONTË, 2017, p. 596).

Enquanto ela orava escutou de forma sobrenatural a voz de Rochester, como uma conclamação à reconciliação e ao encontro com a felicidade. A manifestação do final feliz vem após a tragédia da mulher

de Rochester, que cai do telhado em meio ao incêndio na mansão, enquanto ele perde a visão. Ele imagina como Jane poderia lhe mostrar um novo caminho em sua vida que pudesse fazê-lo reencontrar-se consigo mesmo e com as outras pessoas.

No mesmo sentido, Jane pensa em seu próprio papel junto a Rochester como sendo aquela que ofereceria um amor gratuito que traria profundas transformações em sua vida: “Até aquele momento, minha fuga, eu sabia, ainda não fora descoberta. Seria só voltar a ser aquela que o haveria de confortar, seu orgulho, a redentora de sua miséria, talvez até de sua ruína (BRONTË, 2017, p. 433).

Para Eagleton (2020), os eventos trágicos na vida dos personagens propiciam um final surpreendente que funciona como solução literária utilizada por muitos escritores para provocar mudanças repentinas na narrativa e assim trazer um final feliz para os protagonistas; e ele considera que Charlotte Brontë utilizou este recurso para reconciliar seus personagens e trazer a realização desejada para a protagonista.

Assim, na fragilidade humana ressurge a figura de Jane como uma mulher que não se deixou vencer pelo ódio cultivado como valor cristão, que perdoa e se reconcilia com os que a ofenderam, mesmo sentindo raiva da violência que lhe fora imputada, perdoa e se reconcilia, como em um chamado a um encontro com um cristianismo que se pauta na crença de um Deus que, como argumenta Vattimo (2018, p. 50-52), desceu à condição humana para reconciliar os humanos consigo e lhes prover a possibilidade de transformação.

3. A pedagogia do medo e a religião medieval

Outro tema que transpassa a obra é o uso do medo como ferramenta pedagógica presente na educação de Jane, associado a aspectos religiosos. Ao longo do texto a personagem demonstra estar constantemente com medo de seus educadores, os quais justificam muitos de seus métodos a partir de uma teologia cristã medieval, resgatando as figuras

do castigo divino e do inferno.

Ao descrever a forma como via os olhos de sua “benfeitora”, a protagonista os descreve como “cinzentos, usualmente frios”, os quais “pareciam ostentar um brilho parecido com o medo” (BRONTË, 2017, p. 35). O mesmo sentimento é retomado no capítulo 4 no contexto do encontro da protagonista com Mrs. Reed e com o Mr. Brocklehurst, o qual surge na obra como um educador responsável por selecionar alunos para a escola Lowood. Ao ser convocada para se apresentar na sala, onde seria avaliada, Jane relembra o ocorrido nas seguintes palavras:

Estava agora no corredor vazio, diante da porta da sala do almoço. Parei ali, tremendo de medo. Que miserável e pequena covarde eu me tornara naquela época, por conta do medo gerado pelas injustas punições que recebia! Temia voltar ao quarto e temia entrar na sala. Fiquei dez minutos nessa agitada hesitação, até que o veemente toque da sineta da sala me decidiu: eu devia entrar. (BRONTË, 2017, p. 38)

O método educacional das punições empregado na criação de Jane a fizera desenvolver a covardia e o medo diante de seus educadores. Porém, tal perspectiva pedagógica não se restringiria a sua casa, a mesma filosofia do amedrontamento também estava presente na escola de Lowood.

Retornando à cena do diálogo entre os três personagens, presente no capítulo 4, percebe-se que o clima de intimidação e medo continua presente em toda a cena. Ao questionar o comportamento da criança, Mr. Brocklehurst introduz o tema da religião como base para a pedagogia do medo, retomando principalmente a teologia do inferno medieval.

- Nada é pior que uma criança malcriada – ele começou
- especialmente uma menina. Você sabe para onde vão os maus depois que morrem?
- Vão para o inferno – foi minha pronta e convencional resposta.
- E o que é o inferno? Pode me dizer?
- É uma cova cheia de fogo.
- E você gostaria de cair nessa cova e ficar queimando

para sempre? (BRONTË, 2017, p. 40)

O estudioso do período medieval Jean Delumeau (2009), em seu livro *História do Medo no Ocidente*, destaca que o medo, como um sentimento presente no cotidiano da Idade Média, tinha suas raízes principalmente fixadas em figuras religiosas, sobretudo no Diabo e no inferno. Desta forma, os religiosos medievais eram influenciados a obedecerem por medo de serem punidos.

Religião, educação e medo, três ingredientes da pedagogia medieval que podem ser encontrados nos bastidores da obra de Charlotte Bronte, ao refletirmos sobre a forma como *Eyre* é conduzida por seus educadores.

Retornando ao texto do capítulo 4, diante da terrível ameaça presente na fala de Mr. Brocklehurst, Jane tenta se defender apelando para a necessidade de manter uma boa saúde para não morrer e ter que ir para o inferno. Porém, seu acusador novamente traz a temática do medo, a partir das imagens religiosas:

– E como vai manter a boa saúde? Crianças menores que você morrem todos os dias. Eu enterrei uma criancinha de cinco anos há apenas um ou dois dias... uma criança boa, cuja alma está agora no céu. É possível que a mesma coisa não aconteça com você, se fosse chamada agora (BRONTË, 2017, p. 40).

O medo, como instrumento pedagógico, é apresentado em *Casa-grande & senzala*, de Gilberto Freyre (2004). Ao tratar de práticas de educação no cotidiano do Brasil Colonial, Freyre discute como algumas práticas tradicionais eram utilizadas para inspirar sentimentos de obediência e respeito aos mais velhos, motivadas pelo desejo de se livrar dos lugares sombrios, para onde os maus seriam arrebatados.

Sem dúvidas que o medo pode ser usado como arma de coerção e controle no processo educacional. O problema é que ensinar baseando-se no medo não é educar, mas adestrar. Como bem escreveu Ariès

(1981, p. 107), ao se referir ao ensino de crianças vinculado ao modelo medieval, tal educação tinha como objetivo simplesmente “[...] adestrá-las, graças a uma disciplina mais autoritária, e, desse modo, separá-las da sociedade dos adultos”. Esta distinção, presente na Idade Média, entre crianças e adultos, normalmente colocava os menores em grau de importância inferior aos mais velhos. A educação escolástica surgiria neste cenário como uma espécie de fábrica, na qual crianças seriam elevadas em direção às qualidades dos adultos através de um projeto rígido no qual o castigo estava presente. Tal projeto educacional encontrou resistência somente na França, em 1763, através da reorganização do sistema escolar, o qual decidiu abolir “tanto os castigos corporais como os princípios medievais de emulação adotados pelos odiados jesuítas” (ARIÈS, 1981, p. 119).

Retornando ao desenrolar da cena do diálogo entre os personagens do capítulo 4, Mr. Brocklehurst continua a questionar Jane sobre seus hábitos religiosos, como oração e leitura da Bíblia. Ele deseja saber não somente sobre o que ela lê dos livros bíblicos, mas também quais seriam suas preferências. De forma sincera, Jane afirma gostar “das Revelações, e do livro de Daniel, e da Gênese e de Samuel. E um pouco do Êxodo, e algumas partes dos Reis e das Crônicas, e de Jó e Jonas.” (BRONTË, 2017, p. 41). Sua lista não agrada seu inquisidor. Ela não cita os Salmos, o que o deixa frustrado e decepcionado com a garota. De forma contraditória ao cenário presente, Mrs. Reed se introduz no diálogo acusando Jane de fingimento.

Jane se cala diante da impotência de se defender de dois adultos que a classificam de forma contrária a tudo o que ela é. Ao receber o diagnóstico dado por Mrs. Redd, Mr. Brocklehurst reforça o estereótipo retomando novamente a imagem do inferno: “O fingimento é, de fato, uma falta muito grave numa criança – disse Mr. Brocklehurst. – É semelhante à falsidade, e todos os mentirosos terão sua parte no inferno, queimando no fogo e enxofre” (BRONTË, 2017, p. 42).

Se colocando como um educador exemplar, Mr. Brocklehurst se gaba de seus métodos empregados na educação dos alunos de Lowood, a partir da fala de sua filha.

A humildade é uma virtude cristã, e especialmente adequada aos alunos de Lowood. Eu cuido, pessoalmente, para que seja constantemente cultivada entre eles. Estudei a melhor maneira de mortificar-lhes o mundano sentimento da vaidade. Ainda outro dia tive a mais agradável prova do meu sucesso. Minha segunda filha, Augusta, foi visitar a escola com a mãe, e ao retornar disse: “Oh, papai querido! Como as meninas de Lowood parecem calmas e simples, com seu cabelo penteado para trás das orelhas, seus longos aventais, e aqueles bolsinhos por fora dos vestidos... quase parecem filhas de gente pobre! Olharam para o meu vestido e o da mãe como se nunca tivessem visto um vestido de seda!” (BRONTË, 2017, p. 42)

Mrs. Reed se encanta com a descrição de tal método educacional.

Esse é o tipo de sistema que conta com minha inteira aprovação – retornou Mrs. Reed. – Se eu procurasse por toda a Inglaterra, dificilmente encontraria um sistema que se adequasse com mais perfeição a uma criança como Jane Eyre. Firmeza, meu caro Mr. Brocklehurst, defendo a firmeza em todas as coisas. A firmeza, madame, é a primeira das obrigações cristãs, e é observada em tudo que se refere ao nosso estabelecimento em Lowood. (BRONTË, 2017, p. 45)

No encerramento do diálogo entre os três personagens, Mr. Brocklehurst conclui sua sessão de aconselhamento a Jane materializando sua perspectiva educacional a partir do medo por meio de um livro que contém uma história que associa morte ao mau comportamento:

Menina, aqui está um livro intitulado “Guia das Crianças”. Leia-o com fé, especialmente a parte que contém “Um relato da terrível e súbita morte de Martha G.”, uma criança má, adepta da falsidade e fingimento. Com essas palavras Mr. Brocklehurst colocou em minhas mãos um livrinho encadernado e, tendo chamado a carruagem, partiu. (BRONTË, 2017, p. 43)

O diálogo encerra-se retomando a temática do medo como método educacional, convidando o leitor a refletir sobre o uso de tal instrumento como ferramenta de construção social. Jane Eyre nos traz, de forma vívida, honesta e transparente, os impactos psicológicos negativos de uma criança criada em tal contexto, mesmo quando a religião é usada para justificar tal filosofia.

Considerações finais

A crença na salvação e transformação dos humanos, a partir da graça de Cristo, segundo Zizek (2014, p. 100-101), é um dos legados cristãos que deveriam ser defendidos por toda sociedade contemporânea. Segundo o autor, a crença na salvação revoluciona preconceitos sociais por romper com o princípio da autoridade que deve ser seguida e por reunir toda a humanidade sobre o *ethos* do não merecimento, a partir do conceito da graça que foi oferecida pela vontade de um Deus. Este não merecimento traria uma nova forma de vivenciar os relacionamentos humanos, não mais sob a égide da verticalidade, mas sob a horizontalidade, pois se o próprio Criador se transformara em um dos humanos como alguém que abre mão de autoridade e privilégios para partilhar a vida com os humanos, a vida de todas as pessoas deveria então ser percebida a partir desta nova condição de igualdade natural que sobrepõe a desigualdade natural prevalecente no coração das sociedades.

É na condição de desigualdade por nascimento que Jane é colocada ao longo da primeira metade da obra, pois, a esposa de seu tio (não vista pela protagonista como dignamente uma tia) a humilha, sob a alegação de que o teto, a parca alimentação e as poucas roupas que lhes são oferecidas seriam a manifestação de um beneplácito de uma mulher que não teria quaisquer obrigações para com ela. Assim, ao invés da nova horizontalidade dos relacionamentos humanos, manifesta a partir da *kenosis* de Cristo, a esposa do tio se coloca como superior benfeitora que ajuda a pobre órfã a não viver ao relento. Desta forma, a *kenosis* aparece

sob a forma de inversão da lógica do cristianismo, pois a dona da casa se enxerga como alguém que concede as sobras à sobrinha do marido e a humilha diante dos primos, como se fora uma forma de manifestar humildade e amor cristãos, mesmo sem metamorfosear a desigualdade social em igualdade humana baseada na ética cristã.

A ética cristã, que defende a igualdade entre todas as pessoas como receptoras da graça de Cristo, que vê no outro uma parte de si mesmo, de forma a necessariamente existir predisposição a enfrentar junto ao outro suas dificuldades, aparece através da sra. Reed sob a marca da inversão da mensagem de Cristo. Nesta lógica invertida, o dinheiro e o poder são utilizados para humilhar, agredir e segregar, sob o pressuposto do merecimento cristão que transforma em “benfeitora” a agressora, por supostamente assumir o papel de “boa cristã” que ensina valores e moral para a jovem sobrinha do marido.

Jane se reconcilia com sua tia abusadora e com o Sr. Rochester, tem seu encontro com o amor e com a felicidade e assim parece dizer aos leitores que é possível não aceitar a violência e o arbítrio, disfarçados de moral cristã e não se deixar envolver por eles ao ponto de reproduzi-los sob a forma do cultivo do ódio contra os agressores. Ela tem na fé, não como mecanismo de aceitação de uma condição dada, mas como experiência concreta transformadora para sua vida.

Os leitores são então convidados pela narradora e pela autora a olhar para sua própria experiência, sob outro ângulo, não com foco no ódio, no abuso e nem no sofrimento, mas na possibilidade transformadora de vivenciar a reconciliação com outras pessoas sem renunciar a suas próprias crenças, mesmo que sejam obrigados a lidar com visões diferentes do cristianismo, que impõem a violência e o ódio, sob o discurso de uma pretensa moral cristã.

Referências

- ARIÈS, Philippe. *História social da criança e da família*. Trad. Dora Flaksman. 2. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1981.
- ALENCAR, José de. *Lucíola*. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2018.
- BERLIN, Isaiah. *Uma mensagem para o século XXI*. Belo Horizonte, Âyiné, 2016.
- BRONTË, Charlotte. *Jane Eyre*. São Paulo: Mediafashion/Folha de São Paulo, 2017.
- BURNETT, Frances Hodgson. *O jardim secreto*. São Paulo: Editora 34, 1993.
- DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia – Vol. I*. São Paulo: Editora 34, 1195.
- DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente- 1300-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- DUMAS FILHO, Alexandre. *A dama das camélias*. São Paulo: Saraiva, 1953.
- EAGLETON, Terry. *Como ler literatura*. Porto Alegre: L&PM, 2020.
- ECO, Umberto. *Seis passeios pelos bosques da ficção*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- FIGUEIRA, Eulálio Avelino. Por uma superação da epistemologia tradicional no campo da religião a partir do pragmatismo de Richard Rorty. In: QUEIROZ, José; GUEDES, Maria Luiza; QUINTILIANO, Angela Maria Lucas. *Religião, modernidade e pós-modernidade: interfaces, novos discursos e linguagens*. Aparecida-SP: Ideias & Letras, 2012, p. 35-54.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 49 ed. Ver. São Paulo: Global, 2004.
- GALVÃO, Arthur Emanuel Ilharco. Terá a religião lugar no espaço público? O politeísmo utópico de Richard Rorty. In: QUEIROZ, José; GUEDES, Maria Luiza; QUINTILIANO, Angela Maria Lucas. *Religião, modernidade e pós-modernidade: interfaces, novos discursos e linguagens*. Aparecida-SP: Ideias & Letras, 2012, p. 179-204.
- GODFREY, Esther. *Jane Eyre, from governess to girl bride*. *Studies in English Literature, 1500-1900*, vol. 45, n. 4, 2005: 853-871. Disponível em http://www.shirleymohr.com/JHU/Sample_Articles_JHUP/SEL_2005_45_4.pdf. Acesso em 08 mai. 2022.

- GODINHO, Helder. Sobre a ausência. *Cadernos do Ceil - Revista multidisciplinar sobre o imaginário*. Lisboa/Portugal, n. 3, 2016. p. 21-28. Disponível em https://ielt.fcsh.unl.pt/sites/ielt/conteudo/cadernosceil/ficheiros/n3/CCEIL_2-3_2016_HG.pdf. Acesso em 06 jun. 2022.
- GODOY, Edevilson de. *O sacrifício de Cristo como superação do sacrifício antigo*. Tese (Doutorado). São Paulo: Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2009.
- GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. A experiência religiosa à luz da fenomenologia hermenêutica. In: GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. *Um olhar filosófico sobre a religião*. Aparecida-SP: Ideias & Letras, 2012, p. 77-112.
- GUNJEVIC, Boris. Rezar e observar: a subversão messiânica. In: ZIZEK, Slavoj; GUNJEVIC, Boris. *O sofrimento de Deus – inversões do Apocalipse*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016, p. 203-226.
- LEONEL, João. A leitura literária da Bíblia e sua construção para a espiritualidade cristã. *Teoliterária*, v. 10, n. 22, São Paulo, p. 11-30, 2020. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/46591>. Acesso em 12 jun. 2022.
- MANZATTO, Antônio. Em torno da questão da verdade. *Horizonte*, v. 10, n. 25, Belo Horizonte, 2012, p. 12-28. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2012v10n25p12>. Acesso em 05 abr. 2021.
- MARTINS DE SOUZA, César; CASTRO, Weverton. Não violência e sociedade em *O reino de Deus está em vós*, de Tolstói. *Teoliterária*, v. 11, n. 24, 2021: 475-500. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/50772/37999>. Acesso em 07 jun. 22.
- PORTER, Eleanor. *Pollyanna*. Cotia-SP: Pé das Letras, 2020.
- RIES, Julien. *O sentido do sagrado nas culturas e nas religiões*. Aparecida-SP: Ideias & Letras, 2008.
- SALLES, Walter. Paul Ricoeur e o significado hermenêutico da linguagem religiosa. In: GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. *Um olhar filosófico sobre a religião*. Aparecida-SP: Ideias & Letras, 2012, p. 113-145.
- SAYAO, Sandro Cozza. Entre a literatura e filosofia: pensar com Lévinas é pensar além. *Teoliterária*, v. 10, n. 22, 2020: 308-329. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/48900>. Acesso em 04 abr. 2021.

- VATTIMO, Gianni. *Crer que se crê: é possível ser cristão apesar da Igreja?* Petrópolis-RJ: Vozes, 2018.
- ZIZEK, Slavoj. Apenas um Deus que sofre pode nos salvar. In: ZIZEK, Slavoj; GUNJEVIC, Boris. *O sofrimento de Deus – inversões do Apocalipse*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016, p. 129-160.
- ZIZEK, Slavoj. *Violência – seis reflexões laterais*. São Paulo: Boitempo, 2014.



Texto enviado em

3.3.2021

Aprovado em

29.07.2022

V. 12 - N. 27 - 2022

*Maestría en Estudios Literarios en la Universidad de Buenos Aire. Docente e investigador independiente con estudios en fotografía (UN). Contacto: jramosh@unal.edu.co

Transposiciones del acontecimiento: Fatima-Bogotá. Reescrituras del mensaje de Fátima en un caso colombiano

Transpositions of the event:
Fatima-Bogotá. Rewritings of the
Fatima message in a Colombian case

*Juan Carlos Ramos Hendez

Resumen

La presente comunicación presenta una lectura comparatista desde la teoría y crítica literaria, articulada con el concepto de desarrollado por Erich Auerbach, que funciona en el sentido tipológico, en la *figura* transposición que planteamos entre dos mariofanías: el acontecimiento de Fátima (1917) como *figura* de las apariciones a tres videntes en Bogotá (1989). El caso se constituye a partir de un relato oral que reescribe el mensaje de Fátima en la experiencia vital de los videntes colombianos. Esta relación pone en tensión la concepción del tiempo y de la historia, la cual pensaremos desde la hermenéutica

benjaminiana, como una constelación. Daremos cuenta de las problemáticas que implican pensar el acontecimiento epifánico —con fragmentos del material textual de las apariciones—, operados con categorías como la de *tiempo mesiánico* desarrollada por Giorgio Agamben, la relación entre promesa y consumación desde el *hos me* paulino (constelación entre pasado y futuro), la irrupción del acontecimiento (metáfora plasmática) en el paradigma religioso (mesianismo) y el secular (la revuelta y la revolución), y la dimensión política que subsiste directamente en el contenido del mensaje de Fátima y las diferentes hermenéuticas del mundo (cristianismo, capitalismo, marxismo) regidas por la experiencia vital de la modernidad: el devenir revolucionario.

Palabras clave: mariofanía; transposición; figura; tiempo mesiánico; revolución

Abstract

This paper offers a comparative reading from the theory and literary criticism, articulated with the concept of *figura* developed by Erich Auerbach, which works in the typological sense, in the transposition that we propose between two mariophanias: the Fatima event (1917) as figure of the apparitions to three visionaries in Bogota (1989). The case is construed from an oral narrative that rewrites the message of Fatima in the vital experience of the Colombian seers. This relationship strains the conception of time and history, that we will think from a Benjaminian hermeneutics, as a constellation. We will present the problems involved in thinking the epiphanic event —with fragments of the textual material of the apparitions— using categories such as messianic time developed by Giorgio Agamben, the relationship between promise and consummation from the Pauline *hos me* (constellation between past and the future), the irruption of the event (plasmatic metaphor) in the religious (messianism) and the secular paradigm (revolt and revolution), and the political dimension that subsists directly in the content of the message of Fatima and the different hermeneutics of the world (christianity, capitalism, marxism) governed by the vital experience of modernity: the revolutionary becoming.

Keywords: mariophania; transposition; figure; messianic time; revolution

«Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus in Novo patet»

Agustín; De civitate Dei

A mi lucero, a mi sol y a mi paloma, mi bendición

A través del concepto de *figura* —desarrollado por Erich Auerbach¹ (1998)—, proponemos la posibilidad de leer, desde la teoría y la crítica literaria, la relación que se da entre el acontecimiento de Fátima(1917), apariciones ocurridas a los niños Lucía dos Santos (1907), Francisco(1908) y Jacinta Marto(1910) en la periferia del campo en la *Cova de Iría* en Portugal; con las apariciones sucedidas entre 1989 y 1993 a tres jóvenes videntes: Carolina Name(1974), Felipe Gómez (1970) y Carolina Jiménez (1970) en la ciudad de Bogotá, epicentro político y capital colombiana. Queremos considerar, no sus similitudes o diferencias, sino la posibilidad de poner en relación como serie, problemas teóricos desde el comparatismo y sus lecturas transversales. Nuestro aporte sería entonces, pensar estos acontecimientos vinculados en algún punto con las nociones de: 1) Tiempo mesiánico, 2) Promesa y consumación, 3) La irrupción del acontecimiento (plasmática) y 4) La hermenéutica del mundo: cristianismo, capitalismo, marxismo.

Los dos acontecimientos suceden entre 1917 y 1989. Constituyen así un periodo, que abarca los eventos revolucionarios que corresponden —para Alain Badiou, en *El siglo* (2005)— a la primera gran guerra que va desde 1914 a 1918, incluyendo la revolución bolchevique de octubre de 1917 “y termina con el derrumbe de la URSS (Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas) y el final de la Guerra Fría” (p.12). Estos hechos, ligados a diferentes conceptos de historia, funcionan como soporte de la política, que no podemos escindir de las mariofanías en cuestión. Lo político está sustancialmente relacionado con el mensaje del acontecimiento que nos convoca. Adoptaremos un principio metodológico que plantea

1. Erich Auerbach (Berlín 1892 - Wallingford, EE.UU., 1957) escribe *Figura* donde desarrolla una historia de este concepto en sus múltiples sentidos desde la era clásica hasta la moderna; de capital importancia en cuanto a la interpretación del tiempo histórico en la civilización occidental.

Giorgio Agamben —uno de los pensadores que ponemos en discusión— en una entrevista de 2005, quien afirma que sólo quien confronta el paradigma metafísico, religioso y teológico accede realmente a la situación actual, incluso la situación política.² Nuestra perspectiva será además latinoamericana, —con una mirada elíptica, periférica y central respecto a cada marifanía— sobre los diversos materiales³ fragmentarios⁴ con que construimos nuestro objeto de estudio.

Agamben en *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*⁵ (2006) parte desde la XVII tesis de Walter Benjamin en *Sobre el concepto de la historia*⁶ (2008), centrando su lectura en el principio hermenéutico benjaminiano «la hora de la legibilidad»; distinto del corriente,⁷ según el cual “todo texto contiene un indicativo histórico que no señala sólo, su pertenencia a una determinada época, sino que dice también que llega a su legibilidad en un determinado momento histórico” (p.141). Esta cualidad de un tiempo adecuado para la aprehensión

2. Entrevista con A.B. Rieger, “Der Papst ist ein weltlicher Priester”, en *Literaturen*, Berlin, Junio 2005, p.22.

3. Con relación al acontecimiento de Bogotá, partimos de un documento inédito con la transcripción de los *Mensajes recibidos por Carolina Jiménez entre abril 1993 a mayo de 1995* (en adelante citado como *MCJ*), único material del que se extraen algunas citas textuales de las alocuciones de la vidente. También lo componen testimonios, entrevistas, diarios, revistas y nuestra experiencia personal vivida en la capital colombiana. Este es también un intento por construir como objeto de estudio este caso latinoamericano que puede llegar a ampliarse en diversas líneas de investigación interdisciplinaria.

4. Teniendo en cuenta que a pesar de los esfuerzos de los historiadores, cronistas o archivistas, tanto en la historia personal como en la social, es más la cantidad de lo que irremediamente se pierde, que lo que se puede guardar en los archivos de la memoria (Agamben 2006, p.47). Sin embargo vivimos en una época en que el acceso a los materiales y la diversidad histórica es mayor que en cualquier otro tiempo, vivimos —diciéndolo con Auerbach— en un *kairos* de la historiografía comprensiva, pero el cual se ve amenazado por el empobrecimiento que va ligado a una formación sin historia que reivindica cada vez más su dominio (2005, p.811).

5. En adelante citado como *TR*. (Edición original en italiano: *Il tempo che resta, Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000).

6. (Edición original en alemán: *Über den Begriff der Geschichte*, en *Gesammelte Schriften*, edición de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser con la colaboración de Theodor W. Adorno y Gershom Scholem, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1989).

7. En el sentido corriente, toda obra puede ser en todo instante objeto de una interpretación infinita, en sus dos sentidos, tanto inagotable en lecturas como independiente de su relación histórico temporal.

del mensaje lo intuye Sor Lucía cuando luego de entregar al Obispo de Leira-Fátima el sobre lacrado con la tercera parte del secreto, escribió aparte que sólo podía ser abierto hasta después de 1960, a lo que Monseñor Bertone, que se entrevista con ella el 27 de abril del año 2000, a nombre del Papa preguntó:

«¿por qué la fecha tope de 1960? ¿Ha sido la Virgen quien ha indicado esa fecha? Sor Lucía respondió: «no ha sido la Señora, sino yo la que ha puesto la fecha de 1960, porque según mi intuición, antes de 1960 no se hubiera entendido, se habría comprendido sólo después. Ahora se puede entender mejor. Yo he escrito lo que he visto, no me corresponde a mí la interpretación, sino al Papa» (*Memorias de la Hermana Lucía*, 2008, p.218).

Lucía hace evidente este contraste respecto a su figura como mensajera y la de quien realiza la hermenéutica de los mensajes recibidos durante las apariciones. Esto puede ser visto en relación con la figura del profeta, *nabí*, que desde el judaísmo, tenía una distinción con el *apóstolos* ‘enviado’ como se define Pablo. “¿Qué es un profeta? Es ante todo un hombre en relación inmediata con el *ruah Jahweh*, con el espíritu/soplo de Yahvé, y que recibe de Dios una palabra que no le pertenece en absoluto” (AGAMBEN, 2006, p.66). La distinción entre este portavoz extático de Dios y el apóstol en cuanto mandatario es que este último debe cumplir su fin encontrando su propio lenguaje, sus propias palabras que sean anuncio en forma de «evangelio» propio (Rom 2,16; 16,25).

Volvamos ahora sobre la forma de la visión y su interpretación oficial. El Cardenal Joseph Ratzinger⁸ en su *Comentario teológico* al tercer secreto de Fátima⁹ publicado el 13 de mayo del año 2000, junto con

8. Joseph Alois Ratzinger (1927) Desde 1981 al 2005 fue prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. En el año 2005 fue elegido Papa (el 265 de la historia) y asumió el nombre de Benedicto XVI.

9. Los dos manuscritos del secreto en sus tres partes, están publicados por el sitio web del Vaticano. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000626_message-fatima_sp.html [Consulta: 1 de junio de 2017]

el manuscrito original del secreto (que es una visión fijada en una carta, como texto, por sor Lucía en Tuy el 3 de enero de 1944) se refiere a la narración de la vidente —citando al Cardenal Sodano— no como una imagen fotográfica, sino una síntesis y condensación de hechos extendidos en el tiempo. Interviene entonces una concepción distinta del tiempo lineal desde la cual debe ser operado el mensaje para su discernimiento —que abordaremos desde la visión agambeniana de *tiempo mesiánico* en *TR*—. Esta problemática resulta central, pues atraviesa en perspectiva tanto los hechos como los materiales resultantes del mismo y en consecuencia cambian la manera de percibirlos en la historia. Sobre esto dice Ratzinger “Esta concentración de tiempos y espacios en una única imagen es típica de tales visiones que, por lo demás, pueden ser descifradas sólo *a posteriori*. A este respecto, no todo elemento visual debe tener concreto sentido histórico” (BARTHAS, 2009, p.387). Lo que se pone en evidencia es la disputa por el sentido, que está ligado a la forma de concebir el tiempo de la historia, y que es necesario definir. En esta dirección Benjamin lo hace de la manera más clara, según Agamben, cuando dice: “No es que el pasado arroje su luz sobre el presente, o que el presente arroje luz sobre el pasado; la *imagen* [objeto, obra de arte, texto, recuerdo o documento] es más bien aquello en lo que el pasado converge con el presente en una *constelación*” (Citado por AGAMBEN, 2006, p.138, destacados del autor). Esta constelación benjaminiana, donde el presente se debe reconocer como significado del pasado y el pasado encuentra sentido y cumplimiento en el presente; aparece ya en Pablo, pero como una constelación entre pasado y futuro, en lo que se ha llamado «relación tipológica»¹⁰ y que corresponde con el concepto de *figura* que nosotros trabajaremos a partir de Auerbach donde además “La figura profética constituye un

10. “No se trata sólo —según el paradigma que ha acabado por prevalecer en la cultura medieval— de una correspondencia biunívoca que liga ahora el *typos* con el *antitypos* en una relación por así decirlo hermenéutica [...] sino de una tensión que comprime y transforma pasado y futuro, *typos* y *antitypos*, en una constelación inseparable. El tiempo mesiánico no es simplemente uno de los dos términos de la relación tipológica, sino que es *esta relación misma*”(AGAMBEN, 2006, p.78)

hecho concreto e histórico, siendo así que su anticipación se cumple en hechos igualmente concretos e históricos”(1998, p.70). Para él, como expone en su *Filología de la literatura universal*¹¹ la historia no la entendemos cómo pasado, sino el progresar de los acontecimientos, incluido nuestro presente (2005, p.811).

En esta línea de *constelación* pensamos el acontecimiento de Fátima como *figura* del acontecimiento de las apariciones en Bogotá. El momento pregnante de esta lectura convertida en relato oral, se da a partir de la experiencia personal de una mujer¹² colombiana que después de residir en Fátima durante un año, vuelve a su país creyendo en una promesa, un acontecimiento que sucedería a su retorno. Así fue como experimentó el fenómeno de las apariciones junto con los tres videntes, como algo esperado. A pesar de ser casos independientes, ella¹³ fue el puente entre aquellos jóvenes y es a quién aparece legible la relación que existe entre el acontecimiento de Fátima de 1917 y el de Bogotá de 1989. Justo en esa bisagra de la historia (la caída del muro) donde parecería estar consumado el mensaje de la *Senhora*, aparece un nuevo acontecimiento, que ahora nosotros planteamos como una transposición¹⁴ de la experiencia de los *pastorinhos*, yuxtaponiendo dimensiones espaciotemporales, que en palabras de la vidente en *MCJ* se hace explícito: “Sois vosotros mis pastorcitos. Estamos, pequeños, en Fátima” (14.10.1993).¹⁵

11. (Edición original en alemán: “Philologie der Weltliteratur”, en *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Literatur*, Francke Verlag, Berna 1967, p.301-310).

12. En la actualidad es una religiosa consagrada que prefiere mantener su anonimato.

13. A esta mujer y a los tres videntes hacen mención varios de los mensajes en *MCJ* que describen la estrecha relación que existía entre ellos: “Debéis ser uno. De vuestros corazones el Padre ha hecho un solo corazón, hermoso, alegre, lleno de luz, de la luz del Espíritu Santo. Os reuniréis en mi hogar, donde mi pequeña, [...] Será vuestro lugar de reunión” (07.09.1993).

14. Entendemos transposición como fenómeno de intertextualidad y reformulación planteado aquí en relación con el acontecimiento y las materialidades orales y textuales que producen las mariofanías, como también en su significado formal de traspasar de un lado a otro la cosa.

15. Este mensaje es recibido en Bogotá. Antecede una petición que implicará a Carolina Jimenez visitar un mes después al Santo Padre Juan Pablo II en Roma a quien hará llegar los mensajes. Un viaje que “Será corto, pero la misión que han de llevar ha de ser eterna” (*MCJ*, 14.10.1993).

Estos 100 años que nos permiten hoy “Pensar Fátima” desde la perspectiva histórica ganada a un siglo XX, de inminentes catástrofes que hemos legado hasta el presente y que contrastan con la efusión múltiple de epifanías inolvidables¹⁶ —siendo nuestra responsabilidad histórica que permanezcan así—; hacen posible plantear nuestra hipótesis: el mensaje de la *Senhora* acontece irrumpiendo el tiempo profano/burgués,¹⁷ y se transpone a lo largo de nuestra era¹⁸ y es posible hacerlo vital¹⁹ sólo desde el *kairos* mesiánico, en qué promesa y consumación convergen.²⁰

Tiempo mesiánico

Esta percepción del tiempo que hace posible pensar la transposición que planteamos, la abordamos desde la relación entre vida mesiánica y

16. Respecto a “lo inolvidable” dice Agamben: “Lo que hace histórica a toda historia y transmisible a toda tradición es justamente el núcleo inolvidable que lleva dentro de sí. Aquí la alternativa no está entre olvidar y recordar, ser inconsciente o tomar conciencia: sólo es decisiva la capacidad de permanecer fiel a lo que —aunque sea continuamente olvidado— debe quedar como inolvidable, exige permanecer con nosotros de alguna manera, ser aún para nosotros posible de algún modo” (2006, p.48).

17. Dice Agamben “Existe ante todo el tiempo profano —al que Pablo se refiere comúnmente con el término *chronos*—” (2007, 69). “El tiempo burgués se aplica a un mundo dominado por el retorno monótono y circular de lo siempre-igual, por la temporalidad puramente cuantitativa del reloj” (LÖWY, 1997, p.72)

18. Esta era —la cristiana— es la que inaugura el acontecimiento mesiánico. Al respecto en el *Comentario teológico* el Cardenal Ratzinger dice: “Puesto que Dios es uno solo, también es única la historia que Él comparte con la humanidad; vale para todos los tiempos y encuentra su cumplimiento con la vida, la muerte y la resurrección de Jesucristo” (BARTHAS, 2009, p.382).

19. Ratzinger dice también “No se trata, pues, de comunicaciones intelectuales, sino de un proceso vital, en el cual Dios se acerca al hombre; naturalmente en este proceso se manifiestan también contenidos que tienen que ver con la inteligencia y con la comprensión del misterio de Dios” (BARTHAS, 2009, p.382).

20. “Y lo que Salomón decía, en otro orden de cosas, a vosotros os cuadra admirablemente; decía, en efecto: Tiene su tiempo el nacer y su tiempo el morir. Más con vosotros sucedió al revés: tiempo de morir y tiempo de nacer; un mismo instante realizó en vosotros ambas cosas: la muerte y el nacimiento”. De las Catequesis de Jerusalén (Catequesis 20 [Mistagógica 2], 4-6: PG 33, 1079-1082) Tomado de la Liturgia de las horas, Oficio de lectura del jueves de la octava de Pascua.

estas palabras de la vidente:²¹ “Pequeños míos, sabéis bien que el tiempo es corto, pero quien se ha despojado de su tiempo y lo ha entregado al Padre vive en el tiempo del Padre”(MCJ, 31.05.93). La experiencia dentro del tiempo del Padre, la entendemos como ese *kairos* mesiánico, que a Agamben le permite reconfigurar el sentido de la *klesis*²² (llamada) desde la mirada paulina en 1 Cor 7, 29-32:

Os digo, pues, hermanos, el tiempo es corto [más lit. «contraído»; gr. *sunestalménos*]; por lo demás, que los que tienen mujer vivan como no (*hos me*) teniéndola y los que lloran como no llorando, y los que están alegres como no estándolo; los que compran como no poseyendo, y los que disfrutan del mundo como no abusando de él. Pasa de hecho la apariencia de este mundo. Deseo que no tengáis cuidados (Citado por AGAMBEN, 2006, p.32-33).

Esta será para él la definición más rigurosa de la vida mesiánica y el sentido último de la llamada, que produce una vivencia del evento mesiánico en la contracción del tiempo, enunciado también por la vidente «el tiempo es corto». El *hos me*, «como no», también análogo al «despojarse del tiempo» que se lee en el mensaje, atañe a una revocación

21. Ratzinger describe las tres formas, en la antropología teológica, de percepción o «visión»: la visión con los sentidos, es decir, la percepción externa corpórea, la percepción interior y la visión espiritual (visio sensibilis - imaginativa- intelectualis)” (BARTHAS, 2009, p.386). Aclara Carolina Jiménez que en ella, no es una visión lo que acontece siempre, en los términos de una percepción externa, sino que es un mensaje vocal que la atraviesa como una experiencia en la que su voz es tomada y exteriorizada como otra, al igual que su caligrafía cambia cuando recibe los mensajes escritos. Por ende, no es su voz, ni su caligrafía a la que se atribuyen estos mensajes sino a una presencia interna o externa sensible según los casos. En MCJ se lee respecto a esta experiencia “Tu presencia me llevará a donde estés. Quien a tu lado se acercará sentirá mi paz, porque tú me has permitido estar en ti (06.09.93). Respecto a la visión —explica Jiménez— que una vez buscaron a una persona ciega de nacimiento para preguntar que sería una aparición para él, a lo que respondió: —Mi ceguera no es una oscuridad, por el contrario, es una luz incandescente en la que vivo. Para mí una aparición no sería, en sí, ver algo exterior o interiormente, sino más bien sería escuchar una voz. Es común en la cultura occidental una preeminencia del uso del verbo ver como representación de todas las formas de percepción.

22. “Klesis indica la particular transformación que todo estado jurídico y toda condición mundana experimentan por el hecho de ser puestos en relación con el evento mesiánico”(AGAMBEN, 2006, p.32).

de la vocación; no el intercambio de una vocación aparente por una verdadera, distinguido en dos tiempos, uno presente y uno futuro; sino que la vocación es revocada mientras se permanece en ella (un intersticio dentro del tiempo). Para Pablo se da en el presente, se contraen en el *cómo no* los tiempos del kairós veterotestamentario (tiempo para nacer, tiempo para morir. Tiempo para plantar...).

Para pensar el problema del tiempo, Agamben parte desde la forma en que se lo representa en el pensamiento y da cuenta de ello a partir de la noción lingüística de Gustave Guillaume de *tiempo operativo*, según la cual la mente humana tiene la experiencia del tiempo pero no de su representación, por lo que recurre a representaciones del tipo de línea infinita (pasado - presente - futuro) donde el presente es un corte entre pasado y futuro, que resulta insuficiente por lo perfecta de su construcción, es decir, es un tiempo acabado y no en acto de construirse, ya que toda operación del pensamiento, por rápida que sea, necesita un tiempo para ejecutarse y crear una imagen-tiempo tridimensional (la del estado puramente potencial, el proceso de formación y la del estado completo) que nunca coinciden, y aparece como “un tiempo dentro del tiempo -no ulterior, sino interior- (...) Podemos, pues, ahora proponer una primera definición del tiempo mesiánico: *es el tiempo que el tiempo nos da para acabar*” (AGAMBEN, 2007, p.72). Lo que deviene en la noción desarrollada en *TR*; que no es ni el tiempo cronológico, ni el éschaton apocalíptico que se sitúa en el *dies irae*; sino el *tiempo que resta*, que se abrevia, y es corto desde el acontecimiento mesiánico hasta el final.

Promesa y consumación

Este pliegue temporal, se construye como figura en un relato que nos puede ayudar a pensar esta dimensión del “despojarse de su tiempo y vivir en otro”, desde la literatura, donde en el texto se hace explícita una relación entre promesa y consumación. Jorge Luis Borges lo hace posi-

ble en el cuento *El milagro secreto*²³, en el que pareciera se superponen los planos de lo real y lo fantástico circularmente; aunque deja abierta la posibilidad de que todo coincida por un acto más allá de nuestro entendimiento, pero representado con naturalidad. La trama se desarrolla cuando Dios le concede a Hladík, un dramaturgo judío que va a ser fusilado por las fuerzas del Tercer Reich, una última petición que rezaba así:

Si de algún modo existo, si no soy una de tus repeticiones y erratas, existo como autor de Los enemigos. Para llevar a término ese drama, que puede justificarme y justificarte, requiero un año más. Otórgame esos días, Tú de Quién son los siglos y el tiempo (BORGES, 2009, p.902).

El milagro se hace posible cuando Hladík comprueba inmóvil que “el universo físico se detuvo”²⁴ (BORGES, 2009, p.903) justo en el instante en que el sargento daría la orden de disparar. La temporalidad puramente cuantitativa del reloj aparece como el gran oponente del hombre, pareciera un destino inexorable, que va a estar en eterno duelo con él, y además va a ser vencido siempre por el disruptor de la violencia, ya sea por la decadencia de la vejez o por la tragedia de la ley del destino, que en Hladík se consume cuando aún inmóvil, “en su pensamiento” dio término a su drama e inmediatamente “la cuádruple descarga lo derribó” (BORGES, 2009, p.904). Lo que se hace explícito en el cuento es la irrupción de otra dimensión temporal posible desde el interior, que de forma natural, interrumpe el fluir del tiempo cotidiano, que se concibe imparabile. Es decir, la convivencia cercana de dos percepciones de realidades temporales que en la literatura coexisten, parecen imposibles en la experiencia empírica. En el cuento, es precisamente un diálogo el que posibilita esta experiencia, lo que nos da la certeza de que no es algo, sino alguien quien tuvo que hacerlo posible.

23. Cuento de Jorge Luis Borges, publicado por primera vez en la revista *Sur* Año XII, No. 101, en febrero de 1943 y en 1944 editado también por *Sur* se publica en *Ficciones*.

24. Este enunciado en el texto hace a la crítica enmarcar este relato, como muchos otros cuentos de Borges, dentro del género fantástico y refieren a el tiempo y la eternidad, dos de los conceptos problematizados con los que opera la poética borgesiana.

Este diálogo tiene forma vital y textual en Sor Isabel de la Trinidad, mística carmelita, quien escribe su célebre oración encontrada sin título en sus notas del 21 de noviembre de 1904. Este hecho tuvo lugar después de renovar sus votos de profesión; sintiendo un movimiento de gracia irresistible hacia la Santísima Trinidad. Al volver a su celda escribe sin enmiendas: “Oh, Dios mío, Trinidad a quien adoro, ayúdame a olvidarme enteramente de mí, para establecerme en Vos, inmóvil y apacible, como si mi alma estuviera ya en la Eternidad” (PHILIPON, 1965, p.66). La particular vivencia de la inhabitación divina en esta carmelita, es caracterizada por un estado de inmovilidad establecida en Dios-Trino, quien después de un “despojarse de sí” en aquella revocación de la vocación que produce según dijimos el *hos me* paulino, da como resultado una muerta-viva²⁵, que permanece sólo por el cumplimiento de la promesa, que no se da en un segundo momento, sino que acontece, dice Agamben, en “una zona absolutamente indiscernible entre inmanencia y trascendencia, entre este mundo y el futuro”(2006, p.34). Precisamente a esto parece referirse sor Isabel de la Trinidad quien en sus últimos meses de su vida “se la oía murmurar: «Él no me habla de otra cosa que de eternidad»”(PHILIPON, 1965, p.216).

Aquel ‘dueño de los siglos y el tiempo’ del que habla Borges, que es figura trinitaria para sor Isabel; el cristianismo lo ha designado con un nombre filial de relación espaciotemporal: el Padre Eterno/Verbo Eterno. Este patrón nominal, aparece en palabras de la vidente, e implican la exigencia de la vitalidad del mensaje para gradualmente comprenderlo: “al Padre Eterno no se da explicación, simplemente se vive en Él y por Él. Y en la medida en que vosotros viváis, comprenderéis en el corazón, porque vuestro corazón ha vivido eternamente, desde siempre ha pertenecido a la creación eterna” (MCJ, 05.11.93). El atributo con que se designa al Padre, —que ha sido heredado en la condición de hijos

25. “La vocación mesiánica traslada y nulifica sobre todo al sujeto: éste es el sentido de Gál 2,20: «No soy yo el que vive (*zo oukéti egó*); es el mesías el que vive en mí». Y éste vive en él precisamente como un «no más yo»” (AGAMBEN, 2006, p.48).

de Dios— es el mismo con el que Jesús en Jn 8, 57-58 proclama su existencia eterna, divina “desde antes de que naciera Abrahán, yo soy” (MEIER, 1997, p.241). Estas no son simples imágenes de las que hablan los profetas, —dice Tertuliano citado por Auerbach— sino que se deben reconocer como realidad, “pues la Virgen no concibió en su vientre, no figuradamente; y dio a luz a Emanuel, Jesucristo con nosotros, no irrealmente”, de ahí que debamos comprender muchas de las cosas del *Nuevo Testamento* al pie de la letra (1998, p.72). Es en Tertuliano donde se da por primera vez este significado nuevo a *figura* como profecía *real* en los Padres de la Iglesia.

En consecuencia, el Mesías cristiano es asumido como una realidad que vale para todos los tiempos. La Palabra revelada tomó forma y se hizo figura en la Encarnación del Verbo. En este sentido entendemos lo que indica como presupuesto el Cardenal Ratzinger en su *Comentario teológico*, reponiendo el marco interpretativo de la doctrina de la Iglesia, donde distingue la «revelación pública» de las «revelaciones privadas», y señala un contenido esencial que deberá subsistir en estas últimas,— y en nuestro caso las mariofanías—, explicitando de otra forma que “En Cristo Dios ha dicho todo, es decir, se ha manifestado a sí mismo y, por lo tanto, la revelación ha concluido con la realización del misterio de Cristo que ha encontrado su expresión [literaria] en el *Nuevo Testamento*” (BARTHAS, 1997, p.382). Centrar el contenido del acontecimiento mariano en Cristo como figura y consumación que explica el resto de las epifanías, entraña una repetición de sí mismo: lo que se revela es Cristo, y se extiende repetidamente con un mensaje siempre nuevo, inaugurando un nuevo tiempo dentro del tiempo: el *kairos* mesiánico.²⁶

Esta reescritura cristocéntrica se hace patente cuando insiste en *MCJ*, que los mensajes son un eco de la Palabra y hace un llamado, más que a reproducirlos, a repetirlos en la experiencia vital, distanciándolos

26. En este punto, hemos de tener en cuenta que, para Pablo, el evento mesiánico que indica el comienzo de un nuevo tiempo, no es el nacimiento de Jesús, sino su resurrección (AGAMBEN, 2006, p.69).

del fenómeno que los produce:

Mis hijitos, pronto partiré y muchos de vosotros escucháis mis palabras pero no las vivís. Muchos de vosotros estáis sedientos de mensajes y no os dais cuenta que tenéis la palabra más grande, el mensaje más hermoso, en las Santas Escrituras. De nada sirve, pequeñitos, que me busquéis en Lourdes, en Fátima, si no habéis encontrado la Palabra de Dios en las Santas Escrituras. De nada sirven mis palabras si no comprendéis que la palabra ya está dada. Y todo está escrito, no es nuevo lo que os digo (29.09.1994).

En Fátima, en la segunda aparición, cuando señala la *Senhora* “Volved aquí el 13 del mes próximo, rezad el rosario cada día. Deseo que aprendáis a leer” (BARTHAS, 2009, p.403) se proponen unas peticiones que se figuran finalmente como repeticiones instructivas, al igual que se percibe en el mensaje de Bogotá. Uno de los grandes misterios de la pedagogía es la repetición (sumergirse en un discurso repetido, inscribir la propia voz en lo ya dicho, lo ya hecho, lo ya leído).²⁷ La repetición, a lo mejor, es la posibilidad del pensamiento; y en nuestro caso, de percibir esa presencia que nos habita, para “vivir en Él y por Él”, pero que debe distinguirse de la reproducción como tecnología.

En parte, la limitación del pensamiento occidental se da a partir de la cronología burguesa impuesta por el capitalismo, que tiene una medida que solo funciona, en sentido estricto, para la reproducción de las relaciones de producción, que en la línea althusseriana serían las relaciones capitalistas de explotación.²⁸ Una época de la serialización, ya no sólo en la producción industrial sino en la del pensamiento como producción.

27. Una imagen de este enigmático proceso lo narra Borges, quien le reprochaba a Macedonio Fernández, cuando al mudarse de alojamiento, dejaba tras de sí, cantidades de manuscritos sobre metafísica o literatura que se perdían irremediamente. A lo que éste respondía “suponer que podemos perder algo es una soberbia, ya que la mente humana es tan pobre que está condenada a encontrar, perder o redescubrir siempre las mismas cosas” (BORGES, 2010, p.65).

28. Althusser desarrolla esta tesis en *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado* (1984), proponiendo a la escuela como AIE dominante sobre los demás. Los otros AIE serían la política, la información, la religión, la cultura, la familia, estos enumerados sin ninguna precedencia.

Esto limita la posibilidad de pensar el tiempo fuera del devenir de la historia y no permiten, como señala Furio Jesi (2014), la “suspensión del tiempo histórico”, que este autor relaciona con la revuelta, en contraposición a la revolución;²⁹ y que nosotros vinculamos con las mariofanías como parte del acontecimiento mesiánico.

La irrupción del acontecimiento

En la tradición helénica la palabra *figura* tiene diversos significados, siendo el original el de «forma plástica» [tipo] (AUERBACH, 1998, p.48) que tiene su etimología en la *plasis*, que significa dar forma, o formación, y de la que se deriva *plasma*: el cuarto estado de la materia. En este se encuentran la mayor cantidad de cosas en el universo, desde la materia interestelar e intergaláctica, los rayos y relámpagos, hasta el sol. Si para Zygmunt Bauman la modernidad la constituye la metáfora líquida en términos sociológicos; para nosotros el acontecimiento puede funcionar con la metáfora plasmática en términos teóricos.

En realidad, podríamos decir físicamente hablando, que vivimos *en* y *por el* plasma. Esta condición de la materia que aparece y desaparece con una potencia incontenible, nos puede dar una idea de un rasgo fundamental del acontecimiento epifánico. Suceso análogo a una irrupción en el tiempo de aquello que permanece fuera del tiempo, que existe sin cronología y que interviene con efectos imperceptibles para unos y como un poderoso catalizador para otros. De esta manera operan incluso, según Barthes, los relámpagos en las apariciones en la Cova de Iría, como advertencias. En la primera aparición cuentan los *pastorinhos* de dos relámpagos que antecedieron la visión y en la segunda aparición los pre-

29. “Según Stirner (al menos en la exposición que ofrece Marx de su pensamiento) la revolución consiste en «una inversión del estado de cosas existente, o *status*, en el Estado y en la sociedad, y es por tanto un acto político y social», que tiene como objetivo la creación de nuevas instituciones. La revuelta, por el contrario, es «un levantamiento de los individuos ... que no tiene como objetivo las instituciones que de ella nacen ... No es una lucha contra lo que existe, porque si tiene éxito, lo que existe se derrumba por sí mismo; es el esfuerzo de apartarme a mí mismo de lo que existe» (Citado por AGAMBEN, 2006, p.40)

sententes oyen gritar a Lucía: “¡He ahí el relámpago!...¡La Señora llega!”³⁰ (2009, p.115). En Mt 16, 3³¹ se presenta la comparación de los hechos naturales y los signos de los tiempos mesiánicos, es decir los milagros que obra el Mesías, que son para nosotros como figura de esta irrupción en el tiempo. La figura que usa Mt 24, 27³² para la venida del Mesías es la del relámpago, que se diferencia del rayo; pues el primero es una luminosidad suspendida, mientras el segundo toca tierra. Por ende, podemos distinguir dos figuras plasmáticas: la *Parusía* (relámpago) relacionada con la venida gloriosa de Cristo, y la epifanía (rayo) como encarnación. Estos dos términos son relacionados por Pablo en 2 Tes 2,8 lo que nos permite ver su pervivencia uno en el interior del otro³³, y refiere a dos tipos de manifestaciones, la del Impío, que será destruida por el Mesías con “la manifestación [epifanía] de su Venida [parusía]” (*Biblia de Jerusalén* 1998, p.1744).

La literatura judía y pagana grecorromana está llena de epifanías y teofanías, como manifestaciones de la omnipotencia divina en acontecimientos que quieren explicar y dar plenitud a la Historia haciéndose precursores. Esto nos puede dar una luz sobre otro tipo de acontecimiento secular, que irrumpe en el orden social y nos permite preguntarnos por algo más que circunstancial, que no tiene que ver sólo con un espíritu de época decimonónico,³⁴ ese instante que prefigura la experiencia vital de la modernidad: el devenir revolucionario.

30. Carolina Jiménez comentó que en el *Jardín de Santa María*, santuario ubicado en las cercanías de Bogotá y que actualmente es un lugar de culto en la Diócesis de Facatativá, tuvieron lugar varias de las apariciones a los tres videntes de Bogotá, que fueron antecedidas por rayos y relámpagos. Comunicación personal.

31. “¡Conque sabéis discernir el aspecto del cielo y no podéis discernir los signos de los tiempos!” (*Biblia de Jerusalén* 1998, p.1447)

32. “Porque como el relámpago sale por oriente y brilla hasta occidente, así será la venida del Hijo del hombre” (*Biblia de Jerusalén* 1998, p.1460)

33. “La presencia mesiánica está junto a sí misma porque, sin coincidir jamás con un instante cronológico y sin añadirse a éste, sin embargo, lo aprehende y lo lleva a cumplimiento desde el interior” (AGAMBEN, 2006, p.75).

34. Acontecimiento donde una burguesía condenada ya por sus propias acciones, hacia imparable las fuerzas históricas que en las barricadas parisinas de junio de 1848, proclamaban la primera (breve y trágica) dictadura del proletariado.

Hermenéutica del mundo: cristianismo, capitalismo, marxismo.

Entremos ahora a esa dimensión que implica Fátima como acontecimiento político y su vínculo con el espectro del comunismo³⁵ que tiene repercusiones en Colombia desde el fenómeno llamado *La violencia*.³⁶ En primera instancia quisiera referirme a la dialéctica que implica una aparente pugna entre aquellos progresistas, que imponen lo nuevo, de la misma forma en que los reaccionarios, vuelven a la tradición. Mientras Marx escribe el *Manifiesto Comunista* (1848),³⁷ que en principio toma forma de catecismo,³⁸ Engels se encargaba de redactar, al mismo tiempo, el Credo Comunista. Sus formas de reproducción de antiguos modelos hacen ver a estos autores con una postura mesiánica y redentorista. Encontramos analogías también entre el concepto mesiánico de pueblo como *resto* (aquello que no resiste división) y el proletariado marxista. Benjamin afirma como “Marx secularizó la idea de tiempo mesiánico en la idea de la sociedad sin clases” (Citado por ZAMORA, 2010, p.73).

35. Un eco del inicio del *Manifiesto comunista* (1848) cuya imagen recorre hoy la visión política colombiana. “Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo” (MARX Y ENGELS, 2008, p.21).

36. El conflicto social en Colombia, especialmente sufrido por las zonas rurales, ha sido investigado sociológicamente en primera instancia por Mons. Germán Guzmán, en *La violencia en Colombia. Estudio de un proceso social* (1962). El fenómeno generó movimientos revolucionarios políticos, como el liderazgo por el sacerdote y sociólogo Camilo Torres (1929-1966) que en su *Plataforma del Frente Unido del pueblo colombiano* (1965) intentó amalgamar diferentes fuerzas: “el pueblo organizado en acción comunal, ligas campesinas, sindicatos, organismos estudiantiles y profesionales, partidos políticos, etcétera.” (TORRES, 2016, p.186). Y se conformaron también frentes armados, entre ellos las guerrillas más antiguas del mundo (FARC-EP, 1964-1917 y ELN,1964), que luego convergen en la ilegalidad con carteles del narcotráfico, grupos paramilitares y corrupción política y militar dentro de las instituciones del Estado, añadiendo complejidad al conflicto colombiano.

37. “Definido como el “panfleto más genial en la literatura mundial” (Trotsky), como “una obra maestra de la literatura de propaganda” (Leszek Kolakowski), como “la obra más importante de la literatura mundial durante el siglo XIX” (Knut Nievers), o como “uno de los libros más influyentes que se hayan publicado jamás” (Francis Wheen), el Manifiesto ha alcanzado un ascendiente y una fama que contrastan de manera visible con las modestas condiciones de su nacimiento, y con la postergación y el olvido que sufrió durante las décadas siguientes a su aparición”(VEDDA 2008, p.9).

38. En una carta de 1847 Marx escribe a Engels: “Creo que sería mejor que abandonemos la forma del catecismo y que titulemos esto: Manifiesto Comunista. En la medida en que hay que exponer aquí una cierta cantidad de historia, la forma actual es un tanto inapropiada” (Marx citado por VEDDA, 2008, p.21).

Max Weber en *Le judaïsme antique*³⁹ da cuenta del carácter revolucionario de esta tradición religiosa donde “Toda la actitud del judaísmo bíblico frente a la vida está determinada, según Weber, por la concepción de una revolución futura de orden político y social conducida por Dios” (LÖWY, 1997, 17). En sentido secular, podemos identificar a Marx y Engels con este propósito. Ellos se presentan como hegelianos de izquierda, y conciben un mundo unificado, centralizado y ordenado (producto consumado paradójicamente en la homogeneización capitalista actual) donde toda diversidad debe ser destruida en términos de provocar el cumplimiento teleológico de la historia (la emancipación del Espíritu).

El poeta peruano César Vallejo visita la Rusia Stalinista en 1929, y escribe como contempla la Moscú del triunfo final desde las torres del Kremlin, piensa en esa ciudad futura, que solo el socialismo puede producir⁴⁰ —y que se debería reproducir globalmente en la visión totalizadora de la ideología marxista-leninista; propagación que intenta prevenir explícitamente la *Senhora*⁴¹—. Sin embargo, como en los teatros rusos del realismo socialista, fue suprimido el telón, y podemos ver el accionar sin el artificio. Aparece en escena la represión —que no es sólo parte de la facción tradicional o estatal de la sociedad— caracterizada como *la depuración* de la que es víctima el propio Partido que promueve lo nuevo, y para preservarlo de lo viejo, aniquila cualquier rastro de disenso en pro de la dialéctica que conlleva la primacía de la dictadura del pro-

39. Max WEBER. *Le Judaïsme antique*, Plon, Paris 1970, p.20. Citado por Michael LÖWY (1997).

40. Entre 1929 y 1931 Vallejo escribe su ensayo *Rusia en 1931: Reflexiones al pie del Kremlin* y a manera de conclusión dice: “no sólo ha logrado el Soviet sostenerse en el Poder, sino que ha realizado adelantos revolucionarios y constructivos tan grandes en todos los terrenos, que le colocan de golpe a la cabeza de la civilización universal. Todo esto lo ignoran los pueblos extranjeros” (1959, p.186)

41. En el mensaje del 13 de julio de 1917 (en la que también es revelada la tercera parte del secreto), se hace mención a la Rusia socialista soviética, “Si se escuchan mis peticiones, Rusia se convertirá y tendrá la paz. Si no, ella propagará sus errores por el mundo, provocando guerras y persecuciones contra la Iglesia” (Memorias de la Hermana Lucía, 2008, p.177).

letariado.⁴² De hecho sus dirigentes se convierten en una “nueva” clase burguesa, abanderada del progreso y la modernización.

Volver al mismo estado de cosas, implica entender el término revolución en su inicial concepción física.⁴³ En la tesis que articula Susan Buck Morss en *Mundo soñado y catástrofe* (2004), se hace evidente cómo entre el imperio capitalista y la revolución bolchevique existen más semejanzas que divergencias. Una cercanía tan siniestra que sólo la experiencia vital entre los dos bandos hace latente su aparente distanciamiento. “Tal y como los marxistas confiaban en la proletarización universal, los estadounidenses confían en la emigración universal: son las dos fases de la lucha de clases” (1996, p.59) —dice Gilles Deleuze en *L’Abécédaire*⁴⁴—. En conclusión, el filósofo afirma que a pesar de que todas las revoluciones fracasan (y que a pesar de que todo el mundo lo sepa, finjamos redescubrirlo ahora), el problema concreto es ¿por qué como única salida la gente sigue deviniendo revolucionaria? Se trata de la confusión entre el devenir (no queda otra cosa por hacer) y la historia (esto siempre acaba mal), son dos cosas absolutamente diferentes, no son lo mismo.

Finalmente, esta tensión circular en que nos mantenemos es irrum-pida de forma intempestiva. Las epifanías, al contrario de los acontecimientos revolucionarios, no llevan hacia adelante la locomotora de la historia, ni son el motor del progreso; sino que parecieran indicarnos primero —como señala el teólogo Von Balthasar (2006)— el camino a una zona originaria. Una esfera que se conserva en el hombre adulto dónde está prefigurado un origen, que orienta su vida consciente enca-

42. El socialismo soviético desea imponer lo nuevo disolviendo todos los estamentos previos; en consecuencia, la gran liberación del proletariado se da en su autosupresión, pues la clase representa la escisión entre individuo y figura social. Finalmente es la burguesía quien disuelve todos los *Stände* (estamentos).

43. Una revolución es entendida como la unidad de frecuencia del tiempo de rotación de un punto en llegar al mismo punto.

44. *El Abecedario de Gilles Deleuze* (1988-1989). Citas tomadas de la transcripción de las entrevistas realizadas por Claire Parnet al filósofo, para la televisión francesa. De la traducción de Raúl Sánchez Cedillo. (Edición original en francés: *L’Abécédaire de Gilles Deleuze*, Vidéo Éd. Montparnasse, 1996).

minandola hacia el futuro. “La forma última, el omega hacia el que vive, no puede ser otra cosa que su forma originaria, el alfa, del cual vive y del que recibe el instrumental para tender hacia adelante” (p.19-20). Esta zona está en su mayor esplendor en la niñez, donde sus modos de ser —sepultados ya en el adulto— miran hacia lo correcto, lo verdadero y lo bueno. Allí se atesoran los bienes “supra-morales” del origen en y para el tiempo de la madurez. Pero para los que se alejan en su libertad —dice el teólogo— parecen luego fuera de sí, como una de las tantas posibilidades del bien y la verdad; reciben el rostro de lo general, de lo abstracto, de lo legal (p.16).

En esta perspectiva de re-encuentro con la revelación originaria, Agamben plantea la distinción en relación a la función denotativa/connotativa del lenguaje de la revelación, pues para él toda revelación es siempre, una revelación del lenguaje es el acontecer de la palabra que excede toda significación (este es el estado en la zona originaria). Sin embargo, luego opera una distinción entre el *nomos* (la revelación articulada en preceptos y contenidos semánticos, codificados en normas y artículos de fe, que luego deben, a través del juramento, obligarse a cumplir) y la *pistis* (que pretende mantener la palabra más abierta más allá de todo significado determinado). El primero representa la sujeción a un sistema codificado, la segunda expresa la libertad del sujeto. Dice Agamben, “Si, como ocurre fatalmente y como parece suceder hoy de nuevo, la segunda cae en la oscuridad y sólo vige absolutamente la palabra del *nomos*, [...] entonces la ley misma se vuelve rígida y se atrofia, y las relaciones entre los hombres pierden toda gracia y toda vitalidad” (2006, p.132). Esta juridificación integral de todas nuestras relaciones señala que la crisis no es solo la de la religión, sino ante todo del derecho. La experiencia original mesiánica —es decir, cristiana— hace la palabra cercana, tanto, que excede no sólo todo dicho (dogma, profesión de fe, credo, ley), sino también el acto mismo de decir, el poder performativo mismo del lenguaje. Su potencia está entonces en la debilidad que la hace inoperante, haciendo inoperante también “la palabra de la

ley deconstruyendo y deponiendo los estados de hecho y de derecho, a la vez que llega a ser capaz de usar de ellos libremente” (AGAMBEN, 2006, p.134). La pugna entre Estados laicos (apoyados sólo en el derecho) y los Estados fundamentalistas (sólo en la religión) es sólo aparente, entrañan una misma decadencia política en cuanto su imposibilidad de coincidencia.

Como señala Von Balthasar hay una única posibilidad de unificar la aparente incompatibilidad “Sólo —¡realmente sólo! —, si Dios deposita en un corazón infantil la ley aparentemente abstracta, transformándola de ese modo en originariamente concreta” (2006, p.17). Corresponde con la cita de Jr 31, 33 respecto a la nueva alianza donde dice Yahvé: “pondré mi Ley en su interior y sobre sus corazones la escribiré, y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo” (Biblia de Jerusalén 1998, p.1208). Esta palabra profética, que subsiste en los mensajes de las mariofanías, es revelada en el corazón, a todos y a cada uno, transponiéndose en la historia. Y aunque es hoy donde la infancia y el corazón son más diseccionados que alumbrados...¡devenid niños!⁴⁵ Por nosotros mismos, que vulneramos lo indefenso, débil e impotente, con el poder de nuestra libertad, en nuestra indolencia y despreocupación moral —cada vez más inconsciente—. No olvidemos lo inolvidable, que en Fátima y Bogotá la *Senhora* ha venido, sigue viniendo y vendrá a bendecirnos “como lo hice a Lucia, Jacinta y Francisco. He venido a entregaros mi corazón y a recibir el vuestro” (MCJ, 13.03.1995).

45. El ser como niño —convertirse y retornar a esa ley originaria en un corazón dotado del *instintus Spiritus Sancti* (Don de gracia del corazón que hace capaz al hombre de corresponder a las exigencias de Dios, según Santo Tomás de Aquino)— es una clara exigencia de Jesús para entrar en el Reino. Pablo expresa una distinción en 1 Cor 14, 20 diciendo “no seáis niños en juicio, sino niños en malicia, pero en cuanto el juicio de la razón haceos hombres maduros” (BALTHASAR, 2006, p.17) Este tema lo desarrolla ampliamente Hans Urs VON BALTHASAR (2006) en su último escrito publicado póstumamente. (Edición original en alemán: *Wenn ihr nicht werdet wie dieses Kind*, 1988).

Referencias

- AGAMBEN, Giorgio. El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos. Madrid: Trotta, 2006.
- AGAMBEN, Giorgio. Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida, Valencia: Pre-Textos, 2003.
- ALTHUSSER, Louis. Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Buenos Aires: Nueva Visión, 1984.
- AUERBACH, Erich. Figura. Madrid: Trotta, 1998.
- AUERBACH, Erich. "Filología de la Literatura Mundial (Weltliteratur)", Cuesta Abad, José Manuel y Jiménez Heffernan, Julián (eds.), en *Teorías literarias del siglo XX. Una antología*. Madrid: Akal, 2005.
- BADIOU, Alain. El siglo. Buenos Aires: Manantial, 2005.
- BARTHAS, C. La Virgen de Fátima. Madrid: Ediciones Rialp, 2009.
- BENJAMIN, Walter. Sobre el concepto de historia, en *Obras*, tomo I, 2. Madrid: Abada Editores, 2008: 303-318.
- Biblia de Jerusalén. Bilbao: Desclé De Brouwer, 1998.
- BORGES, Jorge Luis. Obras Completas I. Buenos Aires: Emecé, 2009.
- BORGES, Jorge Luis. Obras Completas IV. Buenos Aires: Emecé, 2010.
- BUCK-MORSS, Susan. Mundo soñado y catástrofe. La desaparición de la utopía de masas en el Este y el Oeste. Madrid: Antonio Machado Libros/ La balsa de la medusa, 2004.
- DELEUZE, Gilles. L'Abécédaire, traducción de Raúl Sánchez Cedillo, Vidéo Éd. Montparnasse, 1996
- JESI, Furio. Spartakus. Simbología de la revuelta. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2014.
- HOBBSAWM, Eric. Historia del siglo XX. Madrid: Taurus, 1998.
- LÖWY, Michael. Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa central. Un estudio de afinidad electiva. Buenos Aires: El cielo por asalto, 1997.
- MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. Manifiesto comunista. Buenos Aires: Herramienta, 2008.
- MEIER, John P. Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Tomo 1: *Las raíces del problema y la persona*. Pamplona: Editorial Verbo Divino, 1997.

- Memorias de la Hermana Lucía, vol. I, 10.^a ed., Fátima: Secretariado dos Pastorinhos, 2008.
- PHILIPON, M. M. La doctrina espiritual de Sor Isabel de la Trinidad. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1965.
- VALLEJO, César. Rusia en 1931: Reflexiones al pie del Kremlin. Lima: Editorial Perú Nuevo, 1959.
- VEDDA, Miguel. "Prólogo", en Manifiesto comunista. Buenos Aires: Herramienta, 2008: 9-18.
- VON BALTHASAR, Hans Urs. Si no os hacéis como este Niño. Rafaela: Fundación San Juan, 2006.
- WEBER, Max. La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo, Madrid: Alianza Editorial, 2004.
- ZAMORA, José Antonio. «Mesianismo y escatología: la resurrección política de Pablo», en Iglesia Viva nº 241, enero-marzo. Valencia, 2010: 71-110.



Texto enviado em

26.08.2022

Aprovado em

29.08.2022

V. 12 - N. 27 - 2022

*Doutor em teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUCRJ). Professor no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas) Contato: alocappelli@gmail.com

Nenhum nome serve para dizer o fogo: espiritualidade e poesia em José Tolentino Mendonça

No name is enough to say the fire: spirituality and poetry in José Tolentino Mendonça

**Marcio Cappelli*

Resumo

O artigo quer explorar a hipótese de que a poesia de José Tolentino Mendonça mantém uma relação com o universo da espiritualidade, ou, dito de modo mais específico, a ideia de que a própria poesia pode ser entendida como um exercício espiritual. Para dar a ver essa característica da poesia de José Tolentino Mendonça, percorreremos o seguinte caminho: 1) procuraremos oferecer um panorama contextual resumido de sua obra poética, ressaltando, com auxílio da fortuna crítica, a sua relação com a religião; 2) buscaremos mostrar, especialmente a partir de um ensaio recente, como o próprio José Tolentino Mendonça aproxima a experiência poética da espiritualidade; 3) e, por fim, como isso se reflete de maneira evidente em alguns poemas. Desse modo, pretende-se evidenciar que a poesia do autor se constrói num movimento de apropriação da tradição espiritual cristã em

modo de “torção”, como um esforço de despojamento e reconhecimento da fragilidade e dos potenciais dos poemas para dizer o indizível.

Palavras-chave: José Tolentino Mendonça; espiritualidade; poesia

Abstract

The article intends to explore the hypothesis that the poetry of José Tolentino Mendonça maintains a relationship with the universe of spirituality, or, more specifically, the idea that poetry itself can be understood as a spiritual exercise. In order to show this characteristic in José Tolentino Mendonça's poetic work, we will follow this path: 1) we will try to offer a summarized contextual overview of his poetic work, highlighting, with the help of the critical reception, his relationship with religion; 2) we will try to show, especially based in a recent essay, how José Tolentino brings the poetic experience closer to spirituality; 3) and, finally, how this is clearly reflected in some poems. In this way, it is intended to show that the author's poetry is built in a movement of appropriation of the Christian spiritual tradition in a “twisting” mode, as an effort to strip and recognize the fragility and potential of the poems to say the unspeakable.

Keywords: José Tolentino Mendonça; spirituality; poetry

Introdução

Avastidão da poesia de José Tolentino Mendonça – doravante JTM – admite muitas entradas. Neste trabalho explora-se uma delas: a correlação entre a atividade artística e a religião. Isso, que numa leitura preliminar do autor parece ser óbvio, precisa ser matizado. De modo mais específico, o desafio que a poesia de JTM apresenta não é tanto a constatação do emprego de elementos religiosos, de resto muito evidentes em todos os seus livros. Mas, sobretudo, a expressão da consciência do esgotamento de discursos totalizantes, sejam de que categoria forem, da singularidade e exiguidade da linguagem artística, seus limites e possibilidades diante do real. É precisamente aí que a religião, sobretudo a herança da espiritualidade, especialmente de extração cristã, se torna imprescindível para a compreensão da poesia

de JTM. Este parece ser o fio que dá certa unidade à pluralidade do *corpus* poético do autor.

Para dar a ver essa característica na obra poética de JTM percorremos o seguinte caminho: 1) procuraremos oferecer um panorama contextual resumido de sua obra poética, ressaltando, com auxílio da fortuna crítica, a sua relação com a religião; 2) buscaremos mostrar como em um ensaio recente o próprio JTM aproxima a experiência poética da espiritualidade; 3) e como isso se reflete de maneira evidente em alguns poemas.

Um “poeta de fé”?

JTM nasceu em 1965, em Machico, na Ilha da Madeira. Doutorou-se em Teologia Bíblica com parte dos estudos no Pontifício Instituto Bíblico de Roma. Atuou como docente na Universidade Católica Portuguesa, universidade em que, posteriormente, exerceu os cargos de vice-reitor, coordenador da Faculdade de Teologia e diretor do Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião. Desde 2018, após ter sido escolhido pelo Papa Francisco como o pregador dos exercícios espirituais da cúria, ascendeu na hierarquia eclesiástica. Chegou rapidamente ao arcebispado, ocupando a função de responsável pela administração da Biblioteca Apostólica Vaticana (2018), sendo nomeado cardeal em 2019. Tem se destacado por seu trabalho no âmbito do diálogo com a cultura. Prova disso foram sua atuação no Pontifício Conselho para a Cultura e a escolha de Marcelo de Sousa, atual presidente de Portugal, para que ele ficasse encarregado da direção da comissão organizadora das comemorações do Dia de Portugal, de Camões e das Comunidades Portuguesas, em 2020. Seus ensaios sobre exegese bíblica e espiritualidade têm sido vertidos para diversas línguas e angariado muitos leitores. Destacamos também a sua atuação como tradutor da Bíblia, de textos de Hildegard von Bingen (*Flor brilhante*) e de poemas de Cristina Campo (*O passo do adeus*). Contudo, sua poesia conta ainda com uma diminuta fortuna crítica, especialmente no Brasil.

O seu primeiro livro de poesia, publicado em 1990, *Os dias contados*, inaugurou uma vasta produção, que já conta com doze tomos, estando onze compilados na quarta edição de sua poesia reunida: *A noite abre meus olhos* (2021): *Os Dias Contados* (1990), *Longe não sabia* (1997), *A que distância deixaste o coração* (1998), *Baldios*, (1999), *De Igual para Igual* (2000), *Estrada Branca* (2005), *Tábuas de pedra* (2006), *O Viajante sem Sono* (2009), *Estação central* (2012), *A papoila e o monge* (2013), *Teoria da fronteira* (2017). O seu livro de poemas mais recente é *Introdução à pintura rupestre* (2021).

Pode-se dizer que estamos diante de uma obra que dialoga com a tradição literária portuguesa e com a herança clássica grega e latina, a filosofia, a espiritualidade cristã e muitas outras. De modo mais específico, JTM inscreve sua poesia na experiência religiosa católica e trava um diálogo com autores como Ruy Belo, Herberto Helder, Sophia de Mello Breyner Andresen, Eugénio de Andrade, mas vai além dessas referências mais imediatas, singrando por um intrincado caminho de diversidade que inclui, sim, as Escrituras cristãs, os Padres da Igreja, Santa Teresa d'Ávila, São João da Cruz, Angelus Silésios, Simone Weil, Dietrich Bonhoeffer, mas também o sufismo, Bashô, Rilke, Marianne Moore, Patti Smith, Manoel de Barros, Adélia Prado, Kaváfis e Tonino Guerra, e outras formas de arte, de nomes como Pasolini, Tarkóvski, John Coltrane.

Todavia, algo que nos parece importante pontuar na leitura da poesia de JTM, um autor confessadamente católico, é justamente a necessidade de não tomar de forma simplista os versos como reflexos do discurso religioso. É bem verdade que se trata de um poeta com pertença religiosa delimitada. Um sacerdote católico que, nos últimos anos, ascendeu na estrutura eclesial. No entanto, antes que os espíritos avessos à religião possam vir a franzir o sobrolho, é bom que se diga que as incursões apressadas no universo dos poemas de JTM elidem sua complexidade. No que se refere à prática poética desse autor é preciso evitar uma classificação *a priori* frouxa. Tratá-la apenas como um sub-gênero da lírica, tal como “poesia religiosa”, ou aplicar a JTM o epíteto de “poeta

de fé” é incorrer numa simplificação. O próprio escritor, ao ser desafiado a refletir sobre o assunto numa entrevista à Anabela Mota Ribeiro, diz: “sem dúvida que a experiência religiosa traz uma marca específica à minha experiência poética. Também a experiência poética desafia, por dentro, a experiência religiosa” (RIBEIRO, 2012). Ora, se há um inegável parentesco entre experiência religiosa e poética, suas respectivas autonomias também estão preservadas; afinal, somente assim podem elas interpelarem-se mutuamente.

Como poeta dos anos 1990, JTM partilha de uma série de transformações finisseculares que engendraram novas e complexas interações com o capital simbólico das religiões, algo que poderíamos chamar, ao modo de Karl-Josef Kuschel (1999, p. 215), de “novos amálgamas espirituais”. Estas transformações podem ser entendidas, dentro do escopo desse tópico, como sintomas, por um lado, da crise do fundamento da onto-teologia cristã e, por outro, do enfraquecimento da crença no poder da razão tal como compreendida no âmbito do projeto das Luzes. A religião comparece de maneira explícita nos poemas de JTM por meio do uso de símbolos e textos, mas – e é isto que nos interessa mais –, a própria noção de uma poética, muito mais do que um simples jogo linguístico, ainda que não deixe sê-lo, parece ser concebida por esse autor como a luta com os limites impostos pela própria contingência da linguagem, ou seja, uma luta para esgarçar as palavras até o ponto em que sua debilidade fundaria um espaço a ser iluminado por “algo mais”. A poesia conteria a promessa de uma experiência de religação¹, mas não

1. Em outro trecho da entrevista a Anabela Mota Ribeiro, JTM diz: “A experiência religiosa é uma experiência de relação, de procura. Às vezes é uma experiência fusional – sentimo-nos dentro do mistério. Outras vezes, porventura a maior parte das vezes, é uma experiência de interrogação, de deserto. Por vezes crucificante. Um permanecer apesar de. Ou contra o silêncio. Essa é a experiência da fé. E essa é também a experiência poética, de comunhão, tão profunda que parece que nos funde com a própria realidade. O mundo torna-se experiência. Ao mesmo tempo, nada é fácil para o poeta. Nada lhe é dado. Ele tem de fazer aquele caminho de pedras, de pergunta em pergunta, afinando, na dificuldade, os instrumentos da sua audição. O poema dá a ouvir o inaudível, e nisso ajuda-me na experiência religiosa. Diz, procura dizer, dá a ficção do dizer o indizível” (RIBEIRO, 2012).

sem certa dificuldade e precariedade. Por isso, até mesmo os elementos religiosos são deslocados em função desse tipo de sensibilidade. Estaríamos, portanto, diante de uma poesia que carrega a marca de uma relação com uma, por assim dizer, espiritualidade secularizada plasmada pela perda de espessura metafísica do discurso cristão e da filosofia.

Nesse sentido, o diagnóstico que José Augusto Mourão faz da poesia de Tolentino Mendonça é esclarecedor:

A poesia aparece hoje como uma nova religião, não a religião da arte, mas como prática duma ligação com o absoluto que advém ao instante e à finitude. (...) Não se procure, porém, na poesia de Tolentino Mendonça um qualquer vislumbre teológico – nenhum nome serve para dizer Deus. Nem sequer é já possível encontrar Deus pelos baldios (TM: 213). E o saber dos anjos que povoam estes versos é um saber frágil. O anjo vem do escuro (TM: 70). Como pedir-lhes uma palavra luminosa? Fica-nos a traçabilidade do nome, os restos. “Deus não aparece no poema/apenas escutamos a sua voz de cinza/ e assistimos sem compreender/ a escuras perícias (TM: 213) (MOURÃO, 2010).

Em *José Tolentino Mendonça: o ofício incerto das palavras*, texto no qual Maria João Reynaud (2009, pp. 61-67) faz uma apreciação do livro *O Viajante sem Sono* (2009), a crítica vê também nos versos deste poeta um contraponto ao racionalismo teológico que se configura como um “misticismo lírico”, cujo mote é a realidade do mundo como matéria espiritual do poema. Se cabe à poesia um reencantamento do mundo, a re-fundação de um anelo por religação, o poeta já não pode propô-la como um pregador da religião institucional nem como um “profeta” romântico.

Por mais contraditório que possa parecer, o enfraquecimento do fundamento metafísico da religião é semente para a retomada, em outro registro, de seu próprio “espólio”; a espiritualidade tem seu potencial crítico revalorizado, ou, em outras palavras, a reinterpretação da religião torna-se possível a partir de seu “esvaziamento” – palavra escolhida propositalmente por remeter à ideia bíblica expressa no hino cristológico da

Carta aos Filipenses 2,5-11 e que, recentemente, foi reinterpretada, por exemplo, pelo filósofo italiano Gianni Vattimo para explicitar o nexo entre cristianismo e secularização (cf. VATTIMO, 2000, pp.105-106)².

Aqui, cabe um esclarecimento a mais. Ainda que a categoria da *ké-nosis* pareça produtiva para explicitar o cerne da poética de JTM, é importante assegurar a sua peculiaridade no arcabouço do projeto estético do poeta. Note-se: a aplicação do termo “estética” indica a compreensão de certa autonomia da poesia em relação à religião. É evidente que na afirmação de Cristo como logos divino e, portanto, na noção de encarnação, i.e., na declaração de que em Jesus conviviam perfeitamente a substância divina e a completa humanidade, reside o núcleo da articulação de toda experiência cristã. Mas, isto não quer dizer que a poesia, para JTM, é apenas um exercício de meditação cristã, seja ela religiosa ou secular. Não se trata de afirmar que o poeta estaria próximo de uma reafirmação da religião nos moldes de um “reacionarismo”, mas tampouco da ideia levada a cabo por teólogos como Altizer, Hamilton e Cox, para os quais o “desaparecimento” da religião seria a própria realização do desígnio de um Deus “totalmente outro”. Ou seja: a poesia, no caso de JTM, não se assemelha a diatribes fideístas ou secularistas, que até apontam para a necessidade de uma autocrítica, mas, no fundo, se sustentam numa espécie de convicção narcísica de superioridade cultural. Os versos que parecem, de maneira sintética, expressar esta recusa a enquadramentos fáceis são: “a arte existe apenas/ como homenagem (pobre, desolada)/ àquilo que cada rosto foi/ um dia através da paisagem” (MENDONÇA, 2014, p. 112).

Poesia, esvaziamento e espiritualidade

A pobreza, como é possível perceber nos versos citados anterior-

2. A compreensão de Vattimo, ainda que possa ser sugestiva, não se sobrepõe à poesia de JTM, especialmente porque, no filósofo, ela remete a uma radical ruptura com qualquer possibilidade de transcendência, o que não parece ser o que se visualiza nos poemas do autor português.

mente, é condição inescapável da arte e, ao mesmo tempo, sinal da promessa do encontro com o “rosto” que passou pela paisagem. Essa compreensão se reforça em um ensaio de JTM, *Creio na nudez da minha vida – onde mística e literatura se encontram* (2020), em que ele aproxima a mística da literatura por meio da categoria da nudez, fazendo referência justamente ao texto da *Carta aos Filipenses* que remate ao “esvaziamento”. Ou seja, JTM liga a espiritualidade cristã, que na sua perspectiva é kenótica, à poesia por meio da imagem da nudez. Em diálogo com o filósofo italiano Giorgio Agamben, o poeta português procura recuperar o valor da nudez como dado essencial da experiência cristã, retirando-lhe o acento negativo dado por certa hamartilogia. No seu percurso argumentativo, ressalta que a nudez, antes de ser uma falta moral, é a verdade do rebaixamento de Cristo, sua *kénosis* – que chama de “desapropriação”. Em outras palavras, a espiritualidade cristã, cujo fundamento é o esvaziamento de Cristo, é uma “mística da nudez” (MENDONÇA, 2020, p. 30). Mas, o que mais nos interessa aqui é o fato de JTM aproximar a nudez da vida à prática poética. Na sua perspectiva, a poesia não é adorno, tampouco trabalho de idealização, mas: “ela cria um método que nos adentra sempre na experiência do inominável, no silêncio da vida nua” (Ibid., p. 31).

O argumento é levado a cabo num diálogo com Sophia de Mello Breyner Andresen, para quem a poesia é “uma arte do ser”, o testemunho de uma convivência com as coisas, de uma participação no real. As palavras dos escritores, de acordo com Sophia Andresen – posição endossada por JTM –, são escolhidas, não por sua beleza, mas por uma necessidade: “pelo seu poder poético de estabelecer uma aliança” (ANDRESEN, 2015, p. 1142). Essa declaração auxilia JTM a chegar à conclusão de que a poesia e a espiritualidade se avizinham por serem formas de dissidência em relação a uma visão ornamental e idealizada da vida, uma precariedade cujo símbolo é a nudez, ou, se quisermos, a própria *kénosis*. Na visão de JTM: “o essencial está além e só na pobreza da nudez (...) o podemos entrever” (MENDONÇA, 2020, p. 34)

Se, para o cristão, a nudez de Cristo dá a ver a nudez de Deus, a máxima dedicação do trabalho poético se traduz num esforço para revelar a nudez do real. Claro, no sentido duplo da palavra revelar – desvelar e velar novamente. Poesia e espiritualidade são, no máximo, mantidas as suas peculiaridades, fundadas em ausências; elas não dispõem completamente dos objetos que as fundam. Isso nos coloca, portanto, diante de outra categoria fundamental.

Poesia e mística se aproximam, afirma JTM, por serem formas de “exercícios espirituais” (MENDONÇA, 2020, p. 33), que têm por objetivo uma “religação” com a nudez da vida. Isto nos obriga a esclarecer de modo um tanto mais preciso a compreensão da categoria “exercícios espirituais”.

Lida assim, de súbito, ela se liga à tradição jesuítica, cujo fundador foi Inácio de Loyola. Seu objetivo precípua é o progresso da vida contemplativa com vista à experiência de participação no Ser divino por meio do exame e do justo ordenamento da consciência, dos afetos, das motivações, das vontades etc. Embora, esta associação seja imediata, houve quem propusesse outras nuances.

É possível, nesse sentido, ressaltar o esforço de Pierre Hadot para dar a estes termos uma conotação não religiosa, de cunho sobretudo filosófico. De maneira geral, Hadot se refere assim aos *exercícios* (2019, p. 09): “trata-se de atos do intelecto, da imaginação ou da vontade, caracterizados por sua finalidade: graças a eles o indivíduo se esforça por transformar sua maneira de ver o mundo, a fim de transformar a si mesmo”. Todavia, o curioso é que Hadot, inclusive, fez questão de ligar sua reflexão sobre os exercícios espirituais à literatura. Percebeu em Goethe uma atualização da tradição desse tipo de prática, entendida especialmente como uma concentração no instante presente (Cf. HADOT, 2019). Além disso, numa entrevista, reconhece o impacto que a leitura de um volume sobre a poesia como exercício espiritual, *De la Poésie comme Exercice Spirituel*, havia lhe causado – o que remete à ampla discussão

no âmbito dos debates literários do século XX, sobretudo no período entre as duas Grandes guerras, que procurou matizar a relação entre poesia e espiritualidade e da qual dois exemplos significativos foram *Prière et poésie* (1926), de Henri Bremond, e *Situation de la poésie* (1938), de Jacques e Raïssa Maritain.

No entanto, mesmo em críticos que absorveram os efeitos da secularização de modo mais ostensivo, em quem a religião aparece de maneira mais diluída e a respeito de quem é possível dizer que estão num “tom” de pensamento distinto em relação àqueles citados no parágrafo anterior e cujo alicerce epistemológico corresponde a uma religiosidade mais fácil de se circunscrever, há uma série de referências a práticas ascéticas no gesto de compreensão de autores modernos, por exemplo. Para se ter uma ideia, Walter Benjamin, ao tratar da *Recherche* de Proust, afirma que ela é o resultado, entre outras coisas, da “absorção do místico” (BENJAMIN, 1994, p. 36); ele diz ainda que “dificilmente terá havido na literatura ocidental uma tentativa mais radical de auto-absorção, desde os exercícios espirituais de Santo Inácio de Loyola” (Ibid., p. 46)³. Parece estar claro para Benjamin que não se vê em Proust uma preocupação doutrinadora, tampouco um programa bem definido cronologicamente com passos específicos para a contemplação e o exame de consciência com o objetivo de uma união com Deus. Mas o que há de mais interessante na comparação estabelecida pelo crítico é noção de que a literatura é uma realização espiritual que se dá a partir de uma prática ascética. A “absorção do místico” por Proust corresponde ao exercício da escrita que liga as possibilidades criativas que residem virtualmente na linguagem às percepções interiores, transfigurando assim o vivido. Se os exercícios espirituais inicianos estão dentro de um horizonte de rememoração com o objetivo da reprodução da vida de Cristo, mas cujo limite se estabelece na doutrina, a *Recherche* proustiana fertiliza a ima-

3. É curioso notar que Benjamin, ao apontar a necessidade de superação de uma fé no progresso e a confiança no apoio das massas por parte dos políticos, fala das regras de meditação dos monges (BENJAMIN, 1994, p. 227). Para uma abordagem acurada da importância dessas técnicas em Benjamin, ver: LOSSO, 2021, pp. 107-127.

ginação por meio da memória desperta um sem-número de possíveis associações livres.

Ao longo da história, houve, por assim dizer, um tipo de prática espiritual capitalizada pelas burocracias eclesiásticas, i.e., que serviu perfeitamente à repressão que visava o controle sacerdotal da vida. Mas houve também uma ascese mística de caráter perturbador. Claro, não é possível dizer que ambas estavam assim tão separadas em figuras emblemáticas como São João da Cruz e Santa Teresa D'Ávila, apenas para citar dois dos mais emblemáticos casos em que a experiência mística pode ser reconhecida. O lado repressor e moralista da ascese é perceptível neles. Por motivos óbvios, não era possível viver uma mística fora da instituição ou numa espécie de vínculo esgarçado tal como vemos sobretudo a partir dos séculos XVIII e XIX. Contudo, é a experiência mística, ainda que no horizonte institucional, que se pode ver também em São Bernardo de Claraval, nas Beguinhas, Mestre Eckhart, Inácio de Loyola, Jakob Böhme, entre outros, que, desde dentro da religião, planta uma desconfiança em relação às próprias definições da vida espiritual, razão pela qual os místicos foram também alvo de perseguições inquisitoriais. Ou seja, um pensador como Benjamin foi capaz de perceber que o artista moderno pode sorver dos exercícios espirituais, devidamente deslocados por uma chave secularizada, o princípio de uma estética que permite imaginar outras paisagens para a vida. Em muitos casos, até mesmo naqueles em que há uma evidente revolta contra a religião, herda-se a linguagem paradoxal da mística, sua tendência de relativização das mediações institucionais e a experiência do excesso (de prazer e dor, melancolia e euforia). O que nos parece produtivo destacar aqui é algo a respeito do que Octavio Paz já havia advertido: é necessário ter em conta a separação entre as esferas da arte e da religião a partir daquilo que costumamos chamar de modernidade, mas também é preciso reconhecer seu vínculo. Se certa beligerância em relação à experiência do sagrado institucionalizado por parte de alguns poetas – o que, diga-se de passagem, pode até ser interpretado como intenção de “criar” um

novo sagrado – é *conditio sine qua non* para sua justa compreensão, igualmente importante é a manutenção de uma paradoxal proximidade, já que tanto na religião quanto na poesia mantêm-se a pretensão transformar o sujeito, aspecto sem o qual a prática artística torna-se inofensiva (PAZ, 2012, p.124).

Além de Benjamin e Paz, outros críticos sublinharam o valor da mística para a literatura produzida a partir da modernidade. Poderíamos mencionar, como exemplos, respeitadas as particularidades dos respectivos projetos intelectuais, também Gershom Scholem⁴, Georges Bataille⁵, Harold Bloom⁶ e, recentemente, entre outros⁷. Todos eles, cada um a seu modo, ressaltaram a importância de se compreender o potencial da experiência ascética e mística, ainda que seja para ressaltar na sua recuperação por parte dos artistas o que consideram o seu potencial subversivo. O excerto do parágrafo que encerra o primeiro volume de *A fábula mística*, de Michel Certeau, importante teórico da mística, sintetiza bem esse gesto de reconhecimento:

Desse espírito de ultrapassagem, seduzido por uma intocável origem ou fim chamado Deus, parece que subsiste principalmente, na cultura contemporânea, o movimento de partir sem cessar, como se, por não poder fundar-se sobre a crença em Deus, a experiência guardasse a forma e não o conteúdo da mística tradicional (CERTEAU, 2015, p.482).

No caso de JTM, a noção de exercícios espirituais parece plasmar

4. *A cabala e seu simbolismo* (1978).

5. *A literatura e o mal* (2015).

6. *Cabala e crítica* (1991).

7. *Mallarmé and the language of mysticism* (1970), de Tomás Williams, *T. S. Eliot and mysticism: the secret history of Four quartets* (1994), de Paul Murray, *T. S. Eliot: mystic, son, and lover* (1997), de Donald Childs, *Mysticism after modernity* (1998), de Don Cuppit, *Language mysticism: the negative way of language in Eliot, Beckett, and Celan* (1995), de Shira Wolosky, *The sensual philosophy: Joyce and the aesthetics of mysticism* (1997), de Colleen Jaurretche. No Brasil, no campo dos estudos literários, o trabalho de Claudio Willer, *Um obscuro encanto: gnose, gnosticismo e poesia moderna* (2010), e o de Eduardo Losso, *Teologia negativa e Theodor Adorno. A secularização da mística na arte moderna* (2007), representam bem esse tipo de esforço de maneira mais sistematizada.

a experiência poética. Evidentemente, não se trata de separar completamente forma de conteúdo, tampouco de pensar que o procedimento criativo de JTM é uma espécie de emulação apenas, mas de perceber que sua poesia é uma espécie de processo alquímico singular. Se não há como negar, nos poemas do autor, por exemplo, a proximidade com a espiritualidade, especialmente cristã, da qual os exercícios espirituais fazem parte, é igualmente importante perceber as refrações que esses construtos sofrem nesse meio específico de linguagem. Vejamos adiante como isso se apresenta nos próprios poemas.

O poema como exercício espiritual

Um dos poemas significativos de JTM que esclarece o que estamos querendo afirmar chama-se “Grafito” e traz como epígrafe uma frase de Emmanuel Levinas que por si só explicita a vocação espiritual do poema, a saber: “o poema é o acto espiritual por excelência”. Abaixo, os versos que se seguem:

O poema pode conter:

coisas certas, coisas incorretas, venenos para manter fora do alcance
(...)

Pode conter Le matin, Le midi, Le soir

audácias típicas de um visionário

uma guerra civil

um disco dos Smiths

correntes marítimas em vez de literárias (MENDONÇA, 2014, p. 214).

Ora, se o poema é ato espiritual, só pode cumprir tal intento caso sua índole seja antidogmática. Dito de outro modo, ainda que o trabalho poético possa ser, de algum modo, comparado àquilo que o autor mesmo chama de exercícios espirituais (MENDONÇA, 2017, p.75), ele só pode sê-lo à sua maneira, como a construção de uma liberdade; por outro lado, o poema não é apenas autorreferencial, já que traz em si mais do que correntes literárias. Sendo assim, JTM situa-se num limiar: reitera o inevitável desgaste dos anacronismos de extração dogmático-religiosa

e literária. O poeta seria fiel a uma espécie de mitologia particular. Algo que no dizer de Octavio Paz pode ser traduzido assim: “a poesia não é ortodoxa; é sempre dissidente. Não necessita da teologia nem do clero, pois não tem missão nem apostolado. Não quer salvar o homem nem construir a cidade de Deus” (PAZ, 2017, p. 20).

JTM introduz, desse modo, seus leitores numa concomitante paradoxal estranheza familiar em relação ao próprio legado cristão. No entanto, embora o trecho citado de Paz culmine na ideia de que a poesia pode ser uma forma clandestina de religião (Ibid., p. 20), o que parece ter pertinência especialmente para poéticas românticas que, para esse crítico, seriam o cerne da literatura moderna (PAZ, 1984, p. 117), vale dizer que, no caso de JTM, não estamos diante da substituição do cristianismo por religião estética e tampouco de sua dissimulação. Na poesia de JTM comparece uma apropriação da tradição espiritual cristã em modo de “torção”⁸ – entendido como uma dinâmica crítico-criativa de releitura das formas e conteúdo que marcaram presença no desenvolvimento da espiritualidade, especialmente no âmbito do cristianismo –, como sintoma da insuficiência das formas obtusas tanto da religião quanto de visões que esvaziam o mundo da possibilidade de qualquer vislumbre de transcendência. Por outras palavras, a poesia, no final das contas, estabelece-se a partir da consciência exígua de sua fragilidade, mas também de seu potencial. Mantém aberta a possibilidade de um rasgão transcendente, claro, na mais densa imanência.

8. O que entendemos por “torção” pode ser descrito da seguinte maneira: uma dinâmica de reapropriação criativa e crítica no seio das imbricações entre o espaço profano e sagrado, especialmente no campo da arte, tendo em conta a sua autonomia em relação à religião. Um exemplo interessante vem de Theodor Adorno (1998, p. 230), quando afirma, na sua ensaística, referindo-se a Walter Benjamin, que numa profanação radical sem reservas havia uma chance para o sagrado, ou seja, na profanação do sagrado surge ao mesmo tempo a possibilidade de uma sacralização do profano. Se no caso de Tolentino há o re-uso de elementos “consagrados” pela religião, no jogo poético eles são profanados, o que, ao mesmo tempo, não deixa de revelar, em certa medida, uma sacralização do próprio ato poético. Na incerteza da perdição, nas miudezas e fragilidades profanas é que se encontram rastros do transcendente, desvelados pela poesia, e não em resistências rígidas da crença diante do movimento destruidor da dúvida e do niilismo.

A poesia até pode ser tida como exercício espiritual, mas está longe de corresponder à ascese que direciona o fiel nos limites da bem determinado das doutrinas. Isto parece ficar claro no poema que, inclusive, recebe o título de “Exercícios Espirituais”:

Devem existir maneiras de ir além
do pequeno fracasso
dar agora meia dúzia de passos
mas de olhos vendados
ver a vida romper-se no governo do vazio
arriscando em vez dos tropeções habituais
a queda infinita (MENDONÇA, 2017, p. 75).

A referência explícita aos exercícios espirituais parece ser consoante à noção trazida à baila pelo próprio escritor no ensaio já citado anteriormente, em que a nudez e a *kénosis* perfazem o núcleo da alegação. O exercício espiritual coloca-nos no interior das experiências limite. A modo de aproximação, é possível dizer que o poema é, na verdade, uma forma de tatear o vazio, ou, nas palavras do próprio JTM, “as paredes nuas do silêncio” (MENDONÇA, 2020, p. 34). Enfrentar as solicitações que o poema faz é sentir a vertigem da queda livre; trata-se de perder-se em seus jogos, seu conjunto de imagens, suas tensões – claro, conscientes de seus potenciais e limites, suas promessas e suas precariedades. Se os exercícios espirituais na filosofia e na religião, guardadas as diferenças entre eles, são um ordenamento do mundo interior, um treinamento para colocar-se sistematicamente na perspectiva do todo, no caso de JTM, a arte poética só pode ser considerada como tal enquanto experiência singular que, na sua contingência, nos faz mergulhar numa certa desordem que contém a promessa de algo difuso, um desvelamento.

Mas a relação com a espiritualidade fica ainda mais evidente se considerarmos, por exemplo, o título e a epígrafe da poesia reunida do autor. Título: *A noite abre meus olhos*; epígrafe: “Na sua miséria, a teologia olha em direção à porta”⁹ (Michel de Certeau). No título, a imagem da

9. Tradução livre: “Dans sa misère, la théologie regarde vers la porte”.

noite alude a uma tópica frequente na tradição mística cristã, tal como, por exemplo, vemos no poema de São João da Cruz: *En una noche escura*, em que a noite é o recurso imagético que ambienta a *Unio Mystica*. Já a epígrafe sugere a radicalização da ideia da indigência da teologia trabalhada por Certeau – teórico da mística citado anteriormente – num artigo em que procurava mostrar a dificuldade de articulação do discurso teológico no mundo contemporâneo. A frase, que representa bem o mote de Certeau no artigo, pode ser lida como o indício de uma atitude fundamental diante de uma realidade inabarcável. O historiador francês encaminha seu argumento para a defesa de uma cidadania da teologia entre os saberes, desde que ela mantenha uma postura de reconhecimento de sua própria fraqueza enunciativa, i.e., a consciência de que ela não é autossuficiente e, no máximo, pode ser o testemunho de uma experiência particular e precária (CERTEAU, 2006, pp. 261-262), algo bem distinto do registro de outros tempos em que ela, mantida sob controle da *autoritas* concebida como *depositum fidei*, era a “rainha das ciências”. Ora, a pergunta a se fazer agora, tendo em conta esse diálogo de JTM com Certeau é: à miséria da teologia não corresponderia a fragilidade ou a pobreza da prática poética?

A arte poética, para JTM, ao nos parece, é uma via de despojamento, condição necessária para uma união com um “tu”, signo de uma alteridade que sobrevive nos poemas apenas como rastro de um rosto – imagem fulcral da poesia de JTM – que um dia se vislumbrou na paisagem. A poesia pode muito e pouco ao mesmo tempo. O poema “Quando ainda se ignora a morte” termina assim: “Não lamentos serem os versos/ saberes tão frágeis/ as flores mais belas são as que se colhem quando ainda se ignora a morte” (MENDONÇA, 2014, p.51). Não seria forçoso dizer, assim, que os poemas se constituem como esforço para dar a ver uma dinâmica, onde o imaginário e o real se cruzam e fertilizam outro tipo de sensibilidade, afinal: como diz o poema “Bocca dellla Verità”: “as línguas são portas/ que se abrem rangendo/ para coisas que não existem” (MENDONÇA, 2017, p. 62).

Note-se: a porta – já presente na epígrafe da poesia reunida – reaparece. Tomemo-la como princípio imagético norteador de uma hipótese¹⁰: ela é o instrumento que remete de uma só vez para a separação e a “re-ligação” (*religare*) – dos espaços interiores e exteriores, para o potencial do esvaziamento (*kénosis*) como abertura, o “exercício” (*áskesis*) espiritual de contemplação (*theoría*) da fronteira. Na epígrafe ela, a porta, se insinua como sinal, uma espécie de sacramento da poética, que se desenrolará no conjunto da obra, ou seja, elemento que antecipa o fundamento de toda a arte de JTM; uma arte cujo reconhecimento do limite é o seu potencial, justamente porque é como “pobre” e “desolada” que sobrevive como anelo de vislumbre da nudez da vida, ou o testemunho de uma espera no meio da “noite” que aguarda ver uma presença, algo que os versos do poema “Os dias de Job” parecem confirmar.

Às vezes rezo
 sou um cego e vejo
 as palavras o reunir
 das sombras
 às vezes nada digo
 estendo as mãos como uma concha
 puro sinal da almaa porta
 queria que batesses
 tomasses um por um os meus refúgios
 estes dedos
 inquietos na ignorânciado fogo
 (...) (MENDONÇA, 2014, p. 29)

O eu-lírico oscila na inconstância, se reconhece como cego, mas vê. Vê palavras e, no reunir das sombras, algo lhe é revelado – mostrado e velado; por isso nada diz. Restam-lhe as mãos vazias, uma prece em forma de gesto, sinal de uma postura existencial de espera traduzida no poema como a alma diante da porta à espera de um “tu”. Para recorrer

10. Este insight surgiu a partir da leitura do artigo de Marcos Lopes, *Da poesia como exercício espiritual* (2014), em que ele comenta poemas de Daniel Faria, Ruy Belo e JTM. No caso desse último, sugere que a porta é um dos elementos fundamentais para a compreensão de sua poética.

ao personagem que o poema traz no título, é a miséria de Job que o coloca frente a frente com uma alteridade que, no caso bíblico é Deus. Mas ele não recebe respostas e sim uma enxurrada de perguntas, as quais trazem algumas das mais belas imagens da espiritualidade bíblica. Para JTM, a poesia também não carrega certezas, é uma aposta no despojamento, anelando a nudez. Haveria aí um paradoxo originário da poética tolentiana: o ato poético se dá no reconhecimento de sua fragilidade intrínseca e ao mesmo tempo de seu potencial. Quanto mais ela se torna consciente de sua pobreza, mais se torna um espaço fecundo para uma experiência significativa. Ao nos depararmos com um poema como esse, é possível dizer que estamos diante de um intrincado diálogo com a espiritualidade cristã, em que pesem sua variedade e as inúmeras possibilidades de reinvenção no contexto das sociedades contemporâneas – um pendor apofático, uma ascese, que tem por objetivo precípua o voltar-se para um não referenciado que se vê de maneira semelhante e condensada, por exemplo, no Pseudo-Dionísio Areopagita e ganha contornos específicos em Dante, São João da Cruz e Santa Teresa de Ávila. Mas, é preciso ter calma, afinal: essa aproximação ao *modus loquendi* místico se dá em JTM a partir da crítica à arquitetura de uma teologia totalizante e de uma razão potente.

Outro poema interessante, que parece corroborar essa tese, é o que abre o livro de estreia, *Os dias contados* (1990), de JTM, “A infância de Herberto Helder”:

No princípio era a ilha
embora se diga
o Espírito de Deus
abraçava as águas
Nesse tempo
estendia-me na terra
para olhar as estrelas
e não pensava
que esses corpos de fogo
pudessem ser perigosos
Nesse tempo
marcava a latitude das estrelas

ordenando berlindes
sobre a erva
Não sabia que todo o poema
é um tumulto
que pode abalar
a ordem do universo agora
acredito
Eu era quase um anjo
escrevi relatórios
precisos
acerca do silêncio
Nesse tempo
ainda era possível
encontrar Deus
pelos baldios
Isto foi antes
de aprender a álgebra (MENDONÇA, 2014, p.11).

No plano formal, é possível reparar uma ostensiva opção pelo verso livre, uma deliberada falta de preocupação com técnicas de versificação, algo que poderia ser confundido com certa negligência, mas também podemos destacar a musicalidade alcançada especialmente através do jogo sonoro consonantal – como podemos ver na primeira estrofe com a interpolação das letras “p”, “r”, “b”, “r”, nas palavras: **pr**incípio, **em**pora, **es**prírito, **abra**çava (que, em certa dicção portuguesa, ganha uma especificidade, dado que se tende a passar mais depressa por esses encontros consonantais e a pronunciá-los com menos articulação dos lábios) – e ao predomínio do acento rítmico na terceira sílaba poética, especialmente na primeira estrofe, que é aquela em que o ritmo indicar a recriação do tempo mítico da cosmogonia.

Essa aparente desordem, antes de ser uma despreocupação, satisfaz a vocação do poema: “um tumulto/ que pode abalar/ a ordem do universo”, condição mais próxima, mas ainda aquém da infância do eu-lírico, um “quase anjo” que transita entre a ordenação do mundo pela experiência lúdica e o vazio – “baldio” – em que ainda era possível encontrar Deus. Se a “descontinuidade discursiva traduz, ocasionalmente, o sentimento de perda de unidade e de totalidade, uma espécie de nostalgia da perfeição, por outro lado, não deixa intuir o Todo, inscrevendo

o poema no paradoxo da necessária ignorância, pobreza, esvaziamento, para a sabedoria.

Ao longo dos versos constitui-se uma antinomia. De um lado, temos a ilha, a infância, o olhar ingênuo para as estrelas, a ordenação do mundo pelos berlindes, os relatórios sobre o silêncio, Deus; e, de outro lado, temos a álgebra, que é linguagem matemática, refletida, mas, no poema, um macrossema para tudo que propõe um conhecimento definitivo sobre o mundo, como a filosofia e a teologia metafísicas. Portanto, se fôssemos traçar uma geometria do poema, em uma ponta, no primeiro verso, teríamos um estado de pureza condensado na ilha, e, na outra, no último verso, a sua perda resumida na álgebra. Entre eles, como uma espécie de ponte precária, estaria o poema?

De partida, para verificar isto, destacamos a nítida evocação dos textos bíblicos de Gênesis 1,1-2 e de João 1,1. Para experiência religiosa judaica, o *Bereshit*, termo que dá nome ao primeiro livro e que é comumente traduzido por “no princípio”, denota o momento da criação divina vista sob um ângulo de convergência; e o versículo 2 explicita o ambiente do ato criativo, o caos inicial: a terra vazia e vaga, as trevas cobrindo o abismo e o vento agitando as águas. No cristianismo, tudo isto é relido à luz da primazia de Cristo, o *logos*, isto é, a encarnação da palavra de Deus. Já na primeira estrofe do poema, a expectativa criada pela alusão aos dizeres bíblicos é frustrada pela ilha, que se conecta à voz lírica de Herberto Helder, poeta madeirense, assim como o próprio JTM. A origem insular, portanto, comum aos dois, é determinante para o modo como percebem o mundo. Ou seja, esta suposta infância do homenageado se organiza a partir de um centro, a ilha, e, posteriormente, toda a construção poética marcada também por esse *locus* é, no fundo, a busca dessa experiência primordial.

Algo também a se notar é a mudança para a primeira pessoa, que somada a ambiguidade da anáfora “nesse tempo” – por que não “naquele”? –, reiterada na abertura da segunda, terceira e sexta estrofe,

intensifica a qualidade da experiência primordial e o desejo de recuperá-la. Dito de outro modo, o tempo evocado se refere, concomitantemente, à infância de Herberto Helder, à de JTM, à natureza idílica/mítica da fundação do mundo desses sujeitos e de sua própria poesia. A ilha e a infância são mais do que coordenadas espaço-temporais. A voz lírica revela ao leitor a condição pré-adâmica da infância insular, tempo em que ainda era possível marcar a latitude das estrelas com brinquedos, “encontrar Deus/ pelos baldios” e em que o futuro poeta “não pensava” e “não sabia”. Mas estaria o eu-lírico fadado a viver apenas da lembrança da infância ou preso à álgebra? Se olharmos com calma a quarta estrofe, será possível vislumbrar que a contrapartida a esses dois polos é o próprio poema, já que ele pode abalar a ordem do universo. Há, porém, uma ambiguidade semântica provocada pela cesura mais abrupta na continuação da unidade dos dois últimos versos. É possível ler a estrofe de duas formas: 1) Não sabia que todo o poema é um tumulto que pode abalar a ordem do universo, agora acredito, ou 2) Não sabia que todo o poema é um tumulto que pode abalar a ordem do universo agora. Elas não são necessariamente excludentes, mas surpreendem e convocam o leitor. O advérbio de tempo, “agora”, solicita a máxima atenção do leitor, encurta a distância entre a infância, a poesia e o ato de leitura, mantendo a clivagem entre eles.

Poderíamos, aqui, evocar *A poética do devaneio*, de Gaston Bachelard, para quem a infância não é algo a ser superado para um amadurecimento, mas um estado de ativação da imaginação que podemos preservar e acessar na vida adulta por meio de imagens poéticas. Se, de acordo com Bachelard, “um excesso de infância é o germe de poema” (BACHELARD, 2018, p. 95), para JTM, parece que “o poema não alcança aquela pureza que fascina o mundo. O poema abraça aquela impureza que o mundo repudia” (MENDONÇA, 2014, p. 202). Ou seja, mantém sua singularidade e precariedade. Permanece como algo dissonante. Não é retorno à ordem experimentada na infância, tampouco conhecimento peremptório a respeito do mundo e de Deus.

Mas o que a experiência poética nos dá a saber, afinal? Qualquer asseveração seria leviana, porque o poema é desordem, caos produtivo, fenda de tráfico de coisas ditas e não ditas, espaço da referencialidade rasurada. No máximo, procurando ser fiéis às ideias de esvaziamento, de nudez, de exercícios espirituais tal como sugeridas por JTM, poderíamos dizer que o poema é um evento que não pode ser exatamente equivalente a nada. Enfrentar as solicitações que nos faz é sentir a vertigem da queda livre, é perder-se em seus jogos, seu conjunto de imagens, suas tensões. A ascese poética de JTM seria, portanto, a luta com a linguagem para dizer algo que até pode passar pelo verso, mas não pode ser capturado, afinal, não do “ofício incerto das palavras” (MENDONÇA, 2014, p. 25).

Considerações finais

Procuramos mostrar como a relação com a espiritualidade é uma chave hermenêutica fundamental para a leitura da poesia de José Tolentino Mendonça. De modo mais específico, a poesia se configura como exercício espiritual na medida em que, na tarefa de dizer algo sobre singular sobre o mundo da vida, em conflito com os limites impostos pela própria linguagem e consciente de sua contingência, seria uma alternativa ao esgotamento dos discursos que pretendem capturar de modo pretencioso a realidade. Buscamos evidenciar, portanto, que, se é possível considerar este tipo hipótese, isto não quer dizer obviamente, que os poemas são decalques de ideias religiosas já sedimentadas. Ou seja, é foi necessário deixar clara a autonomia da poesia, mesmo que essa autonomia se mostre “porosa” e solicite o diálogo com o universo religioso.

Nesse sentido, a expressão de André Malraux retomada por George Steiner em *Tolstói ou Dostoievski* (2006, p. 4) captura bem o espírito da poesia de JTM, já que ela parece se desenvolver entre “a finitude da condição humana e a infinitude das estrelas”. Esperamos ter explicitado

ao longo de nosso percurso as razões para dizê-lo. Mas ainda podemos recorrer, para rematar a ideia, ao título da penúltima coletânea de nosso autor: *Teoria da Fronteira* (2017). A fronteira, aí, mais do que uma geografia delimitada, perfaz a imagem da descircunscrição, i. e., um “lugar” imaginado sob o signo da imprecisão – algo que JTM indica ao tomar como epígrafe para este já referido livro a frase de Gloria Anzaldúa: “penso na fronteira como o único ponto da terra que contém todos os outros lugares dentro de si” (MENDONÇA, 2017, p. 14). No entanto, mais do que remeter ao trabalho de intersecção de múltiplas referências, sejam literárias, de outras artes, ou de tradições religiosas, por vezes oriundas de universos díspares, os próprios poemas podem ser compreendidos como um exercício para desvelar o “entre-lugar” no qual acontece o trânsito entre o visível e o invisível, o real e o imaginário, o dizível e o indizível, o imanente e o transcendente – entenda-se, aqui, o transcendente não como algo descrito na positividade dos credos específicos, mas como um horizonte essencialmente negativo, que, justamente por isso, não é possível nomear a não ser precariamente. Certamente, ainda há muito a se explorar no universo poético de JTM a partir da relação com a espiritualidade, mas, por ora, fiquemos com os versos do poema “Inscrição”, que parecem sintetizar bem a nossa hipótese: “o brilho é o leve/ júblio/ que// ainda que sejamos obscuros// e nenhum nome/ sirva jamais para dizer/ o fogo” (MENDONÇA, 2014, p. 24).

Referências

- ANDRESEN, Sophia de Mello Breyner. *Obra poética*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2015.
- ADORNO, Theodor W. *Prismas – Crítica cultural e sociedade*. São Paulo: Ática, 1998.
- BACHELARD, Gaston. *A poética do devaneio*. São Paulo: Martins Fontes, 2018.
- BATAILLE, Georges. *A literatura e o mal*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

- BLOOM, Harold. *Cabala e crítica*. Rio de Janeiro: Imago, 1991.
- BREMOND, Henri. *Prière et poésie*. Paris. B. Grasset, 1926.
- CERTEAU, Michel de. *A fábula mística – séculos XVI e XVII*. v.1. Rio de Janeiro: Forense, 2015.
- CERTEAU, Michel de. *La debilidad de creer*. Buenos Aires: Katz, 2006.
- CHILDS, Donald J. T. S. *Eliot: mystic, son, and lover*. London: Athlone Press, 1997.
- CUPITT, Don. *Mysticism after modernity*. Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 1998.
- HADOT, Pierre. *Não se esqueça de viver: Goethe e a tradição dos exercícios espirituais*. São Paulo: É Realizações, 2019.
- JAURRETCHE, Colleen. *The sensual philosophy: Joyce and the aesthetics of mysticism*. Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 1997
- KUSCHEL, Karl-Josef. *Os escritores e as escrituras: retrato teológico-literários*. São Paulo: Loyola, 1999.
- LOPES, Marcos. Da poesia como exercício espiritual. *Forma Breve*, n.11, 2014, pp. 133-146.
- LOSSO, Eduardo. Teologia negativa e Theodor Adorno. A secularização da mística na arte moderna. Tese (Doutorado em Teoria da Literatura). Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.
- LOSSO, Eduardo. Walter Benjamin. Ascese da escrita: entre o coletivo e o individual. In: BINGEMER, Maria Clara, CAPPELLI, Marcio, PINHEIRO, Marcus Reis (orgs.). *Mística e Ascese: da tradição platônica à contemporaneidade*. Rio de Janeiro/Petrópolis: Ed. Puc-Rio/ Vozes, 2020, pp. 107-128.
- MARITAIN, Jacques, MARITAIN Raïssa. *Situation de la poésie*. Paris: Desclée de Brouwer, 1938.
- MENDONÇA, José Tolentino. *A noite abre meus olhos*. 4ª ed. Lisboa: Assírio & Alvim, 2014.
- MENDONÇA, José Tolentino. Creio na nudez da minha vida – onde a mística e a literatura se encontram. In: BINGEMER, Maria Clara; VILLAS BOAS, Alex (orgs.). *Teopoética: mística e poesia*. Rio de Janeiro/São Paulo: Ed. Puc-Rio/Paulinas, 2020, pp. 21-34.
- MENDONÇA, José Tolentino. *Introdução à pintura rupestre*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2021.
- MENDONÇA, José Tolentino. *Teoria da fronteira*. Lisboa: Assírio & Alvim,

2017.

- MOURÃO, José Augusto. *A noite abre meus olhos - Em volta da poesia reunida de Tolentino Mendonça*, 2010. Disponível em: https://www.snpcultura.org/id_jose_tolentino_mendonca_a_noite_abre_meus_olhos.html. Acesso em: 27/07/2022.
- MURRAY, Paul. *T. S. Eliot and mysticism: the secret history of Four quartets*. Basingstoke, Hampshire: Macmillan, 1994.
- PAZ, Octavio. *A busca do presente e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2017.
- PAZ, Octavio. *O arco e a lira*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.
- PAZ, Octavio. *Os filhos do barro: do romantismo às vanguardas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- REYNAUD, Maria João. José Tolentino Mendonça: o ofício incerto das palavras. In: *Rassegna Iberistica*, n. 95, vol 1, 2012. Disponível em: <http://157.138.8.12/jspui/bitstream/11707/6695/1/95.5%20jose%20tolentino.pdf>. Acesso em: 25/07/2022.
- RIBEIRO, Anabela Mota. José Tolentino Mendonça, 2012. Disponível em: <https://anabelamotaribeiro.pt/jose-tolentino-mendonca-73288>. Acesso em: 27/07/2022.
- SCHOLEM, Gershom. *A cabala e seu simbolismo*. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- STEINER, George. *Tolstói ou Dostoiévski*. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*. São Paulo: Record, 2000.
- WILLER, Claudio. *Um obscuro encanto: gnose, gnosticismo e poesia moderna*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- WILLIAMS, Tomás A. *Mallarmé and the language of mysticism*. Athens: Univ. of Georgia Press, 1970.
- WOLOSKY, Shira. *Language mysticism: the negative way of language in Eliot, Beckett, and Celan*. Stanford, Calif.: Stanford Univ. Press, 1995.



Enviado em
30.06.2022
Aprovado em
24.08.2022

V. 12 - N. 27 - 2022

*Doutora em Teologia Sistemático-pastoral pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ). Professora e pesquisadora nas áreas de antropologia, mariologia e espiritualidade. Contato: lpedrosa@puc-rio.br

O pecado na mística de Santa Teresa de Ávila: textos, sentidos e experiência

Sin in the mystique of St Teresa of Avila: texts, meanings and experience

**Lúcia Pedrosa-Pádua*

Resumo

O estudo da mística de Santa Teresa traz importante contribuição para a compreensão do mal provocado pelo pecado. Embora a ênfase de Santa Teresa seja a experiência do amor de Deus e o convite à entrega pessoal e coletiva a este amor, a autora nos apresenta textos contrastantes com esta experiência. O artigo explora textos relevantes, sentidos e experiências teresianas do pecado. Percebe-se a contribuição da mística para a compreensão teológica e existencial da realidade do mal na pessoa, pelo qual há uma recusa a reconhecer a Deus como princípio e fim humanos, profundo sofrimento interior e sérias consequência éticas. A experiência teresiana apresenta uma perspectiva antropológica, não moral, do pecado. O artigo apresenta a realidade do pecado em relação a Deus, explora aspectos do pecado na pessoa humana, demonstra esta realidade como um risco nunca superado na vida espiritual e articula o pecado com a ausência de oração.

Palavras-chave: Mística; Santa Teresa de Ávila; Pecado; Mal

Abstract

The study of the mystique of St. Teresa brings an important contribution to the understanding of the evil caused by sin. Although St Teresa's emphasis is the experience of God's love and the invitation to personal and collective surrender to this love, the author presents us with contrasting texts with this experience. The article explores relevant texts, meanings and Teresian experiences of sin. The contribution of the mystique to the theological and existential understanding of the reality of evil in the person is perceived, by which there is a refusal to recognize God as a human principle and end, deep inner suffering and serious ethical consequences. The teresian experience presents an anthropological, not moral, perspective of sin. The article presents the reality of sin in relation to God, explores aspects of sin in the human person, demonstrates this reality as a risk never overcome in the spiritual life and articulates sin with the absence of prayer.

Keywords: Mystique; Saint Teresa of Avila; Sin; Evil

Introdução

Santa Teresa de Ávila, a mística espanhola do século do XVI, em sua vasta obra, mostra-se muito mais interessada nas recompensas terrenas do amor e em motivar suas irmãs e seus leitores à entrega ao Amado e à realização de uma missão transformadora do que em ressaltar as conseqüências eternas do pecado. Para ela Deus

não guarda para a outra vida a recompensa do amor que Lhe temos; o pagamento começa ainda nesta. Ó Jesus meu, quem pudesse dar a entender o ganho que há em nos lançarmos nos braços deste Senhor nosso e fazer um contrato com Sua Majestade; que eu pertença ao meu bem-amado, e meu bem-amado a mim, pois meu bem-amado é meu, e eu dele!.(TERESA DE JESUS, 1995, CAD 4,8, p. 868-869)¹.

1. Neste trabalho, seguimos a edição brasileira das *Obras Completas de Teresa de Jesus*, publicada pela Loyola. Para possibilitar ao leitor acompanhar o texto em outras edições, além da página será indicada também a obra, segundo as abreviaturas clássicas seguidas do capítulo e parágrafo correspondente. Assim: *Livro da Vida*: V; *Caminho de Perfeição* (Valladolid): C; *Castelo Interior ou Moradas* (M, precedida do número que indica a morada respectiva); *Conceitos do amor de Deus*: CAD; *Exclamações da alma a Deus*: Excl; *Relações*: R.

Por isso, quando escreve sobre o pecado, o primeiro interesse de Teresa é mostrar caminhos de restabelecimento da fundamental relação entre Deus e a “alma”. Hoje sabemos, pelos estudos da antropologia teresiana, que o termo “alma” significa a pessoa como um todo, embora ressalte sua dimensão de interioridade dotada de extraordinária riqueza (PEDROSA-PÁDUA, 2015, p. 142-143). Sua perspectiva é teológico-anropológica e não moral. O pecado é uma realidade “sofrida por Deus” e destruidora da verdadeira humanidade, porque debilita ou impossibilita à pessoa relacionar-se com Deus-amor.

O artigo apresenta a realidade do pecado em relação a Deus; em seguida, explora aspectos do pecado na pessoa humana, demonstra esta realidade como um risco nunca superado na vida espiritual e articula o pecado com a ausência de oração. São estudados seis livros teresianos: *Livro da Vida*, *Caminho de Perfeição*, *Castelo Interior ou Moradas*, *Relações*, *Exclamações* e *Conceitos do Amor de Deus*.

1. Pecado:

realidade “tão fora do que é Deus” mas realizado “dentro” de Deus

A mística de Teresa de Ávila nos leva à afirmação de que todas as coisas estão em Deus. N’Ele está tudo o que a pessoa realiza, de bem ou de mal. A imagem é muito significativa: Deus é como um espelho ou grande diamante no qual todas as realidades humanas são refletidas, inclusive o pecado que provoca tanto mal.

No *Livro da Vida*, Teresa narra a experiência que a faz surpreender-se com Deus e horrorizar-se consigo mesma: a dos próprios pecados refletidos nesse diamante. Diante de Deus, que é claridade e limpeza, o pecado pessoal é desmascarado e visto como o que é: realidade alheia à realidade de Deus – “tão fora do que é Deus” (TERESA DE JESUS, 1998, V 40,10, p. 406, T.A.). No entanto, é realizado diante e dentro de Deus.

Assim, podemos perceber três elementos: há um contraste radical entre o pecado e Deus; é Deus o revelador do pecado enquanto pecado;

ao mesmo tempo Deus, misericordioso, sente em si este pecado:

Nesse diamante vemos tudo o que fazemos, pois ele encerra tudo em si, não havendo nada que exista fora de sua imensidade.

Foi um espetáculo maravilhoso ver nesse claro diamante, em tão breve espaço de tempo, tantas coisas juntas. Como lastimo, cada vez que me lembro disso, ter visto coisas tão feias como os meus pecados refletidas naquela claridade translúcida. Diante dessa lembrança, nem sei como posso resistir; fico tão envergonhada que não sei onde me esconder.

Quem dera se pudesse explicar isso aos que cometem pecados muito grandes e desonestos, para que se lembrassem de que não ficam ocultos e de que Deus, com razão, os sente, visto que cometemos esses pecados na presença de Sua Majestade, sendo grande o desacato com que O ofendemos!

É gravíssima coisa cometê-lo diante de tão grande Majestade, à qual muito repugnam coisas semelhantes. Dessa maneira, vemos ainda mais a Sua misericórdia, porque, vendo que sabemos tudo isso, ainda assim nos suporta. (TERESA DE JESUS, 1995, V 40,10, p. 285-286)

A mesma doutrina será repetida em *Castelo Interior*, em que Deus será comparado a um grande e belo palácio, onde mora o pecador. O pecador não tem como afastar-se deste palácio. Aqui, fica mais claro que os pecados são realizados no interior de Deus:

Pode acaso o pecador, para fazer suas maldades, afastar-se dele? Não, por certo. Pelo contrário, é dentro do próprio palácio – o próprio Deus – que se passam as abominações, desonestidades e malvadezas que nós, pecadores, praticamos.

Oh! Coisa temerosa e digna de grande consideração! (TERESA DE JESUS, 1995, 6M 10,3, p. 559)

Teresa percebe, por um lado, que a situação de pecado obscurece uma realidade pessoal cuja vocação é ser transparente e bela, refletindo a imagem de Deus. Por outro lado, percebe o mistério do compromisso de Deus com o destino humano, ao assumir integralmente em si a humanidade com tudo o que ela traz, envolvendo-a com sua graça, mise-

ricórdia e estímulo.

Esta realidade percebida de maneira misteriosa – mística – nos leva, hoje, a refletir sobre a dimensão teologal da ética. É possível dizer que Teresa intui, pela mística, que Deus se dispõe a assumir a humanidade desde a criação como espelho que, de alguma forma, representa as ações humanas. O criador faz que seja possível ter olhos para ver a realidade do pecado e atuar de maneira adequada. Como a pessoa é criada à imagem e semelhança de Deus, esse, de alguma maneira, recebe a imagem da pessoa dentro de si, assume sua realidade mais dramática, solidariza-se com ela e suscita na criatura a força para a mudança de imagem.

Pela encarnação e pela morte de Cristo em consequência do pecado humano revela-se, de maneira ainda mais surpreendente, esta relação solidária de Deus com a humanidade pecadora. Esta relação perdura, pois o Cristo segue sofrendo através do sofrimento da sua Igreja. Foi o pecado que matou a Deus com muito sofrimento e o sacrifício redentor do Cristo se renova sempre que pecamos (TERESA DE JESUS, 1995, C 3,8; Excl 10,1; p. 309 e 895). Assim sendo, a perspectiva de graça e salvação são sempre preponderantes na obra teresiana, sem culpabilismos ou covardias.

Embora Teresa trate do pecado em relação com Deus, a perspectiva teresiana predominante é antropológica. Como mostra disso, abordaremos a seguir três questões: o pecado como negação da humanidade, o pecado como risco permanente e a relação entre pecado e ausência de oração.

2. Pecado como negação da humanidade querida por Deus

2.1 Alienação de Deus: trevas e cegueira

Castelo Interior traz para o nível doutrinal a contemplação mística do mistério do mal que, de maneira autobiográfica, é descrita em obras anteriores de Santa Teresa (ALVAREZ, 1996, p. 148-153). A primeira é a experiência descrita em *Vida*, ao final de 1565, e que completa a vi-

são da alma como espelho que reflete a imagem de Cristo. Observemos como, aqui, o espelho é a pessoa, chamada a refletir o próprio Cristo:

Compreendi que, quando a alma está em pecado mortal, esse espelho se cobre de densa névoa, e fica muito escuro; o Senhor não pode se refletir nele nem O podemos ver, embora Ele esteja sempre presente, dando-nos o ser. (TERESA DE JESUS, 1995, V 40,5, p. 284)

Trata-se de uma realidade difícil de ser explicada, embora Teresa o faça com maestria. Ela mesma percebe como a experiência desborda a linguagem: “É enorme a diferença entre ver e explicar essas coisas, pois não há palavras que bastem para tanto”. (TERESA DE JESUS, 1995, V 40,5, p. 284)

A segunda experiência está em *Relações*, provavelmente de 1571. Trata-se de uma visão mística em que Teresa percebe o contraste entre a pessoa em graça, em comunhão com Deus e cheia de liberdade e, em comparação, a pessoa em pecado, atada, cega sem poder andar e ouvir, alienada de suas melhores possibilidades. Vale a pena conferir o texto:

Uma vez, estando eu em oração, o Senhor me mostrou, por um estranho modo de visão intelectual, o estado da alma em graça; em Sua companhia vi a Santíssima Trindade em visão intelectual, vindo dela, até a alma, um poder que se assenhoreava de toda a terra. (...) Mostrou-me Ele também o estado da alma em pecado, sem nenhum poder, mas como alguém que estivesse de todo atado e preso, com os olhos tapados, que, mesmo querendo, não pode ver, nem andar, nem ouvir, encontrando-se em grande obscuridade. (...) Pareceu-me que, se entendesse isto tal como eu vi – pois mal se pode descrever –, não seria possível que alguém quisesse perder tanto bem nem estar em tanto mal. (TERESA DE JESUS, 1995, R 24, p. 815)

Ambas as contemplações possibilitam a Teresa de Jesus uma especial compreensão do que seja o mal vivido pela pessoa em situação limite do pecado mortal: ele é a negação do humano.

Importante é perceber este sentido de separação de Deus que a ima-

gem teresiana no traz, algo “temeroso e digno de consideração”, como citado acima. Como diz Rahner, o pecado não é apenas uma rejeição de uma lei divina, mas algo mais profundo e substancial. Trata-se de uma rejeição, um não à oferta que Deus faz de si mesmo, da autocomunicação da vida divina (RAHNER, 1989, p. 140).

No *Castelo Interior*, tanto na primeira quanto na sétima morada, estas experiências são retomadas. Nesse livro encontramos a alegoria do castelo interior, a pessoa é como um castelo de diamante habitada por Deus que o ilumina como um sol. Em contraste com a luminosidade do castelo encontrada na pessoa em graça, Teresa diz da pessoa que está em pecado mortal: “Não há treva tão tenebrosa, nem coisa tão escura e negra que lhe compare” (TERESA DE JESUS, 1995, 1M 2,1, p. 445).

A pessoa torna-se deteriorada em suas estruturas, pois a força do pecado penetra nas zonas mais secretas do castelo:

Como ficam os pobres aposentos do castelo! Como se perturbam os sentidos, isto é, a gente que aí vive! E as faculdades – que são os guardas, os mordomos, os mestres-salas -, com que cegueira e incompetência desempenham suas funções!. (TERESA DE JESUS, 1995, 1M 2,4, p. 446)

A pessoa torna-se impedida de tornar-se ela mesma, impedida de se estruturar segundo os seus próprios desejos. Fecha-se o acesso a si mesmo. Neste sentido, o pecado desorienta, desvia a pessoa de sua própria vocação, que é divina. Trata-se de um erro dramático de destinação. (GESCHÉ, 2003, p. 56).

2.2 Divisão interior

No livro *Exclamações*, Teresa define o pecado a partir da perspectiva existencial de conflito e divisão interior. Trata-se de uma divisão profunda radicada no espírito, que alcança a psicologia e a sensibilidade (CERVERA, 1981, p. 121), como “... uma guerra campal de todos os sentidos e faculdades da alma contra Deus!” (TERESA DE JESUS, 1995,

Excl.14,2, p. 899).

Em *Vida*, Teresa narra dramaticamente esta divisão, chamada por ela de um “mar tempestuoso” em que viveu quando não fazia caso dos pecados veniais e não se afastava dos perigos nos pecados mortais, testemunhando: “não me rejubilava em Deus nem me alegrava no mundo” (TERESA DE JESUS, 1995, V 8,2, p. 62). Com o desenvolvimento da experiência espiritual, esta divisão interior se torna mais sutil, mas não menos verdadeira. Teresa se sente dividida “em pedaços”, sem a unificação que a faria estar sempre “ocupada em Deus”, como nos mostra o texto abaixo, no qual Teresa faz uma releitura psico-existencial do texto paulino da carta aos Romanos (Rm 7,15):

Quando, Deus meu, a minha alma estará toda unida em Vosso louvor, e não aos pedaços, sem poder ajudar a si mesma? Aqui vejo o mal que o pecado nos causa, sujeitando-os a não fazer o que queremos: estar sempre ocupados com Deus. (TERESA DE JESUS, 1995, V 17,5, p. 110).

A força unificadora da amizade com Deus e, ao contrário, fragmentadora do pecado é também comparada ao beijo, na meditação que Teresa faz sobre o *Cântico dos Cânticos*. Ao beijo de Deus se contrapõe o beijo de Judas; contra a amizade que une encontram-se as forças demoníacas fragmentadoras. (TERESA DE JESUS, 1995, CAD 2,13.16, p. 854-855). Ao pecado pertence o âmbito da falsa amizade e da falsa paz. Ele acovarda para reconhecer que o que é bom vem de Deus (TERESA DE JESUS, 1995, CAD 3,9, p. 864). Ele impede a relação sincera e pessoal com Deus.

2.3 Incapacidade para o bem

O pecado, em *Moradas*, é a negação da dignidade e beleza da alma. É o anti-castelo, o “castelo em ruínas”, na expressão de Herraiz (HERRAIZ, 1981, p. 46). Esta negação afeta-a moralmente em suas obras. Teresa estabelece, da pessoa em pecado, a mesma comparação

com a árvore, só que agora plantada em águas putrefatas e sujas:

Quanto à alma que por sua culpa se afasta dessa fonte e se transplanta a outra de águas sujas e fétidas, não produz senão desventura e imundície...

Em suma: ... que fruto pode ela dar? (TERESA DE JESUS, 1995, 1M 2,2.4, p. 446)

Assim, a alma em pecado torna-se desordenada e incapaz para o bem. Nesta visão antropológica do pecado não há ênfase na distinção entre pecado mortal ou venial ou entre pecado e sua exteriorização. Não interessa a Teresa o pecado como fato, mas a situação de pecado que ele causa no momento de atuar, a desorientação ética.

2.4 Deus segue atuando na interioridade, com sua força e luz.

Mas a pessoa não se abre

Deus, por sua parte, jamais desampara a pessoa. A “fonte”, o “sol resplandecente” que está no centro da alma jamais perde seu esplendor e beleza. Ele está sempre dentro da pessoa e nada pode ofuscá-lo ou tirar-lhe a beleza. Outra comparação literária que Teresa faz do pecado, em *Castelo Interior*, é a de um “pano muito preto” que se interpõe entre o cristal e o sol: o sol continua brilhando sobre ele sem que, no entanto, possa refletir-se no cristal (TERESA DE JESUS, 1995, 1M 2,3, p. 442).

A pessoa, em pecado, desvincula-se de Deus. É “como se isso [a presença de Deus] não acontecesse... [a alma] não se beneficia em nada” (TERESA DE JESUS, 1995, 1M 2,1, 445). Em *Castelo Interior*, tão importante quanto a presença de Deus no centro da alma, dando-lhe o ser e a vida, é a participação em Sua vida, o inundar-se em sua luminosidade e atuar segundo Deus. Sem a comunicação e comunhão com Deus, a pessoa humana é capacidade não-realizada. É abortada em seu projeto de realização existencial e nos seus frutos, que são as obras.

3. O caminho de salvação tem no pecado um risco permanente

O pecado é uma realidade que atinge a alma ao longo de todo o seu itinerário espiritual. Uma “constante existencial” que revela o aspecto negativo da alma e sua situação diante da vida de Deus, levando-a à invocação da misericórdia de Deus, à humildade e ao conhecimento próprio (GARRIDO, 1967, p. 352). Teresa tem consciência de que a pessoa humana é miséria diante de Deus. Sua experiência a leva a ressoar internamente o salmista: “Quem será justo diante de ti?” (TERESA DE JESUS, 1995, V 20,28, p. 135); “o justo cai sete vezes ao dia, sendo mentira dizer que não temos pecado” (TERESA DE JESUS, 1995, C 15,4, p. 341); “não há alma tão reta que O contente de todo (...) a minha com certeza não o é, por ser muito miserável, inútil e cheia de mil defeitos” (TERESA DE JESUS, 1995, V 26,1, p. 169); (DOMINGUEZ REBOIRAS, 1970, p. 51).

No entanto, um caminho espiritual precisa ser empreendido, do medo ao destemor, da situação de pecado à situação de graça, da situação de não salvação à situação de salvação porque, mesmo sabendo-se pecadora, a primazia é do chamado gratuito à comunicação e comunhão com a vida íntima de Deus uno e Trino. Lembremos que Deus, como o sol, permanece presente sempre, até mesmo “nos que cometeram pecado mortal”, afirma corajosamente Teresa de Ávila e toda ação é realizada em Deus, que é anterior e mais forte que o pecado. No início deste caminho espiritual, em que predomina a dimensão ascética, sobressai a luta contra o pecado, a desordem interior e o perigo de incorrer no mesmo erro. Quando predomina a dimensão mística, o pecado suscita imensa dor. A memória do pecado é fonte de sofrimento e purificação, ao mesmo tempo em que como prepara a pessoa para novas etapas (MARTÍN DEL BLANCO, 1977, p. 204-206).

No *Castelo Interior*, em cada passo da vida cristã, isto é, em cada

morada, há uma referência ao pecado, embora sob aspectos distintos.² A vida cristã é uma história de salvação em que o pecado está sempre presente. Daí, não haver espaço para a acomodação farisaica. Ao contrário, nas grandezas de Deus mais se conhece a própria miséria e mais fina se faz a sensibilidade diante dos próprios atos, o que aprofunda a relação entre a santidade e a humildade. A pessoa não ousa levantar os olhos, como o publicano (TERESA DE JESUS, 1995, 7M 3,14, p. 580).

A conversão aparece como meta das primeiras moradas. Ela consiste na libertação do pecado – desfazer-se de hábitos, refazer opções. A partir da conversão, o importante é a atitude de contínua vigilância.

Para expressar melhor a necessidade da conversão, estimular as pessoas a ela e adverti-las para a presença do pecado, como risco constante na vida cristã, Teresa se utiliza de personagens bíblicos que adquirem a característica de tipos representativos desta atitude ou disposição da vida espiritual. Assim, as pessoas que não têm oração transformam-se em estátuas de sal, por não voltarem os olhos para si mesmas, como aconteceu à mulher de Lot por ter voltado a cabeça e olhado para trás (TERESA DE JESUS, 1995, 1M 1,6, p. 444).³ Os que não têm oração são como o parálítico que há “trinta anos estava ao redor da piscina” (TERESA DE JESUS, 1995, 1M 1,8, p. 444)⁴.

Para animar as pessoas à conversão e perseverança na vida de oração, Teresa diz ser necessário lembrarem-se do filho pródigo (Lc 15) ao chegar à conclusão de que a própria casa (o castelo interior onde mora Deus) é lugar muito melhor de se viver do que a casa alheia (exterioridade), onde se come a comida dos porcos (TERESA DE JESUS, 1995, 2M 4, p. 455).

Teresa também constitui personagens bíblicos como anti-tipos da

2. O leitor pode reportar a vários textos deste importante livro. Sugiro algumas: 1 M 2; 2 M 2; 3 M 2, 12-13; 4 M 3, 1.10; 5 M 4, 6-10; 6 M 7; 7 M 1, 3-4 e 3, 14.

3. Teresa se inspira em Gn 19, 26.

4. Teresa se inspira e utiliza, de maneira livre, Jo 5, 5. No Evangelho, o parálítico estava na piscina havia trinta e oito anos.

fidelidade cristã (LLAMAS, 1982, p. 502). Os mais importantes são Saul, que representa as pessoas que Deus chama para fazer deles reis, mas que depois se perdem por sua culpa e Judas Iscariotes, que mostra definitivamente que, mesmo que a pessoa esteja muito próxima do Senhor, nunca terá segurança de sua salvação (TERESA DE JESUS, 1995, 5M 3,2, p. 499)⁵.

A percepção da terrível ação do pecado que rompe a relação do homem com Deus faz com que o temor de Deus seja, segundo Teresa, atitude fundamental na vida cristã. Adquire valor especial, em *Moradas*, a expressão bíblica: “bem-aventurado o homem que teme o Senhor”, Sl 112(111),1. Esta expressão é colocada no começo das terceiras moradas (TERESA DE JESUS, 1995, 3M 1,4, p. 461), passada a etapa da conversão, correspondente às primeiras e segundas moradas. Nas moradas sétimas, volta a repeti-la: “E que tema mais aquela de vós que se sentir com mais segurança de si mesma. Porque *Bem-aventurado o homem que teme o Senhor*, diz David” (TERESA DE JESUS, 1995, 7M 4,3, p. 582). Este recurso à Palavra de Deus sob a forma de inclusão mostra bem o valor destas palavras, que norteiam todo o processo do caminho em direção a Deus, especialmente a partir das terceiras moradas até aos que estão nas sétimas. Em outras palavras, dirige-se Teresa aos que já se acham adiantados na vida espiritual:

Tampouco deves imaginari que, pelo fato de essas almas terem grandes desejos e determinação de não cometer nenhuma imperfeição por coisa alguma da terra, deixem elas de fazer muitas, cometendo até pecados. (...) Refirome a pecados veniais; quanto aos mortais, estão, ao que me parece, livres deles, ainda que não estejam seguras (TERESA DE JESUS, 1995, 7M 4,3, p. 581).

Experiência teresiana, fonte de uma formulação básica das *Moradas*, é ter muito presentes os pecados, revivê-los (ALVAREZ, 1996, p. 151-153; PABLO MAROTO. 1982, p. 191; MARTÍN DEL BLANCO, 1977, p.

5. A menção a estes anti-tipos é recorrente na obra teresiana, ver também a passagem de 6 M 9,15, inspirada em 1Rs 15, 10-11 e 5M 3,2; 5M 4,7 e 6M 7,10.

205-206). Os pecados passados estão presentes, como um lodo, no fundo da alma. O pequeno livro *Relações* testemunha: “Na oitava de Todos os Santos, tive dois ou três dias muito trabalhosos com a lembrança dos meus grandes pecados...” (TERESA DE JESUS, 1995, R 58,1, p. 835)⁶. Em *Vida a Santa* nos conta que a memória dos pecados passados purifica e prepara a pessoa para receber alguma graça mística (TERESA DE JESUS, 1995, V 26,2, p. 170)⁷.

Em *Castelo Interior* esta experiência está doutrinalmente descrita nas moradas sextas: “... os pecados assemelham-se a um lodaçal, sempre vivos na memória” (TERESA DE JESUS, 1995, 6M 7,2, p. 541)⁸. É uma consciência que se aviva à medida que se vive, mais conscientemente, na presença de Deus. Os ataques do inimigo se tornam inclusive mais duros, no sentido de se tornarem mais agudos e sutis. Mesmo as pessoas que recebem muitas graças, possuindo grande comunicação com o Senhor, nunca devem deixar de temer. O pecado é assim um “risco permanente” HERRÁIZ, 1981, p. 46; CASTELLANO CERVERA, 1981, p. 121-122).

4. Relação entre pecado e ausência de oração

Castelo Interior ou Moradas estabelece uma relação entre o pecado e a ausência de oração. Já em *Vida* Teresa descobrira, por experiência, esta estreita relação, como pode ser percebido no texto abaixo:

E assim comecei, de passatempo em passatempo, de vaidade em vaidade, de ocasião em ocasião, a envolver-me tanto em tão grandes ocasiões e a estragar a alma em grandes vaidades que tinha vergonha – em tão particular amizade como é tratar de oração – de me aproximar de Deus. Contribuiu para isso o fato de que, como os pecados aumentaram, o gosto e a alegria da prática da virtude começaram a escassear. (TERESA DE JESUS, 1995, V 7,1, p. 51)

6. Cf. também R 16,1.

7. Cf. também V 38, 17.

8.; Cf. também R 4,17.

Em seguida narrará o movimento oposto:

Eu me estendi tanto, como já disse, para que se vejam a misericórdia de Deus e a minha ingratidão, bem como para que se compreenda o grande benefício que Deus dá a alma dispondo-a a ter oração com vontade, mesmo que a sua disposição não seja a necessária. Com perseverança, tenho certeza de que o Senhor conduzirá a alma a um porto de salvação, como – pelo que vejo agora – fez comigo, apesar dos pecados, tentações e mil quedas que o demônio ocasiona. Queira Sua Majestade que eu não volte a me perder. (TERESA DE JESUS, 1995, V 8,4, p. 63)

Se no castelo interior se realizam as melhores possibilidades da pessoa, Teresa deixa bem claro, nas moradas primeiras, que não é por ter em si este castelo, isto é, não é por ser morada de Deus que o encontro com Ele se dá automaticamente ou mesmo naturalmente. Nem todos entram no castelo, permanecendo apenas ao redor dele: “... existem muitas almas que ficam à volta do castelo” (TERESA DE JESUS, 1995, 1M 1,5, p. 443). Sua observação em relação a este aparente paradoxo de possuir dentro de si um castelo, mas nem sempre entrar nele, tornou-se famosa na frase: “há grande diferença entre os modos de estar num mesmo lugar” (TERESA DE JESUS, 1995, 1M 1,5, p. 443). Trata-se de um alerta. Não entrar no próprio castelo interior traz a possibilidade de frustração da verdadeira humanidade.

A pessoa sem oração impossibilita que aconteça em si mesma a dinâmica da relação dialógica com Deus, elemento-chave da antropologia teresiana. Lembremos que, para ela, a oração é uma amizade com Deus. (TERESA DE JESUS, 1995, V 8,5, p. 63). Por isso, em *Castelo Interior*, a descrição da alma sem oração, praticamente, coincide com a da alma em pecado. Se esta é relacionada às “trevas”, à “fonte de águas sujas”, às “feras” e ao “diabo”, aquela é comparada, nas primeiras moradas, à “estátua de sal”, e também às “sevandijas” e “feras” que circundam o castelo, semelhança esta adquirida pelo muito que convive com as sevandijas e feras. A alma sem oração é como um “corpo entrevado

ou paralítico” que, mesmo tendo pés e mãos, não pode colocá-los em movimento; nas sétimas moradas a alma em pecado mortal é descrita na mesma comparação de “pés e mãos atados”:

é assim quando a alma não está em graça; e não por falta do Sol de justiça, que está nela dando-lhe o ser, mas por ela se mostrar incapaz de receber a luz, como creio ter dito na primeira morada. Referi-me a uma pessoa à qual foi dado a entender que essas infelizes almas estão numa espécie de cárcere escuro, atadas de pés e mãos, sem poderem fazer qualquer boa ação que lhes seja de proveito para merecer, bem cegas e mudas. É com razão que nos compadecemos delas, vendo que em certa época também estivemos nessas condições. Também com elas o Senhor pode usar de misericórdia. (TERESA DE JESUS, 1995, 7M 1,3, p. 567).

A relação entre pecado mortal e ausência de oração, entendida aqui como ausência de qualquer interioridade, é assim a relação entre duas forças que se implicam, sendo que a força do pecado inclui a força que impede a oração, e sua ausência é expressão do próprio pecado. A pessoa pode permanecer “na ronda do castelo” como o paralítico “que havia trinta anos estava na piscina”. É aí que permanecem muitas pessoas, sem saber o que há naquele castelo, nem quem mora lá dentro, nem quantos quartos comporta (TERESA DE JESUS, 1995, 1 M 1,5, p. 443). É uma situação de desconhecimento de si mesmo e de Deus. Consequentemente, de impotência e falta de liberdade.

Das pessoas que se encontram nesta situação, Teresa não traça nenhum juízo moral. Diz apenas que “são muito desventuradas” e que “correm grande perigo” (TERESA DE JESUS, 1995, 1M 1,8, p. 444).

O objetivo destas descrições no livro não é moralizante, mas pedagógico. Teresa quer mostrar — com a força persuasiva dos contrários, tão claros na mente e na experiência da Santa — a importância salvífica que adquire o dinamismo interior da graça e o efeito destruidor do pecado. O pecado impede ou dificulta o dinamismo interior em direção a Deus e a realização como pessoa humana, pois destrói as estruturas

internas da pessoa ou dispersa-a e exterioriza-a a tal ponto que pode impossibilitá-la entrar dentro de si mesma, a não ser que “lhe venha o próprio Deus e lhe ordene que se levante” (TERESA DE JESUS, 1995, 1M 1,8, p. 444).

Assim como o pecado, a ausência da dinâmica de oração é uma forma de negar a verdadeira humanidade. É impossibilitada a descoberta de uma instância humanizadora, que é a interioridade, pela qual acontece o autoconhecimento, a comunhão com Deus e com os irmãos. Para Teresa, não conhecer a bondade de Deus é o próprio inferno.

Conclusões

Terminamos aqui este artigo, em que quisemos mostrar como a presença de Deus, vivo e comunicante na interioridade humana, revela à pessoa quem ela é. Deus é, em última instância, a luz que ilumina a realidade do ser humano.

Ela é, ao mesmo tempo, grandeza e possibilidades, mas também miséria e capacidade de perversão de suas possibilidades. A força criadora de Deus não irrompe a partir de fora, ela está interiormente presente. No entanto, pode ser obscurecida pelas facetas destrutivas da pessoa humana. Neste sentido Deus, como força de amor que se comunica, convida, presenteia e liberta, mas também se arrisca a ser negado pela criatura. A pessoa põe limites ao poder de Deus. Daí a força humana e a vulnerabilidade indefesa de Deus. O pecado no mundo da criação faz o Criador indefeso ao extremo. Se a pessoa voluntariamente não se abre, Deus não pode agir, embora continue presente como sol, como “luz que não conhece noite” (TERESA DE JESUS, 1995, V 28,5, p. 183). Deus nunca se retira e continua atraindo. O limite do poder divino é posto pela pessoa, por sua livre possibilidade de pecar. Pecar é fechar-se, recusar-se à luz. Não se trata tanto de um sofrimento, mas de uma frustração da própria vida, uma infelicidade.

Em termos semelhantes, o Vaticano II, na *Gaudium et Spes*, vai afir-

mar que, pelo pecado, a pessoa se recusa a reconhecer seu início e, conseqüentemente, o seu fim, que é Deus, destruindo a ordenação que tem consigo mesma, com o próximo e com a natureza. Vê-se pessoalmente dividida, tanto em sua vida individual como coletiva. Sua vida torna-se “uma luta dramática entre o bem e o mal, entre a luz e as trevas” (VATICANO II, 1989, GS 13, p.155).

Mostra-se também a dimensão teológica e mística da ética: o pecado contra o irmão, o próximo e a criação aliena a pessoa de si mesma, destrói o outro, o planeta e despreza a Deus. O amor a Deus e a transparência diante dele exigem intrinsecamente o amor e o respeito à dignidade do outro. Tanto o amor a Deus quanto o pecado são mediados pela alteridade do irmão e do próprio cosmos. A relação com o outro é assimétrica, porque ele se sobrepõe ao eu pessoal, na perspectiva evangélica. Donde os conselhos práticos de *Caminho de Perfeição*, em que Teresa aconselha o amor que não prefere nem se defende, o desapego de todo desejo de ser o primeiro, e até de si mesmo, e a humildade (TERESA DE JESUS, 1995, C 4,4, p. 312).

A presença de Deus como convite que vem de dentro da pessoa, pode sempre ser recusado. Mas, em Teresa, esta presença desencadeará um processo globalizante, integrador e trinitário da autocomunicação divina: espiritualização, cristificação e filiação. O triunfo da graça que transforma a partir de dentro, até onde pode a criatura vislumbrar e viver neste lado da vida. O pecado fica sempre como a risco permanente de frustração humana, a alertar para a humildade e lembrar continuamente o poder destruidor da autossuficiência humana.

Referências

- ALVAREZ, T. Teresa de Jesús contemplativa. In: *Estudios Teresianos*. v.III. Burgos: Monte Carmelo, 1996, p. 103-171.
- CASTELLANO CERVERA, Jesús. *Guiones de doctrina teresiana*. Castellón: Centro de Espiritualidad Santa Teresa, 1981.
- DOMINGUEZ REBOIRAS, F. “El amor vivo de Dios: apuntes para una teología de la gracia desde los escritos de Santa Teresa”. *Compostellanum* 15 (1970) 5-59.
- GARRIDO, J. Cristino. “Experiencia teresiana de la vida de la gracia”. *Monte Carmelo* 75 (1967) 344-391.
- GESCHÉ, Adolphe. *O mal*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- HERRAIZ, Maximiliano. *Introducción a “Las Moradas” de Santa Teresa*. Castellón: Centro de Espiritualidad Santa Teresa, 1981.
- LLAMAS, Román. “Santa Teresa y su experiencia de la Sagrada Escritura”. *Teresianum* 33 (1982) 447-513.
- MARTÍN DEL BLANCO, Mauricio. “Hacia una teología existencial de la gracia y del pecado en S. Teresa”. *Teología Espiritual* 21 (1977) 185-209.
- PABLO MAROTO, Daniel de. “Alma, pecado, mundo”. *Revista de Espiritualidad* 41 (1982) 181-198.
- PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. *Santa Teresa de Jesus*. Mística e humanização. São Paulo: Paulinas, 2015.
- RAHNER, K. *Curso Fundamental da Fé*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- SANTA TERESA. Libro de la Vida. In: Id. *Obras Completas*. (Preparada por Tomás Álvarez), 10.ed. Burgos: Monte Carmelo, 1998, p. 3-414.
- TERESA DE JESUS, Santa. Caminho de perfeição. In: Id. *Obras completas*. Coord. Frei P. Sciadini; texto estabelecido por T. Álvarez. São Paulo: Loyola, 1995. p. 293-429.
- TERESA DE JESUS, Santa. Castelo Interior ou Moradas. In: Id. *Obras Completas*. (Coord. Frei Patricio Sciadini; trad. texto estabelecido por T. Álvarez). São Paulo: Carmelitanas/Loyola, 1995, p. 431-588.
- TERESA DE JESUS, Santa. Conceitos do Amor de Deus. In: Id. *Obras Completas*. (Coord. Frei Patricio Sciadini; trad. texto estabelecido por T. Álvarez). São Paulo: Carmelitanas/Loyola, 1995, p. 841-881.

- TERESA DE JESUS, Santa. Exclamações da alma a Deus. In: Id. *Obras Completas*. (Coord. Frei Patricio Sciadini; trad. texto estabelecido por T. Álvarez). São Paulo: Carmelitanas/Loyola, 1995. p. 883-904.
- TERESA DE JESUS, Santa. Livro da Vida. In: Id. *Obras Completas*. (Coord. Frei Patricio Sciadini; trad. texto estabelecido por T. Álvarez). São Paulo: Carmelitanas/Loyola, 1995, p. 19-291.
- TERESA DE JESUS, Santa. Relações. In: Id. *Obras Completas*. (Coord. Frei Patricio Sciadini; trad. texto estabelecido por T. Álvarez). São Paulo: Carmelitanas/Loyola, 1995, p. 773-839.
- VATICANO II. Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*. In: COMPÊNDIO DO VATICANO II. Constituições, decretos, declarações. 20 ed. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 141-256.



V. 12 - N. 27 - 2022

REGLAMENTO INTERNO

ASOCIACIÓN LATINO-AMERICANA DE LITERATURA Y TEOLOGÍA

ALALITE

PRELIMINARES

La historia

En el año 2006, como respuesta a la convocatoria del Concilio Vaticano II de promover el diálogo de la Iglesia con el mundo de la cultura, nace la ALALITE: Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología. La iniciativa surgió en el año 2005, durante el Seminario de Literatura y Fe en Santiago de Chile, de cinco profesores de Universidades Pontificias sudamericanas: el Dr. Clemens Franken y el Dr. Alberto Toutin (PUC Chile); la Dra. Maria Clara Bingemer, el Dr. José Carlos Barcellos (†2008) y la Dra. Eliana Yúnes (PUC Rio de Janeiro) y la Dra. Cecilia Avenatti de Palumbo (UCA, Buenos Aires).

Los objetivos de la ALALITE son:

1. Promover la integración humana y académica entre investigadores procedentes de países latinoamericanos dedicados al diálogo entre Literatura y Teología.
2. Fomentar el intercambio bibliográfico y académico referido a esta temática interdisciplinaria entre investigadores, docentes y alumnos.
3. Realizar encuentros bianuales a fin de consolidar los vínculos entre los países latinoamericanos.
4. Vincularse con asociaciones análogas que desarrollen su actividad en otros continentes.

El primer encuentro formal se realizó en el Centro de Teología y Ciencias Humanas de la PUC-Rio, en abril de 2006. Los focos de estos encuentros, siempre dedicados al diálogo de Literatura y Teología, han sido:

- Año 2007: “Literatura y Teología. Aproximaciones teóricas y prácticas” (Rio de Janeiro)
- Año 2008: “Identidad latino-americana y cristianismo” (Santiago de Chile)
- Año 2010: “Miradas desde el Bicentenario. Imaginarios, figuras y poéticas” (Buenos Aires)
- Año 2012: “Literatura y teología: diálogos y provocaciones” (São Paulo)
- Año 2014: “La Biblia como intertexto literario” (Santiago de Chile)
- Año 2016: “El Amado en el Amante: Formas, textos y estilos del amor hecho historia” (Buenos Aires)
- Año 2018: “Teopoética, mística y poesía (Rio de Janeiro)
- Año 2021: “La salvación y sus rostros: teopoéticas del mal y la redención” (Santiago de Chile)

Con esta periodicidad y con la presencia de nuevos integrantes, la ALALITE continúa llevando a cabo el diálogo interdisciplinario que se propuso como misión.

De acuerdo a la historia de nuestra Asociación, la membresía ha

estado determinada por criterios académicos y de relación interpersonal. Por una parte, la pertenencia viene dada por las filiaciones disciplinares y por las experiencias investigativas de sus integrantes; por otra, ha sido clave la invitación que hicieron sus fundadores para quienes se han incorporado subsiguientemente, toda vez que las trayectorias académicas se comprenden en el marco mayor de los itinerarios existenciales. En suma, la nuestra es una Asociación de *personas* que buscan dilucidar, mediante el diálogo académico interdisciplinar, la trama trascendente de un mundo compartido.

Como sabemos, el diálogo fundacional de la ALALITE ha sido desarrollado y sistematizado en los ocho encuentros realizados hasta la fecha: los cinco coloquios iniciales (Rio de Janeiro 2007, Santiago 2008, Buenos Aires 2010, São Paulo 2012 y Santiago 2014) y los tres congresos siguientes (Buenos Aires 2016, Rio de Janeiro 2018 y Santiago 2021). Se trata de encuentros en que no sólo se han expuesto múltiples trabajos investigativos, presentado libros y trabajos de creación, sino también en que hemos visto crecer el núcleo de socios en número y en interrelaciones académicas laterales y afines a la ALALITE.

El núcleo de socios

Desde su origen en 2006, la ALALITE se ha organizado mediante la conversación que mantienen los tres países de pertenencia de sus fundadores: Argentina, Brasil y Chile, que cuentan, cada uno, con un grupo articulado de acuerdo a la realidad académica propia de cada lugar. Ahora bien, el creciente interés por este diálogo interdisciplinar es una realidad que, tanto como nos conforta, nos desafía a implementar una articulación más eficaz. Por esta razón, hemos juzgado necesario contar con un Reglamento que, al aunar los criterios de las secciones locales y respetando sus particularidades, permita asimismo ordenar las incorpo-

raciones, las permanencias y las salidas de los socios, y, de este modo, velar por el cumplimiento del propósito principal de la ALALITE.

REGLAMENTO INTERNO

I. DE LAS DIRECTIVAS

1. Directiva de la Asociación

- a. *Propósitos.* La Directiva de la ALALITE debe velar por el cumplimiento de la misión de la Asociación, organizar el Congreso siguiente a su conformación como Directiva y dar cuenta de su gestión en la Asamblea de Socios.
- b. *Cargos.* La Directiva de la ALALITE estará compuesta, al menos, por cuatro cargos: Presidencia, para velar por el cumplimiento de los objetivos generales y para emitir comunicados pertinentes a toda la Asociación; Vicepresidencia, para secundar y aconsejar a la Presidencia en asuntos pertinentes a toda la Asociación; Secretaría, para tomar actas y llevar el registro general de las actividades de la Asociación; y Tesorería, para recaudar el dinero del abono bianual por concepto de membresía.
- c. *Turnos.* La Directiva de la ALALITE estará a cargo de un país con sección local constituida y que, por tanto, pueda continuar la rotativa que se ha mantenido hasta la fecha: Brasil, Chile, Argentina. Al constituirse una o más secciones nacionales nuevas, la rotativa podrá contar con esos otros países para asumir la Directiva y para organizar congresos.
- d. *Proclamación.* La nueva Directiva de la ALALITE es proclamada en la Asamblea de Socios, y está integrada por socios/as de la sección del país organizador del Congreso siguiente. Se sugiere que, según la rotativa acostumbrada, el país que asuma la Directiva de la Asociación acuerde, previamente a la Asamblea, quiénes ocuparán los cargos respectivos.
- e. *Duración.* La nueva Directiva de la ALALITE entra en funciones al término de un Congreso, y cesa en sus funciones al término del Congreso siguiente. Según la costumbre observada, esto supone un período de dos años de

duración, sujeto siempre a los imponderables de la circunstancia nacional e internacional.

2. Directivas Nacionales

- a. *Propósitos*. En el marco mayor del propósito de la ALALITE, cada Directiva Nacional debe velar por el cumplimiento de la misión que cada sección define para sí misma, llevar el registro de sus socios/as actualizado y mantener contacto con la Directiva de la Asociación.
- b. *Cargos*. Cada Directiva Nacional debe contar, al menos, con el cargo de Coordinador/a del grupo y con el de Representante ante la Directiva de la Asociación.
- c. *Duración*. Cada Directiva Nacional durará en sus cargos tanto como cada sección lo estime conveniente, de acuerdo a la realidad local.

II DE LA MEMBRESÍA

1. Incorporación

- a. El candidato/a debe tener una competente formación académica, o equivalente, en Literatura, Teología o disciplinas afines, tales como Filosofía, Estética, Artes, Ciencias Sociales u otras.
- b. El candidato/a debe acercarse a la sección ALALITE de su país de trabajo, o, en caso de no haber sección constituida en su país de trabajo, acercarse a alguna sección constituida en otro país, y solicitar asistir a los encuentros periódicos, para presentarse y participar de acuerdo con la propia formación, intereses y trabajos realizados o en curso.
- c. En el devenir de los encuentros periódicos de la sección respectiva, el candidato/a y el grupo deben, en conjunto, decidir su incorporación a la ALALITE, según los criterios de trabajo propios de la sección respectiva.
- d. En caso de decidirse la incorporación del candidato/a, ésta se formalizará en la Asamblea de Socios que tiene lugar en cada Congreso, mediante el Formulario de Inscripción que cada Directiva Nacional administra y mediante el abono de USD 100,00.- (cien dólares estadounidenses), o la suma

- que la Directiva de la Asociación haya determinado, válidos por dos años, o hasta el siguiente Congreso.
- e. Sólo a partir de la formalización de su membresía a la ALALITE, el candidato/a puede mencionar y añadir el dato de dicha pertenencia a sus trabajos académicos, tales como publicaciones, proyectos de investigación, postulaciones a concursos, u otros. A fin de mantener el espíritu de fraternidad académica, se espera que los socios/as comuniquen oportunamente su participación a las Directivas correspondientes cuando hagan constar su pertenencia a la ALALITE.
 - f. En caso de participar en actividades académicas internacionales exteriores a la ALALITE que impliquen subvenciones financieras, y en caso de explicitar en dichas actividades su pertenencia a la Asociación, el socio/a deberá solicitar autorización por escrito a la Directiva de la ALALITE.
 - g. La acreditación de pertenencia quedará registrada en las plataformas informativas de la ALALITE y se actualizará periódicamente.

2. Permanencia

- a. El socio/a debe participar en los encuentros periódicos de la sección local, de acuerdo a la modalidad de trabajo específica que dicha sección defina.
- b. Dentro de sus posibilidades, se espera que el socio/a pueda presentar una comunicación de su autoría, para conferencia plenaria o para ponencia simple, en cada Congreso de la ALALITE. Dicha comunicación puede ser tanto individual como colectiva. Esta condición no es excluyente.
- c. El socio/a debe abonar USD 100,00.- (cien dólares estadounidenses) por concepto de membresía, o la suma que la Directiva de la Asociación haya determinado, válidos por dos años, o hasta el siguiente Congreso.
- d. El socio/a debe estar disponible para ocupar algún cargo tanto de la sección local de la ALALITE como de la Asociación toda; esto último, cuando su país de pertenencia asuma la Directiva de la Asociación.
- e. El socio/a debe estar disponible para integrar el Comité Científico de cada Congreso de la ALALITE, según los requerimientos de la Directiva organizadora.

3. Salida

a. Son causales de salida de la ALALITE:

- i. Mantener una deuda pecuniaria de membresía por más de dos períodos consecutivos, sin haberla justificado ante la Directiva Nacional;
- ii. Ausentarse de toda actividad relacionada con la Asociación;
- iii. Incurrir en conductas contrarias a la ética; y
- iv. Otras, determinadas por cada sección para sí misma.

b. El cese de la membresía puede ser declarado y comunicado por el propio socio/a a la sección local, tanto como solicitado por dicho grupo, de acuerdo con una o más causales.

c. La membresía podrá suspenderse, invocándose razones justificadas y puestas en conocimiento, al menos, de la Directiva Nacional, y acordando con ésta un plazo para dicha suspensión.

d. La membresía caducada puede recobrar vigencia, siempre que se cumplan los mismos requisitos de incorporación nuevamente.

III. DE LA ASAMBLEA DE SOCIOS

1. *Objetivos.*

La Asamblea de Socios es el encuentro del pleno de integrantes de la Asociación, cuyo fin es:

- a. actualizar el estado general de la misma (a cargo de la Directiva de la ALALITE) y de las secciones nacionales (a cargo de las Directivas Nacionales);
- b. presentar los nuevos socios/as a la Asamblea;
- c. aceptar la conformación de nuevas Secciones Nacionales, luego de estudiarse, por parte de la Directiva de la Asociación, la solicitud de incorporación del grupo respectivo;
- d. decidir colegiadamente acerca de asuntos de pertinencia general;
- e. recaudar el abono por concepto de membresía;

- f. alternar académica y fraternalmente de acuerdo al espíritu originario de la Asociación, y
- g. redactar un Acta de cada Asamblea, que será elaborada por el Comité Organizador saliente y la Directiva entrante, a fin de lograr una mayor articulación.

2. Periodicidad.

La Asamblea de Socios se realizará cada dos años, o según la periodicidad de los Congresos.

3. Realización.

La Asamblea de Socios se realizará en el espacio de cada Congreso (un día antes, durante o un día después del evento), con motivo de la comparecencia del pleno, o de la mayor parte de sus integrantes.

IV. DE LOS CANALES DE COMUNICACIÓN

1. ALALITE en Internet

La Asociación gestionará una o más plataformas digitales a su nombre, con el fin de informar acerca de sus miembros y de sus actividades, tanto generales como nacionales, y de mantener vivo el *espíritu de cuerpo* según los tiempos litúrgicos, mediante mensajes de la Directiva al pleno de socios/as y a los visitantes de dichas plataformas.

2. Revista TeoLiterária

La ALALITE es sustentación académica y epistemológica de *TeoLiterária*, publicación digital alojada en la PUC São Paulo, así como es garantía de la internacionalización de dicha revista.

3. Conversación permanente

Es deseable que la Directiva de la Asociación mantenga una conversación permanente con las Directivas Nacionales, con el fin principal de mantener vivo el encuentro y, en ese ambiente, facilitar el diálogo

amplio en procura de decisiones colegiadas sobre asuntos comunes de la ALALITE.

4. Sobre el Reglamento

Una vez aprobado por la Asamblea de Socios, el Reglamento se publicará donde la Directiva disponga. Toda modificación al Reglamento debe ser comunicada y votada en la Asamblea de Socios.

* * *

Asamblea de Socios ALALITE
Santiago, Chile, 25 de octubre de 2021
VIII° Congreso Internacional
PUC-Chile, 26-28 de octubre de 2021

Teo
Lite
rária



V. 12 - N. 27 - 2022

REGULAMENTO INTERNO

ASSOCIAÇÃO LATINO-AMERICANA DE LITERATURA E TEOLOGIA

ALALITE

PRELIMINARES

A história

Em 2006, como resposta ao apelo do Concílio Vaticano II para promover o diálogo entre a Igreja e o mundo da cultura, nasceu a ALALITE: Associação Latino-Americana de Literatura e Teologia. A iniciativa surgiu em 2005, durante o Seminário de Literatura e Fé em Santiago do Chile, de cinco professores de Pontifícias Universidades Sul-Americanas: Dr. Clemens Franken e Dr. Alberto Toutin (PUC Chile); Dra. Maria Clara Bingemer, Dr. José Carlos Barcellos (†2008) e Dra. Eliana Yúnes (PUC Rio de Janeiro) e Dra. Cecilia Avenatti de Palumbo (UCA, Buenos Aires).

Os objetivos da ALALITE são:

1. Promover a integração humana e acadêmica entre pesquisadores de países latino-americanos dedicados ao diálogo entre Literatura e Teologia.
2. Promover o intercâmbio bibliográfico e acadêmico relacionado a este tema interdisciplinar entre pesquisadores, professores e alunos.
3. Realizar reuniões semestrais para consolidar os laços entre os países da América Latina.
4. Articular-se com associações congêneres que exerçam a sua actividade noutros continentes.

A primeira reunião formal foi realizada no Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio, em abril de 2006. Os focos desses encontros, sempre dedicados ao diálogo entre Literatura e Teologia, têm sido:

- Ano 2007: “Literatura e Teologia. Abordagens teóricas e práticas” (Rio de Janeiro)
- Ano 2008: “Identidade e Cristianismo Latino-Americano” (Santiago, Chile)
- Ano 2010: “Vistas do Bicentenário. Imaginários, figuras e poéticas” (Buenos Aires)
- Ano 2012: “Literatura e teologia: diálogos e provocações” (São Paulo)
- Ano 2014: “A Bíblia como intertexto literário” (Santiago, Chile)
- Ano 2016: “O Amado no Amante: Formas, textos e estilos de amor fizeram história” (Buenos Aires)
- Ano 2018: “Teopoética, misticismo e poesia (Rio de Janeiro)
- Ano 2021: “A salvação e suas faces: teopoética do mal e da redenção” (Santiago de Chile)

Com essa periodicidade e com a presença de novos integrantes, a ALALITE continua realizando o diálogo interdisciplinar que se propôs como missão.

De acordo com a história da nossa Associação, a adesão tem sido determinada por critérios acadêmicos e de relacionamento interpessoal. Por um lado, a adesão se dá pelas filiações disciplinares e pelas

experiências investigativas de seus membros; por outro lado, tem sido fundamental o convite feito pelos seus fundadores aos que aderem posteriormente, uma vez que as trajetórias acadêmicas são compreendidas no quadro mais amplo dos itinerários existenciais. Em suma, a nossa é uma Associação de pessoas que buscam elucidar, por meio do diálogo acadêmico interdisciplinar, a trama transcendente de um mundo compartilhado.

Como sabemos, o diálogo fundador da ALALITE foi desenvolvido e sistematizado nos oito encontros realizados até o momento: os cinco colóquios iniciais (Rio de Janeiro 2007, Santiago 2008, Buenos Aires 2010, São Paulo 2012 e Santiago 2014) e os três congressos seguintes (Buenos Aires 2016, Rio de Janeiro 2018 e Santiago 2021). São encontros em que não só foram expostos múltiplos trabalhos de investigação, apresentados livros e trabalhos criativos, mas também em que vimos crescer o núcleo de parceiros e as inter-relações acadêmicas laterais e afins com a ALALITE.

O núcleo de parceiros

Desde sua criação em 2006, a ALALITE tem se organizado através da conversa entre os três países aos quais pertencem seus fundadores: Argentina, Brasil e Chile, cada um com um grupo articulado de acordo com a realidade acadêmica de cada lugar. Agora, o crescente interesse por esse diálogo interdisciplinar é uma realidade que, por mais que nos conforte, nos desafia a implementar uma articulação mais efetiva. Por esta razão, julgámos necessário um Regulamento que, ao combinar os critérios das seções locais e respeitando as suas particularidades, permita também ordenar as incorporações, permanências e saídas de sócios, e, desta forma, assegurar o cumprimento das o principal objetivo da ALALITE.

REGULAMENTO INTERNO

I. DAS DIRETORIAS

1. Diretoria da Associação

- a. *Propósitos.* A Diretoria da ALALITE deve zelar pelo cumprimento da missão da Associação, organizar o Congresso após sua formação como Diretoria e prestar contas de sua gestão na Assembleia de Sócios.
- b. *Cobranças.* A Diretoria da ALALITE será composta por, no mínimo, quatro cargos: Presidência, para assegurar o cumprimento dos objetivos gerais e emitir comunicados pertinentes a toda a Associação; Vice-Presidência, para apoiar e assessorar a Presidência em assuntos relevantes para toda a Associação; Secretaria, lavrar atas e manter um registro geral das atividades da Associação; e Tesouro, para recolher o dinheiro da assinatura bianual para adesão.
- c. *Turnos.* A Diretoria da ALALITE estará a cargo de um país com uma seção local estabelecida e que, portanto, possa continuar a rotação que foi mantida até o momento: Brasil, Chile, Argentina. Ao constituir uma ou mais novas seções nacionais, o rodízio poderá contar com esses outros países para assumir a Diretoria e organizar congressos.
- d. *Proclamação.* A nova Diretoria da ALALITE é proclamada na Assembleia de Membros, e é composta por membros da seção do país organizador do próximo Congresso. Sugere-se que, de acordo com o rodízio habitual, o país que assumir a Diretoria da Associação decida, previamente à Assembleia, quem ocupará os respectivos cargos.
- e. *Duração.* A nova Diretiva da ALALITE entra em vigor ao final de um Congresso, e cessa suas funções ao final do Congresso seguinte. De acordo com o costume observado, isso supõe um prazo de dois anos de duração, sempre sujeito aos imponderáveis da circunstância nacional e internacional.

2. Diretorias Nacionais

- a. *Propósitos.* No contexto mais amplo da finalidade da ALALITE, cada Diretoria Nacional deve assegurar o cumprimento da missão que cada secção define para si, manter atualizado o registo dos seus membros e manter contacto com a Diretoria da Associação.
- b. *Cobranças.* Cada Diretoria Nacional deve ter, no mínimo, o cargo de Coordenador/a do grupo e o de Representante perante a Diretoria da Associação.
- c. *Duração.* Cada Diretoria Nacional permanecerá em seus cargos enquanto cada secção julgar conveniente, de acordo com a realidade local.

II. DA FILIAÇÃO

1. Incorporação

- a. O candidato/a deve ter uma formação acadêmica competente, ou equivalente, em Letras, Teologia ou disciplinas afins, como Filosofia, Estética, Artes, Ciências Sociais ou outras.
- b. O candidato/a deve dirigir-se à secção da ALALITE do seu país de trabalho, ou, caso não exista secção constituída no seu país de trabalho, dirigir-se a uma secção constituída noutro país, e solicitar a participação nas reuniões periódicas, apresentar-se e participar de acordo com sua própria formação, interesses e trabalhos realizados ou em andamento.
- c. No decurso das reuniões periódicas da respectiva secção, o candidato/a e o grupo devem, em conjunto, decidir aderir à ALALITE, de acordo com os critérios de trabalho da respectiva secção.
- d. Caso seja decidida a incorporação do candidato/a, será formalizada na Assembleia de Sócios que se realiza em cada Congresso, através da Ficha de Inscrição que cada Diretoria Nacional administra e mediante o pagamento de USD 100,00. - (cem dólares americanos), ou o valor que a Diretoria da Associação determinar, válido por dois anos, ou até o próximo Congresso.
- e. Somente a partir da formalização de sua filiação à ALALITE, o candidato/a poderá mencionar e acrescentar os dados dessa filiação aos seus traba-

lhos acadêmicos, como publicações, projetos de pesquisa, inscrições em concursos, ou outros. A fim de manter o espírito de fraternidade acadêmica, espera-se que os membros notifiquem tempestivamente sua participação às Diretorias correspondentes ao registrarem sua filiação na ALALITE.

- f. No caso de participar de atividades acadêmicas internacionais fora da ALALITE que envolvam subsídios financeiros, e no caso de tornar explícita sua adesão à Associação em tais atividades, o associado/a deverá solicitar autorização por escrito da Diretoria da ALALITE.
- g. O credenciamento de pertencimento será registrado nas plataformas de informação da ALALITE e será atualizado periodicamente.

2. Permanência

- a. O membro deve participar das reuniões periódicas da secção local, de acordo com a modalidade específica de trabalho que aquela secção define.
- b. Dentro de suas possibilidades, espera-se que o membro possa apresentar uma comunicação de sua autoria, para uma conferência plenária ou para uma simples apresentação, em cada Congresso da ALALITE. Essa comunicação pode ser individual e coletiva. Esta condição não é exclusiva.
- c. O associado deverá pagar USD 100,00. - (cem dólares americanos) pela associação, ou o valor determinado pela Diretoria da Associação, com validade de dois anos, ou até o próximo Congresso.
- d. O associado/a deve estar disponível para ocupar um cargo tanto na secção local da ALALITE quanto em toda a Associação; este último, quando seu país de pertencimento assume a Diretoria da Associação.
- e. O membro deverá estar disponível para integrar a Comissão Científica de cada Congresso ALALITE, de acordo com as exigências da Diretoria organizadora.

3. Saída

- a. As razões para sair da ALALITE são:
 - i. Manter dívida pecuniária de adesão por mais de dois períodos consecutivos, sem a ter justificado perante a Diretoria Nacional;

- ii. Ausência de qualquer atividade relacionada com a Associação;
 - iii. Incurrer em conduta contrária à ética; e
 - iv. Outros, determinados por cada secção para si.
- b. A cessação de filiação pode ser declarada e comunicada pelo membro à secção local, bem como solicitada pelo referido grupo, em função de uma ou mais causas.
- c. A filiação pode ser suspensa, invocando razões justificadas e comunicadas, pelo menos, à Diretoria Nacional, acordando com ela um prazo para tal suspensão.
- d. A associação expirada pode ser restabelecida, desde que os mesmos requisitos de associação sejam atendidos novamente.

III. DA ASSEMBLEIA DE SÓCIOS

1. Objetivos.

A Assembleia de Sócios é a reunião dos membros efetivos da Associação, que tem por objeto:

- a. atualizar o estado geral da mesma (responsabilidade da Diretoria da ALALITE) e das secções nacionais (responsabilidade das Diretorias Nacionais);
- b. apresentar os novos membros à Assembleia;
- c. aceitar a constituição de novas Secções Nacionais, após análise, pela Diretoria da Associação, do pedido de constituição do respectivo grupo;
- d. decidir coletivamente sobre assuntos de relevância geral;
- e. cobrar a taxa de adesão;
- f. alternar academicamente e fraternalmente de acordo com o espírito original da Associação, e
- g. elaborar uma Ata de cada Assembleia, que será elaborada pela Comissão Organizadora cessante e pela Diretoria que entrará, a fim de obter maior articulação.

2. Periodicidade.

A Assembleia de Sócios será realizada a cada dois anos, ou de acordo com a frequência dos Congressos.

3. Realização.

A Assembleia de Membros será realizada no espaço de cada Congresso (um dia antes, durante ou um dia após o evento), por ocasião do comparecimento do plenário, ou da maioria de seus membros.

IV. DOS CANAIS DE COMUNICAÇÃO

1. ALALITE na Internet

A Associação gerirá uma ou mais plataformas digitais em seu nome, a fim de informar sobre os seus membros e as suas atividades, tanto gerais como nacionais, e manter vivo o *espírito de corpo* de acordo com os tempos litúrgicos, através de mensagens da Diretoria ao máximo de parceiros e visitantes dessas plataformas.

2. Revista *TeoLiterária*

ALALITE é o suporte acadêmico e epistemológico da *TeoLiterária*, publicação digital sediada na PUC São Paulo, além de garantia da internacionalização da revista.

3. Conversa permanente

É desejável que a Diretoria da Associação mantenha uma conversa permanente com as Diretorias Nacionais, com o objetivo principal de manter viva a reunião e, nesse ambiente, facilitar um amplo diálogo em busca de decisões colegiadas sobre questões comuns da ALALITE.

4. Sobre o Regulamento

Uma vez aprovado pela Assembleia de Sócios, o Regulamento será publicado onde a Diretoria dispor. Qualquer alteração ao Regulamento deve ser comunicada e votada na Assembleia de Membros.

* * *

Assembleia de Membros da ALALITE
Santiago, Chile, 25 de outubro de 2021
VIII Congresso Internacional
PUC-Chile, 26-28 de outubro de 2021