



**Entre a angústia e o júbilo:
a vida como elemento sugestivo
para a religião e a arte**



Projeto Gráfico e Editoração
CAPA: arte - Francisco Emílio Surian
Criação com apoio de IA
Adobe Firefly.

V. 15 - N. 34 - 2025



PUC-SP



PUCPR



UNICAMP



CAPES



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 a 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

[Antonio Genivaldo Cordeiro de Oliveira](#), 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

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

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

[Sebastião Lindoberg 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 Onell](#), 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 Catolica 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.
[Maria Sagrario Rollán](#), Universidad de Salamanca, España
[Peter Casarella](#), Duke University, USA, (Alalite)
[Roberto Onell](#), 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 Bosi](#), (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.

Capa e Editoração:

[Francisco Emílio Surian](#), Universidade Católica de Santos (Unisantos), Brasil
[Desenho capa](#), produzido em IA com o seguinte prompt: faça um desenho com o seguinte tema. Em traços finos, bico de pena e detalhes bonitos - “Entre a angústia e o júbilo: a vida como elemento sugestivo para a religião e a arte” - não escrever o texto na arte.

endereços Eletônicos

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

Agradecimentos

[Agradecemos](#), à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (**CAPES**) e ao Programas de Apoio à Pós-Graduação (**Proap**), pela verba recebida para editoração

T314 Teoliterária – Revista Brasileira de Literaturas e Teologias – v.15, n.34
(maio a dezembro. 2025). São Paulo: PUC SP/Curitiba: PUC PR,
2025.

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. 15 - N. 34 - 2025

Editorial

Entre a angústia e o júbilo: a vida como elemento sugestivo para a religião e a arte

Unir dor e alegria na mesma visão da existência,
ligar paciência e grito no mesmo olhar,
perceber que estão costuradas com idêntica linha
a noite mais áspera e a leveza do riso (ou vice-versa)
são aprendizagens que nos fazem aceder à
profundidade da vida
(Tolentino, 2016)

No presente número da Teoliterária, observamos a VIDA como elemento norteador das reflexões propostas pelos articulistas desse dossiê. É possível notar o encantamento pela dinâmica do viver; movimento este auxiliador de sensibilidade e de denúncia aos perigos eminentes a todo ser vivo. Os artigos que apresentamos, oferecem profusas reflexões, qualitativas análises acadêmicas e criativas abordagens articulando religião e literatura diante da complexidade do existir.

O artigo que abre o presente dossiê *Mi decir lo que el silencio nombra*": El

lenguaje poético místico que acoge la vida en apertura a la otredad, de Silvia Julia Campana, reflete sobre a dinamicidade que atravessa o ato de viver. No escrito, aponta-se as abundantes possibilidades de acolhida da vida através da linguagem poética, proporcionando abertura do texto, o encontro com o outro e ao mistério que se abre.

A autora Letícia Alves Duarte de Souza, no seu artigo *Ecoteologia Poética: entre Salmos e Adélia Prado*, propõe uma reflexão sobre a relação entre ser humano e natureza a partir da ecoteologia presente nos Salmos e na poesia de Adélia Prado. Sua tese sustenta que ambos revelam uma experiência do divino no cosmos, convidando à responsabilidade pelo cuidado da “casa comum”. A autora defende uma antropologia e ecologia integrais, contrapondo-se à interpretação fundamentalista dominadora de Gênesis 1,28, e aponta a poesia como espaço de manifestação do sagrado e diálogo entre teologia e literatura.

O artigo *A oratória ao serviço da missionação: o discurso “O Amor de um Deus”*, de José Joaquim de Sena Freitas, de Rui Tavares de Faria, destaca a literatura de apostolado desenvolvida pelo Padre Sena Freitas. Nesse texto, encontramos a análise do discurso de natureza religiosa em contexto missionário, apontando-o como elemento de singulares princípios e valores humanos a partir da mensagem evangélica.

Análise literário-teológica de Construção, de Chico Buarque de Holanda, o autor Carlos Ribeiro Caldas Filho apresenta sua reflexão perpassando as perspectivas literária, temática, musical e teológica. O articulista aproxima-se de uma das produções mais marcantes da história artística buarqueana e nos proporciona tensionar teologia e cultura; como possíveis meios analíticos de uma sociedade controlada pela força da técnica e do capital.

Os articulistas Tiago de Fraga Gomes e Joancio Fernando Bauwelz, repercutem em *O texto como lugar teológico: uma abordagem a partir de Ricoeur, Geffré e Tolentino*, a funcionalidade do texto para a compreensão e vivência cristã. Dado que, diante de uma atual cultura religiosa cada vez

mais fundamentalista, como é possível almejar círculos interpretativos dos textos religiosos mais teológicos e literários.

Em *José Tolentino Mendonça e Simone Weil: enraizamento, fragilidade humana e esperança*, tendo por autores Eliabe Simplício da Silva e Jefferson Zeferino, encontramos a sensibilidade analítica sobre a precariedade humana em tempos de pandemia de COVID-19. Nesse artigo, busca-se refletir o sentido da vida humana em tempos de profundas crises e vulnerabilização comunitária para um amanhã mais solidário.

No texto desenvolvido por Marcio Cappelli, intitulado *Em “queda infinita”: uma aproximação a “Exercícios Espirituais”*, poema de José Tolentino Mendonça, vemos o terceiro capítulo de sua abordagem sobre o *corpus* poético de Tolentino. No atual artigo, observamos sua atenção a um poema específico, a fim de tensionar a temática dos exercícios espirituais como tentativa de repercutir categorias religiosas.

Na sequência, encontra-se o texto de Helen Karen Gomes Rizzi, intitulado *O trágico e a transcendência em O Livro de Jó*. O trabalho desenvolve-se a partir da perspectiva literária, psicológica e teológico-filosófica; a fim de analisar o movimento do trágico e da transcendência como incidentes à vida. Desse modo, refletindo sobre o processo de autoconhecimento, a autora nos aproxima da literatura trágica – inclusive a religiosa – para desvelar as implicações desse caminho.

Crer, sofrer, esperar e transformar: por uma espiritualidade cristã no entardecer do cristianismo, de Antonio de Lisboa, investiga os atuais desafios para a espiritualidade cristã. Dado que, o estilo de vida contemporâneo se caracteriza pela expulsão do outro a superficialidade, o autor convida-nos – por uma provação interdisciplinar- a transformação de recuperar a ética do cuidado e uma espiritualidade da resistência.

Em *Perspectivas teóricas para a construção de interfaces entre estudos de religião e literatura*, tendo por autor Antonio Geraldo Cantarela, é estudado alguns aspectos especulativos sugestivos para relação entre literatura e religião. O recorte metódico para esse ofício, empreende-

se na identificação da literatura como resultado de um contexto social, as características textuais intrínsecas neste e o horizonte do leitor; elementos estes que atuam no ato da leitura.

Antonio Genivaldo C. de Oliveira, apresenta o texto sob o título *Metáforas e parábolas no Sutra do Lótus: paralelos com os Evangelhos e inspirações para o diálogo interreligioso*. O autor analisa a possível aproximação dialógica entre as tradições cristã e budista. Esse exercício comparativo – a partir de algumas parábolas de ambos contextos-favorece o encontro de diferentes práticas religiosas; objetivando, através desses elementos literários, refletir o sentido da vida diante da dramaticidade que se impõe.

A criação teopoética no período patrístico: breves notas, de Rui Pedro Vasconcelos, analisa como a tradição poética cristã emergiu nos primeiros séculos, marcada por tensões culturais e influências litúrgicas. O artigo destaca a importância da hinoologia como expressão de louvor e catequese, evidenciando sua relação com a liturgia sinagagal e o saltério. Apresenta autores como Ambrósio de Milão, Prudêncio e Gregório de Nazianzo, mostrando como suas obras dialogaram com a cultura clássica e contribuíram para a formação teológica e estética da Igreja. Por fim, reflete sobre a criação poética patrística como um desafio permanente à linguagem teológica e à experiência do Mistério.

Concluindo essa edição, o autor Petterson Brey, apresenta a resenha da obra *A Arte Perdida das Escrituras* (2024). Em sua síntese, o articulista apresenta a proposta de refletir o lugar dos textos sagrados no imaginário religioso e cultural da humanidade a partir da análise histórico-comparativa. Tal perspectiva, segundo o pensador, objetiva recuperar a identidade artística da escritura – proporcionadora de experiência transformadora, estética e ética, em oposição à tônica fundamentalista e de produção de sistemas dogmáticos.

Por fim, informamos à comunidade acadêmica que a Teoliterária seguirá cumprindo sua missão, agora sob a responsabilidade da Pontifícia

Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas), que incorporou este importante periódico ao seu Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião a partir de 2026. Aproveitamos a oportunidade para agradecer a todos(as) que contribuíram com artigos, pareceres e trabalhos de editoração, e, em especial, às três pessoas que pertencem a gênese da revista: Antonio Manzatto, Alex Villas Boas e Francisco Surian. Desejamos aos novos editores pleno êxito nesta nova etapa.

Boa leitura!

Glaucio Alberto Faria de Souza - Editor

Lucia Eliza Ferreira Albuquerque - Editora



Texto enviado em

18.09.2025

Aprovado em

24.10.2025

V. 15 - N. 34 - 2025

*Professora na Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (UNSTA). Contato: silviajuliac@gmail.com

“Mi decir lo que el silencio nombra”: El lenguaje poético místico que acoge la vida en apertura a la otredad.

“My saying what silence names”: The mystical poetic language that embraces life in openness to otherness.

**Silvia Julia Campana*

Resumen

La vida todo lo atraviesa, irrumpe, desborda, pues “Cada vida tiene la dimensión de su acogida, de la apertura a lo que adviene y en lo que acogiendo deviene vida” (Mujica, El saber del no-saberse, 21). El lenguaje poético, reino de la metáfora, acoge la vida, la nombra sin poseerla, percibe su inagotabilidad y su decir inaugura nuevos sentidos, generando más vida, en apertura generosa al otro y al misterio. La reflexión sobre “la metáfora viva” legada por Paul Ricoeur, es la tierra fértil que nos invita al diálogo con la palabra poética que dice la vida desde y hacia nuevos horizontes. Hugo Mujica, el poeta filósofo, es el “decir” que nos conmueve, nos llama y a quien convocamos en este encuentro. Su poética, que hunde sus raíces en filósofos y místicos, nos conduce a lo abierto del texto, refigurando su palabra y haciendo fecundo el diálogo que nos relaciona a los otros, ya que la palabra que nos hospeda es reflejo de nuestro hospedar al otro y al misterio que se abre paso. La palabra poética nos puede guiar, abrir, remitir a otro decir, el del místico que encuentra en la poesía y en la metáfora la expresión paradójica de lo indecible. Vida,

encuentro, desierto, silencio, luz y oscuridad, fuente, tiempo y eternidad... voces que nos permiten sumergirnos en las aguas profundas de la belleza desnuda, despojada, que desborda y atrae.

Palabras claves: metáfora, vida, palabra poética, misterio, Ricoeur-Mujica.

Abstract

Life permeates everything, bursts forth, overflows, for "Each life has the dimension of its acceptance, of openness to what is coming and in what, by accepting, becomes life" (Mujica, El saber del no-saberse, 21). Poetic language, the realm of metaphor, welcomes life, names it without possessing it, perceives its inexhaustibility, and its expression inaugurates new meanings, generating more life, in a generous openness to the other and to mystery. The reflection on "the living metaphor" bequeathed by Paul Ricoeur is the fertile ground that invites us to dialogue with the poetic word that speaks life from and toward new horizons. Hugo Mujica, the poet-philosopher, is the "word" that moves us, calls us, and whom we invite to this meeting. His poetics, rooted in philosophers and mystics, leads us to the openness of the text, refiguring its word and making fruitful the dialogue that connects us to others, since the word that hosts us is a reflection of our hosting of the other and of the mystery that opens its way. La palabra poética nos puede guiar, abrir, remitir a otro decir, el del místico que encuentra en la poesía y en la metáfora la expresión paradójica de lo indecible. Vida, encuentro, desierto, silencio, luz y oscuridad, fuente, tiempo y eternidad... voces que nos permiten sumergirnos en las aguas profundas de la belleza desnuda, despojada, que desborda y atrae.

Keywords: metaphor, life, poetic word, mystery, Ricoeur-Mujica.

Introducción

Como
un ciego llamando luz
al trueno
mi decir
lo que el silencio nombra
(Mujica, 2005, p. 58)

La vida todo lo atraviesa, irrumpe, desborda, pues "Cada vida tiene la dimensión de su acogida, de la apertura a lo que adviene y en lo que acogiendo deviene vida" (Mujica, 2017, p. 21). El lenguaje

poético, reino de la metáfora, acoge la vida, la nombra sin poseerla, percibe su inagotabilidad y su decir inaugura nuevos sentidos, generando más vida, en apertura generosa al otro y al misterio.

La reflexión sobre “la metáfora viva” legada por Paul Ricoeur, es la tierra fértil que nos invita al diálogo con la palabra poética que dice la vida desde y hacia nuevos horizontes. Hugo Mujica, el poeta filósofo, es el “decir” que nos conmueve, nos llama y a quien convocamos en este encuentro, quien ve en cada texto “un todo, un todo abierto, abierto a todo, abierto a los otros, viviente” (Mujica, 2017, p. 13).

Su poética y su prosa hunden sus raíces en filósofos y místicos que nos conducen a lo abierto del texto, refigurando su palabra y haciendo fecundo el diálogo que nos relaciona con los otros, ya que la palabra que nos hospeda es reflejo de nuestro hospedar al otro y al misterio que se abre paso.

La palabra poética nos puede guiar, abrir, remitir a otro decir, el del místico que encuentra en la poesía y en la metáfora la expresión paradójica de lo indecible. Vida, encuentro, desierto, silencio, luz y oscuridad, fuente y origen, tiempo y eternidad... voces que nos permiten sumergirnos en las aguas profundas de la belleza desnuda, despojada, que desborda y atrae.

1- Lenguaje y metáfora: la vida en movimiento

La realidad no se agota en lo que es:
ni la palabra en lo que dice,
ni la vida en quien la vive.
Ni todo en todo ni nada en nada.
La realidad no es lo que ya es,
la realidad es creando.
(Mujica, 2017b, p. 120)

La vida ha sido tema caro a la filosofía y a las ciencias y es Aristóteles quien inaugura la íntima relación entre vida y movimiento que conduce

a todo hombre a la acción, labrando la propia existencia. Y “la vida lo atraviesa todo sin ser formulada, sin devenir palabra: es solo en el hombre donde ella se dice, se reflexiona, se vuelve voz” (Mujica, 1986, p. 13). Este volverse voz cobra nueva dimensión en la palabra poética la cual, desde la fuente inagotable del sentido, busca el modo de pincelar la más honda experiencia propia y ajena, desbordante desde la belleza que la habita.

En este ámbito de realidad y misterio, es la metáfora el puente que nos abre a nuevos mundos, a nuevos sentidos e interpretaciones, inmersa en un contexto vital, que tiene al lenguaje poético como su propio reino, reino atravesado por la luz y la sombra, el decir y el callar, “la transfiguración del dolor en belleza” (Mujica, 2009, p. 34).

“La metáfora viva” de Paul Ricoeur inaugura la reflexión del autor sobre la misma, primer paso sobre una realidad lingüística que irá profundizando y madurando a lo largo de sus obras y pensamiento. La metáfora dice en sí misma innovación semántica, nuevo sentido, nueva referencia, impertinencia semántica, y “solo se produce en un contexto dinámico [...] que impone al sujeto un predicado inesperado y que, como contrapartida, dice algo del sujeto que no podría saberse de otro modo” (Gilbert, 2008, p. 120). Proviene, en definitiva, de una “torsión” del término predicado que revela una nueva fecundidad del sujeto al que se atribuye (Cfr. Gilbert, 2008, p. 120).

Todas estas afirmaciones que caracterizan a la metáfora, no refieren a una palabra, sino a un enunciado metafórico, ya que “la metáfora implica una semántica de la frase antes que implicar una semántica de la palabra. [...] La metáfora no tiene sentido sino en un enunciado: es un fenómeno de predicación” (Ricoeur, 2008, p. 24). Ella no existe en sí misma sino en la interpretación la cual “consiste en transformar una contradicción, que se destruye a sí misma, en una contradicción signifiicante” (Ricoeur, 2008, p. 25). Se crea sentido que brota de la “impertinencia semántica” que hace imposible la traducción, sobre todo,

en las verdaderas metáforas que son las de tensión. Intraducibles por el fondo de creación de sentido que las acompaña, fondo que muestra la riqueza de la vida.

La cuestión de la verdad, inquietud propia del filósofo, conduce a Ricoeur a plantear el tema en relación a la “verdad metafórica”, desde la potencia creativa que en ella se encuentra y explica la función veritativa que ejerce al afirmar que:

Así como el sentido metafórico resulta de la emergencia de una nueva pertinencia semántica de las ruinas de la pertinencia semántica literal, la referencia metafórica procedería del derrumbe de la referencia literal. A fin de marcar el alcance ontológico de esta tesis, propuse hacer corresponder al “ver-cómo” del enunciado metafórico un “ser-cómo” de orden extra-lingüístico revelado por el lenguaje poético (Ricoeur, 1997, p. 48-49).

Se señala aquí la dimensión metafísica de la metáfora, exaltada en este “ser como”, que implica la sobreabundancia de sentido implícita en el propio ser, que nos hace pensar en la realidad que siempre nos sorprende y excede. Esta apertura de sentido o sobreabundancia se manifiesta especialmente en el lenguaje poético “en tanto revelador de valores de realidad inaccesibles para el lenguaje ordinario” (Ricoeur, 1997, p. 49), idóneo para decirnos el secreto de las cosas, del mundo, ya que la realidad está encantada como canta Rilke.

Se abre de este modo un “exceso de significación” como afirma Begué, que radica “en la sobreabundancia de sentido del propio ser que reclama ser dicho, y es esta misma sobreabundancia la que se derrama en la multiplicidad de significaciones” (Begué, 2013, p. 72). Se produce entonces un estallido de significación en “apertura a lo que adviene” (Mujica, 2017, p. 21). Es el ser, en definitiva, el que se dice de muchas maneras en el amplio reino del lenguaje, correlato, siempre, de la vida que irrumpe.

Falta un paso más, la palabra, la frase y un último elemento también indispensable en el que todos nos encontramos involucrados, al afirmar Ricoeur que

faltaba un eslabón intermedio entre la referencia, en tanto objetivo perteneciente al enunciado metafórico, y por ende, aun al lenguaje, y el “ser-como” detectado por este último. Este eslabón intermediario es el acto de lectura. Ante todo, es el lector en tanto interlocutor del acto de lenguaje del poema quien se refiere a ... [...] El único acto pertinente es el del lector quien, de cierta manera, hace la metáfora captando la nueva pertinencia semántica y su no pertinencia respecto del sentido literal. (Ricoeur, 1995, p. 50)

Aparece aquí el mundo del lector, donde se gestarán las operaciones de sentido y referencia, donde se proyectará el mundo de la vida desde la palabra poética hacia nuevas vertientes de sentido. Hay una cercanía con la refiguración misma que acontece en el lector, contemplador, oyente de la palabra.

En este contexto podemos volvernos hacia la palabra poética, donde, afirma el poeta, “cada texto es un todo, un todo abierto, abierto a todo, abierto a los otros, viviente” (Mujica, 2017, p. 13), desde la propia desnudez y que “cada lector puede arropar[lo] con su propia vida” (Mujica en Llanos Gómez, p. 3)

2- “El poema se nace”, la vida como creación

El poema se nace,
estalla la esquirla inicial,
(la que debe protegerse como a un pájaro herido
en la palma de la mano)
(Mujica, 2009, p. 76)

La realidad del poema remite a la vida que se manifiesta, nos habla de la creación y como dice el poeta, se nace y estalla. Es también el lugar del ser que desborda en múltiples sentidos y aquí se une a lo anticipado

en el “ser como” de la metáfora, ya que “el poeta –afirma Mandrioni- es como el humilde mensajero que busca proclamar un “aún no dicho” capaz de maravillar y conmover” (Mandrioni, 2002, p. 9).

Hemos elegido al poeta Hugo Mujica para dialogar en este encuentro -a quien ya hemos abordado en otros textos-, puesto que, desde la riqueza de su ya prolífica obra, se percibe y manifiesta el misterio y profundidad a los cuales abre la palabra poética. Su experiencia vital de silencio, de entrega, de diálogo, de búsqueda personal, de deseos que unen orillas, sumado a los autores que se transforman en suelo donde arraigan sus poemas - el maestro Eckhart, Heidegger, Rilke, Juan de la Cruz, Paul Celan, Orfeo y Dionisos, etc.- conforman la riqueza de su obra. La misma riqueza que nos interpela como ecos de su palabra.

La poesía de Mujica se torna para él en una necesidad; el acto creador se vuelve respiración, deseo y la palabra conforma binomio con el silencio, de modo paradójico y ancestral, ya que “nuestra morada era y es el habla; la morada que habitamos como posibilidad de existencia, de humanización, de comprensión y comunicación” ya que “el lenguaje tiene que ver con nuestro ser, da significado a nuestra encarnación, la constituye y, sin agotarla, la trasciende: la encarna allende de sí” (Mujica, 2017, p. 45). En esta morada del habla y el lenguaje el poeta recurre, a lo largo de su obra, a imágenes que se repiten y van creando un ritmo, una musicalidad propia que lo identifica.

La metáfora y el símbolo abren a un decir-más-que-lo-dicho. Rodríguez Francia señala que desde la metáfora puede “establecer la relación entre la palabra poética de Mujica y una nueva interpelación desde lo poético filosófico de ella, situada en un punto de arraigo entre la postura ricoeuriana y el pensamiento de Heidegger” (Rodríguez Francia, 2007, p. 63-64). El poeta-filósofo genera una tensión hacia lo posible, pues a través de la metáfora se generan nuevos sentidos en tanto la realidad es recreada vitalmente, como canta el poeta:

El poema es el decir

que deja escuchar lo que no fue dicho en él,
lo indecible,
lo que no está pero debe aparecer:
la poesía, lo que calla en él.
(Mujica, 2007, p. 41).

El recurso al símbolo es también una constante en su poesía, lo cual nos remite a un espacio de transcendencia, un ir más allá, una especie de “inter-esse” afirma Mandrioni, ya que “toda configuración simbólica [...] es un singular abierto, sin contornos, [...] de modo que la significación de la palabra poética no es clausurante sino indefinidamente apelante” (Mandrioni, 2002, p. 8), ya que dice más de lo que dice.

Mujica sabe bien utilizar, para ello, los recursos literarios: el oxímoron, la aliteración a los que se suma también la singularidad de la puntuación, la brevedad de sus versos, el blanco de la hoja del cual, él mismo afirma, que es parte del poema, de la escritura, pues es símbolo de un vacío que se mora, “así como, de alguna forma, lo que trat[a] de transmitir es el silencio del que la palabra acontece” y ese silencio se vuelve también espacio de gratuidad. Así:

En la palabra se trasciende
el silencio,
en el silencio se trasciende la palabra,
trascendiéndose se habitan,
habitándose se contienen.
El silencio es la alteridad de la palabra
en la palabra,
se es a sí rebasándose de sí, no diciéndose,
dándose a escuchar
. (Mujica, 2007, p. 71).

Los temas se repiten en su poética, así como en sus ensayos y andamos la herida, la noche, la ceguera y la espera, así como la luz y oscuridad, la presencia y la ausencia, el desierto y la sed, la otredad como un “entre” y la vida y la belleza, la espera que somos; porque el poema

Rasga
apertura, lo abierto desbordándose apertura,
es el poema.
Abre naciendo desde lo abierto. Tajando con su abrirse
lo ya dicho del mundo
(A cada lector le es dado volver a abrirlo:
custodiar la herida:
ser su brecha en el mundo).
(Mujica, 2009, p. 89)

La vida se abre paso en el poema, nace apertura, porque “la poesía _ afirma Paz- nos abre la posibilidad de ser que entraña todo nacer; recrea al hombre y lo hace asumir su condición verdadera, [...] una totalidad: vida y muerte en un solo instante de incandescencia” (Paz, 2012, p.156). La creación poética inaugura nuevos sentidos, se expande en imágenes porque la vida todo lo atraviesa y permanecemos en lo abierto pues

en lo abierto lo presente está,
se dona;
pero no a la manera del don,
a la manera del ofertorio:
del simple estar allí, del llamar
con los labios cerrados.
En lo abierto lo posible ofrece sus posibles:
espera nuestra apertura
(Mujica, 2007, p. 179)

La vida irrumpe, se abre paso y se hace palabra, palabra poética que se nos ofrece como un don que, desde la propia belleza, se derrama gratuitamente sin bordes ni medida, invitándonos a su propia plenitud en apertura al misterio que habita el horizonte.

3- “Abrirse al don es ya el don de lo abierto”. Vida, palabra y misterio

Las palabras son soplos,
de boca en boca revelan un mundo;
el silencio es un aliento,
de oído a oído,

custodia un misterio.
(Mujica, 2017b, p. 39)

Afirma Mujica que:

Cuando la realidad se vive en su plenitud, cuando sabemos que lo sabido es tanto solo lo sabido y el no saber, cuando osamos vivir sin negar la inagotabilidad de la vida, cuando osamos acoger lo improbable, entonces vivimos abiertos al *misterio*, al fundamento que todo lo fundamenta [...] Cuando vivimos ante el misterio sin tratar de negarlo [...] vivimos con *reverencia*. (Mujica, 1986, p. 14-15)

Misterio, reverencia, el poeta nos invita a dar un paso más, ante la inagotable apertura de la vida hecha palabra en el poema. Es la otra orilla que nos atrae desde la tierra que somos, habitamos un “entre” de tiempo y espera.

Mujica abre caminos en su poesía y en sus ensayos hacia una realidad que nos espera, hacia un siempre-más que nos desborda, que nos habita y habitamos. Él no es un místico, pero sabe que la palabra poética no agota la realidad. El silencio entonces se vuelve necesario pues estamos frente al misterio que requiere reverencia. Este silencio abre a una trascendencia que implica salir de sí en búsqueda de los otros y del Otro.

Conocernos es una entrega,
no un saberse,
es soltarnos
y descubrir que no nos hundimos,
que estuvimos siempre
sostenidos.
(Mujica, 2011, p. 58).

Este poema remite a la certeza de estar en manos de otro, de un modo misterioso, el cual la palabra poética refigura y puede expresar desde el silencio y la escucha. Mujica recorre esta dimensión de apertura y vuelve

al desierto y a la otra orilla y a la serenidad que nos permita ver más allá abandonando la superficialidad y el límite de nuestra comprensión.

¿Por qué su poesía nos conmueve? Es una poética del silencio y eso lo aproxima al lenguaje místico que se levanta desde la practicidad del presente para que ingresemos a lo abierto, inconmensurable pues, como afirma Mandrioni, “el místico y el poeta son seres inspirados”, desde fuentes distintas, “pero en un mismo corazón, el soplo de ambas inspiraciones, forman un solo viento” (Mandrioni, 2002, p. 44).

Nosotros lectores nos sentimos sacudidos por ese viento y la vida adquiere otra dimensión que supera la inmediatez, la estrechez de lo cotidiano para conducirnos a “una apertura que salva y redime” en, dice Mujica,

el alivio de descubrir que cuando nos quitamos el peso del mundo que llevamos sobre nuestras espaldas, sentimos que no se apoyaba sobre ellas. [...] El sentimiento, tan presentado como postergado, de que, si osáramos soltarnos, descubriríamos que no nos apoyábamos sobre nosotros: que siempre estuvimos sostenidos, que hubiera bastado con recibirnos, con abrimos a la recepción (Mujica, 2017b, p. 112)

Somos invitados a la “serenidad” que es el lugar del habitar poético en esta realidad de la velocidad y la técnica en la que estamos inmersos ya que, “el poeta es aquel vidente que percibe a través de las presencias, la ausencia que las sostiene y las revela” (Rodríguez Francia, 2007, p. 22). Confluyen en Mujica el maestro Eckhart y Heidegger y ese abandono, *Gelassenheit*, implica un desapego exterior e interior lo cual hace palpable en su poética al permanecer en un estado que nos abre a la presencia del otro, como canta el poema:

Bosque,
espeso bosque y
entre brisa y follaje
la luz titila,
la seña llama.

El camino
no es hacia adentro
ni se extiende afuera,
es el del paso
que no podemos dar:
es el del otro
que viene a darse.

(Mujica, 2017^a, p. 287)

La apertura al otro que se acerca entre la naturaleza y un camino que no se encierra en sí, sino que es hacia afuera, hacia otro que viene a darse, en la reciprocidad del encuentro, gestado en el *entre* que estamos llamados a ser. Otredad y misterio son develados por la palabra que se vuelve epifánica y testimonia el don, la herida de amor en la belleza que nos define. Porque

La comprensión poética no aboca a un discurso
sobre lo comprendido,
no es siquiera un acto del pensar:
es la sensibilidad,
la vulnerabilidad pasible de acoger,
de dejar venir, de amparar lo otro como otro;
es el dejarse alterar por la alteridad,
transfigurar por el sentido,
iluminar por la belleza,
o herirse por lo sublime".
(Mujica, 2007, p. 81)

Conclusión: hospedar la vida en la palabra.

Donde termina el lenguaje
no comienza lo indecible,
comienza la revelación,
es hasta esa orilla
hasta donde el acontecimiento habla,
en el poema donde la escucha dice.
(Mujica, 2007, p. 69).

La vida como metáfora nos condujo en este recorrido a través de la palabra poética que no se encierra en sí misma, sino que, desde y en la

apertura, manifiesta la riqueza que nos rodea más allá del conocimiento, ya que, afirma Mujica:

la vida no sólo es más ancha y profunda, sino también más valiosa y fecunda que el conocimiento, y que ella misma necesita de la imaginación, del encantamiento, de la creación, hasta de la ilusión y la mentira para seguir naciéndose. Necesita el partir para estar en casa, perderse para inaugurar andares, errar para trascenderse, y necesita el olvido para no ser calco de lo que ya no es vida” (Mujica, 2017b, p. 99)

Este texto señala la hondura de la vida que se hace concreta en cada uno de nosotros, necesitada de nuestra magia para seguir naciendo, en el amor y la esperanza, pero también siendo concientes de la carencia, de la propia vulnerabilidad, del límite que nos hace humanos y necesitados de los otros. Nos tornamos buscadores no de un dios que ha muerto sino de un Dios que da sentido a la misma vida, que une orillas pues, “Así empezó todo, y así vivimos, entre la apertura y su oclusión, en el tajo entre las dos orillas; las que son solo una, pero eso se sabe al final, después, después de habitar entre ellas. Después, después de que se abrazó la intemperie.” (Mujica, 2017b, p. 149)

Metáfora y símbolo signan la poética de Mujica y las imágenes se suceden vertiginosamente en la brevedad de sus versos. El bosque, la lluvia, el desierto, la noche y el amanecer, el silencio del que todo brota y a quien todo vuelve. Y la herida, la herida que sostiene nuestra espera. Y el lenguaje que nos guía a las puertas del misterio, de la otredad, lenguaje que nos hospeda y que hospedamos en la certeza de que

Donde termina el lenguaje
no comienza lo indecible,
 comienza la revelación;
es hasta esa orilla
hasta dónde hay que llegar a callar,
allí, desde donde se comienza a hablar.
(Mujica, 2016, p. 212)

Referências

- AVENATTI DE PALUMBO, CECILIA. *Presencia y ternura. La metáfora nupcial*. Buenos Aires: Ágape, 2014.
- BEGUÉ MARIE FRANCE. “La metáfora viva de Paul Ricoeur comentada”. En *Teoliteraria* V. 3 – N. 5, 2013 -
- GILBERT, PAUL. *Metafísica. La paciencia del ser*. Salamanca: Sígueme, 2008.
- LLANOS GÓMEZ. “Hugo Mujica y el acto creador”. Entrevista: Hugo Mujica (2) – N° 37 Espéculo (UCM).
- MANDRIONI, HÉCTOR DELFOR. “Poesía y creatividad” en Avenatti C. – Safa H. *Letra y Espíritu*. Buenos Aires: Ágape, 2002.
- MANDRIONI, HÉCTOR DELFOR. *Hombre y Poesía*. Buenos Aires: Ágape, 2008.
- MUJICA, HUGO. *Camino de la palabra*. Buenos Aires: Ediciones Paulinas, 1986.
- MUJICA, HUGO. *La palabra inicial*. Madrid: Trotta, 1996².
- MUJICA, HUGO. *Poesía completa. 1983-2004*. Buenos Aires: Seix Barral, 2005.
- MUJICA, HUGO. *Lo naciente. Pensando el acto creador*. Valencia: Pre-textos, 2007.
- MUJICA, HUGO. *Poéticas del vacío*. Madrid: Trotta, 2009⁴.
- MUJICA, HUGO. *Y siempre después del viento*. Madrid: Visor Libros, 2011.
- MUJICA, HUGO. *Al alba los pájaros. Antología poética 1983-2016*. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna, 2017a.
- MUJICA, HUGO. *El saber de no saberse. Desierto, Cábala, el no-ser y la creación*. Madrid: Trotta, 2017² b.
- PAZ OCTAVIO. *El arco y la lira*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012¹⁹.
- RICOEUR, PAUL. *Autobiografía intelectual*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1997.
- RICOEUR, PAUL. “Palabra y símbolo” en *Hermenéutica y acción: de la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*. Buenos Aires: Prometeo libros, 2008.
- RODRÍGUEZ FRANCIA, ANA MARÍA. *El “ya, pero todavía no” en la poesía de Hugo Mujica*. Buenos Aires: Biblos, 2007.



Texto recebido em:

18.12.2025

Aprovado em:

24.06.2025

V. 15 - N. 34 - 2025

*Mestra em Teologia
Sistemático-Pastoral pela
Pontifícia Universidade
Católica do Rio de Janeiro
(PUC-Rio). Contato:
ticialves@ymail.com

Ecoteologia poética: entre Salmos e Adélia Prado

Poetic ecotheology:
between Psalms and Adélia Prado

**Letícia Alves Duarte de Souza*

Resumo

A presente comunicação tem por objetivo apresentar uma ecoteologia existente no livro de Salmos e na poesia de Adélia Prado, a fim de refletirmos sobre o papel do ser humano no cuidado da casa comum. O livro de Salmos aborda a natureza em alguns aspectos: ela é metaforizada, como no salmo 1; ela louva ao senhor, como no salmo 150; é apresentada como criação de Yahweh, o seu verdadeiro “dominador”, como no salmo 104, entre outras representações. Desta forma, podemos desenvolver uma ecoteologia a partir dos salmos, o que será abordado mais especificamente a partir de uma análise poético-exegética do salmo 8. Por sua vez, com sua poesia “apócrifa”, a escritora brasileira Adélia Prado nos apresenta uma poesia que se revela no mundo. Na poesia adeliана, o cotidiano é lugar de experiência do divino e é por isso que quando Deus lhe tira a poesia, ela olha para pedra e vê pedra mesmo. Porém, em suas palavras: “A borboleta pousada / ou é Deus / ou é nada”. Em conformidade com isto, o corpo se torna indispensável para esta experiência poética e religiosa. Sendo assim, os Salmos presentes na Bíblia e a poesia “apócrifa” de Adélia Prado tem muito a nos dizer sobre a relação “ser humano-natureza” para que possamos estabelecer uma antropologia integral

do ser humano e assim, uma ecologia integral. O ser humano e a natureza estão dentro da criação de Yahweh, que como criador, deu ao ser humano o poder sobre a natureza criada, entretanto, os dois sendo parte desta criação devem viver em inter-relação e não sob uma dominação por parte do ser humano.

Palavras-chave: Ecoteologia; Salmos; Adélia Prado; Poesia

Abstract:

The present communication aims to present an ecotheology existing in the book of Psalms and in the poetry of Adélia Prado, in order to reflect on the role of human beings in caring for the common home. The book of Psalms addresses nature in some aspects: it is metaphorized, as in psalm 1; she praises the Lord, as in Psalm 150; it is presented as the creation of Yahweh, its true “dominator”, as in psalm 104, among other representations. In this way, we can develop an ecotheology from the psalms, which will be approached more specifically from a poetic-exegetic analysis of psalm 8. In turn, with her “apocryphal” poetry, the Brazilian writer Adélia Prado presents us with a poem that reveals itself in the world. In Adelian poetry, everyday life is a place to experience the divine and that is why when God takes poetry away from her, she looks at stone and really sees stone. However, in her words: “The perched butterfly / is either God / or is nothing”. In accordance with this, the body becomes indispensable for this poetic and religious experience. Therefore, the Psalms present in the Bible and the “apocryphal” poetry of Adélia Prado have a lot to tell us about the “human being-nature” relationship so that we can establish an integral anthropology of the human being and thus, an integral ecology. The human being and nature are within the creation of Yahweh, who as creator, gave the human being power over the created nature, however, the two being part of this creation must live in interrelationship and not under domination by the human being.

Keywords: Ecotheology; Psalms; Adélia Prado; Poetry

Introdução

Na narrativa do primeiro capítulo de Gênesis lemos sobre a criação do cosmos, Deus em sete dias cria os mares, os animais, a vegetação, o ser humano. O ser humano é criado à imagem e semelhança de Deus e no versículo 28 e recebe o mandamento: “Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a; dominai sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais que rastejam sobre a

terra”. A partir de uma leitura literal, esse versículo foi utilizado para legitimar um domínio arbitrário da terra.

O ser humano criado à imagem e semelhança de Deus se vê à parte da criação e enxerga sua semelhança no Deus todo-poderoso, pois a ele foi dado o domínio da terra, logo, sente-se apartado da condição de criação tal como a natureza. Contudo, também somos criaturas e devemos viver em inter-relação com o cosmos, já que somos chamados a responsabilidade do cuidado da nossa casa comum e não do domínio.

A Bíblia está repleta de textos que apresentam a natureza como participante do relacionamento estabelecido por Deus com a sua criação. Sendo assim, através da poesia essa relação é expressa tanto nos Salmos canônicos, como nos apócrifos. Desta forma, o presente artigo tem por objetivo apresentar uma ecoteologia existente no livro de Salmos e na poesia adeliana, a fim de refletirmos sobre o papel do ser humano no cuidado da casa comum.

O ser humano é o único considerado racional dentre as classes de seres vivos, o único capaz de refletir, todavia, também é o único que destrói o seu próprio habitat, porém, “todo organismo que destrói o seu meio ambiente se autodestrói” (Rubio, 1989, p.445). Desta forma, a ecoteologia dos Salmos é fundamental.

O livro de Salmos aborda a natureza em alguns aspectos: ela é metaforizada, como no salmo 1; ela louva ao senhor, como no salmo 150; é apresentada como criação de Yahweh, o seu verdadeiro “dominador”, como no salmo 104, entre outras representações. Desta forma, podemos desenvolver uma ecoteologia a partir dos salmos, o que será abordado mais especificamente a partir de uma análise poético-exegética do salmo 8.

Por sua vez, com sua poesia “apócrifa”¹, a escritora brasileira Adélia Prado nos apresenta uma poesia que se revela no mundo. Na poesia

1. Na seção “Ecoteologia Apócrifa” o porquê da utilização deste termo.

adeliana, o cotidiano é lugar de experiência do divino e é por isso que quando Deus lhe tira a poesia, ela olha para pedra e vê pedra mesmo. Porém, em suas palavras: “A borboleta pousada / ou é Deus / ou é nada”. Em conformidade com isto, o corpo se torna indispensável para esta experiência poética e religiosa.

Os Salmos presentes na Bíblia e a poesia “apócrifa” de Adélia Prado tem muito a nos dizer sobre a relação “ser humano-natureza” para que possamos estabelecer uma antropologia integral do ser humano e assim, uma ecologia integral. O ser humano e a natureza estão dentro da criação de Yahweh, que como criador, deu ao ser humano o poder sobre a natureza criada, entretanto, os dois sendo parte desta criação devem viver em inter-relação e não sob uma dominação por parte do ser humano.

1. Ecoteologia salmítica

Composto por 150 poesias, o livro de Salmos é um dos quatro livros completamente poéticos da Bíblia Hebraica e, provavelmente, o primeiro livro em que pensamos quando se fala da poesia hebraica/bíblica. O termo salmos, na verdade é uma tradução do grego psalmos (Ψαλμός), que por sua vez, foi utilizado em referência ao hebraico mizmôr (מִזְמוֹר). Sendo assim, no hebraico, nós teríamos o livro de Salmos como “algo cantado”. O livro dos Salmos também é conhecido pelo termo saltério, que se refere ao instrumento musical lira. Contudo, o conjunto do livro na Bíblia Hebraica é denominado Tehilim, que quer dizer Louvores.

O salmista fala da natureza em alguns aspectos: ela é metaforizada, como no salmo 1, “Será como uma árvore plantada junto a canais de águas, que dá seu fruto a seu tempo e cuja folhagem não murcha. Tudo que faz terá êxito” v. 3); a natureza louva ao Senhor, como no salmo 150, “Da terra louvai o SENHOR, ó monstros marinhos e todos os abismos” v.

7; Yahweh é o verdadeiro dominador² da natureza, como no salmo 104, “É quem faz jorrar mananciais nos cursos de água, que correm entre os montes” v. 10.

Reimer irá dizer acerca do salmo 104, citado anteriormente:

“De uma forma bela e extremamente poética, a concepção de uma inter-relação de Deus e toda a criação é evidenciada. Aqui se manifesta a consciência dos antigos israelitas da profunda relação vital de dependência da humanidade e de toda a criação em relação a um poder. identificado e celebrado como o próprio Deus de Israel”.³ (Reimer, 2003, p. 112)

A ecoteologia dos salmos consiste no fato de Yahweh ser criador de todas as coisas, do ser humano e de toda a Terra, portanto, todo ser vivente é chamado a louvá-lo, e não apenas tudo o que tem fôlego, mas os firmamentos dos céus, o sol, a lua, as estrelas, todo o cosmo.

1.1 Ecoteologia do Salmo 8

¹Do mestre de canto, Sobre a... de Gat. Salmo. De Davi.

²Iahweh, Senhor nosso,
quão poderoso é teu nome
em toda a terra!

Ele divulga tua majestade sobre o céu.

³Pela boca das crianças e bebês
tu o firmaste, qual fortaleza,
contra os teus adversários,
para reprimir o inimigo e o vingador.

⁴Quando vejo o céu, obra dos teus dedos,
a lua e as estrelas que fixastes,

2. A escolha por este termo se deu em referência ao que foi falado anteriormente. Contudo, este dominador também não fala de Deus como um destruidor da terra, mas sim, como criador.

3. “De una manera bella y extremadamente poética se evidencia la de una interrelación de Dios y toda la creación. Aquí se manifiesta la conciencia de los antiguos israelitas de la profunda relación vital de dependencia de la humanidad y de toda la creación en relación con un poder originario, identificado y celebrado como el propio Dios de Israel”. (Tradução nossa)

⁵que é o homem, para dele te lembres,
e um filho de Adão, para vires visitá-lo?
⁶E o fizeste pouco menos do que um deus,
coroando-o de glória e beleza.
⁷Para que domine as obras de tuas mãos
sob seus pés tudo colocaste:
⁸ovelhas e bois, todos,
e as feras do campo também;
⁹a ave do céu e os peixes do mar
quando percorre ele as sendas dos mares.
¹⁰Iahweh, Senhor nosso,
quão poderoso é teu nome
em toda a terra! (BÍBLIA DE JERUSALÉM)

O Salmo 8 apresenta uma tríade essencial para a compreensão da ecoteologia presente no livro de Salmos, pois versa sobre Yahweh, o ser humano e a natureza. Podemos enxergar em sua leitura a referência feita ao Gênesis 1, ou seja, o salmo 8 é um salmo que aborda a criação.

Alguns exegetas acreditam que este salmo foi escrito a partir da contemplação do céu noturno no Oriente, como expressa Marcelo de Barros Souza, “O salmista que ficou tão extasiado com a beleza do céu estrelado que seu coração explodiu neste hino de louvor”⁴ (Souza, 1996, p. 66). De fato, é este salmo que inaugura o gênero dos hinos de louvor no livro dos Salmos.

Com relação à tradução, há uma dificuldade na interpretação do verso 3, pois a sua significação não é clara. Desta forma, podemos entendê-lo como o sofrimento, o contexto da dor, da guerra, das dificuldades que se passam, e neste sentido Haroldo Reimer comenta que:

Como em outros salmos, o Salmo 8 mantém entrelaçado um hino à obra de Deus no universo e à sua intervenção na história como Deus libertador e protetor dos

4. “El salmista quedó tan extasiado con la belleza del cielo estrellado, que su corazón irrumpió en este himno de alabanza”.

mais fracos da criação, ou seja, os pobres, as viúvas, os órfãos, os peregrinos.⁵ (Reimer, 2003, p. 114)

Outra questão que este salmo nos apresenta é o paralelo feito nos versos 5 e 6. Há traduções em que lemos “ser mortal” e “filho do ser humano”, porém, alguns tradutores optam por traduzir “homem” e “filho do homem”, ou até mesmo “filho de Adão”, isto se dá pelas palavras hebraicas “enosh” e “ben-adam”. Quem é o ser humano na criação de Yahweh? O verso 6 nos mostra que ele está abaixo dos deuses por pouco, e o verso 7 apresenta o ser humano como governador da criação de Deus. Estabelecendo uma ligação ao Gênesis, o salmista reafirma em sua poesia o governo e não o domínio do ser humano sobre a terra.

Leonardo Agostini elucida:

O orante exalta o ato de graça do Criador, exaltando o ser humano: sabe que existe, pode pensar e expressar o seu papel no mundo. Ao fazer isso, reconhece, por sua vez, a sua identidade e missão ao perceber e ao proclamar a presença e a ação de YHWH através das obras de suas mãos. Ao aceitar o Criador, o orante se aceita como criatura amada. Esse passo é o principal critério interpretativo do salmo 8. Se a criação submerge o ser humano na sua pequenez, este, porém, com a sua razão e a sua fé, emerge na sua grandeza diante das demais criaturas. (Fernandes, 2013, p. 29-30)

O salmista diferente de todos os outros escritos que apresentam Deus como criador e falam das “obras de suas mãos”, traz no verso 4 a expressão “obra de seus dedos”. Os céus, a lua e as estrelas foram criados e postos, foram desenhados e escritos pelos dedos de Yahweh. Para o poeta, Deus é artesão. Existe uma sensibilidade nesta expressão que não encontramos quando se fala das obras feitas pelas mãos do Senhor, pois os dedos conferem uma delicadeza e atenção aos detalhes, ao cuidado de Yahweh.

5. “Así como en otros salmos, el salmo 8 mantiene entrelazados un canto a la labor de Dios en el universo y a su intervención en la historia como un Dios liberador y protector de los más débiles en la creación, esto es, los pobres, las viudas, los huérfanos, los peregrinos”.

O salmo 8 também foi citado no Novo Testamento e lido com uma interpretação messiânica. Segundo Marcelo de Barros Souza, o povo de Israel sempre o leu desta maneira, “o homem messiânico que vem para restaurar a criação e trazer harmonia entre todas as criaturas e reconciliar boi, jumento e leão, criança e serpente (conforme Is. 11)”.⁶ (Souza, 1996, p.68).

Por fim, o salmo 8 é uma poesia que pode ter sido inspirada pela contemplação da criação, onde em uma experiência poético-religiosa, o salmista admira e louva Yahweh, o reconhece como criador de tudo, identifica sua pequenez, mas também sua posição nesta terra. Desta maneira, enxergamos a relação Yahweh-criação-ser humano-natureza, explicitada na bíblia hebraica e no segundo testamento, cujo desenvolvimento dessa relação está conscientizado, nas experiências humanas e, neste caso, continuamente presente também nas expressões poéticas e literaturas parabíblicas, como na obra da poetisa Adelia Prado, que analisaremos em seguida.

2. Ecoteologia apócrifa

De origem grega, a palavra “apócrifo” (ἀπόκρυφος) significa “escondido, que se faz às ocultas de alguém”⁷. O dicionário Aurélio irá nos dizer que esta palavra é um adjetivo para “obra ou fato sem autenticidade, ou cuja autenticidade não se provou”. No cristianismo, conhecemos como apócrifos os textos aos quais a “igreja” não reconhece como autênticos e/ou inspirados. Neste ponto, as tradições cristãs divergem, tal como as igrejas protestantes, a igreja católica apostólica romana e as igrejas ortodoxas entre si, tendo uma diferença em quantidade de livros justamente por tais não serem considerados canônicos, portanto, apócrifos.

6. “el hombre mesiánico que viene a restaurar la creación y a realizar la armonía entre todas las criaturas y a reconciliar buéy, burro y león, niño y serpiente (conforme Is. 11)”.

7. Dicionário Grego-Português: vol. 1. São Paulo: Ateliê Editorial, 2006.

Segundo Walter Kasper (2011, p. 132), “Os apócrifos são escritos <<secretos>> que não entraram no cânon da Bíblia, mas que, a julgar por seu título ou sua suposta origem (uma pessoa do Antigo ou do Novo Testamento), poderiam ter direito a isto”⁸. O que podemos perceber é que mediante aos cristianismos existentes, a definição do que é apócrifo ou não, não possui um consenso, sendo definidos por cada uma destas tradições.

O livro de Salmos é um livro poético e admitido como canônico, porém, há uma poesia na qual o divino é experienciado e que continua sendo expressa século após século. Sendo assim, neste artigo, a ideia de tratar a poesia adeliана como apócrifa advém da minha pesquisa de mestrado, onde trabalhei o Deus que fala por versos, e desta forma, que ainda fala nos dias de hoje através da poesia que não entrará em um cânone, mas que o tem por inspiração⁹. Portanto, o termo não é utilizado como descredibilização da poesia da Adélia Prado, pelo contrário, tal como os Salmos, a sua poesia nos remete a Deus.

2.1 Ecoteologia Adeliана

Uma mineira de Divinópolis que publicou seu primeiro livro, *Bagagem*, em 1976 após ser descoberta por Affonso Romano, que apresentou seus escritos a Drummond. Mulher, mãe, esposa, filha, dona de casa, professora, filósofa, cristã católica. Era ela que estava fazendo um burburinho que se tornou um rebuliço com a sua poesia cotidiana, erótica, mística e sagrada. “Adélia é lírica, bíblica, existencial, faz poesia como faz bom tempo: está à lei, não dos homens, mas de Deus. [...] Adélia é fogo: fogo de Deus em Divinópolis” (Andrade, 2017, p. 481-482) já dizia Carlos

8. “Los apócrifos son escritos <<secretos>> que no han entrado en el canon de la Biblia pero que, a juzgar por su título o por su supuesto origen (una persona del Antiguo o del Nuevo Testamento), podrían tener derecho a ello).

9. SOUZA, L. A. D. *Dos Salmos à Poesia Contemporânea: o Deus que fala por versos*. Rio de Janeiro, 2021, 112p. *Dissertação* (Mestrado em Teologia Sistemática) – Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Drummond de Andrade, a poeta mineira Adélia Prado se consagrou com sua poesia pelo Brasil e internacionalmente.

A poesia adeliana é constituída pela tríade: mística, erotismo e morte. Sua poesia reflete sua vida no interior de Minas Gerais, a saudade de seus pais, e posteriormente, a sua própria velhice. Reflete o seu pensamento acerca da fonte única que produz a experiência religiosa e a experiência poética. Em Adélia, seu corpo é lugar de experiência e sua poesia é fruto desse abrir-se ao transcendente.

O Deus que se revela à Adélia, revela a poesia. Estando a poesia no mundo, Adélia Prado a enxerga no dia a dia, nos acontecimentos, pessoas e lembranças que a cercam. Existe poesia no homem prestes a morrer, mas que comia banana amassada (Prado, 2017, p. 88), nas formigas que passeavam na parede (Prado, 2017, p. 54), na pintura que seu pai fez na casa (Prado, 2017, p. 34), na saudade de seus pais, sua irmã, no relacionamento (Prado, 2017, p. 188). O cotidiano de Adélia perpassa passado, presente e futuro. “A borboleta pousada / ou é Deus / ou é nada” (Prado, 2017, p. 290).

De fato, Adélia não é a única escritora a trazer seu cotidiano em suas obras, porém, o cotidiano é espaço de revelação do sagrado, de acontecimento e manifestação do mistério. Ela transforma “o mais banal cotidiano em espaço sagrado e profético onde a manifestação hierofânica se dá” (Oliveira, 2020, p. 17). Há em Adélia uma cosmogonização do meio, e isto tem a ver com o seu pensamento: a experiência poética e a experiência religiosa procedem de uma mesma fonte.

A natureza se torna o meio pelo qual Deus se manifesta e por onde ela também teologa. Destaco duas poesias do livro *Miserere*, último livro de poesia da Adélia publicado até o momento, são elas: “O pai” e “Do verbo divino”.

O pai
Deus não fala comigo
nem uma palavrinha das que sussurra aos santos.

Sabe que tenho medo e, se o fizesse,
como um aborígene coberto de amuletos
sacrificaria aos estalidos da mata;
não me tirasse a vida um tal terror.
A seus afagos não sei como agradecer,
beija-flor que entra na tenda,
flor que sob meus olhos desabrocha,
três rolinhas imóveis sobre o muro
e uma alegria súbita,
gozo no espírito estremecendo a carne.
Mesmo depois de velha me trata como filhinha.
De tempestades, só mostra começo e fim. (Prado, 2015, p. 73)

Nos primeiros seis versos o eu-lírico fala de um silêncio de Deus, este que antes já dissera na poesia Paixão, “As vezes, Deus me tira a poesia, / olho pedra e vejo pedra mesmo” (Prado, 2017, p. 146). Mas logo em seguida, sua manifestação se dá pelo beija-flor, pelas três rolinhas. O Deus que antes estava silenciado agora se experiencia através do cosmos e de seu corpo.

Do verbo divino
Três aves juntas limpam-se as penas
e param imóveis
no mesmo instante em que intento dizer-me
da perfeita alegria.
Ninguém acreditará,
me empenho em fechar os termos
desta escritura difícil
e estão lá as três,
estáticas como a Trindade Santíssima.
Faz tempo que estou aqui
com medo de levantar-me
e descosturar o inconsútil.
Mudam de galho as três,
uma licença pra eu também me mover
e escapar como as rolas
da perfeição de ser. (Prado, 2015, p. 83)

O que é a Trindade? Três aves juntas. Adélia se põe a observar o natural e como Deus lhe dá a poesia, ela enxerga nestas aves aquilo que a Igreja levou séculos e até hoje busca entender. Um Deus que é três, mas não são três deuses, e sim, Deus-Pai, Deus-Filho e o Espírito Santo que se unem em um único Deus. Deus uno e trino.

A trindade está no centro da liturgia cristã. Está na celebração da eucaristia e dos outros sacramentos, além da confissão de fé que é dada pelo Pai, Filho e Espírito Santo. Apenas no contexto da doutrina trinitária que podemos entender a salvação de Cristo.

No livro *Deus vivo e verdadeiro*, Luis Ladaria expõe que a teologia pré-nicena foi bem trinitária em suas formulações, contudo não estabeleceu uma clareza suficiente acerca da mesma, pelo menos em compreensões posteriores, gerando certa ambiguidade. Neste contexto, gerou-se um subordinacionismo do Filho e do Espírito Santo ao Pai. Posteriormente, em Kant, é estabelecida a doutrina da razão, e nela a fé religiosa deve ser fundada, sendo desta forma pura e verdadeira. Seguindo esta ideia, as três pessoas da trindade “deixam” de ser pessoas e passam a ser três atributos (Santo, benévolo e justo). É na teologia do século XX que a doutrina trinitária volta a ser discutida. Karl Rahner trabalha o axioma fundamental da teologia trinitária: “a trindade econômica é a trindade imanente, e vice-versa”.

Deus se revela da dispensação salvífica. Ele deu-se a nós na vida inteira, morte e ressurreição de seu Filho e na efusão do Espírito, e deu-se a conhecer desta forma. Logo, podemos pensar que esta maneira de agir corresponde a seu modo de ser na plenitude de sua vida intratrinitária. Ou seja, na trindade econômica se revela a trindade imanente, voltamos assim ao axioma fundamental da teologia trinitária.

Um termo utilizado para falar acerca da inter-relação da Trindade é o termo pericorese, do grego *perichóresis* (περιχώρησις), fala de uma dança. Não tenho o intuito de discorrer sobre este termo e tudo o que representa, porém, o que gostaria de ressaltar é que a arte possui a ca-

pacidade de falar daquilo que a linguagem científica não dá conta. O que é a Trindade? Três pássaros juntos em uma árvore. Uma relação que se estabelece por meio da dança.

Desta forma, podemos perceber como em meio a observação do cosmos, a poeta Adélia Prado escreve a manifestação do divino em sua experiência poética e religiosa, nos apresentando a cosmogonização do meio.

Conclusão

A relação entre Teologia e Literatura é reconhecida há décadas através da Teopoética, um campo de estudos fronteiro entre estas duas áreas, não fazendo a instrumentalização de uma pela outra, mas dialogando os saberes presentes entre a teologia, a literatura, a mística e a estética (Souza, 2021).

Em 2015, o Papa Francisco publicou a *Encíclica Laudato Si'*, levando não apenas para as discussões do meio acadêmico, mas também para as comunidades religiosas a crise socioambiental em que nos encontramos e de que modo, como cristãos, nós temos tudo a ver com isto. O tema da ecologia tem sido cada vez mais trabalhado no meio teológico, através da área denominada Ecoteologia que, segundo Afonso Murad (2020, p. 521), “articula a ciência ou hermenêutica da fé (teologia) com o saber, as práticas sustentáveis e o paradigma que constituem a ecologia”. O termo surge em 1994 com David G. Hallman, mas anteriormente a este conceito, podemos observar obras que já tratavam do assunto, como *Deus na Criação* do teólogo alemão Jürgen Moltmann, publicada nos anos 80 (Murad, 2020, p. 526). Podemos citar também a obra de antropologia teológica do Alfonso García Rubio, *Unidade na pluralidade: O ser humano à luz da fé e da reflexão cristã*, publicada em 1989, onde o teólogo também aborda a questão ecológica à luz da teologia.

O teólogo Adolph Gesché apresenta o cosmos como morada do Lógos em seu livro *O cosmos*, e nos faz a seguinte pergunta “Deus seria Deus se não fosse Deus de todas as coisas, e portanto, do cosmo?”

(Gesché, 2004, p. 22). A questão ecológica deve ser uma preocupação para o cristão, que não foi criado para a dominação arbitrária do cosmos, mas sim para uma relação de coexistência e cuidado.

A partir da leitura e interpretação errônea do texto de Gênesis 1,28, estabeleceu-se uma relação de domínio arbitrário do cosmos por parte do ser humano. Disposto a dominar sobre tudo o que tem fôlego no mundo, o ser humano explora nossa terra ao longo dos séculos consumindo os recursos de maneira desordenada, caçando pelo bel-prazer, poluindo terra, mar e ar, entre tantos outros malefícios para a nossa casa comum.

Sabemos que vivemos em uma crise socioambiental, onde a sem resolver o problema da desigualdade social não será possível resolver a crise ambiental em que vivemos. Não podemos nos esquecer os malefícios produzidos pelos países de primeiro mundo sobre os países de terceiro mundo. Através das colonizações, países tiveram suas riquezas naturais roubadas, suas terras, seus corpos, suas culturas foram violados por ganância humana. Enquanto vemos nos povos originários o cuidado e uma coexistência de respeito e em harmonia com a natureza, os colonizadores devastaram suas terras, retiraram seus minérios e os escravizaram por se acharem superiores.

Além disso, o papa Francisco em sua encíclica *Laudato Si'* nos lembra do paradigma tecnocrático em que vivemos. O ser humano em seu ideal de avanço e progresso cresce cada vez mais no âmbito tecnológico, desenvolvendo novas tecnologias cada vez mais rápido, contudo, a terra e os recursos naturais seguem em sua mesma velocidade e alguns desses recursos não são renováveis. Segundo Francisco:

O que está a acontecer põe-nos perante a urgência de avançar numa corajosa revolução cultural. A ciência e a tecnologia não são neutras, mas podem, desde o início até ao fim dum processo, envolver diferentes intenções e possibilidades que se podem configurar de várias maneiras. Ninguém quer o regresso à Idade da Pedra, mas é indispensável abrandar a marcha para olhar a realidade de outra forma, recolher os avanços positivos e sus-

tentáveis e ao mesmo tempo recuperar os valores e os grandes objectivos arrasados por um desenfreamento megalómano. (LS 114)

Dito isto, “toda” esta relação de domínio que resulta na crise socio-ambiental que vivemos parte da interpretação de Gênesis 1,28, todavia, as escrituras apresentam em diversas passagens a importância do cosmos e a sua participação na relação divina. Os Salmos, por exemplo, convidam a louvar ao Senhor todo ser que tem fôlego e em Romanos 8,22 temos o grito da terra pela redenção.

A criação é chamada a louvar a Deus, os Salmos incluem todo ser criado na dinâmica de relação com Deus. Já Adélia Prado, através da sua cosmogonização do meio, experimenta Deus e teologa a partir de toda criação. Sendo assim, através da poesia, podemos compreender a participação do cosmos enquanto criação de Deus e lugar de sua habitação, nos levando a uma experiência de coexistência na relação integral que devemos viver entre seres humanos, Deus e o cosmos.

O Deus que fala por versos, inspira o salmista a declarar a adoração do universo, as obras de suas mãos, assim como, a poesia contemporânea de uma escritora que enxerga Deus no ordinário da vida, no céu, nos pássaros, na borboleta, entre outros. Desta forma, entende-se que há uma ecoteologia poética que nos leva a compreender nosso chamado de inter-relação e cuidado com o meio em que vivemos a fim de vivermos uma ecologia integral.

Por fim, o salmo 148 expressa e finaliza da melhor forma este artigo:

¹Aleluia

Dos céus louvai o Senhor,
louvai-o nas alturas!

²Louvai-o, todos os mensageiros,
louvai-o todos os seus exércitos

³Louvai-o, sol e lua,
louvai-o, todas as estrelas luzentes!

⁴Louvai-o, céus dos céus

e as águas que estão acima dos céus!
⁵Que louvem o nome do Senhor,
porque ele ordenou e foram criados!
⁶Para sempre e eternamente os pôs de pé;
deu uma prescrição que não passa.
⁷Da terra louvai o Senhor,
ó monstros marinhos e todos os abismos,
⁸fogo e granizo, neve e neblina,
vento tempestuoso que executa sua palavra,
⁹os montes e todas as colinas,
ávore frutífera e cedros todos,
¹⁰o animal selvagem e todo gado,
répteis e pássaro alado,
¹¹reis da terra e todos os gentios,
príncipes e todos os juízes da terra,
¹²moços e também donzelas,
velhos com jovens!
¹³Que louvem o nome do Senhor,
porque somente o nome dele é eminente!
Sua majestade está acima da terra e céus.
¹⁴Exaltou o poderio de seu povo;
que haja louvor por parte de todos os seus fiéis,
por parte dos filhos de Israel, o povo próximo a ele.
Aleluia! (A BÍBLIA: SALMOS)

Referências

- A BÍBLIA: Salmos. Tradução do hebraico, introdução e notas Matthias Grenzer. São Paulo: Paulinas, 2017.
- BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 17. impr. São Paulo: Paulus, 2022.
- ANDRADE, C. D. De animais, santo e gente. In: *Poesia Reunida*. Rio de Janeiro: Record, 2017.
- FERNANDES, L. A. Deus, a pessoa humana e a criação. In: *Dança, ó terra! Interpretando Salmos*. São Paulo: Paulinas, 2013.
- FOKKELMAN, J. P. *Reading Biblical Poetry: an introductory guide*. London: Westminster John Knox Press, 2001.
- FRANCISCO, PP. *Carta Encíclica Laudato si'*: sobre o cuidado da casa

- comum. Brasília: CNBB, 2015. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html>
- KRAUS, H.J. *Teologia de los Salmos*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985.
- KUGEL, J. L. *The idea of a biblical poetry: parallelism and its history*. New Haven: Yale University Press, 1981.
- LADARIA, L. F. *O Deus vivo e verdadeiro: o mistério da Trindade*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- MURAD, A. *Ecoteologia: ciência da fé e espiritualidade*. Revista Pistis & Praxis, v. 12, n. 3, 2020.
- OLIVEIRA, C. *O brilho que a razão não devassa: ensaios sobre a poética de Adélia Prado*. Rio de Janeiro: Multifoco, 2020.
- PRADO, A. *Poesia reunida*. Rio de Janeiro: Record, 2017.
- PRADO, A. *Miserere*. Rio de Janeiro: Record, 2015.
- REIMER, Haroldo. *Espiritualidad ecológica en os salmos*. RIBLA, v. 45, n. 2, 2003.
- RUBIO, A. G. *Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- SOUZA, L. A. D. *Dos Salmos à Poesia Contemporânea: o Deus que fala por versos*. Rio de Janeiro, 2021, 112p. Dissertação (Mestrado em Teologia Sistemática) – Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.
- SOUZA, M. B. *La tierra y los cielos se casan en la alabanza: los salmos y la ecología*. RIBLA, v. 21, n. 1, 1996.



Texto recebido em:
24/07/2025

Texto aprovado em:
17/11/2025

V. 15 - N. 34 - 2025

* Professor Auxiliar
Convidado do
Departamento de Línguas,
Literaturas e Culturas da
Faculdade de Ciências
Sociais e Humanas da
Universidade dos Açores,
Ponta Delgada, Portugal;
Investigador Integrado
do Centro de Estudos
Clássicos e Humanísticos
da Universidade de
Coimbra, Portugal. Contato:
rui.mv.faria@uac.pt

A oratória ao serviço da missionação: o discurso “O Amor de um Deus”, de José Joaquim de Sena Freitas.

Oratory at the service of mission:
the speech “The Love of a God”, by
José Joaquim de Sena Freitas.

**Rui Tavares de Faria*

Resumo

Pouco conhecida e aprofundada no âmbito dos estudos literários, a obra do Pe. José Joaquim de Sena Freitas (nascido em Ponta Delgada, Açores, em 1840 e falecido no Rio de Janeiro, em 1913) reveste-se de particular importância para o conhecimento da chamada literatura de apostolado, na qual se inscrevem géneros discursivos diversos, como o sermão ou o romance edificante. No presente artigo, procura-se dar a conhecer não só o homem e o missionário que foi o Padre Sena Freitas, mas também o orador que constrói e concebe os seus discursos ao serviço do seu espírito de missão. Para isso, além da apresentação biográfica e do percurso religioso do Padre Sena Freitas, propõe-se uma análise do discurso “O Amor de um Deus”, proferido na ilha de São Miguel, em 1897, como exemplo de um sermão que se presta a evangelizar a

audiência e revela as singularidades de uma eloquência expressa num estilo admirável, moderado e sóbrio.

Palavras-chave: Sena Freitas, Sermão, Apostolado, Missão, Oratória.

Abstract

Little known and explored in the field of literary studies, the work of Father José Joaquim de Sena Freitas (born in Ponta Delgada, Azores, in 1840 and died in Rio de Janeiro in 1913) is of particular importance for the understanding of the so-called literature of apostolate, which includes various discursive genres, such as sermons or edifying novels. In this article, we seek to present not only the man and missionary that Father Sena Freitas was, but also the speaker who constructs and conceives his speeches in the service of his missionary spirit. To achieve this, in addition to the biographical presentation and the religious journey of Father Sena Freitas, we propose an analysis of the speech 'The Love of a God,' delivered on the island of São Miguel in 1897, as an example of a sermon that is suitable for evangelizing the audience and reveals the singularities of an eloquence expressed in an admirable, moderate, and sober style.

Keywords: Sena Freitas, Sermon, Apostolate, Mission, Oratory.

Introdução

Embora seja breve, Jacinto do Prado Coelho faz uma apresentação da figura do Padre José Joaquim de Sena Freitas (Ponta Delgada, 1840 – Rio de Janeiro, 1913) no Dicionário de Literatura. Num parágrafo único, diz-se que era

homem viajado, de ampla curiosidade mental, missionou no Brasil em vários períodos e [se] dedicou à literatura do apostolado (do sermão ao romance edificante), de reflexões, de recordações de viagens. Combateu o positivismo de Comte pelo que nele se opõe ao espiritualismo cristão. Senhor prosa tersa e vigorosa, com algo de camiliano (lembre-se que foi amigo de Camilo, de quem desenhou o *Perfil*), travou famosas polémicas com autores de crueza ou irreverência escandalosas, como Junqueiro (*Autópsia da Velhice do Padre Eterno*, São Paulo, 1886), António Enes, a propósito da peça Os

Lazaristas, Júlio Ribeiro, a propósito de *A Carne*. Hoje está esquecido, porque a sua obra ficou demasiado presa à circunstância. (Prado Coelho, 1997, p. 353-354)

Para o leitor contemporâneo menos especializado em matéria de estudos de literatura, de oratória discursiva e de textos de carácter religioso, a informação transcrita dá conta, em traços gerais, do perfil do missionário nascido na ilha açoriana de São Miguel, na primeira metade do século XIX. Na verdade, o verbete de Jacinto do Prado Coelho põe, desde logo, em evidência as duas grandes facetas por que ficou conhecido Sena Freitas: o espírito de missão e a prática da oratória. Fazendo por viver os preceitos seculares da Igreja, o padre açoriano corre o mundo com o objetivo de evangelizar e missionar as comunidades onde se vai fixando. É no Brasil, porém, que acaba por passar mais tempo, tendo vindo a morrer aí, na cidade do Rio de Janeiro, três anos depois de implantada a República na pátria onde nascera.¹

De modo a concretizar a missão que a si arroga de ministro da doutrina cristã católica, o Padre Sena Freitas dedica-se à literatura do apostolado, escrevendo e proferindo sermões de uma eloquência exímia, encontrando na oratória o meio através do qual poderia deixar nos ouvintes não só a semente da Palavra de Deus, mas também a sua perspectiva firme em princípios e valores humanos que, a partir da segunda metade do século XIX, começam a ser ameaçados pelas ideologias que então se instauram e propagam um pouco por toda a Europa, como o positivismo, o darwinismo, o realismo e o naturalismo.

A sua posição perante as novas ideias nunca o afasta, contudo, da sua condição primeira, a de missionário e ministro da mensagem evangélica. Sena Freitas sabe equilibrar a sua visão com as dissidências ideológicas que tantas vezes o incomodaram, inclusivamente do seu próprio conterrâneo Antero de Quental (1842-1891). Este equilíbrio é, pois, uma característica que o demarca e eleva enquanto homem, missionário

1. Para um estudo mais aprofundado acerca da figura de José Joaquim de Sena Freitas, da escassa bibliografia existente, *vide* Luz, 1940 e 1941, Gaspar Simões, 1947.

e orador. Assim sendo, no presente artigo, incidiremos primeiramente a nossa reflexão sobre o espírito de missão que adota o Padre José Joaquim de Sena Freitas, procurando destacar os momentos da sua jornada que mais o singularizam no âmbito missionário, a partir da referência e de breves análises aos seus escritos, para, num segundo momento, determos o nosso olhar sobre a sua arte oratória enquanto forma de dar voz ao espírito de missão de que é imbuído. É efetivamente através do sermão – tipologia de argumentação discursiva de natureza religiosa – que Sena Freitas cumpre a missão de evangelizar os seus ouvintes. Neste sentido, propomo-nos analisar o discurso intitulado “O Amor de um Deus”, proferido na freguesia de São José, em Ponta Delgada, em 1897, no Dia do Sagrado Coração de Jesus, com o objetivo de caracterizar a sua arte oratória e nela reconhecer particularidades de linguagem e estilo que o aproximam, por exemplo, do Padre António Vieira, como sejam a eloquência, o rigor e a sobriedade.

O espírito de missão

Segundo assinala João H. Anglin, no “Breve Antelóquio” da Antologia de textos da autoria do Padre Sena Freitas, publicada em 1968, pelo Instituto Cultural de Ponta Delgada,

ainda criança, já o futuro missionário dos sertões do Brasil revelava decidida vocação para o estado sacerdotal, pois sabe-se que foi menino do coro em Vila Franca do Campo, onde seus pais por algum tempo residiram, e onde, na ermida de Nossa Senhora da Vitória, promovia devoções piedosas, embora ingênuas. (Anglin, 1968, p. IX)

Apesar de serem questionáveis os argumentos apresentados para justificar a vocação religiosa que se apossa de José Joaquim de Sena Freitas, pois integrar o grupo coral e praticar devoções não são condição sine qua non do apelo ao sacerdócio, certo é que a vivência da espiritualidade cristã católica desde cedo se manifesta na construção da sua identidade enquanto homem de fé. A vocação religiosa é um chamamen-

to individual e Sena Freitas atende, ao que parece, ainda em tenra idade, ao apelo divino para se tornar ministro e missionário da Palavra de Deus.

Na verdade, o termo “missão” deriva do verbo latino *mitto*, que significa “enviar”. Logo, aquele que toma para si uma missão é enviado para dar cumprimento a um dado projeto. De acordo com a Igreja Católica, a missão que implica o envio de sacerdotes ou religiosos para um dado território com o objetivo de evangelizar não é uma incumbência institucional, é o convite para um modo de vida para o qual nem todos os clérigos são talhados ou foram chamados. Com o propósito de divulgar a doutrina e converter ao cristianismo as populações não europeias com as quais os portugueses se iam cruzando e com as quais se iam contactando, ao longo das expedições ultramarinas que os levaram a África, ao Brasil e ao Oriente, as missões eram criadas e desenvolvidas por jovens sacerdotes que contavam com o apoio de uns quantos voluntários leigos e dos nativos das terras descobertas, achadas e colonizadas pelo povo luso. Foi assim que sucedeu, desde que os portugueses se lançaram ao mar rumo ao desconhecido. Foi assim que sucedeu, por exemplo, com o Padre António Vieira que, ainda criança, parte para o Brasil com a família e, em 1614, inicia os primeiros estudos no Colégio dos Jesuítas da Bahia para, mais tarde, se tornar num paradigma inigualável tanto do espírito de missão, como da arte oratória em língua portuguesa.

No caso do Padre José Joaquim de Sena Freitas, a infância passa-a nos Açores, na ilha de São Miguel, mais precisamente em Vila Franca do Campo, onde faz os estudos primários. Ingressa, depois, no Seminário de Santarém, instituição que lhe confere a conclusão dos estudos liceais, e “a sólida preparação teológica foi-lhe ministrada em Paris, no Seminário de S. Lázaro, da Congregação dos Padres de S. Vicente Paulo” (Anglin, 1968, p. X). Com efeito, contrariamente a Vieira, para quem o autodidatismo é, em paralelo com a formação jesuítica, um fator a considerar no que se refere ao seu espírito de missão, Sena Freitas é um homem de outro tempo. O século XIX é um século de grandes mudanças, a vários níveis, tanto em Portugal, como na Europa ou no Brasil. José Joaquim

de Sena Freitas é herdeiro de legado de convenções sociopolíticas e ideologias filosóficas e religiosas que não existiam na época de Antônio Vieira. Tudo isso se reflete no processo de formação da sua identidade enquanto missionário.

Contudo, apesar de a sua instrução e de a sua época lhe poderem proporcionar formas diferentes de exercer o sacerdócio e de pôr em prática o seu espírito de missão, “tal como Vieira, também Sena Freitas percorreu os sertões do Brasil a pregar o Evangelho de Cristo com prejuízo da saúde e do bem-estar, que fácil lhe seria obter em alguma sinecura tranquila, na metrópole.” (Anglin, 1968, p. XI). Na realidade, o missionário micaelense assume, como os primeiros cristãos, a total entrega à vocação que Deus lhe deu, e experimenta voluntariamente o espírito de sacrifício, vivendo o desprendimento material em prol do outro e ao serviço da divulgação da doutrina cristã.

Se, por um lado, o espírito de missão de Sena Freitas se operacionaliza e se concretiza por meio das inúmeras viagens e expedições que o levam a proclamar o Evangelho aos mais diversos povos e comunidades, por outro lado, também se manifesta pela posição que o sacerdote adota perante a sociedade sua contemporânea. Neste contexto, trava vários combates ideológicos, sobretudo os que punham em causa os pressupostos da fé cristã, “mas no fragor da contenda, no mais aceso da luta, nunca se esquecia da sua condição de Padre, de ministro de uma religião de caridade e amor e não de vingança e ódio” (Anglin, 1986, p. XIII). Do conjunto de documentos escritos sobre essas lutas ideológicas, impõe-se destacar, a título exemplificativo, o “Sermão sobre a Igreja Católica defrontada com o Protestantismo”, pregado na cidade de Piracicaba, no Estado de São Paulo, onde então existia uma considerável propaganda protestante e onde o orador foi ouvido por muitos ministros daquela seita.

Trata-se de um discurso coeso, coerente do princípio ao fim, e cuidadosamente elaborado no sentido de não promover uma invetiva ao

Protestantismo. O Padre Sena Freitas dirige-se ao seu público com prudência e moderação, fazendo uso de um tom adequado ao tema sobre o qual se propõe discursar. Evitam-se ataques que em nada de bom contribuiriam para o sucesso do seu espírito de missão, que é o de manter fiéis os crentes católicos e não os deixar cair na tentação e nas malhas do pensamento protestante. Vejamos duas passagens do referido sermão que, embora pouco extensas, confirmam a ponderação com que o orador desenvolve o assunto em causa com vista à missão dos seus ouvintes, procurando não melindrar o alvo com o qual se defronta a Igreja Católica, o Protestantismo. À medida que vai doutrinando a audiência, com referências precisas da e à Sagrada Escritura, tece considerações de carácter geral de modo a captar a atenção e a estimular a reflexão do ouvinte:

A experiência demonstra, de facto, que fora da Igreja, mesmo apesar de estudos profundos e aturados, o homem, entregue à independência da sua razão, acaba pela dúvida, pelo indiferentismo e pela incredulidade, enquanto pelo magistério católico, uma simples criança, que tenha aprendido suficientemente o seu catecismo, conhece todo o conjunto harmónico e admirável das verdades da religião. (Sena Freitas, 1968, p. 52)

A Igreja é a sociedade das almas; são os Estados-gerais da Verdade sobre a terra. Ora, do mesmo modo que, nos Estados ordinários, há um poder que julga em última instância e que não é julgado; para o qual se apela e de quem não se apela, é igualmente necessário, para o reino das almas, um tribunal supremo do qual não se apela, ou cujas sentenças sejam inapeláveis. Daqui a infalibilidade. (Sena Freitas, 1968, p. 57)

Ainda que constituam breves transcrições de um sermão relativamente longo que podem ser lidas e interpretadas fora do contexto em que surgem de facto, ambas mostram como o orador cumpre a missão para que fora instruído: evangelizar com moderação, sem ferir suscetibilidades ou atacar explicitamente as ideologias contra as quais, no fundo, se insurge. No primeiro exemplo, Sena Freitas recorda que é na infância que tudo se dá: a fé cristã manifesta-se e cabe à Igreja alimentá-la em

verdade. Assim, o homem adulto terá crescido auxiliado pela doutrina e não incorrerá no erro de se entregar “à independência da sua razão”. A Igreja não nutre a dúvida, não é indiferente nem incrédula, porque ela é, como se lê na segunda passagem transcrita, “a sociedade das almas.” Tal como há uma sociedade formada por indivíduos que obedecem à governação de um líder ou soberano, também há um sociedade constituídas pelas almas, a qual é governada por Deus. A justiça divina é infalível, ao contrário da dos homens, proveniente dos Estados ordinários, que detêm o poder de julgar, mas que não são julgados.

A oratória ao serviço da missionação: “O Amor de um Deus”

A prática da arte de falar em público constitui, na verdade, uma das armas mais poderosas e significativas ao serviço da missionação. Se o recurso ao sermão se presta a esclarecer e a convencer os crentes católicos relativamente à exposição a que estão sujeitos, em matéria de ideologias e seitas que comprometem os preceitos da Santa Madre Igreja, é também pelo sermão que o Padre Sena Freitas evangeliza e faz crescer a fé dos fiéis que o ouvem. Efetivamente, “os seus sermões, discursos e conferências, que preparava com escrúpulo e carinho, raramente improvisando, são verdadeiras obras-primas que nos trazem à mente, respeitadas as diferenças dos tempos e dos costumes, as orações de Vieira no púlpito sagrado” (Anglin, 1968, p. X)

É nesta linha de ideias que se inscreve o discurso “O Amor de um Deus”, proferido pelo Padre José Joaquim de Sena Freitas na freguesia de São José, em Ponta Delgada, em Agosto de 1897, sobre o Sagrado Coração de Jesus, na desta solene que ali se realizou por esta ocasião, e que nos compete analisar e comentar, à luz dos pressupostos por nós defendidos de que a oratória se constrói, na obra do sacerdote micaelense, ao serviço do espírito de missão que ele para si toma. Enquanto exemplo de um sermão de carácter religioso, o discurso “O Amor de um Deus” segue a estrutura convencional dessa tipologia argumenta-

tiva. i.e., o orador parte de um conceito predicável que sugere metaforicamente o tema e o assunto propostos no exordium; em seguida, apresentam-se a expositio e a confirmatio para, depois, se encerrar com a peroratio. A nossa análise de “O Amor de um Deus” far-se-á de acordo com essa estrutura.

O conceito predicável e o exordium

Recuperando um processo retórico típico da oratória barroca, o qual consiste no recurso a uma passagem bíblica na qual se alicerçam o tema e o assunto a serem desenvolvidos pelo orador no sermão, o conceito predicável do discurso em apreço, da autoria do Padre Sena Freitas, é um versículo extraído do Evangelho Segundo S. João (3, 16): Sic enim Deus dilexit mundum (“Foi assim que Deus amou o mundo.”). Neste contexto, a premissa evangélica anuncia o teor do sermão, pondo desde logo em evidência os elementos já indicados no título: “Deus” e “Amor”.

Depois de se dirigir à audiência através de uma saudação que, na forma de tratamento “Meus senhores e meus irmãos dilectíssimos em Jesus Cristo”, mantém a mensagem de amor expressa no conceito predicável pelo uso do adjetivo “dilectíssimos”, que significa “muitíssimo amados”, no grau superlativo absoluto sintético, tem início o exordium. Segundo Fernanda Carrilho (2001, p. 59),

o exórdio, ou *proemium*, é uma parte do discurso que se reveste de grande importância na medida em que é o primeiro passo para a *captatio benevolentiae* (captar a atenção e benevolência) dos ouvintes. O orador deverá ser sensível ao auditório que tem à sua frente e desenvolver o seu discurso, tendo em conta as suas características. Não deverá começar num tom muito monótono, mas também não deve fazê-lo em tom muito elevado senão, como dizia Terrones, poderá “espantar a caça” (Adriano Prosperi, “O Missionário”, in *O Homem Barroco*, p. 137)

Moderado e consciente do público que assiste à sua preleção, o qual é seu conterrâneo e o ouve pela primeira vez “na cidade onde nasc[eu], no próprio templo onde t[e]ve a ventura de receber o batismo” (Sena Freitas, 1968, p. 4), José Joaquim de Sena Freitas começa o seu discurso num tom sereno e convidativo, fazendo alusão a um breve episódio que envolve São Paulo:

Um dia que São Paulo passava diante do pórtico do Areópago de Atenas, viu gravada sobre o frontispício esta inscrição – *Ignoto Deo: ao Deus Desconhecido*. Então, penetrando no Areópago e tomando a palavra em presença dos sábios que ali se tinham reunido, disse-lhes com aquela isenção e aquela oportunidade hábil que lhe inspirava o seu génio vulturino: “Passando em frente do vosso Areópago, acabo de ler a seguinte inscrição – *Ao Deus Desconhecido*. – Pois esse Deus que vós adorais sem o conhecer, é esse que eu ousa vir neste momento anunciar-vos.” (Sena Freitas, 1968, p. 1)

Mobiliza-se a primeira captatio benevolentiae do discurso por meio de uma história que convida a audiência a envolver-se no relato narrado, iniciado pela expressão temporal “um dia”, que faz lembrar o incipit dos contos populares da tradição oral. Apresenta-se, logo em seguida, o protagonista do episódio, o apóstolo São Paulo que foi um dos mais influentes e notáveis escritores, teólogos e pregadores do cristianismo, na sua fase primitiva. Não se trata, portanto, de uma figura de some-nos. A história dá conta de uma situação em que São Paulo se confronta com a necessidade de anunciar aos sábios que se encontravam no Areópago de Atenas a doutrina do seu Deus Desconhecido. Serve o episódio de “pretexto” para o Padre Sena Freitas, ali investido da função de orador e mensageiro da Palavra de Deus, propor à audiência o discurso que ele tem preparado: “E é dEle que eu venho também falar-vos senhores.” (1968, p. 1)

Explicitado o tema estruturante do discurso – a figura de um Deus Desconhecido –, o pregador pretende defender a tese de que “O amor de um Deus é a primeira e a última palavra do universo, e o coração é

o historiador autêntico das obras que onipotência realizou.” (1968, p. 2). Repare-se que o uso do determinante artigo indefinido “um”, aplicado a “Deus”, não constitui uma forma de generalização ou desmerecimento da divindade, pois mantém relação linguística com o mote inscrito no frontispício do Areópago de Atenas: é, na realidade, de um “Deus Desconhecido” que o orador se propõe falar. Só assim Ele poderá ser conhecido. A missão do Padre Sena Freitas assemelha-se, então, à de São Paulo perante os sábios gregos de antigamente: anunciar o Ignotus Deus, desvelando-o, e incutir nos ouvintes que Ele é Amor em tudo quanto se manifesta.

Temendo, porém, que a audiência perca a atenção e/ou o interesse naquilo que lhe está a pregar, o orador mobiliza um novo momento de *captatio benevolentiae*:

Tudo me fala do Coração de Deus neste incomparável espetáculo. Como ele sorria para vós, meus patrícios, quando transmitia à vossa ilha a graça senhoril da princesa do Arquipélago Açoriano; quando punha nesses montes o abrupto majestoso dos desfiladeiros da Suíça [sic], quando desatava madeixas de águas puríssimas e copiosas nas arestas das vossas colinas, quando escavava lagos formosos e vastos no fundo dos vossos vales para os astros se mirarem nesses lagos, quando afestoava de hortênsias sem número as encostas dos montes e os algares das crateras, quando franjava de variadíssimos fetos, como de rendas fantásticas, as grutas da vossa ilha e vestia de incrível fertilidade essas planícies que só pedem à semente um pretexto para produzir, e passeava o pincel ultra-genial do artista único, desde o colorido das flores mimosas que parecem idílios até às sombras profundas dos pinheirais que semelham recintos de meditação! Como não ver, repito, a mão, e ainda mais, o Coração de um Deus em tudo que Ele realizou e manifestou pelo seu Verbo? (Sena Freitas, 1968, p. 3)

Ilustrativa de uma prosa poética com insinuações bucólicas, a nova *captatio benevolentiae* processa-se gramaticalmente de forma explícita, tanto através do vocativo sintático “meus patrícios” – o mesmo é dizer

“meus contrerrâneos” -, como pelo uso de deícticos flexionados na segunda pessoa do plural (“vós”, “vossa”, “vossas”, “vossos”, ...). Quanto ao assunto por meio do qual o Padre Sena Freitas apela à atenção dos ouvintes, enaltece-se a beleza natural da “princesa do Arquipélago Açoriano”, i.e., a ilha de São Miguel, destacando-se elementos variados, desde montes a desfiladeiros, desde nascentes de água a crateras vulcânicas, de maneira a evidenciar o resultado da ação divina na criação de tão majestoso cenário.

Após este momento discursivo, Sena Freitas termina o exórdio, voltando a pôr em destaque a importância dos que o ouvem, procurando que assumam com ele o compromisso de reconhecer no sermão que profere a transcendência da Palavra de Deus, que é Amor. Assume a sua condição de humilde servo do ministério cristão e pede auxílio a Deus para que o ajude no cumprimento da sua missão:

Depois disto não se invoca a benevolência de um auditório, conta-se com ela, mas o orador sente-se sempre pequeno e nulo diante de Deus e em face de um assunto tão transcendente como o amor de Jesus Cristo para com os homens. Se eu tivesse tido a dita de reclinar a minha cabeça, como João Evangelista, sobre o peito do Redentor, bem sei o que diria a assembleia cristã. Contentar-me-ei, ó divino e doce Mestre, que uma só daquelas chamas em que arde o Vosso Coração toque meus lábios, passando pelo meu coração tíbio e miserável. Nesta esperança principio. (Sena Freitas, 1968, p. 3)

Expositio e confirmatio

A expositio inicia-se de imediato com a explicação do culto do Sagrado Coração de Jesus que naquele dia se celebrava. Depois de um parágrafo de natureza mais informativa, o orador confirma, primeiramente, o “preito de veneração suprema” que ele próprio, enquanto missionário de Cristo, presta ao culto do Sagrado Coração de Jesus para, em seguida, incluir toda a audiência na homenagem que é devida à divindade. Na verdade, a partir do quarto parágrafo da segunda parte do discurso

“O Amor de um Deus”, a enunciação passa da primeira pessoa do singular, lexicalmente expressa pela forma verbal “Presto” e pelo determinante possessivo “Minha”, para a primeira pessoa do plural, promovendo, assim, a união e a comunhão entre o orador e a audiência traduzidas pelo “nós” que, doravante, se assume a persona loquens do discurso. O orador pretende que todos quantos ali se encontram, ele próprio incluído, partilhem da mesma fé e aspirem ao Amor de um Deus, cujo Sagrado Coração, que incarnou em Jesus Cristo, é objeto de culto e celebração:

[...] em todo o culto completo há para nós um objeto visível que nos conduz ao invisível, porque somos um composto harmónico de corpo e alma, e estes dois elementos, espiritual e corporal, influem reciprocamente um no outro e prestam-se a um mútuo apoio.

Se fôssemos apenas espirituais, como os anjos, ser-nos-iam inúteis tais meios exteriores. Somos, porém, espírito e matéria; o próprio culto deve acomodar-se à nossa dupla natureza e o seu objeto, por conseguinte, prender a estes dois mundos, espiritual e corpóreo. Não nos basta um Deus invisível, intangível, puramente ideal, aspiramos invencivelmente a um Deus humanado, que possamos amar ao nosso modo humano, com a plena expansão que só pode ser provocada pela identidade de uma natureza homogênea com a nossa e em cuja imagem, sem que absorva a hipóstase divina, possamos todavia rever alguma coisa de nós mesmos. [...]

O Infinito pessoal não se define, nem pode haver definição do Infinito, porque definir é limitar um ser, estreitando-o de outro, ora o Infinito não conhece limites. Porém se fosse possível defini-lo, iríamos buscar ao Evangelho uma palavra, que caracteriza melhor que nenhuma outra a natureza deste Infinito pessoal nas suas relações connosco: “*Deus é todo puro Amor*”, tal a Sua essência. São termos equivalentes Deus e Amor. (Sena Freitas, 1968, p. 6-7)

A confirmatio inicia-se precisamente com outra captatio benevolentiae. Desta vez, o Padre José Joaquim de Sena Freitas interpela o auditório por meio de uma frase imperativa, “Continuai a estar comigo.”, cuja mensagem, aparentemente clara e objetiva, encerra, afinal, um sentido que não apenas o de pedir que continuem a prestar atenção ao discurso

que o orador profere. Ao solicitar-lhe que continue com ele, o pregador apela à audiência para que permaneça, com ele e como ele, na fé e n' "O Amor de um Deus", como pressupõem os argumentos e os exemplos que, em seguida, se apresentam:

Continuai a estar comigo. Quaisquer, por outro lado, que sejam as opiniões emitidas pelos filósofos e fisiologistas, é força convir que a sede das impressões, dos fenómenos sensacionais e afetivos, é o coração, pelo menos tanto como o cérebro. O sábio que nos nossos dias mais engenhosamente dissertou sobre esta questão toda fisiológica, afirma que o coração e o cérebro estão em relações incessantes de ação e reação, e conclui por dizer que é do coração que procedem as condições de manifestação dos sentimentos.

Quem não sabe que as vivas e ternas emoções do amor o dilatam, que a alegria o desafoga, que a dor intensa o comprime? Tal como o coração dos homens, o Coração do Homem-Deus sofreu emoções de idêntica natureza.

Foi para expiar a grande dívida dos nossos delitos e misérias que na hora solene e tétrica da Sua Paixão Se sentiu "triste até à morte."

Foi sob a horrível agonia do jardim de Getsémani, que Lhe transudou de todos os poros um copiosíssimo suor sanguíneo que regou o chão do Olival da Judeia, naquela para sempre memorável noite. Foi no meio de uma verdadeira tempestade de amargura que explodiu do Seu coração desolado aquele gemido de suprema angústia, que parece ter-se cristalizado nas páginas do Evangelho que no-lo refere – "*Meu Pai, meu Pai, porque me abandonaste?*" E quando voltou o grito final do *Consummatus est*, foi o coração que Lhe estalou nos lábios.

Não será, pois, este coração físico credor de todos os nossos peccados? (Sena Freitas, 1968, p. 7-8)

Embora não nomeie o autor dos estudos fisiológicos a quem faz menção, nem explicita as fontes em que apoia as suas considerações, os argumentos e exemplos apresentados revelam alguma autoridade, até porque acabar por culminar no testemunho legado pelo Evangelho. O tom da argumentação mantém-se moderado, mas o recurso às interrogações retóricas não deixa de imprimir ao discurso certo dinamismo,

com o objetivo de cumprir a função de *mouere* (persuadir, convencer) os ouvintes, levando-os a refletir sobre o tema proposto pelo orador.

Apesar de introduzida pelo marcador discursivo “porém”, que comporta, semanticamente, um valor adversativo, a terceira parte do discurso “O Amor de um Deus” não constitui uma oposição ao que foi proferido até àquele momento, mas um outro lado da questão, que reforça a *confirmatio* num plano mais alegórico e/ou metafórico, uma vez que o orador dirige as suas palavras ao Deus Desconhecido e *Ihe* faz um pedido:

Saí, portanto, ó palavra incriada, Filho único de Deus vivo, saí do seio beatífico de Vosso Pai que Vos gerou antes de todos os séculos, e descei a anunciar aos homens o segredo desse seio misterioso, tão distante e tão desconhecido de nossos pensamentos. Fê-lo! Durante três anos não cessou de nos revelar o segredo dos conselhos divinos e das verdades eternas, ou ignoradas ou obliteradas. Ora pois; em que se resume e se consubstancia tudo quanto nos revelou sob a pena do evangelista? Nestes dois conceitos – o destino final do homem é Deus – e – Deus amou em tanto extremo o mundo, que *Ihe* deu e sacrificou Seu mesmo Filho Unigénito, para que o que n’Ele acreditar não pereça, mas tenha a vida eterna. (Sena Freitas, 1968, p. 9)

A argumentação prossegue, desta feita centrada no tópico fundamental do sermão, que é o Amor, o de Deus e o dos homens. Neste sentido, o discurso, que antes se fazia, com alguma persistência lexical, direcionado ao “vós” a partir do “eu”/“nós”, amplifica-se e ganha uma dimensão mais generalista e abrangente, deixando de se endereçar apenas à audiência que ali se encontra. O orador critica subtilmente os que apelida de “pensadores livres”, porque não reconhecem que Deus *charitas* est; alude aos “zeladores punticulosos da dignidade divina”, porque não concebem o Amor humano como uma manifestação natural do Amor de um Deus.

Para sustentar os seus argumentos, o Padre Sena Freitas serve-se não só de exemplos bíblicos, como o caso de Jacob e Raquel, mas também de episódios da mitologia greco-latina, como o amor de Leandro

por Hero. Receando deixar o auditório com dúvidas – talvez pela ausência de referentes bíblicos ou mitológicos –, o pregador recorre a outros nomes e evoca outras situações que robustecem a sua argumentação. Alude, por exemplo, à

viúva do capitão inglês, John Franklin, [que, sob a pressão do mais puro afeto conjugal], consegue do governo britânico que várias expedições, em parte custeadas por ela mesma, fossem rebuscar, entre os gelos do polo norte, o cadáver do seu marido, vítima de um arrojo infeliz. (Sena Freitas, 1968, p. 11)

Ou refere, ainda, que, “pelo amor sublime da Humanidade, Vicente de Paulo percorre, à meia-noite, as ruas ermas de Paris, em cata de criancinhas expostas nas sargetas e nos esgotos, e rouba a inocência à desalmada do vício para a entregar aos extremos maternais da uma Filha da caridade” (Sena Freitas, 1968, p. 11)

Através da exemplificação apresentada, o orador pretende que as suas palavras tenham um impacto de comoção junto do público que o escuta. Por isso, volta a apelar à benevolência dos ouvintes e deixa-lhes duas interrogações que abrem caminho à reflexão final do sermão: “[...] e vós não julgais o Homem-Deus capaz de igual amor, de iguais abnegações e heroísmo? Se o filho da Eva decaída assim ama, como não amará o Filho de Maria?... [...]” (Sena Freitas, 1968, p. 11).

A peroratio

Embora não surja em parte destacada, correspondente a um capítulo autónomo, como acontece com o exórdio, a peroração do discurso “O Amor de um Deus” tem início quando Sena Freitas direciona, de novo, o conteúdo do sermão para a audiência que tem in praesentia, de forma direta e suscitando até certa interação, mesmo que do público não obtenha respostas verbais:

Pois bem: o coração de cada um de nós também é instrumento sonoro, que não sei que haja corda mais so-

nora que aquela que um puro amor faz vibrar. Afinemos, pois, o instrumento do nosso coração pelo de Jesus Cristo; supliquemos-Lhe que Ele próprio o afine e nele module o cântico *excelsior* do bem e da virtude, e que finalmente o nosso afeto saiba, grato, responder ao Seu afeto. (Sena Freitas, 1968, p. 12)

Em termos de marcas linguísticas, o uso repetido da conjunção com valor conclusivo “pois” e do advérbio de modo “finalmente” anuncia a conclusão do discurso. A partir do parágrafo transcrito, cumprem-se os dois principais propósitos da peroratio: por um lado, lembrar à audiência os pontos fulcrais do sermão (recapitulatio) e, pelo outro, influenciar as suas emoções (*affectus*). O orador procura certificar-se de que convence quem o ouve e incute a mensagem de que o Amor é o caminho certo para se viver, mesmo que implique sofrimentos, desânimos e dúvidas. É em Deus, no Deus Desconhecido, que é possível encontrar a fonte do Amor. Para isso, o pregador adverte:

Cessemos por uma vez de ser egoístas e frios como a gélida indiferença.

Dar é fácil, é grato, é volúpia, para uma alma bem formada, e dar o coração é a suprema felicidade, quando sabemos a quem o damos, que dá-lo é gozar a intensidade de uma vida dupla. Ora em que melhores mãos pode ele cair do que nas mãos do Seu autor? (Sena Freitas, 1968, p. 13)

Por fim, e a anteceder as bênçãos com que se despede do auditório seu conterrâneo, o Padre Sena Freitas ainda lhe coloca uma última questão e lhe faz os últimos pedidos:

Senhores: Sentis vós lá dentro do peito alguma coisa que palpita forte, com um sentimento novo, ao som das palavras do obscuro orador que vos fala?

Então dai-me o que é o fruto dos meus esforços, empenhando no vosso bem moral. Uni-vos a mim em perfeita comunhão de afetos [...] (Sena Freitas, 1968, p. 14-15)

Reconhecendo a função didática em que deve enformar o seu discurso, José Joaquim de Sena Freitas procura incutir no auditório ensina-

mentos que promovem a união na fé, pela vivência do Amor em Cristo, recorrendo ao Coração para atingir o objetivo fulcral em que se edifica todo o sermão.

Conclusão

No dia em que se comemora, no calendário religioso católico, o Sagrado Coração de Jesus, o Padre Sena Freitas escolhe um tema adequado à ocasião e serve-se do discurso oratório com fins de missão. “O Amor de um Deus” é um sermão exemplar e edificante, escrupulosamente preparado, em termos de conteúdo e ao nível da forma. Efetivamente, sobre o que discursar num dia solene que celebra o Coração de Cristo? De que forma se promove o apostolado da união? Em que medida faz sentido falar de um tema que não seja o Amor, sentimento em que assenta a fé e a partir do qual se manifesta a caridade?

Através de um sermão devidamente estruturado, à luz dos preceitos da ars oratoria e fazendo uso pertinente de processos de retórica diversificados, pretende-se que a argumentação surta os efeitos desejados, que são agradar (*delectare*), persuadir (*mouere*) e ensinar (*docere*) os ouvintes. “O Amor de um Deus” cumpre estes princípios e ilustra um exemplo de eloquência e moderação discursivas que fazem do Padre Sena Freitas um orador consciente e ponderado. Herdeiro de uma tradição oratória que tem na figura do Padre António Vieira um modelo inigualável, no panorama literário português, José Joaquim de Sena Freitas destaca-se por, na segunda metade do século XIX, período conturbado a vários níveis, sobretudo ao nível ideológico, não ter perdido a convicção da sua fé nem ter desmerecido o seu espírito de missão, continuando a recorrer à oratória para evangelizar e doutrinar as suas audiências: ele é “certamente o melhor índice do que poderia e deveria ser o catolicismo português do seu tempo, ora revelando-o, ora contrastando-o.” (Clemente, 2002, p. 92)

Referências

- ANGLIN, João H. Antelóquio. In SENA FREITAS, Pe. José Joaquim. *Antologia*. Ponta Delgada: Instituto Cultural, 1968, p. I-XIII.
- CARRILHO, Fernanda. Sermão de Santo António aos Peixes de Padre António Vieira. *Análise da Obra*. Lisboa: Texto Editora, 2001.
- CLEMENTE, Manuel. Vitalidade Religiosa do Catolicismo Português: do Liberalismo à República. In: AVEZEDO, Carlos Moreira (dir. de), *História Religiosa de Portugal*, Vol. 3. Lisboa: Círculo de Leitores, 2002, p. 87-99.
- GASPAR SIMÕES, João. Sena Freitas. In: GASPAR SIMÕES, João (dir. de), *Perspectiva da Literatura Portuguesa do Século XIX*, Vol. 1. Lisboa: Edições Ática, 1947.
- LUZ, Denis. Padre Sena Freitas homem da Igreja e do seu tempo. *Lumen* 4 (7), p. 425-436, 1940.
- LUZ, Denis. Fisionomia intelectual e moral de Sena Freitas. *Lumen* 5 (7), p. 551-563, 1941.
- PRADO COELHO, Jacinto do. Padre José Joaquim de Sena Freitas. In PRADO COELHO, Jacinto (Coord.). *Dicionário de Literatura*. Porto: Figueirinhas, 1997, p. 353-354)
- SENA FREITAS, Pe. José Joaquim. *Antologia*. Ponta Delgada: Instituto Cultural, 1968.



Texto recebido em:

01/10/2025

Texto aprovado em:

17/11/2025

V. 15 - N. 34 - 2025

*Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Professor no Programa de Pós-graduação na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG). Contato: crcaldas2009@hotmail.com

**Licenciado em Letras: Português/Mandarin (Universidade de São Paulo), Mestre em Ensino de Mandarim como Língua Estrangeira (Beijing Language and Culture University) Beijing, China. Contato: carlosrcn@outlook.com.br

Análise literário-teológica de Construção, de Chico Buarque de Holanda

**Literary-theological analysis
of Construção, by Chico
Buarque de Holanda**

**Carlos Ribeiro Caldas Filho*

***Carlos Ribeiro Caldas Neto*

Resumo

Francisco Buarque de Holanda (n. 1944), também conhecido como Chico Buarque de Holanda, Chico Buarque, ou simplesmente, Chico, é um dos mais conhecidos e amados cantores e compositores da história da música popular brasileira. Seu talento é reconhecido internacionalmente, e muitas de suas canções, produzidas ao longo de sua longa carreira, tornaram-se parte da cultura brasileira, sendo citadas tanto em conversas de pessoas comuns como também por estudiosos e acadêmicos. Sua obra poética e musical tem sido objeto de estudo de pesquisadores de diferentes áreas do conhecimento, especialmente nas humanidades. O presente artigo pretende apresentar uma análise literário-teológica de Construção, de 1971. A análise será apresentada em quatro perspectivas: literária, temática, musical e teológica. A análise literária trabalhará com aspectos técnicos da poesia, e a teológica, com a ideia de substância religiosa, de Paul Tillich, e do potencial teológico do texto literário, de José Carlos Barcellos. Em sua conclusão, o artigo traz considerações sobre



a relevância social e existencial de Construção, passados mais de 50 anos de seu lançamento.

Palavras-chave: Chico Buarque, poesia, análise literária, substância religiosa, crítica social.

Abstract

Francisco Buarque de Holanda (b. 1944), also known as Chico Buarque de Holanda, Chico Buarque, or simply, Chico, is one of the most well-known and beloved singers and composers of the history of Brazilian popular music. His talent is acknowledged world-wide, and many of his songs, produced throughout his long career, are part of Brazilian culture, and they are quoted in table talks and by scholars alike. His poetical and musical work has been an object of research by scholars from different areas of knowledge, especially in the field of the humanities. This article intends to present a literary-theological analysis of Construção (1971). The study will be presented from a four-fold perspective: literary, thematic, musical and theological. The literary analysis will work with technical aspects of poetry, and the theological, with Paul Tillich's idea of religious substance and José Carlos Barcellos idea of the theological potential of the literary text. In its conclusion the article will bring some considerations about the existential and social relevance of Construção, more than 50 years after it was first launched.

Keywords: Chico Buarque, Poetry, Literary Analysis, Religious Substance, Social Critique.

Introdução

Francisco Buarque de Holanda (1944), conhecido como Chico Buarque de Holanda, ou Chico Buarque, ou simplesmente, Chico, é um dos mais conhecidos compositores e cantores brasileiros. Proveniente de uma família de intelectuais, pois é filho de Sergio Buarque de Holanda, historiador e sociólogo, autor de clássicos como Raízes do Brasil, Visão do Paraíso e O homem cordial, e neto de Aurélio Buarque de Holanda Ferreira, lexicógrafo, autor do dicionário que leva seu nome (Aurélio é pai de Sérgio), e irmão de Heloísa Maria Buarque de Holanda – mais conhecida como Miúcha – Ana Maria Alvim Buarque de

Holanda (conhecida como Ana de Holanda) e de Maria Cristina Buarque de Holanda, todas igualmente cantoras. Chico é também escritor, sendo autor de peças teatrais e romances e de pelo menos uma obra de literatura infantil, *Chapeuzinho Amarelo*, com ilustrações de Ziraldo, e que ganhou o selo “Altamente Recomendável” da Fundação Nacional do Livro Infante-Juvenil em 1979.

Por três vezes ganhou o Prêmio Jabuti, na categoria Melhor Romance: *Estorvo*, em 1992, *Budapeste*, em 2004, e *Leite derramado*, em 2010. Em 2019 foi contemplado com o Prêmio Camões, o principal da língua portuguesa, pelo conjunto de sua obra¹.

Transitando por gêneros musicais como a valsa, o samba e a bossa nova, a poética buarqueana produziu canções que se tornaram muito conhecidas, seja pela crítica ao regime militar em *Roda Viva*, *Apesar de você*, *Vai passar* e *Cálice* (composta em parceria com Milton Nascimento), seja pela lírica leve e suave em canções como *Maninha* e *Carolina*, melancólicas, e, talvez justamente por isso, tão belas. Não se pode esquecer também de canções como *A banda*, *Cio da terra* e *O que será* (*À flor da pele*, ambas em parceria com Milton Nascimento), *Geni* e *o Zepelim* (do musical *Ópera do Malandro*). Nem todas as suas canções são de protesto político: em *Cotidiano*, há a descrição do dia a dia, ou seja, do cotidiano de um casal, cuja vida a dois é marcada por parceria e cumplicidade. Em *Passaredo*, demonstra preocupação ecológica, pois nesta poesia há um alerta contra o perigo da devastação ambiental. Já em *O meu guri*, tece uma crítica social, narrando uma história triste, quando apresenta uma mãe contando a vida de um filho, do nascimento à morte. Crítica à hipocrisia de muitas pessoas na sociedade é o tema de *Ciranda da bailarina*, produzida em parceria com Edu Lobo, na qual apontam o óbvio muitas vezes esquecido por quem se considera perfeito, melhor que todo mundo em tudo o tempo todo. Afinal, defeitos e pecados, “só

1. Chico Buarque, um Prêmio Camões com mensagem artística e política. Ípsilon. Disponível em <https://www.publico.pt/2019/05/21/culturaipsilon/noticia/chico-buarque-premio-camoes-2019-1873609> Acesso em 08 mai 2025

a bailarina que não tem” (a bailarina neste caso é uma boneca, um brinquedo, não um ser humano real). Outra marca – ousada – das canções de Chico é sua criação de um eu-lírico feminino, como em *O meu amor*. Não é fácil um homem utilizar tal expediente narrativo, mas Chico logrou êxito em fazê-lo².

Sendo assim, não é de se admirar que Chico e sua obra poético-musical atraíam o interesse de diferentes pesquisadores, notadamente, nas diversas áreas de investigação acadêmica nas humanidades. Dentre tantas abordagens acadêmicas à obra de Chico, podem ser citadas, inter alia, Barreira (1998, p. 92-108), Albertoni, Pereira (2005, p. 1-7), Garcia (2006, p. 187-202), Oliver (2013), Lima (2017), Serra e Deus (2018), Cavalcante (2018, p. 321-347), Cavalcante (2019), Ribeiro (2020, p. 491-507), Manzatto (2020, p. 104-121), Rocha (2020, p. 377-409), Manzatto, Xavier, Amorim (2021). Sobre a poesia de Chico dissertações e teses também foram escritas, sendo que, dentre outras, podem ser citadas Lima (2009), Nogueira (2018), Leite (2021).

O presente artigo tem intenção de apresentar uma análise literário-teológica de *Construção*, que dá título a um álbum lançado em 1971. A análise será feita a partir de quatro perspectivas: literária, temática, musical e teológica.

1 *Construção*: análise literária

Na primeira parte do artigo será feita a análise literária propriamente de *Construção*. Iniciando então, a letra será aqui transcrita:

I
Amou daquela vez como se fosse a **última**
Beijou sua mulher como se fosse a **última**
E cada filho seu como se fosse o **único**
E *atravessou* a rua com seu passo **tímido**

2. Para uma análise do elemento feminino em canções de Chico Buarque a partir de diferentes abordagens teóricas feitas por diversos pesquisadores consultar Cavalcante (2021).

Subiu a construção como se fosse **máquina**
Ergueu no patamar quatro paredes **sólidas**
Tijolo com tijolo num desenho **mágico**
Seus olhos embotados de cimento e **lágrima**
Sentou pra descansar como se fosse **sábado**
Comeu feijão com arroz como se fosse um **príncipe**
Bebeu e *soluçou* como se fosse um **náufrago**
Dançou e *gargalhou* como se ouvisse **música**
E *tropeçou* no céu como se fosse um **bêbado**
E *flutuou* no ar como se fosse um **pássaro**
E se *acabou* no chão feito um pacote **flácido**
Agonizou no meio do passeio **público**
Morreu na contramão atrapalhando o **tráfego**

II

Amou daquela vez como se fosse o **último**
Beijou sua mulher como se fosse a **única**
E cada filho seu como se fosse o **pródigo**
E *atravessou* a rua com seu passo **bêbado**
Subiu a construção como se fosse **sólido**
Ergueu no patamar quatro paredes **mágicas**
Tijolo com tijolo num desenho **lógico**
Seus olhos embotados de cimento e **tráfego**
Sentou pra descansar como se fosse um **príncipe**
Comeu feijão com arroz como se fosse o **máximo**
Bebeu e *soluçou* como se fosse **máquina**
Dançou e *gargalhou* como se fosse o **próximo**
E *tropeçou* no céu como se ouvisse **música**
E *flutuou* no ar como se fosse **sábado**
E se *acabou* no chão feito um pacote **tímido**
Agonizou no meio do passeio **náufrago**
Morreu na contramão atrapalhando o **público**
Amou daquela vez como se fosse **máquina**
Beijou sua mulher como se fosse **lógico**
Ergueu no patamar quatro paredes **flácidas**
Sentou pra descansar como se fosse um **pássaro**
E *flutuou* no ar como se fosse um **príncipe**
E se *acabou* no chão feito um pacote **bêbado**
Morreu na contramão atrapalhando o **sábado**

III³

Por esse pão pra comer, por esse chão pra dormir
A certidão pra nascer, a concessão pra sorrir
Por me deixar respirar, por me deixar existir
Deus lhe pague
Pela cachaça de graça que a gente tem que engolir
Pela fumaça desgraça que a gente tem que tossir
Pelos andaimes pingentes que a gente tem que cair
Deus lhe pague
Pela mulher carpideira pra nos louvar e cuspir
E pelas moscas bicheiras a nos beijar e cobrir
E pela paz derradeira que enfim vai nos redimir
Deus lhe pague⁴.

Algumas palavras foram destacadas, ou com itálico, ou com negrito ou foram sublinhadas. Os destaques foram feitos para facilitar a exposição da análise literária da poesia.

Por primeiro, as palavras destacadas pelo uso do itálico: as primeiras palavras das 14 linhas da primeira estrofe: todas são verbos no pretérito perfeito, que indica ação pronta, acabada, algo que aconteceu. A terceira linha da primeira estrofe não começa com verbo, mas faz uso do zeugma⁵, para evitar a repetição do “Beijou” da linha anterior (“Beijou sua mulher como se fosse a última, E cada filho seu como se fosse o único”). O mesmo acontecerá nas linhas 7-8: “Ergueu no patamar quatro paredes sólidas, Tijolo com tijolo num desenho mágico, Seus olhos embotados de cimento e lágrima” – o “operário em construção”⁶, que em

3. A rigor, a poesia de *Construção* teria – tem – apenas duas estrofes. A terceira é um “enxerto” extraído de *Deus lhe pague*, outra poesia de Chico. A

4. Extraído de Letras. Construção. Chico Buarque. Disponível em <https://www.letras.mus.br/chico-buarque/45124/> Acesso em 12 maio 2025.

5. Zeugma é uma figura de linguagem que é uma forma de elipse, ou seja, é a eliminação de um termo para evitar sua repetição na frase, deixando assim sua leitura menos cansativa, mais fluida e mais direta.

6. “O operário em construção” é uma poesia de Vinícius de Moraes que tem, respeitadas as diferenças, alguma semelhança temática com *Construção*, o objeto de estudo do presente artigo. A música de Chico, que aparece no LP homônimo, lançado em 1971, enquanto a poesia de Vinícius é de 1959. É razoável concluir que Chico foi influenciado por Vinícius ao construir *Construção*.

nenhum momento é nomeado (quanto a isto, mais se falará adiante) “ergueu tijolo com tijolo num desenho mágico”. Não havia necessidade de repetir o verbo “ergueu”. A exceção é de fato a linha 8: “seus olhos embotados de cimento e lágrima”. A propósito, não há como não observar a riqueza e a sensibilidade lírica da descrição de um homem simples como tendo “olhos embotados de cimento e lágrima”.

No segundo momento, as últimas palavras das 14 linhas poéticas da primeira estrofe, destacadas em negrito: todas são proparoxítonas. Assim, o poeta Chico faz rimas esdrúxulas, nas quais a acentuação tônica na terceira sílaba. A língua portuguesa falada no Brasil tem a tendência de eliminar as proparoxítonas, tornando-as paroxítonas. Tal acontece com frequência no português falado em regiões rurais, em que, por exemplo, “córrego”, vira “corgo” e “árvore” vira “arve”. Contra este pano de fundo é notável que Chico tenha construído Construção com palavras trissílabas proparoxítonas, como “tráfego”, “pródigo”, “flácido” e “náufrago”, o que é extremamente incomum em português. Palavras assim são mais difíceis de se usar em poesia. Ainda quanto à segunda estrofe: o poeta repete sete verbos – amou, beijou, ergueu, sentou, flutuou, acabou, morreu – fazendo assim com que ela tenha 21 linhas, e não 14, como a primeira.

Por fim, a terceira estrofe: são três sequências de três linhas cada, sendo cada uma destas seguida pelo refrão “Deus lhe pague”, totalizando assim 12 linhas. Mas há um ponto que é importante ressaltar: a rigor, a poesia de Construção teria – tem – apenas duas estrofes. A terceira estrofe é um “enxerto”, por assim dizer, extraído de Deus lhe pague, também de autoria de Chico, uma das faixas do já mencionado álbum Construção. Deus lhe pague tem seis estrofes⁷, e destas, três foram acrescentadas à Construção. E cada uma destas três sequências é concluída com um verbo na terceira conjugação (ir): dormir, sorrir e existir, engolir, tossir e cair, cuspir, cobrir e redimir. Verbos na primeira conju-

7. Deus lhe pague. Chico Buarque. Letras. Disponível em <https://www.letras.mus.br/chico-buarque/72896/> Acesso 23 maio 2025.

gação (ar) são mais fáceis de rimar, e, portanto, mais comuns em poesia. Não é mera coincidência que haja tantas poesias com rimas pobres com verbos como amar, sonhar, falar...⁸

Parte indispensável da análise literária de construção é sua escansão, isto é, a contagem de suas sílabas poéticas. A poesia é formada por redondilhas maiores, ou seja, versos com mais de sete sílabas poéticas. Vejam-se os seguintes exemplos:

A-mou / da-que-la / vez / co-mo / se / fos-se-a / úl-ti-ma
Bei-jou / su-a / mu-lher / co-mo / se / fos-se-a / úl-ti-ma
E / ca-da / fi-lho / seu / co-mo / se / fos-se-o / ú-ni-co

Nos três casos são versos decassílabos, linhas com dez sílabas poéticas cada. Na verdade, a poesia de Chico Buarque usa e abusa do recurso dos versos decassílabos. Apenas na última estrofe, na qual aparece por três vezes o refrão “Deus lhe pague”, que tem três sílabas poéticas: Deus / lhe / pa-gue. Este refrão quebra o ritmo, mas o efeito sonoro desta quebra é marcante.

Esta última estrofe, também construída com sofisticação literária, apresenta um clamor vindo de vozes que geralmente não se fazem ouvir na sociedade. É formada por três “subestrofes”, entremeadas pelo mencionado refrão “Deus lhe pague”: na primeira, o eu-lírico está na primeira pessoa do singular: “Por esse pão pra comer, por esse chão pra dormir, A certidão pra nascer, a concessão pra sorrir, Por me deixar respirar, por me deixar existir. Deus lhe pague” (destaque para o me, pronome átono identificador da primeira pessoa do singular). A segunda: “Pela cachaca de graça que a gente tem que engolir, Pela fumaça desgraça que a

8. Rimas pobres são as que trabalham com assonância de palavras da mesma classe gramatical (verbo com verbo, substantivo com substantivo, etc), como por exemplo em *O xote das meninas*, de Luiz Gonzaga: “que o mal é da idade, e que pra tal *menina*, não tem um só remédio em toda *medicina*” (*menina*, *medicina*, rima com dois substantivos). Rimas ricas, em contraste, são as que trabalham com a assonância de palavras de classes gramaticais diferentes, como por exemplo em *Um cafuné na cabeça malandro*, eu quero até de macaco, de Milton Nascimento: “Brigam Espanha e Holanda pelos direitos do mar, o *mar* é das gaivotas, que nele sabem *voar*...”: *mar* (substantivo) rimando com *voar* (verbo).

gente tem que tossir, Pelos andaimes pingentes que a gente tem que cair, Deus lhe pague” (a gente, fórmula popular para designar um sujeito plural que não é identificado, um sinônimo popular do pronome nós). A terceira e última: “Pela mulher carpideira pra nos louvar e cuspir, E pelas moscas bicheiras a nos beijar e cobrir, E pela paz derradeira que enfim vai nos redimir, Deus lhe pague” (nos, pronome átono identificador da primeira pessoa do plural). O uso do a gente e do nos permitem concluir que outras vozes de outros operários em construção se unem à voz do operário cuja história é narrada na poesia de Chico. Na segunda e na terceira subestrofe não há um eu-lírico, mas um “nós-lírico”, pois o sujeito indeterminado é apresentado por “a gente” e pelo pronome átono “nos”, duas maneiras de expressar a primeira pessoa do plural, mas sem identificá-la de maneira precisa.

Concluindo a primeira parte do artigo: Chico constrói Construção como um artesão das palavras, tecendo uma tapeçaria sofisticada, poucas vezes igualada na história da poesia brasileira. Para tanto, utilizou recursos estilísticos que, via de regra, não são utilizados pela maioria dos compositores pátrios. Mas a questão que agora surge é: do que fala Construção? Responder esta pergunta é o objetivo da próxima sessão deste artigo.

2 Construção: análise temática

Tendo apresentado uma análise literária de Construção, há que se pensar em seu tema. Ou, como colocado no final da sessão anterior, do que fala Construção? Em outras palavras: qual é a história contada em forma de poesia tão cuidadosamente elaborada?

A poesia narra a história de um homem simples, cujo nome jamais é dito, de extração social baixa, operário da construção civil. Não há no texto nenhuma indicação que permita localizá-lo no tempo ou no espaço, mas estes são dados que não fazem falta para a sua interpretação. A mensagem da poesia é atemporal. Um narrador onisciente conta o que

seria um dia como qualquer outro na vida daquele homem: ele sairia de casa para trabalhar, tal como fizera por tantas e tantas vezes antes, e, horas depois, voltaria para o descanso merecido no recôndito do seu lar. Na noite anterior tivera relação sexual com sua esposa (“amou daquela vez como se fosse a última”) – e mal sabia o casal que, aquela, de fato seria a última vez. Despediu-se carinhosamente de seus filhos (“beijou... cada filho como se fosse o único”). Não se diz quantos filhos, nem a idade deles. Ele caminha até o local de trabalho (“atravessou a rua com seu passo tímido”) e, ao chegar, “subiu a construção como se fosse máquina” – está explícito neste verso o processo de desumanização e reificação ao qual o operário anônimo, o herói trágico desta poesia, foi submetido: “como se fosse máquina”. Nas palavras de Luiz Alexandre Rossi, “destituído de características humanas, ele serve apenas para executar funções” (Rossi, 2019, p. 27). Trabalhou com afinco: “ergueu no patamar quatro paredes sólidas, tijolo com tijolo em um desenho mágico”. Ele está triste, pois está com “seus olhos embotados de cimento e lágrima”. Na pausa para almoço “sentou pra descansar como se fosse sábado”. O operário é sem dúvida um homem pobre, pois “comeu feijão com arroz como se fosse um príncipe”. Uma parca refeição, aparentemente, sem proteínas, o que não é recomendado para quem faz um serviço bruto, pesado, como o deste trabalhador da construção civil. Mas aí ele fez o que não deveria ter feito, cometeu uma distração que se lhe revelaria fatal: “bebeu e soluçou como se fosse um náufrago”. Talvez pelo efeito do álcool, “dançou e gargalhou como se ouvisse música”, e aí, a deu-se a desdita: “tropeçou no céu como se fosse um bêbado, e flutuou no ar como se fosse um pássaro”. O final de sua história é narrado de forma contundente, chocante: “se acabou no chão feito um pacote flácido”. A morte não foi imediata, pois ele “agonizou no meio do passeio público”. A conclusão é impactante: “morreu na contramão atrapalhando o tráfego”.

A segunda estrofe conta a mesma história, mas alterando a sequência das últimas palavras de cada linha poética. Desta maneira, a narrativa perde seu sentido lógico. Vejam-se como exemplos estas linhas:

“subiu na construção como se fosse sólido, ergueu no patamar quatro paredes mágicas”. A falta de lógica na maneira como a segunda estrofe é contada aponta para a falta de sentido na vida daquele operário que morre de maneira dramática: saiu de casa para trabalhar, mas nunca mais voltou. Não há lógica nem racionalidade nisso. O que há é o absurdo, que tantas vezes caracteriza a existência humana. O operário e sua família se tornam vítimas do sem sentido da vida.

Chico critica com ironia dramática o descaso que há das pessoas para com o operário, cuja morte é anunciada por três vezes:

Morreu na contramão atrapalhando o tráfego.

Morreu na contramão atrapalhando o público.

Morreu na contramão atrapalhando o sábado.

A morte deste homem é algo que atrapalha, e ninguém se importa em saber quem ele é. Ninguém se preocupa com sua família. Ele caiu lá do alto do prédio, e sua morte atrapalha, tanto quem está de carro como quem anda a pé. A sociedade não se importa com um trabalhador pobre que morreu em seu ambiente de trabalho.

Por fim, a última estrofe que, como visto, foi “importada” de outra canção buarqueana. A ideia deste “transplante” revelou-se um artifício literário e comunicativo muito eficiente, porque as três estrofes acrescentadas à construção combinam perfeitamente com a história dramática contada e recontada às avessas nas duas estrofes anteriores. As vozes anônimas desta terceira estrofe dirigem-se a um interlocutor também não nomeado, mas que, é razoável admitir, representa as classes superiores, o patrão (ou os patrões) dos enunciantes que têm que se contentar com pouco: pão pra comer, chão pra dormir, respirar, existir, e ainda têm que agradecer: “Deus lhe pague”. A cachaça que bebem é de graça, mas a fumaça também, e por isso agradecem: “Deus lhe pague”. E agradecem até pelos andaimes dos quais caem, e pelas moscas que cobrirão seus cadáveres largados no chão, pois caíram atrapalhando o

tráfego, o público, o sábado. A morte lhes trará a paz derradeira que os irá redimir, e por isso dizem “Deus lhe pague”⁹.

3 Construção: análise musical

A arquitetura sonora de *Construção* revela-se tão sofisticada quanto sua elaboração poética. Ritmo, melodia, harmonia e arranjo articulam-se de modo a intensificar o discurso crítico da canção, unindo forma e conteúdo. A análise musical da canção apresentará considerações quanto aos seguintes elementos: ritmo, melodia, harmonia e arranjo.

3.1 Ritmo

A base rítmica é sustentada por um compasso binário/quaternário constante, próximo à cadência do samba-canção, mas executado com precisão de máquina, isto é, transmite a impressão de se estar ouvindo uma máquina trabalhando. A acentuação deslocada para o segundo tempo do compasso, que é típica da síncope, cria uma sensação de instabilidade controlada. Esse padrão espelha musicalmente o labor repetitivo do operário, numa alusão sonora ao “tijolo com tijolo” citado na letra.

3.2 Melodia

Quanto à melodia: observa-se que a linha melódica de *Construção* apresenta contorno simples, registro médio e pouca amplitude intervalar. As repetições reforçam o caráter circular e hipnótico. A presença de palavras proparoxítonas no final dos versos obriga a extensão melódica com notas adicionais, alterando o fluxo natural da frase e criando um efeito expressivo peculiar. Essa escolha, rara na canção popular, confere um “acento” inesperado à melodia.

9. Manzatto e Villas Boas sugerem que o “Deus lhe pague” seja entendido não apenas como uma forma de agradecimento do inferior (o empregado) para o superior (o patrão), mas como um clamor por retribuição divina: “Essa é exatamente a perspectiva da canção, que muda a compreensão da expressão “Deus lhe pague” de forma de agradecimento para uma esperança de justiça. Afinal, é como se se dissesse: “Deus lhe retribua com justiça por tanto sofrimento que nos têm causado” (Manzatto, Villas Boas, 2019, p. 109).

3.3 Harmonia

O campo harmônico parte de dois acordes básicos em alternância, recurso que reforça a monotonia inicial. Contudo, inserções de acordes com tensões incomuns (7ª maior, 6ª maior) introduzem dissonâncias progressivas. Essa construção harmônica, embora cíclica, sofre variações sutis, acompanhando o crescimento dramático da narrativa.

3.4 Arranjo

O arranjo orquestral de Rogério Duprat¹⁰ adota uma lógica de construção em camadas: inicia-se com violão e percussão e gradualmente incorpora cordas, sopros, metais e percussões adicionais, criando um crescendo contínuo. Elementos instrumentais imitam sons urbanos, como buzinas e marteladas, o que integra o ambiente da narrativa à textura musical. Flauta e trombone, muitas vezes em intervalos dissonantes (quinta diminuta), funcionam como comentários sonoros, enquanto o acúmulo final de texturas resulta numa saturação auditiva que simboliza o colapso do protagonista.

Concluimos que, em *Construção*, a música não se limita a acompanhar a letra: a integração de recursos rítmicos, melódicos, harmônicos e orquestrais se constitui em um muito rico veículo autônomo de significados.

4 Construção: análise teológica

A primeira pergunta que se deve fazer para analisar Construção em perspectiva teológica é quanto à viabilidade de tal análise. Afinal, não há na letra nenhuma referência explícita a elementos que remetam ao

10.. Rogério Duprat (1932-2006) foi um dos grandes arranjadores musicais brasileiros, tendo seu nome ligado ao movimento Tropicália.

sagrado¹¹. Nada obstante, pretende-se demonstrar nesta seção do artigo que é sim possível analisar a poesia a partir de uma chave de leitura teológica.

O primeiro passo na análise teológica de Construção tomará como pressuposto a proposta teórica apresentada por Jean-Pierre Jossua que via na literatura “uma forma legítima de teologia”, proposta esta trazida para o Brasil pelo teólogo e crítico literário José Carlos Barcellos (Barcellos, 2000, p. 15). Nas palavras de Barcellos,

Mas, por outro lado, poderíamos considerar algumas obras literárias propriamente como obras teológicas, na medida em que articulam significados teológicos consistentes e relevantes já no momento em que sejam submetidas apenas a uma hermenêutica *literária* (Barcellos, 2000, p. 16, ênfase do autor).

Ainda conforme Barcellos, esta possibilidade de ver o texto literário em si como um discurso teológico é em si um “paradigma hermenêutico” que vê “a literatura como forma não teórica de teologia” que, neste caso, dá “prioridade à metodologia dos estudos literários” (Barcellos, 2000, p. 27).

O presente artigo então seguirá Barcellos (e Jossua), tomando a poesia buarqueana de Construção não como ilustração de um princípio doutrinário ou teológico (se fosse este o caso, seria dada prioridade à metodologia dos estudos teológicos)¹², mas como o texto literário em si mesmo sendo uma reflexão teológica. Mas, será mesmo possível tomar esta canção buarqueana como uma reflexão teológica? Pois, se como anteriormente afirmado não há na mesma nenhuma referência direta a nada que remeta ao sagrado, ao transcendente, como este texto pode

11. A única possível exceção encontra-se na terceira linha da segunda estrofe, onde se diz que o operário não identificado “[beijou] cada filho seu como se fosse o pródigo”, uma referência à parábola do filho pródigo narrada por Jesus em Lc 15.11-32, com ênfase no v. 20, que diz que o pai recebe o filho que abandonara o lar e vivera dissolutamente, mas que, arrependido, voltou para casa. Quando o pai o recebeu, “o beijou”.

12. Não que esta possibilidade seja errada em si. Há legitimidade acadêmica em estabelecer um diálogo entre literatura e teologia dando prioridade à metodologia dos estudos teológicos. Todavia, esta não é a opção do presente artigo.

ser uma reflexão teológica? Mas a ausência de referência(s) direta(s) ao sagrado em si não é impeditivo que um texto literário seja entendido como um discurso teológico. Exemplo claro e clássico é o livro bíblico de Ester, que consta no cânon da tradição judaico-cristã, no qual o nome de Deus não é mencionado nem uma vez. Nem por isso o livro deixou de ser considerado canônico e parte da revelação escrita¹³. É exatamente este o caso de Construção.

Outra ferramenta teórica que será utilizada para a análise teológica da canção Construção é a Kulturtheologie – “teologia da cultura”, de Paul Tillich. O teólogo teuto-estadunidense escreveu uma série de artigos entre 1929 e 1942, publicados originalmente em 1948 com o título *The Protestant Era* (versão brasileira: Tillich, 1992)¹⁴. A suma da ideia tillichiana é que religião é a substância da cultura. “Em linhas gerais, pode-se dizer que o programa teológico-cultural de Tillich intenciona oferecer uma superação da antítese entre religião e cultura por meio da reivindicação de uma cultura religiosa an sich”¹⁵ (Abreu, 2022, p. 29). Nas palavras de Tillich:

Aplicando estes conceitos à relação entre religião e cultura, chamamos de autônoma a cultura empenhada em criar formas de vida pessoal e social sem qualquer referência a algo supremo e incondicional, seguindo apenas as exigências da racionalidade técnica e prática. A cultura heterônoma, por sua vez, submete as formas e as leis do pensamento e da ação ao critério da autoridade da religião eclesiástica e da política quase religiosa, mesmo ao preço de destruir as estruturas da racionalidade. A cultura teônoma expressa nas suas criações a preocupação suprema e o sentido transcendental não como algo que lhe seja estranho, mas como seu próprio fundamento espiritual. “A religião é a substância da

13. O crítico literário e hebraísta Jack Miles (Miles, 1997) faz um jogo de palavras (e de ideias) com o tema teológico da presença – e ausência – de Deus em Ester: para ele, em Ester Deus é uma “presença ausente” e uma “ausência presente”.

14. Em 1919 Tillich pronunciou uma palestra intitulada *Über die Idee einer Theologie der Kultur* (“Sobre/A respeito de uma ideia da teologia da cultura”), na qual apresentou a religião como *Richtung auf das Unbedingte* – “rumo/em direção ao incondicional” (cf. Abreu, 2022, p. 25).

15. A expressão alemã *an sich* tem o sentido de “em si” ou “de per si”.

cultura e a cultura, a forma da religião”. Podemos dizer que esta frase define com precisão o que entendemos por teonomia. Estas distinções possibilitaram a criação da análise teônoma da cultura, da “teologia da cultura” (Tillich, 1992, p. 85).

Em sua leitura da teologia da cultura de Tillich Higuët, reconheci-do especialista no mencionado teólogo, afirma: “Conforme Tillich, quem pode ler o estilo de uma cultura – ou seu poder expressivo – pode também descobrir sua preocupação suprema, sua substância religiosa” (Higuët, 2019, p. 14). Na compreensão de Tillich, há correlação entre teologia e cultura, cultura e teologia. Resumindo: a cultura (manifestada especialmente nas artes) tem uma dimensão religiosa, e, portanto, pode ser uma expressão de fé. Ao mesmo tempo, a fé – religião – pode (e deve) ser crítica da cultura e da sociedade que a produz.

Em suas considerações sobre a teologia da cultura, Tillich criticou as distorções produzidas pelo capitalismo. A partir daí estabelece-se uma aproximação com a poesia buarqueana. Afirmou Tillich:

A situação proletária decorre inevitavelmente da estrutura demoníaca do capitalismo. Ninguém, em nossa época, não importando se pertence à burguesia ou grupo proletário, pode escapar das contradições essenciais e permanentes do sistema capitalista. A mais óbvia e a mais fundamental dessas contradições é a luta de classes que está acontecendo em todos os momentos, tanto de cima como de baixo. Ninguém pode evitá-la, uma vez que dentro do capitalismo ela faz parte, necessariamente, da luta pela existência (Tillich, 1992, p. 187-188).

Tillich teceu críticas de maneira contundente a modernidade e, no bojo de sua formulação, criticou também o capitalismo. Dumer comenta:

Tillich caracteriza a modernidade como “o espírito da sociedade burguesa” (*der Geist der bürgerlichen Gesellschaft*). Essa sociedade é constituída por três elementos que se relacionam mutuamente: a ciência, a tecnologia e a economia capitalista. A ciência, enquanto compreensão da natureza, possibilita que haja uma técnica capaz de controlá-la e manipulá-la, e esta, conse-

quentemente, possibilita um modo de produção e consumo com abrangência global. O capitalismo submete os dois primeiros elementos à sua lógica, bem como a política, a vida social e individual, além de criar uma ética própria para si (Dumer, 2024, p. 534).

A partir da crítica tillichiana à modernidade e, por extensão, ao capitalismo, pode-se analisar a poesia de Chico, especialmente os versos de Deus Ihe pague que foram acrescentados ao final de Construção. Os operários (os, plural, não apenas o pobre coitado que “morreu na contramão atrapalhando o tráfego, o público e o sábado”, mas todos que vivem situação parecida) que pela força da lógica capitalista, são reduzidos a meras peças de uma máquina cujo único objetivo é conhecido: lucro financeiro, mesmo que às custas de vidas humanas.

Mas a intuição de Tillich que a cultura tem uma substância religiosa também pode ser chave de leitura teológica de Construção: a poesia, com a sutileza que Ihe é peculiar, ressoa os brados dos profetas hebreus do oitavo século antes de Cristo, que criticavam a sociedade de seus dias, entre outros motivos, pelas condições desumanas e desumanizantes aos quais os mais pobres eram submetidos (inter alia, Dt 24.14, Jr 22. 13, 34.8-11, Am 2.6, 8.6, Mq 2.1-2). Desta maneira, Construção pode ser entendida como uma profecia secular, não religiosa¹⁶. De modo sutil, como, coincidentemente, é sutil a narrativa da Bíblia Hebraica, que muitas vezes “fala sem dizer”, ou talvez, fala, mas, não raro, nas entrelinhas e por trás das palavras, com Construção, Chico Buarque apresenta uma crítica teológica à exploração dos trabalhadores e ao descaso com que estes são tratados.

Considerações finais

A utilização de música como objeto de estudo no campo das ciências da religião e da análise teológica não se constitui em novidade.

16. Para uma abordagem a outra possibilidade de um profetismo secular, não religioso, em uma peça da literatura brasileira consultar Caldas, 2004, p. 5-10.

Afinal, trata-se de uma opção metodológica que cada vez mais tem sua cidadania acadêmica firmada e reconhecida na Área 44 de avaliação da CAPES no Brasil. Sendo assim, o presente artigo não pretende ter a última palavra e nem a interpretação definitiva de Construção. Antes, sua intenção é trazer para a *Tischreden*¹⁷ dos teólogos e estudiosos do fenômeno religioso no Brasil uma das mais canções mais artística e primorosamente construídas da história da nossa música popular. A importância desta canção foi reconhecida por uma matéria publicada em 2009 revista *Rolling Stone Brasil*, que listou as 100 maiores músicas brasileiras de todos os tempos – Construção ocupa o primeiro lugar neste ranking, sem dúvida, honroso por demais¹⁸.

Desta maneira, o presente artigo, segue o rastro de Tillich, que propôs a correlação entre teologia e cultura. Segue também o rastro deixado por outros teólogos que também reconheceram a importância das artes para a reflexão teológica. Afinal, o fenômeno religioso é uma manifestação cultural. Sendo assim, nada mais natural que teólogos e estudiosos do fenômeno religioso utilizem manifestações culturais, eruditas (como é o caso da canção de Chico) ou populares como objetos de suas investigações acadêmicas.

Referências

- ABREU, Fábio Henrique. Religião e Kultursynthese. Considerações sobre a fundamentação sistemática da Teologia da Cultura de Paul Tillich. *Revista Filosófica São Boaventura*. V. 16, N. 2, 2022, p. 25-67.
- ALBERTONI, Vivian. PEREIRA, Guilherme. Chico Buarque de Holanda: crítica histórica através da arte. *Nau Literária*. Vol. 1, N. 1, jul-dez 2005, p. 1-7.

17. A palavra alemã *Tischreden*, que significa “conversas à mesa”, dá título a um livro que reúne conversas acontecidas na *Lutherhaus*, “casa de Lutero”, do reformador protestante Martinho Lutero com seus amigos e alunos.

18. Para detalhes, consultar As 100 maiores músicas brasileiras. Cadê aquela? Disponível em <https://www.gazetadopovo.com.br/vozes/sintonia-musical/as-100-maiores-musicas-brasileiras-ca-de-aquela/> Acesso em 09 jun 2025.

- BARCELLOS, José Carlos. Literatura e teologia: perspectivas teórico-metodológicas no pensamento católico contemporâneo. *Numen*. V. 3, N. 2, 2000, p. 9-30.
- BARREIRA, Irllys Alencar Firmo. Sinfonias do cotidiano brasileiro (Poesia e música em Chico Buarque de Holanda). *Revista de Ciências Sociais*. V. 29, 1998, p. 92-108.
- BUARQUE, Chico. Construção. Conheça a letra. *Universal Music*. YouTube. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=cMwmbfEtq0> Acesso em 08 mai 2025
- CALDAS, Carlos. Teologia e literatura: profetismo secular em “Vidas Secas”, de Graciliano Ramos. *Cadernos de Teologia Pública*. V. 1, N. 8. São Leopoldo: IHU/Unisinos, 2004, p. 5-10.
- CAVALCANTE, Ronaldo. O som secular da religião: elementos religiosos na linguagem aberta e estética da prosa poética-musical buarqueana. *Teoliterária*. V. 8, N. 16, 2018, p. 321-347.
- CAVALCANTE, Ronaldo (org.). Cultura, religião & sociedade em Chico Buarque de Hollanda. São Paulo: Recriar, 2019
- CAVALCANTE, Ronaldo (org.). *Essas mulheres*. O protagonismo da mulher na canção de Chico Buarque. Memória. Imaginação. Luta. São Paulo: Recriar, 2021.
- DUMER, Pablo Fernando. A busca por uma racionalidade da graça: a abordagem de Paul Tillich à modernidade e ao capitalismo. *Perspectiva Teológica*. V. 56, N. 3, 2024, p. 535-554.
- GARCIA, Walter. Um mapa para se estudar Chico Buarque. *Revista do IEB*. N. 43, 2006, p. 187-202
- HIGUET, Etienne Alfred. Atualidade da teologia da cultura de Paul Tillich. *Correlatio*. V. 18, N. 2, p. 11-25, 2019.
- LEITE, Maria Jodailma. *Borrando as fronteiras entre realidade e ficção: autoficção em Essa gente, de Chico Buarque de Holanda*. Dissertação (Mestrado em Crítica Literária). São Paulo: Programa de Estudos Pós-graduados em Literatura e Crítica Literária, 2021.
- LIMA, Roberto Gabriel Guilherme de. “Sou dessas mulheres que só dizem sim”: as mulheres descritas na poesia de Chico Buarque de Holanda. Dissertação (Mestrado em Literatura Comparada). Natal: Programa de Pós-graduação em Estudos da Linguagem. Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2009
- LIMA, Alberto. *Quem é essa mulher?* A alteridade do feminino na obra musical de Chico Buarque de Holanda. Recife: CEPE, 2017

- MANZATTO, Antonio. VILLAS BOAS, Alex. A espiritualidade não religiosa em algumas canções de Chico Buarque de Hollanda. In CAVALCANTE, Ronaldo (org.) *Cultura, religião e sociedade em Chico Buarque de Hollanda*. São Paulo: Recriar, 2019, p. 113.
- MANZATTO, Antonio. A importância da palavra em Chico Buarque e no discurso teológico. *Teoliterária*. V. 10, N. 22, p. 104-121, 2020.
- MANZATTO, Antonio. XAVIER, Donizete. AMORIM, Fernando de Oliveira (orgs.). 2 Franciscos. Por um novo humanismo poético e profético. Papa Francisco. Chico Buarque de Hollanda. São Paulo: Recriar, 2021
- MILES, Jack. *Deus, uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- NOGUEIRA, Marcia Barbosa. *O ensino de História e as músicas de Chico Buarque de Hollanda: da escuta à produção de sentidos históricos na Escola Estadual Engenheiro Palma Muniz em Redenção – PA*. Dissertação (Mestrado em Ensino de História). Araguaína: Programa de Pós-graduação em Ensino de História. Universidade Federal do Tocantins, 2018
- OLIVER, Camila. *Chico Buarque*. O tempo, os temas e as figuras. Curitiba: Appris, 2013.
- RIBEIRO, Célia Maria. “Pelos tabelas” – A arte de cantar os dramas da existência humana. *Teoliterária*. V. 10, N. 22, 2020, p. 491-507.
- ROCHA, Abdruschin Schaeffer. Bondade não autorizada: a camuflagem do sagrado em *Geni e o Zepelim* de Chico Buarque. *Teoliterária*. V. 10, N. 22, p. 377-409, 2020
- ROSSI, Luiz Alexandre. Da crítica social à construção de uma sociedade em que caibam todos nos profetas do AT e em Construção. In Cavalcante, Ronaldo (org.) *Cultura, religião e sociedade em Chico Buarque de Hollanda*. São Paulo: Recriar, 2019
- SERRA E DEUS, Lílian Paula. As raízes do Brasil em *Leite derramado*, de Chico Buarque. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*. 53. Jan-Abr 2018. Disponível em <https://www.scielo.br/j/elbc/a/x4chDKxTrb4mxgqnXV4f5mM/>. Acesso 21 maio 2025
- TILLICH, Paul. *A Era Protestante*. São Bernardo do Campo: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1992.



Texto recebido em:
30/09/2024

Texto aprovado em:
17/11/2025

V. 15 - N. 34 - 2025

*Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Professor no Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Contato: tiago.gomes@pucrs.br

** Doutorando e mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Especialista em Ensino da Filosofia e em Teologia Contemporânea pelo Claretiano. Bacharel em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR) e pela Pontifícia Faculdade Teológica da Sicília. Sacerdote da Fraternidade da Copiosa Redenção. Contato: pefernandocr@gmail.com

O texto como lugar teológico: uma abordagem a partir de Ricoeur, Geffré e Tolentino

The text as a theological place:
an approach based on Ricoeur,
Geffré and Tolentino

**Tiago de Fraga Gomes*

***Joanicio Fernando Bauwelz*

Resumo

A presente pesquisa, seguindo a metodologia teórico-bibliográfica, busca ressaltar a relação entre literatura e teologia, em especial em relação ao texto enquanto lugar teológico. A abordagem se circunscreve ao pensamento de Paul Ricoeur, Claude Geffré e José Tolentino de Mendonça. A questão que move este estudo é a seguinte: Qual é o papel desempenhado pelo mundo do texto – das Escrituras e da Tradição cristã – para a compreensão e a vivência da fé cristã na atualidade? Como hipótese, parte-se da premissa de que o mundo do texto abre um mundo de possibilidades para a interpretação do leitor. Pensar o mundo do texto como lugar teológico é uma empreitada que se depara com muitos desafios, dentre eles, a leitura fundamentalista dos textos das Escrituras e das posturas doutrinárias integristas que interpretam os textos da Tradição cristã sem a devida atenção pelas questões que os formularam. Nesse sentido, urge uma abordagem literária mais coerente dos textos enquanto lugares teológicos. O movimento de argumentação

parte da hermenêutica textual de Ricoeur, para, em seguida, destacar aspectos fundamentais da teologia como hermenêutica da fé cristã em Geffré. Por fim, a partir do pensamento de Tolentino, almeja-se propor a relação entre literatura e teologia enquanto aporte fundamental para o fazer teológico.

Palavras-chave: Mundo do texto. Lugar teológico. Ricoeur. Geffré. Tolentino.

Abstract

This research, following the theoretical-bibliographical methodology, seeks to highlight the relationship between literature and theology, especially in relation to the text as a theological place. The approach is limited to the thought of Paul Ricoeur, Claude Geffré and José Tolentino de Mendonça. The question that drives this study is the following: What is the role played by the world of the text – of the Scriptures and of the Christian Tradition – in the understanding and experience of the Christian faith today? As a hypothesis, it starts from the premise that the world of the text opens up a world of possibilities for the reader's interpretation. Thinking of the world of the text as a theological place is an endeavor that faces many challenges, among them, the fundamentalist reading of the texts of the Scriptures and the fundamentalist doctrinal positions that interpret the texts of the Christian Tradition without due attention to the questions that formulated them. In this sense, a more coherent literary approach to the texts as theological places is urgent. The argumentation movement starts from Ricoeur's textual hermeneutics, and then highlights fundamental aspects of theology as hermeneutics of the Christian faith in Geffré. Finally, based on Tolentino's thought, the aim is to propose the relationship between literature and theology as a fundamental contribution to theological practice.

Keywords: World of the text. Theological place. Ricoeur. Geffré. Tolentino.

Introdução

A presente pesquisa de cunho teórico-bibliográfico visa ressaltar aspectos importantes da relação entre literatura e teologia, especialmente no que tange à relevância do texto para o fazer teológico. A abordagem se circunscreve ao pensamento de três grandes autores do tempo atual, sendo dois deles franceses, o filósofo Paul Ricoeur

e o teólogo Claude Geffré, e um deles português, o teólogo e poeta José Tolentino de Mendonça. Todos expressam grande apreço pela literatura e fornecem aportes fundamentais para o labor teológico. A questão que move este estudo é a seguinte: Qual é o papel desempenhado pelo mundo do texto – das Escrituras e da Tradição cristã – para a compreensão e a vivência da fé cristã na atualidade? Como hipótese, parte-se da premissa de que o mundo do texto é portador de sentido, mas abre um mundo de possibilidades para a interpretação do leitor.

É possível afirmar que o cristianismo é naturalmente uma experiência que se torna mensagem. O encontro com a pessoa de Jesus de Nazaré foi uma experiência originante de diferentes leituras e interpretações. Isso se mensura pela própria leitura dos quatro Evangelhos de Marcos, Mateus, Lucas e João. Na origem do cristianismo há experiências que foram, em um primeiro momento, interpretadas, e em seguida, transmitidas. Esse é um encadeamento que ocorre desde a Igreja cristã primitiva e que perpassa os séculos até as gerações cristãs da atualidade. Como afirma Geffré, no evento originante da Revelação cristã há o testemunho de uma experiência de fé que já é em si mesma uma interpretação que gera novas interpretações, no intuito de tornar o evento Cristo algo que seja sempre atual (1990, p. 7-8). David Tracy reforça que o teologizar pelo viés hermenêutico, no fundo, corresponde a uma dinâmica própria de toda a teologia: uma ação interpretativa historicamente situada que se constitui como uma mediação entre as tradições e os questionamentos que emergem atualmente (1981, p. 99-100). Ou seja, os textos e a interpretação que se faz destes, tornam possível o próprio teologizar.

Pensar o texto como lugar teológico consiste em conceber a teologia como um ato interpretativo que se depara com muitos desafios. A pertinência e atualidade desta temática situa-se, assim, no âmbito da atualização do dado da fé para o contexto hodierno. Diante de leituras anacrônicas, ou mesmo fundamentalistas, dos textos das Escrituras, e das posturas doutrinárias integristas que interpretam os textos da Tradição cristã sem a devida atenção pelas questões que os formularam e pelas

novas questões que se colocam, para uma adequada atualização de seu conteúdo, urge uma abordagem literária mais aprofundada e sistemática dos textos enquanto lugares teológicos. O movimento de argumentação deste artigo parte da leitura filosófica da hermenêutica textual de Paul Ricoeur, para, em seguida, destacar aspectos fundamentais da teologia como hermenêutica da fé cristã. Por fim, a partir do pensamento de José Tolentino de Mendonça, almeja-se propor a relação entre literatura e teologia enquanto aporte fundamental para o fazer teológico.

1 O mundo do texto como lugar de possibilidades

Na perspectiva de Geffré, não há fé pascal – enquanto evento de palavra, nomeado e interpretado por uma rede de significações – sem testemunhas e sem linguagem (1989a, p. 105-121). Por isso, não há fé cristã sem atualização da experiência cristã fundamental pela via da interpretação (2004, p. 40-43). Nesse sentido, a teologia cristã não pretende simplesmente refletir sobre um evento do passado, mas busca reinterpretá-lo de maneira nova, no momento atual, em coerência com a concepção bíblico-escatológica de verdade como advir permanente. A necessidade da interpretação nasce da própria natureza da fé cristã, pois seu objeto é uma verdade viva, transmitida pela mediação histórica, necessitando de uma atualização incessante (1972b, p. 84-85; 1989a, p. 58-59). O fazer teológico é, sobretudo, um fazer a partir de textos, pois é a partir dos textos que o teólogo se encontra com as testemunhas e a linguagem da fé.

O fazer teológico se depara continuamente com textos, sejam estes os textos das Escrituras, ou os textos da Tradição cristã, em sentido amplo, desde textos dogmáticos, até textos teológicos, catequéticos, pastorais, litúrgicos, místicos etc. De modo geral, é possível conceber a teologia como *intellectus fidei* que visa, sobretudo, proporcionar uma inteligência da Revelação cristã para as pessoas de hoje. Nesse sentido, Libanio e Murad, defendem que o fazer teológico possui dois momentos:

a) *auditus fidei*, momento da escuta, da recepção dos conteúdos da fé revelada; b) *intellectus fidei*, momento da reflexão, da especulação teórica sobre os dados coletados (1989, p. 93-97). Sendo assim, a teologia se constitui em uma hermenêutica da fé que busca traduzir, esclarecer ou interpretar (ἡρμηνεύειν) enunciados cuja compreensão não aparece de imediato. Sendo a Revelação cristã um acontecimento de Palavra, dos eventos narrados à reflexão hodierna da fé, estende-se um arco hermenêutico, no qual a Palavra revelada é interpretada, superando-se o abismo entre a pretérita Palavra de Deus e a compreensão teológica atual (Coreth, 1973, p. 1-13; Dotolo, 2003, p. 334).

Partindo do mundo do texto, a teologia elabora seus enunciados expressando, expondo e traduzindo as experiências cristãs fundamentais narradas. O teólogo constitui-se, assim, como um intérprete dos enunciados da fé (Grondin, 1999, p. 52). Enquanto linguagem humana sobre Deus, a teologia parte da experiência humana narrada e textualizada, para, em seguida, sistematizar a sua reflexão. O elemento humano, mundano, linguístico, é circunstanciado pelo horizonte de experiência, porém, aberto a uma pluralidade de possibilidades, sendo Deus o horizonte último. Assim como Deus se revela ao ser humano adequando-se às estruturas de sua compreensão, a própria teologia é um falar de Deus contextualizado. Apesar de refletir sobre uma verdade transcendente, o ser humano teologiza desde a sua condição histórico-linguística (Coreth, 1973, p. 191-192).

Segundo Gibellini, é preciso reorientar o fazer teológico em tempos de linguagens hiperespecializadas, cuidando para que a mensagem da Revelação seja comunicada a partir da experiência, sem subtrair-se às exigências hodiernas, com inteligibilidade sobre seu conteúdo, de maneira a ser entendida por seus interlocutores (2002, p. 78-80). A práxis da interpretação é intrínseca ao labor teológico. A possibilidade humana de conhecimento do Mistério divino se embasa na potência comunicativa da Palavra de Deus e na capacidade hermenêutica do ser humano. Toda interpretação gera uma nova compreensão, constituindo uma

circularidade hermenêutica (2002, p. 57-60). Não existe teologizar sem pressupostos. Nesse sentido, a Tradição cristã possui uma fecundidade hermenêutica imprescindível para o fazer teológico, proporcionando uma fusão de horizontes entre intérprete e mundo do texto. Gadamer reabilita o conceito de Tradição após a *Aufklärung*. Para Gadamer, não há compreensão efetiva sem Tradição (1998, p. 67; 1999, p. 442). Geffré compreende que a teologia cristã necessita de uma precedência (1989a, p. 33; p. 58-59). Gibellini afirma que a mensagem da Revelação cristã se torna credível na medida em que conecta a mensagem dos textos da Tradição cristã com o horizonte de conhecimento e de expectativas do ser humano de hoje (2002, p. 61-64).

Gadamer defende que a fusão de horizontes, enquanto dialética de comunicação e distanciamento entre perspectivas implicadas no ato interpretativo, faz a intermediação entre texto e intérprete (1999, p. 555). Geffré confirma isso ao enfatizar que na compreensão dos textos fundadores do cristianismo há uma interação constante entre intérprete e objeto textual (1989b, p. 17). Em uma perspectiva heideggeriana, o esforço da teologia de interpretar os enunciados da fé cristã revelada se baseia no axioma da linguagem como voz do ser. Em Heidegger, o ser simultaneamente se manifesta e se oculta na história como pre-sença (2005, p. 170). A narrativa teológica cristã segue essa dinâmica enquanto proclama a ação de um Deus que se manifesta na história, mas que também a ultrapassa, deixando rastros que o re-velam. Geffré salienta que a Revelação não é um corpo de verdades caídas prontas do céu, sem relação alguma com as mediações humanas (1977, p. 174). Deus se revela e manifesta seus desígnios na história. Um lugar privilegiado para a interpretação dos rastros da Revelação de Deus na história são os textos vétero e neotestamentários. Daí segue ser imprescindível o procedimento hermenêutico em teologia. O mundo do texto conduz o intérprete pelos rastros de Deus. Para Gibellini, diante do texto, o teólogo simultaneamente interroga e deixa-se interrogar (2002, p. 65-70).

Em teologia, texto e interpretação têm o potencial de conduzir à prática. O mundo do texto é sempre um mundo de possibilidades que incide na vida. Texto e interpretação são estopins para uma série de acontecimentos. Toda boa leitura e interpretação podem estimular a transformação da realidade. Nesse sentido, pode-se aplicar ao discurso teológico os três níveis do discurso elaborados por Ricoeur: nível locucionário que corresponde ao ato de dizer; nível ilocucionário que corresponde à forma de dizer ou àquilo que se faz enquanto se diz; nível perlocucionário que se refere àquilo que se faz pelo fato de dizer, provocando estímulo e produzindo resultados (1983, p. 47-49). Por isso, uma leitura profícua não é isenta de consequências. Para Ricoeur, é preciso dar ênfase ao sentido e à referência da própria obra (1983, p. 23). O mundo do texto, em sua autonomia, não depende mais da significação mental ou psicológica do autor. Essa dissociação ou emancipação do mundo do texto em relação ao autor garante que o texto esteja disponível para interpretações novas, inéditas, abrindo um mundo de possibilidades para o leitor/intérprete. Ricoeur defende que “o texto deve poder, tanto do ponto de vista sociológico como psicológico, descontextualizar-se de maneira a deixar-se recontextualizar numa situação nova: é o que faz, precisamente, o ato de ler” (1989, p. 119). Sendo assim, em toda nova leitura há uma nova interpretação que revela novas possibilidades contidas no mundo do texto. Por isso, o respeito à alteridade do texto favorece a epifania de novos horizontes de significado que o mundo do texto pode descortinar.

Ao refletir sobre o mundo do texto, Ricoeur chama atenção para uma alteridade que proporciona a criatividade. Deixar o outro ser outro para que não caia na mesmice. O texto precisa ter autonomia para que possa transmitir novas possibilidades de ser. Teologizar a partir da alteridade do texto proporciona um processo constante de reinterpretação da própria narrativa cristã, conferindo vitalidade e atualidade à mensagem cristã. Para que o texto continue falando algo de novo e de relevante para as pessoas de hoje, é preciso interpretar com respeito e lucidez crítica. O distanciamento ricoeuriano pela via longa da compreensão hermenêu-

tica permite perceber o dinamismo vital de uma leitura sincera e contextualizada da narrativa cristã, munida de uma suspeita metódica que prescinde do anseio de domínio que urge totalizar o significado (Ricoeur, 1989, p. 43-57). Enquanto em Schleiermacher a interpretação do mundo do texto visa à compreensão psicológica do discurso como ato de construção contínua de ideias (2001, p. 42), e em Dilthey centra-se na compreensão da vida do espírito enquanto reavivamento de uma experiência íntima (1949, p. 16), Ricoeur pretende superar uma interpretação romântica e psicologizante do mundo do texto (1977, p. 24; 1989, p. 119-120), a fim de que o mundo do texto não se limite a uma compreensão unívoca.

Ricoeur busca evitar a “ilusão romântica de um vínculo imediato de congenialidade entre as duas subjetividades na obra, a do autor e a do leitor” (1977, p. 34). Ou seja, é preciso renunciar tanto à ilusão positivista de uma objetividade textual, quanto à pretensão romântica de uma congenialidade entre o autor do passado e o leitor de hoje. Diferentemente de Schleiermacher que concebe o processo hermenêutico como a recriação ou repetição do significado pretendido pelo autor, sendo necessária uma compatibilidade dos gênios do autor e do leitor, Ricoeur proporciona ao fazer teológico a emergência de novas genialidades (García Gómez-Heras, 2003, p. 34). Sendo assim, não se pode simplesmente aceitar a irracionalidade de uma compreensão imediata. Ricoeur afirma que a hermenêutica concebida por Schleiermacher e Dilthey identificou a interpretação com a intenção de um autor (2000, p. 34). Contudo, em Ricoeur, compreender um texto significa revelar as possibilidades de ser indicadas pelo próprio mundo do texto (1983, p. 33).

Segundo Ricoeur, é preciso redescobrir o fato de que o mundo do texto não pertence mais apenas ao seu autor, nem mesmo pode ser reduzido a compreensão de um único leitor (1983, p. 42). Na visão de Ricoeur, “a escrita torna o texto autônomo relativamente à intenção do autor” (1983, p. 53). Por isso mesmo, o mundo do texto leva o intérprete ao limiar da reflexão. Toda boa interpretação textual leva a pensar. O teologizar a partir do mundo do texto visa a uma inteligência fiel e criativa.

O importante não é o que está atrás do texto, o pretexto, mas o que está à frente do leitor, ou seja, o mundo que o texto re-vela ou des-vela. Para interpretar o mundo do texto é preciso primeiramente uma descontextualização da psiqué do autor, para, em seguida, elaborar uma recontextualização a cada nova leitura, em uma situação nova. Para Ricoeur, “o que deve ser interpretado, num texto, é uma proposição de mundo, de um mundo tal como posso habitá-lo para nele projetar um de meus possíveis mais próprios” (1983, p. 56). Nesse sentido, o mundo do texto é um mundo de possibilidades, tal como o horizonte escatológico aberto pela Revelação cristã. Sendo assim, é possível conceber o texto como lugar da hermenêutica teológica.

2 O mundo do texto como lugar da hermenêutica teológica

Geffré concebe o fazer teológico como uma hermenêutica criativa da mensagem cristã. Geffré desmistifica a ilusão de um sentido a ser procurado atrás do texto. Na linha de Ricoeur, Geffré entende que a hermenêutica teológica precisa considerar simultaneamente o mundo de compreensão do intérprete e a objetividade do próprio texto, a fim de não propor conclusões precipitadas quando se pretende atualizar a mensagem cristã (1989a, p. 7-9). Na interpretação dos textos sagrados, Geffré compactua com Ricoeur, privilegiando antes o objeto textual que sua apropriação subjetiva. Geffré também evita a objetivação estruturalista do texto, prescindindo de uma abordagem da língua simplesmente considerada como sistema, onde cada elemento é definido por relações de equivalência ou oposição em referência aos demais (Saussure, 2006). Geffré compactua com a hermenêutica textual ricoeuriana. Considera que a alteridade do mundo do texto é condição para a interpretação (Ricoeur, 1989, p. 59). Geffré concorda com Ricoeur de que “a tarefa hermenêutica fundamental escapa à alternativa da genialidade ou da

estrutura” (Ricoeur, 1989, p. 55), centrando-se no texto. Sendo assim, o lugar da hermenêutica teológica é o próprio mundo do texto.

Da mesma forma que Ricoeur entende que “o texto é como uma partitura musical e o leitor como o maestro” (2000, p. 87), Geffré defende que no processo teológico hermenêutico é preciso voltar-se não mais ao autor, simplesmente, mas ao sentido que é imanente ao próprio mundo do texto. Assim como Ricoeur (1983, p. 45; 1989, p. 121), Geffré entende que o teólogo precisa recorrer ao próprio mundo do texto para retirar daí as informações que precisa (1989a, p. 47-49). Apesar de nutrir algumas reservas, Geffré concorda com a ideia de Saussure de uma verdade do texto, ou seja, de um sentido literal a descobrir, sem um sentido textual metafísico a priori a restituir. O sentido não está antes ou debaixo do texto. O sentido está na interpretação exodal, no caminho. Ler é interpretar e produzir sentido. Para Geffré, o sentido está nas relações entre os significantes textuais, nas quais se inscrevem o autor e o leitor. Essa concepção desinstala o leitor de uma certeza definitiva, engaja-o no ritmo de uma interpretação criativa (1989a, p. 34-40). Por isso, o mundo do texto é lugar de peregrinação da hermenêutica teológica.

Segundo Geffré, a teologia é uma hermenêutica da fé que busca responder aos desafios da experiência hodierna. Busca-se uma recepção criativa do conteúdo da fé, a fim de discernir novas compreensões que favoreçam novas práticas (2004, p. 26). Na visão de Geffré, uma racionalidade hermenêutica em teologia rompe com a obsessão fundamentalista e com a pretensão de uma dogmatização atemporal da verdade revelada (1972b, p. 56; 1989a, p. 59-61; 2002, p. 637; 2004, p. 47-48; 2013, p. 70). É preciso considerar que as formulações dogmáticas são respostas aos questionamentos à fé eclesial, de cada época (Ladaria, 1993, p. 94), integrando o próprio processo de elaboração da doutrina cristã (Rahner, 1961a, p. 13-52; 1961b, p. 51-92; 1964, p. 55-82). Assim como a Revelação integra-se às condições da história (Latourelle, 1972, p. 466), é a partir da história que se interpreta os testemunhos textuais e a mensagem da Revelação (Ladaria, 2005, p. 55).

As noções de historicidade da Revelação e de estrutura hermenêutica da experiência de fé possibilitam, segundo Geffré, que haja um encontro profícuo entre a Palavra de Deus e os estados de consciência hodiernos enquanto aspirações legítimas da consciência humana, tais como o valor inviolável da vida humana, o respeito à liberdade de consciência, o direito à liberdade religiosa, o direito à qualidade de vida, a laicidade do Estado etc. (2013, p. 378). Além disso, favorecem uma recepção genuína da Palavra revelada, alimentando a vontade de criar um mundo novo. Esta recepção diz respeito a um processo complexo de apropriação e integração de determinado conteúdo da fé na vida pessoal e/ou comunitária (Congar, 1972, p. 370; Routhier, 1993, p. 71-73). Para Geffré, no processo constante de recepção da mensagem da fé, a teologia tem uma dimensão profética, pois faz memória da ação de Deus, discerne a situação presente e produz uma resposta nova às situações atuais (1989a, p. 228). A Tradição, enquanto recepção criativa, não contradiz a ideia de novidade (1978, p. 76; 1989a, p. 95; 2004, p. 65-66).

Quem interpreta, atualiza; quem atualiza, renova; quem renova, inova. Nesse processo, Geffré elege quatro princípios para a metodologia hermenêutica em teologia: jogo da pergunta e da resposta; interpretação dos dogmas à luz de uma leitura crítica da Escritura; correlação crítica entre experiência cristã fundamental e experiência histórica atual; reinterpretar o conteúdo pode levar à reformulação da linguagem formal (1985, p. 396; 2004, p. 67-80). Nesse sentido, Körtner enfatiza que a pergunta é a premissa de toda compreensão (2009, p. 10-13), sendo o preâmbulo de toda formulação e expressão de significado. Por trás de todo texto, há sempre situações e questionamentos que levaram a uma elaboração de respostas sistematizadas e fundamentadas. As respostas estabelecidas em cada época – textualizadas nos clássicos da Tradição – tornam-se ocasião para novas questões.

Partindo dos textos clássicos da Tradição, os teólogos são hermeneutas da Revelação textualizada. Segundo Tracy, o teólogo elabora uma reflexão conectada aos anseios da cultura atual, na esfera públi-

ca (1981, p. 104). Contudo, enquanto intérpretes de textos clássicos – obras primas de alcance transcultural – da literatura religiosa, Tracy adverte que os teólogos precisam atentar-se para as notas que constituem a classicidade dos textos que interpretam: a permanência e o excesso de significado (1981, p. 154-203). Essas notas dos textos clássicos garantem a perenidade, a inesgotabilidade e a universalidade do significado que a hermenêutica teológica pode ter ao abordar o mundo do texto como lugar teológico. Nesse sentido, o Papa Francisco afirma que “os textos religiosos clássicos podem oferecer um significado para todas as épocas, possuem uma força motivadora que abre sempre novos horizontes, estimula o pensamento, engrandece a mente e a sensibilidade” (EG 256).

Ao ater-se ao mundo do texto, a hermenêutica teológica permite ultrapassar uma concepção imaginária de Revelação, evitando uma concepção de inspiração como ditado divino. Geffré enfatiza que a Palavra inacessível de Deus se torna presente na palavra humana através de textos elaborados por autores delimitados e condicionados por seus contextos e por suas capacidades linguísticas e cognitivas (2004, p. 44-46; p. 106; 1985, p. 394). Segundo Geffré, os fundamentalistas consideram que os textos da Escritura foram ditados diretamente pelo Espírito Santo aos hagiógrafos. Sendo assim, os hagiógrafos seriam apenas transmissores passivos da Palavra de Deus (Geffré, 2004, p. 104). O Concílio Vaticano II, na Constituição Dogmática Dei Verbum, afirma que “para escrever os livros sagrados, Deus escolheu homens, que utilizou na posse das faculdades e capacidades que tinham, para que, agindo Deus neles e por meio deles, pusessem por escrito, como verdadeiros autores, tudo aquilo e só aquilo que Ele quisesse” (DV 11).

Para Panasiewicz (2007, p. 70-73), os fundamentalistas possuem uma concepção ingênua da Escritura. Há um desconhecimento da história e um esquecimento da ação do Espírito Santo. Os fundamentalistas vêem o texto bíblico como uma espécie de ditado do Espírito Santo ao hagiógrafo, sendo este apenas um instrumento passivo a transmitir

a Palavra transcendente de Deus. Em 1943, a Carta Encíclica *Divino Afflante Spiritu* do Papa Pio XII, legitimou o uso do método histórico-crítico e dos gêneros literários. Segundo a *Divino Afflante Spiritu*, o exegeta “para corresponder às hodiernas exigências dos estudos bíblicos, ao expor a sagrada Escritura [...] use com a devida prudência [...] examinando quanto possa ajudar a verdadeira e genuína interpretação a forma ou gênero literário empregado pelo hagiógrafo” (DAS 21). Em 1993, o documento *A interpretação da Bíblia na Igreja* da Pontifícia Comissão Bíblica, rejeitou a leitura fundamentalista da Escritura. A Pontifícia Comissão Bíblica sustenta que o problema da leitura fundamentalista consiste em desconsiderar o caráter histórico da Revelação bíblica e a buscar respostas para fáceis e atraentes para problemas complexos (Ibi, I, F).

Paradoxalmente, o fundamentalismo é um movimento antimodernista que atua no chão da modernidade (Dubiel, 1995, p. 19-20). O fundamentalismo é basicamente uma contracultura que nasce no auge da crise da modernidade com suas incertezas (Costa, 2014, p. 234-237). O fundamentalista comporta-se como um opositor da renovação teológica em nome de um conservadorismo tradicionalista, imunizando-se contra as dúvidas e as críticas advindas da razão e incluindo-se em uma minoria pura e fiel que se gloria em relação aos “outros”, muitas vezes considerados como infiéis, ou mesmo, como inimigos, em torno dos quais se polariza a própria identidade (Marty, 1992, p. 14; Roxo, 1994, p. 9-16). Diante da desorientação, da insegurança, da incerteza e do relativismo do mundo atual, globalizado e pluralista, surge o fenômeno do fundamentalismo religioso (Teixeira, 2008, p. 195; Andrade, 2009, p. 116; Carranza, 2009, p. 152). Para Fitzmyer, o fundamentalista bíblico considera o texto bíblico como a expressão literal e simples da Palavra de Deus, sem ambiguidade, recusando-se, inclusive, a usar o método histórico-crítico ou outros métodos de interpretação literária” (1997, p. 66). De acordo com Cássio da Silva, o fundamentalista está em “busca de valores e verdades simples, coerentes, unitárias, imutáveis, universalmente válidas e que excluem os pontos de vista discordantes” (Silva, 2007,

p. 39), pois quer extirpar as dúvidas de sua consciência. Na Niagara Bible Conference (1878-1897), que ocorreu nos Estados Unidos, o termo fundamentalismo parece ter sido utilizado pela primeira vez por exegetas protestantes, com o intuito de fazer referência aos fundamentos da fé cristã – ensino cristão, inerrância verbal e infalibilidade da Escritura –, em reação ao modernismo e ao liberalismo doutrinal de sua época (Paine, 2010, p. 11; Sousa, 2020, p. 78-82; Teixeira, 2008, p. 197).

No meio acadêmico, na França, Claude Tresmontant e Jean Carmignac, rejeitaram o consenso moderno da exegese em relação à datação tardia dos Evangelhos, pleiteando um escrito hebraico anterior ao grego (Tresmontant, 1983; Carmignac, 1984), nutrindo o desejo de uma equivalência nostálgica entre o texto e a palavra original do ensinamento de Jesus, como se os textos da Escritura fossem transcrições diretas dos eventos de Revelação. Geffré afirma que os textos fundamentais do cristianismo não só transmitem fatos, mas simultaneamente transmitem interpretações teológicas dos mesmos, como acontece com os quatro Evangelhos. É preciso discernir fato bruto e fato elaborado: os fatos da vida de Jesus de Nazaré são fatos elaborados teologicamente, mesmo que enraizados em fatos brutos (históricos), os quais são narrados, e, por isso, em si, são inacessíveis (2002, p. 644-645). Segundo Geffré, “o fato histórico, no que ele tem de único e inacessível, e o fato elaborado não têm a pretensão de ser a descrição do evento tal como se passou” (2004, p. 105). Sempre há distância entre o fato bruto (histórico) e o fato elaborado. Os fatos históricos são fatos elaborados (reconstruídos).

O fundamentalismo literalista pretende encurtar a distância entre a letra da Escritura e seu evento-fonte, como se a Escritura fosse a transcrição exata e contemporânea aos eventos narrados, compreendendo-se a história e o tempo como fatores que degradam a autenticidade originária dos relatos. Nessa lógica, os escritos mais autênticos são os mais antigos e os que não sofreram acréscimos. Geffré (2004, p. 89-92) afirma que esse tipo de postura desconsidera a dinâmica da narrativa histórica e o progresso na compreensão da Revelação. Para Geffré

(2002, p. 639-641), o fundamentalista manifesta uma concepção insuficiente de fé por não aceitar a dinâmica da encarnação da Palavra de Deus, imersa na contingência histórica. Geffré (2002, p. 642-644) defende que é preciso refletir sobre a própria natureza da Verdade, e como esta é atestada pelas Escrituras, pois os fundamentalistas muitas vezes historicizam o que não reivindica historicidade, desconsiderando narrativas simbólicas e figurativas. Geffré ressalta que a inerrância bíblica pretende, sobretudo, salvaguardar o que é útil e necessário à salvação humana, não buscando fornecer a chave dos segredos da ciência (2004, p. 117). Segundo Geffré (2002, p. 636), na interpretação do mundo do texto como lugar teológico, tanto o literalismo bíblico, quanto o integrismo doutrinal – fundamentalismo dogmático –, não levam em conta a relação entre a contingência histórica da palavra humana e a transcendência da Palavra de Deus.

3 O mundo do texto como lugar de transformação

Pensar a teologia como uma inteligência hermenêutica da fé revelada constitui-se em um caminho profícuo para alinhar o *intellectus fidei* ao compreender histórico da Revelação cristã, além de proporcionar uma sensibilidade maior às tradições culturais e linguísticas onde a mensagem revelada tornou-se texto. Na visão de Geffré, toda compreensão da fé é, em última instância, uma reinterpretação criativa do evento da Revelação. Se não fosse assim, a mensagem da Revelação se restringiria ao passado, não se tornando contemporânea aos seus interlocutores (Geffré, 2004, p. 23-30; 1972a, p. 96; 2001, p. 79-85). Seguindo esse viés, Geffré afirma que o fazer teológico busca a significação sempre atual da Palavra de Deus tendo em vista as experiências históricas contemporâneas. Sendo assim, o labor teológico almeja sempre uma nova inteligência da mensagem cristã revelada (2004, p. 68-69). Geffré entende que “uma Palavra de Deus que não é contemporânea do ouvinte de hoje já não é mais a Palavra de Deus. É uma letra do passado” (2013, p. 374). Geffré está convicto que a Palavra de Deus é “espírito e vida”

(Jo 6,63). Por isso, o texto teológico é um lugar da manifestação viva e atualizadora da presença de Deus para os leitores de hoje.

Um ponto central de convergência entre Ricoeur, Geffré e Tolentino se encontra na relação entre linguagem e realidade. Tolentino, em suas reflexões, investiga como as palavras têm o poder intrínseco de criar e moldar a realidade, uma ideia que estabelece um diálogo favorável com a obra de Ricoeur. Este último, em sua análise, defende que a linguagem não se constitui apenas como um instrumento de comunicação, mas como uma condição capital para a construção do sentido. Para Ricoeur, a interpretação emerge como um ato revelador que nos permite acessar a complexidade da realidade. Tolentino, por sua vez, sugere que o ato de nomear e dar voz às experiências humanas fundamenta nossa relação com o sagrado e com o outro. Assim, a noção de que as palavras podem “configurar” a realidade, moldá-las, se torna um ponto central de articulação entre esses dois pensadores. A hermenêutica, na perspectiva de Geffré, propõe um diálogo contínuo com o sagrado e é essencial para a compreensão da tradição teológica em face da modernidade. Geffré argumenta que a linguagem teológica deve ser constantemente reavaliada e recontextualizada. Tolentino, ao entrelaçar poesia e teologia, provoca uma reflexão que ecoa o pensamento de Geffré: a linguagem da fé deve ser vivida e ressignificada de acordo com os diferentes tempos e contextos. Assim, a hermenêutica se revela como um instrumento vital para a descoberta do que o Mistério divino tem a dizer a cada nova geração.

Embora existam afinidades significativas entre os três pensadores, também é importante reconhecer algumas divergências notáveis. Um aspecto que se destaca é a ontologia da palavra. Enquanto Tolentino adota uma visão mais mística e poética da palavra, vinculando-a intimamente à experiência do divino, Geffré mantém uma abordagem mais crítica e reflexiva, que lida com a Tradição e a modernidade. Essa diferença pode resultar em um tensionamento entre uma visão mais experiencial, proposta por Tolentino, e uma abordagem analítica, defendida por Geffré, no que toca à linguagem teológica. Outro ponto de conflito

e, simultaneamente, de diálogo revelador, reside na temporalidade e na compreensão. Tolentino investiga o tempo como uma dimensão essencial na qual as palavras ressoam e se desdobram em significados, evocando uma temporalidade que se revela tanto humana quanto sagrada. Ricoeur, em sua filosofia, também coloca a temporalidade em destaque, especialmente na relação entre narrativa e identidade, embora com uma ênfase mais acentuada na estrutura narrativa enquanto meio de interpretação da realidade. Essa diferença de enfoques pode complementar as reflexões de cada um, ampliando o entendimento sobre a intersecção entre linguagem, tempo e espiritualidade. Dessa maneira, ao considerarmos essas ricas interações entre as obras de Tolentino, Ricoeur e Geffré, é possível vislumbrar um espaço amplo para novas investigações que iluminem as complexas relações entre a experiência humana, a narrativa e a Revelação cristã. Essa trilha de pesquisa promete um aprofundamento significativo nas intersecções entre teologia e filosofia, oferecendo novas perspectivas sobre o papel da linguagem e da interpretação na construção de significados em um mundo em constante transformação.

Na reflexão proposta por Tolentino, a linguagem transcende seu papel tradicional como mero meio de comunicação, assumindo uma função transformadora na maneira como interpretamos o mundo ao nosso redor. Cada palavra escolhida reflete não apenas uma ideia ou sensação, mas também carrega consigo uma possibilidade de mudança, tanto no indivíduo quanto na sociedade. Essa transformação se assemelha ao processo criativo, onde a linguagem atua como um meio de renovação contínua, permitindo que novas realidades sejam moldadas por meio do discurso. A ligação entre a linguagem e a espiritualidade, conforme abordado nas obras de Tolentino, é um ponto vital. Quando Tolentino menciona a literatura e a poesia como formas de transcender a realidade, ele destaca que a experiência humana é enriquecida pela busca de algo maior:

Chegará o tempo em que ouviremos com a mesma naturalidade a passagem de Deus na palavra e no silêncio; e o reconheceremos na integridade como na vida

que se rompe; e sentiremos a sua proximidade ao auge da consolação como na mais extrema nudez; no refúgio do jardim como nas vulnerabilidades em que nos perderemos (Mendonça, 2024a, p. 12).

A espiritualidade, então, não se separa da linguagem, mas é profundamente entrelaçada com ela, refletindo a busca incessante do ser humano por significado e conexão com o divino. Nesse sentido, “o poema é o ato espiritual por excelência” (Mendonça, 2014, p. 214). A palavra, quando impregnada de espiritualidade, tem o poder de ressoar profundamente em nossas almas, criando um espaço sagrado para a contemplação e a reflexão. Além de moldar realidades individuais, a linguagem também desempenha um papel crucial na formação de comunidades. As palavras têm a capacidade de unir pessoas por meio de experiências compartilhadas e tradições, construindo uma rede de significados que reforça identidades coletivas. Nesse contexto, a comunicação não se restringe ao ato de falar; é uma prática que envolve ouvir, compreender e acolher as narrativas dos outros. No prefácio ao livro de Massimo Naro, *L'altra parola*, Tolentino afirma:

Porque a grande crise, a mais aguda, não é sequer a dos acontecimentos, das decisões e das deserções que nos trouxeram até aqui. Dia após dia surge um problema maior: a crise de interpretação. Ou seja, a falta de conhecimento partilhado sobre o essencial, o que nos une, o que pode fundamentar, para cada um como indivíduo e para todos como comunidade, as formas possíveis de nos reinventarmos (Mendonça, 2024b).

Tolentino sugere que a responsabilidade de escolher as palavras certas se torna ainda mais relevante, pois elas não só influenciam a percepção, mas também estabelecem laços sociais que podem promover a coesão e a empatia entre os indivíduos. A obra de Tolentino é um convite à reflexão crítica sobre nosso uso da linguagem no cotidiano. Tolentino nos desafia a não apenas consumir palavras, mas a interagir com elas de forma consciente e responsável. O diálogo, como Tolentino propõe, deve ser um espaço de troca genuína, onde as ideias podem ser explo-

radas, questionadas e ampliadas. Esse tipo de comunicação não apenas enriquece o entendimento entre as pessoas, mas também fortalece a dinâmica social, permitindo o surgimento de novas perspectivas e soluções para os desafios contemporâneos. Tolentino ressalta que a crise que enfrentamos atualmente vai além dos eventos e decisões que vivemos, apontando para uma questão mais profunda: a crise de interpretação. Essa crise se manifesta na dificuldade que temos de chegar a um entendimento comum sobre os elementos essenciais que nos conectam. A falta de um conhecimento compartilhado e de uma base comum de valores e significados, dificulta nossa capacidade de nos reunirmos e encontrarmos um caminho coletivo em meio às incertezas.

A partir desse entendimento, o autor sugere que a reinvenção, tanto no âmbito individual quanto no comunitário, depende da nossa habilidade de estabelecer diálogos significativos e de redescobrir aquilo que nos une. Sem uma base interpretativa sólida, torna-se desafiador encontrar formas de construir um futuro que seja coeso e harmonioso. Portanto, a solução para nossa crise não reside apenas em ações superficiais, mas na busca por um entendimento mais profundo dos laços que nos conectam e das narrativas que moldam a nossa realidade. A análise de Tolentino oferece uma visão abrangente da presença da linguagem em nossas vidas, enfatizando sua capacidade de moldar a realidade, criar conexões e expressar o sagrado. Através de suas reflexões, somos convidados a valorizar cada palavra não apenas como um elemento de comunicação, mas como uma ferramenta poderosa de moldar e de significado. Suas obras desafiam a abraçar a profundidade da linguagem, reconhecendo seu potencial de unir, inspirar e conduzir na busca de um entendimento mais profundo de nós mesmos e do mundo ao nosso redor.

Tolentino, convida à reflexão sobre o diálogo entre a literatura e a teologia, destacando a importância do mundo do texto, ou o universo da obra literária, na construção e na profundidade do discurso teológico. Este tema se revela especialmente pertinente em um mundo contempo-

râneo cada vez mais marcado pela fragmentação do saber e pela busca de significados que transcendam o óbvio. A literatura, enquanto forma de arte que articula linguagem e experiência humana, oferece ao teólogo uma rica tapeçaria de imagens, simbolismos e narrativas. A expressão literária vai além da simples criação de enredos; ela revela a condição humana em sua complexidade, abordando temas universais como o amor, a dor, a fé e a busca por sentido. Estes elementos, ao serem imersos na teologia, possibilitam uma abordagem mais profunda e cheia de nuances da experiência religiosa. Primeiramente, é essencial considerar que a teologia não se encontra isolada em uma torre de marfim acadêmica; ela dialoga com a vida real e com as suas complexidades. A literatura, com sua capacidade de capturar e refletir as emoções e os dilemas humanos, serve como uma poderosa aliada nesta tarefa. Ao explorar narrativas literárias, os teólogos podem encontrar ecos de suas próprias reflexões e incertezas, permitindo um engajamento mais autêntico com os textos sagrados e com as tradições religiosas.

Além disso, obras literárias frequentemente provocam a imaginação e a intuição, espaços que são essenciais na experiência teológica. Os textos literários permitem que os leitores visualizem e sintam realidades espirituais e teológicas de maneira visceral. Autores como Dostoiévski, por exemplo, exploram a tensão entre o bem e o mal, a redenção e a culpa, temas que são centrais à teologia cristã. Através de personagens e suas lutas, o leitor é convidado a participar em uma jornada existencial que reflete e amplifica suas próprias dúvidas e buscas. Outro aspecto importante é o papel dos mitos e narrativas na construção da identidade cultural e religiosa. A literatura possui uma função quase mítica, na medida em que ajuda a moldar visões de mundo e cosmovisões. Na teologia, esses mitos e histórias ocupam um lugar especial, funcionando como pontes entre a tradição e a contemporaneidade. Através da interpretação literária, é possível resgatar a profundidade de experiências espirituais que podem ter se perdido em discursos teológicos mais rígidos.

Conclusão

O mundo do texto é fundamental para o fazer teológico. A hermenêutica de Ricoeur ajuda a entender que o leitor diante de um texto, está distante do evento original e originante da narrativa textual. O texto, uma vez produzido, adquire certa autonomia em relação ao seu autor, sendo fonte de sentido para aqueles que o interpretarem em um novo contexto histórico. A distância entre autor, texto e leitor expressa a alteridade inerente ao mundo do texto, graças a qual o texto tem a capacidade de se colocar em novas circunstâncias. Ricoeur segue a ontologia hermenêutica de Heidegger, segundo a qual interpretar é explicitar a possibilidade de ser manifestada diante do texto. O mundo do texto configura-se, assim, como um mundo de possibilidades. A teologia hermenêutica de Geffré centra-se na importância dada ao mundo do texto enquanto este é mediador da compreensão da mensagem cristã revelada.

Geffré assume a tese de Ricoeur, segundo a qual, o mundo do texto, depois de constituído, retém em si a intencionalidade do autor, obtendo vida própria. Sendo assim, abrem-se múltiplas possibilidades de interpretação que emergem do próprio mundo do texto. O texto faz advir um mundo, em cuja proposição é possível habitar e projetar as potencialidades do intérprete. É preciso apropriar-se da proposição de mundo que não está atrás do texto ou em uma intenção oculta, mas que está diante do texto. Seguindo Ricoeur, Geffré conclui que compreender é compreender-se diante do mundo emergente do texto. A compreensão dos textos da Tradição e da Escritura passa pela ascese da leitura, na qual as potencialidades do texto vêm à tona à consciência do leitor.

Toda leitura importante desperta novas expectativas e abre novos horizontes de compreensão, constituindo-se em possibilidade de transformação do leitor. O que é relevante na leitura do mundo do texto é o novo ser que o leitor se torna enquanto se expõe ao texto. Tolentino capta essa ideia e desenvolve em suas reflexões. É imprescindível reforçar o destaque que Tolentino dá para a relação entre literatura e teologia.

Esta relação não deve ser vista apenas como uma intersecção de âmbitos de conhecimento, mas como uma prática que enriquece ambos. A teologia, ao abrir-se para o mundo do texto, permite que a literatura informe e transforme a sua reflexão, enquanto esta, por sua vez, encontra na teologia uma fonte de profundidade e significado. Assim, a relação entre literatura e teologia se estabelece como uma colaboração, onde cada uma das áreas de conhecimento pode expandir o horizonte da outra, convidando tanto acadêmicos quanto leigos a uma jornada mais rica e significativa na busca por verdades que transcendem o cotidiano.

A pesquisa de Tolentino sobre a importância do mundo do texto para o fazer teológico ajuda a entender que a literatura não é apenas um complemento à teologia, mas uma parte intrínseca desta jornada. Através dos textos, emergem não apenas palavras, mas vozes que ecoam três necessidades humanas fundamentais: a busca por significado, a compreensão da condição humana e a necessidade de transcendência. Literatura e teologia ao se entrelaçarem, convidam a um aprofundamento que é, ao mesmo tempo, intelectual e teologal.

Referências

- ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de. O cristianismo diante dos desafios da globalização econômica e cultural. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 7, n. 15, p. 110-121, Out./Dez. 2009.
- BÍBLIA. Português. A Bíblia de Jerusalém. Nova edição rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2002.
- CARMIGNAC, Jean. *La naissance des évangiles synoptiques*. Paris: Ed. François-Xavier de Guibert, 1984.
- CARRANZA, Brenda. O Brasil, fundamentalista? *Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 24, n. 1, p. 147-166, Jan./Abr. 2009.
- CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Dogmática Dei Verbum*: sobre a Revelação divina. In: COSTA, L. (Org. Geral). *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)*. 4. ed. Trad. Tipografia Poliglota Vaticana. São Paulo: Paulus, 2007, p. 347-367.
- CONGAR, Yves Marie-Joseph. La “réception” comme réalité

- ecclésiologique. In: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Paris, v. 56, n. 3, p. 369-403, Jul. 1972.
- CORETH, Emerich. *Questões fundamentais de hermenêutica*. Trad. Carlos Lopes de Matos. São Paulo: EPU, 1973.
- COSTA, Otávio Barduzzi Rodrigues da. Das relações entre a modernidade e o fundamentalismo religioso. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 44, n. 2, p. 220-246, Mai./Ago. 2014.
- DILTHEY, Wilhelm. *Introduction a las ciencias del espíritu*: en la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia. 2. ed. Trad. Eugenio Imaz. México; Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica, 1949.
- DOTOLO, Carmelo. "Hermenêutica". In: PACOMIO, Luciano; MANCUSO, Vito (Org.). *Lexicon*: dicionário teológico enciclopédico. Trad. João Paixão Netto; Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Loyola, 2003, p. 334-335.
- DUBIEL, Helmut. O fundamentalismo da modernidade. In: BONI, Luiz A. de (Org.). *Fundamentalismo*. Porto Alegre: Edipucrs, 1995.
- FITZMYER, Joseph A. *A Bíblia na Igreja*. Trad. Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Loyola, 1997.
- FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2013.
- GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. Trad. Paulo Cesar Duque-Estrada. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 3. ed. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1999.
- GARCÍAGÓMEZ-HERAS, José María. En los orígenes de la hermenéutica contemporánea: F. D. E. Schleiermacher. *Azafea*, Salamanca, n. 5, p. 29-52, 2003.
- GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*: hermenêutica teológica. Trad. Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1989a.
- GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*: a virada hermenêutica da teologia. Trad. Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2004.
- GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*: ensaios de teologia inter-religiosa. Trad. Margarida Maria Cichelli Oliva. São Paulo: Paulus, 2013.

- GEFFRÉ, Claude. Esquisse d'une théologie de la révélation. In: RICOEUR, Paul; et al. *La révélation*. Bruxelles: Fac. Univ. de Saint-Louis, 1977, p. 171-205.
- GEFFRÉ, Claude. La crise de l'herméneutique et ses conséquences pour la théologie. *Recherches de Sciences Religieuses*, Paris, n. 52, p. 268-298, 1978.
- GEFFRÉ, Claude. La révélation hier et aujourd'hui: de l'Écriture à la predication ou les actualisations de la Parole de Dieu. In: AUDINET, Jacques; et al. (Orgs.). *Révélation de Dieu et langage des hommes*. Paris: Cerf, 1972a, p. 95-121.
- GEFFRÉ, Claude. La lecture fondamentaliste de l'Écriture dans le christianisme. *Études*, Paris, v. 12, n. 397, p. 635-645, 2002.
- GEFFRÉ, Claude. Lé réalisme de L'incarnation dans la théologie du Père M-D Chenu. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Paris, v. 69, n. 3, p. 389-399, Jul. 1985.
- GEFFRÉ, Claude. Le tournant herméneutique. *Lumière et Vie*, Lion, n. 250, p. 79-85, Abr./Mai. 2001.
- GEFFRÉ, Claude. Nouvelle pratique scientifique et pratique de la théologie. In: FACOLTÀ DI TEOLOGIA, PONTIFICIA UNIVERSITÀ S. TOMMASO D'AQUINO (Org.). *Teologia e scienze nel mondo contemporaneo: simposio interdisciplinare*. Milan: Massimo, 1989b, p. 9-29.
- GEFFRÉ, Claude. Révélation et expérience historique des hommes. *Laval théologique et philosophique*, Laval, v. 46, n. 1, p. 3-16, 1990.
- GEFFRÉ, Claude. *Un nouvel âge de la théologie*. Paris: Cerf, 1972b.
- GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. 2. ed. Trad. João Paixão Netto. São Paulo: Loyola, 2002.
- GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Trad. Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, v. 1. 15. ed. Trad. Marcia Sá C. Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005.
- KÖRTNER, Ulrich H. J. *Introdução à hermenêutica teológica*. Trad. Paul Tornquist. São Leopoldo: Sinodal, Est, 2009.
- LADARIA, Luis F. *O Deus vivo e verdadeiro: o mistério da Trindade*. Trad. Paulo Gaspar de Medeiros. São Paulo: Loyola, 2005.
- LADARIA, Luis F. O que é um dogma? O problema do dogma na teologia

- atual. In: NEUFELD, Karl H. *Problemas e perspectivas de teologia dogmática*. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Loyola, 1993.
- LATOURELLE, René. *Teologia da revelação*. 3. ed. Trad. Flávio Cavalca de Castro. São Paulo: Paulinas, 1972.
- LIBANIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas*. São Paulo: Loyola, 1989.
- MARTY, Martin. O que é fundamentalismo: perspectivas teológicas. *Concilium*, Petrópolis, n. 241, p. 13-26, 1992.
- MENDONÇA, José Tolentino de. *A noite abre meus olhos*. 4. ed. Lisboa: Assírio & Alvim, 2014.
- MENDONÇA, José Tolentino de. *Il vangelo delle briciole*. Milano: Vita e Pensiero, 2024a.
- Mendonça, José Tolentino de. *Prefazione*. In: NARO, Massimo. *L'altra parola*. Roma: Studium, 2024b.
- PAGOLA, José Antônio. *Jesus: aproximação histórica*. 6. ed. Trad. Gentil Avelino Tifton. Petrópolis: Vozes, 2013.
- PAINE, Scott Randall. Fundamentalismo ateu contra fundamentalismo religioso. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 8, n. 18, p. 9-26, Jul./Set. 2010.
- PANASIEWICZ, Roberlei. *Pluralismo religioso contemporâneo: diálogo inter-religioso na teologia de Claude Geffré*. São Paulo: Paulinas, Belo Horizonte: PUC Minas, 2007.
- PIO XII, Papa. *Carta Encíclica Divino Afflante Spiritu: sobre o modo mais oportuno de promover os estudos da Sagrada Escritura*. In: DOCUMENTOS SOBRE A BÍBLIA E SUA INTERPRETAÇÃO (1893-1993). Trad. Tipografia Poliglota Vaticana. São Paulo: Paulus, 2005, p. 93-125.
- PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. In: DOCUMENTOS SOBRE A BÍBLIA E SUA INTERPRETAÇÃO (1893-1993). Trad. Tipografia Poliglota Vaticana. São Paulo: Paulus, 2005, p. 165-276.
- RAHNER, Karl. ¿Que es un enunciado dogmático? In: RAHNER, Karl. *Escritos de teología*. Madrid: Taurus, 1964, v. 5, p. 55-82.
- RAHNER, Karl. Reflexiones en torno a la evolución del dogma. In: RAHNER, Karl. *Escritos de teología*. Madrid: Taurus, 1961a, v. 4, p. 13-52.
- RAHNER, Karl. Sobre el problema de la evolución del dogma. In:

- RAHNER, Karl. *Escritos de teologia*. Madrid: Taurus, 1961b, v. 1, p. 51-92.
- RICOEUR, Paul. *Da interpretação*: ensaio sobre Freud. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- RICOEUR, Paul. *Do texto à ação*: ensaios de hermenêutica II. Trad. Alcino Cartaxo; Maria José Sarabando. Porto: RÉS, 1989.
- RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*. 2. ed. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.
- RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação*: o discurso e o excesso de significação. Trad. Artur Mourão. Lisboa: 70, 2000.
- ROUTHIER, Gilles. *La réception d'un concile*. Paris: Cerf, 1993.
- ROXO, Roberto Mascarenhas. Fundamentalismo. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, n. 6, p. 7-18, Jan./Mar. 1994.
- SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. Trad. Antônio Chelini; José Paulo Paes; Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 2006.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica*: arte e técnica da interpretação. 3. ed. Trad. Celso Reni Braida. Petrópolis: Vozes, 2001.
- SILVA, Cássio Murilo Dias da. Crítica bíblica: um remédio contra o fundamentalismo. In: MINCATO, Ramiro (Org.). *Bíblia*: ciência, fundamentalismo e exorcismo. Porto Alegre: Est, 2007.
- SOUSA, Bertone de Oliveira. Pentecostais, fundamentalismo e laicidade no Brasil: uma análise da atuação da bancada evangélica no Congresso Nacional. *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá, v. 13, n. 37, p. 77-95, Mai./Ago. 2020.
- TEIXEIRA, Faustino. O diálogo inter-religioso. In: TEIXEIRA, Faustino; DIAS, Zwinglio Mota (Orgs.). *Ecumenismo e diálogo inter-religioso*: a arte do possível. Aparecida: Santuário, 2008, p. 117-211.
- TRACY, David. *The analogical imagination*: christian theology and the culture of pluralism. London: SCM Press Ltd., 1981.
- TRESMONTANT, Claude. *Le Christ hebreu*: la langue et l'âge des Évangiles. Paris: O.E.I.L., 1983.



Texto recebido em:
06/11/2025

Texto aprovado em:
17/11/2025

V. 15 - N. 34 - 2025

*Mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (2025). Especializado em Ensino de Português, Literatura e Redação pelo Claretiano Centro Universitário (2022), e bacharel em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2019). Contato: eliabissilva@hotmail.com

** Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Contato: jeff.habeck@gmail.com

Uma leitura intertextual de 'O que é amar um país', de José Tolentino Mendonça: enraizamento, fragilidade e esperança

An intertextual reading of 'What it means to love a country' by José Tolentino Mendonça: the need for roots, fragility and hope

**Eliabe Simplício da Silva*

***Jefferson Zeferino*

"Quando nos parece haver perdido tudo a vida mantém a sua condição de sulco mesmo quando parece prostrada não deixa de ser descontinua visitada, iminente pronta a desencadear-se esperando o resto que pode levantar-se" (Mendonça, 2024b, p. 18)

Resumo

O Cardeal José Tolentino Mendonça realiza uma leitura poética e teológica singular ao destacar, entre as obras de Luís de Camões e Herberto Helder, a palavra raiz como núcleo de reflexão simbólica. Ao fazê-lo, o autor propõe uma inversão da lógica tradicional associada a essa imagem que costuma simbolizar força, estabilidade e permanência. Em seu discurso, O que é amar um país, no contexto da pandemia de COVID-19, em 2020,

Tolentino sugere que a raiz também pode representar vulnerabilidade e fragilidade, aspectos constitutivos da condição humana. Nesse diálogo intertextual, ele recorre ao texto *O enraizamento*, da filósofa Simone Weil, escrito durante a Segunda Guerra Mundial. A partir dessa interlocução, Tolentino reflete sobre o enraizamento como metáfora existencial e espiritual, evidenciando a tensão entre a necessidade de pertencimento e o reconhecimento da vulnerabilidade humana. Assim, este estudo propõe-se a mapear as linhas de força intertextuais presentes no discurso, examinando de que modo se articulam, nesse contexto, os conceitos de fragilidade, enraizamento e esperança. Pretende-se demonstrar que, ao deslocar o sentido convencional de raiz, o autor oferece uma leitura ética da experiência humana em que a vulnerabilidade deixa de ser vista como limite para tornar-se uma possibilidade de abertura, solidariedade e reconstrução comunitária.

Palavras-chave: José Tolentino Mendonça. Simone Weil.
Enraizamento. Fragilidade. Esperança.

Abstract

Cardinal José Tolentino Mendonça provides a distinctive poetic and theological interpretation, focusing on the word root as the core of symbolic reflection in the works of Luís de Camões and Herberto Helder. By doing so, the author challenges the traditional interpretation of this image, which typically represents strength, stability, and permanence. In his 2020 speech, *What it means to love a country*, delivered during the height of the global pandemic, Tolentino suggests that the root can also represent vulnerability and fragility — constitutive aspects of the human condition. In this intertextual dialogue, he references the text *The Need for Roots*, by the philosopher Simone Weil, which was written during the Second World War. Building on this, Tolentino considers rooting as an existential and spiritual metaphor, emphasizing the tension between the need for belonging and the acknowledgement of human vulnerability. This study therefore aims to map the intertextual lines of force present in the speech and examine how the concepts of fragility, rootedness and hope are articulated in this context. The study seeks to demonstrate that by shifting the conventional meaning of roots, the author provides an ethical interpretation of the human experience, viewing vulnerability not as a limitation, but as an opportunity for openness, solidarity, and community reconstruction.

Keywords: José Tolentino Mendonça. Simone Weil. Rootedness.
Fragility. Hope.

Introdução

Este artigo propõe uma análise do discurso *O que é amar um país*, de José Tolentino Mendonça, situado em contexto de crise, especialmente aquele evidenciado pela pandemia de COVID-19. O autor manifesta uma profunda preocupação com a fragilidade humana, as raízes culturais, a vulnerabilidade e o enraizamento, compreendidos como dimensões da existência e da convivência humanas. A reflexão de Tolentino é construída a partir de uma interlocução com os poetas portugueses Luís Vaz de Camões e Herberto Helder, e com a filósofa Simone Weil, objetivando pensar sobre a fragilidade e a solidariedade como fundamentos de construção comunitária¹.

A problemática central deste estudo concentra-se nas relações entre enraizamento, fragilidade humana e esperança frente a crises transnacionais que desinstalam certezas e se apresentam como fissuras que ajudam a pensar o humano desde suas fraquezas. Estabelece-se, assim, um exercício de intertextualidade que visa compreender o caminho argumentativo que Tolentino desenvolve para pensar o amor a um país que não caia em patriotismos ufanistas, mas que propõe um reencontro aberto com as raízes².

Para tanto, busca-se identificar as principais reflexões de Mendonça em *O que é amar um país*, considerando seus temas principais e interlocuções. A partir disso, investiga-se o tema da fragilidade humana em outros escritos de Tolentino; estabelece-se um diálogo com dois repre-

1. O presente estudo se origina na dissertação de mestrado de Eliabe Simplicio da Silva (2025), intitulada *Entre o Evangelho e a Cultura: percurso intelectual de José Tolentino Mendonça*, defendida na Pontifícia Universidade Católica de Campinas. O texto que o leitor tem em mãos é uma versão revisada, editada e ampliada de partes da dissertação.

2. “A intertextualidade, fenômeno em que um texto está presente em outro, direta ou indiretamente, é uma condição fundamental a todo discurso” (Garcia, 2020, p. 125). O exercício de intertextualidade aqui colocado em curso, mapeia os principais autores com quem Tolentino dialoga em *O que é amar um país*. Tal leitura possibilita perceber aspectos do caminho argumentativo desenvolvido pelo autor e como as ideias de suas fontes reverberam no seu modo de pensar a situação contemporânea.

sentantes da herança poética portuguesa que o inspira, nomeadamente Camões e Helder; e apresenta-se a discussão sobre o enraizamento conforme elaborada por Weil. Tal leitura permite uma reaproximação das fontes, buscando contextualizar e sistematizar as contribuições de Tolentino e de Weil para se pensar o humano diante de situações liminais como a guerra e a pandemia. Nesse sentido, este estudo propõe mapear as linhas de força intertextuais presentes no discurso, examinando como se articulam os conceitos de fragilidade, enraizamento e esperança. Procura-se compreender de que modo Tolentino se apropria das ideias e imagens de Camões, Helder e Weil para dar voz a uma leitura poética e ética da experiência humana. Ao deslocar o sentido convencional de raiz, Tolentino revela a vulnerabilidade não como limite, mas como possibilidade de abertura, solidariedade e reconstrução comunitária.

Como amar um país

Em 2019, o então Presidente da República Portuguesa, Marcelo Nuno Duarte Rebelo de Sousa escolheu o Cardeal José Tolentino Calaça de Mendonça³ para presidir a comissão responsável pelas comemorações do Dia de Portugal, de Camões e das Comunidades Portuguesas, previstas para 2020⁴. Inicialmente, a celebração estava programada para ocorrer na Região Autónoma da Madeira e também na África do

3. José Tolentino Mendonça, nascido em 1965 em Machico, Ilha da Madeira, Portugal, destaca-se como poeta e ensaísta cuja produção literária promove um diálogo interdisciplinar. Sua obra, em constante ampliação, já ultrapassa a marca de cinquenta livros, traduzidos para diversos idiomas e disseminados internacionalmente. Caracteriza-se pela abordagem multiforme e pela incorporação de referências provenientes de múltiplas áreas do conhecimento, tais como literatura, teologia, filosofia, cinema, sociologia, antropologia, psicanálise e arquitetura. Em 2019, foi elevado ao posto de Cardeal pela Igreja Católica, por decisão do Papa Francisco. Em 2023, recebeu o Prêmio Pessoa, considerado a mais relevante distinção cultural e científica em Portugal (Silva, 2025). Durante a cerimônia de premiação, realizada em junho de 2024, o presidente Marcelo Rebelo de Sousa qualificou Tolentino como um interlocutor do diálogo, especialmente em contextos nos quais se supõe que a Igreja ou o clero não detenham jurisdição (Leiderfarb, 2024).

4. Segundo Vitor de Sousa (2021, p. 15), o presidente “inaugurou uma nova forma de assinalar o Dia de Portugal, com cerimônias em Portugal e num país estrangeiro”.

Sul⁵. No entanto, devido à pandemia, foi transferida para o Mosteiro dos Jerónimos⁶, em Lisboa — local onde José Tolentino Mendonça foi ordenado Bispo em 2018, numa cerimônia presidida pelo Cardeal-Patriarca de Lisboa, D. Manuel Clemente (Pinto-Lisboa, 2018). O discurso proferido por Tolentino no dia de Portugal foi posteriormente publicado, em agosto de 2020, pela editora Quetzal, em conjunto com outros dois textos, no livro *O que é amar um país: o poder da esperança*.

Em referência à morte de Camões, 10 de junho passou a ser celebrado como símbolo nacional, a partir do tricentenário do poeta português, tornando-se uma ocasião de reflexão sobre a rica herança histórica portuguesa. De acordo com António Cravo (apud Matozzi, 2016, p. 6), “este dia, tal como hoje celebramos, foi escolhido sob o signo da Língua, da Poesia e do Emigrante que tem como berço de origem o nosso País”. A data, comemorada desde o século XIX, tornou-se um símbolo da identidade nacional, reunindo a sociedade em celebrações, destacando a obra épica de Camões, *Os Lusíadas*. No Estado Novo, sob Salazar, ganha ênfase como o Dia da Raça. Com a Revolução dos Cravos, de 25 de abril de 1974, assume-se uma nova roupagem, que posteriormente receberá a designação de Dia de Portugal, de Camões e das Comunidades Portuguesas⁷ (João, 2011; Matozzi, 2016).

O discurso proferido pelo Cardeal José Tolentino Mendonça ocorreu durante a pandemia de COVID-19. A Organização Mundial da Saúde

5. Cerca de 200 mil portugueses e por volta de 500 mil sul-africanos com descendência portuguesa moram no país, fronteira com Moçambique e próximo da Angola - duas ex-colônias portuguesas, de acordo com dados do governo da África do Sul (AFP, 2023).

6. O Mosteiro dos Jerónimos é considerado um dos exemplos mais surpreendentes da arquitetura portuguesa. É o local de descanso final de muitas personalidades portuguesas famosas como Vasco da Gama, Luís de Camões, D. Manuel I e D. João III de Portugal (Jeronimos Monastery, 2024).

7. A mudança de Raça para Comunidade reflete a forma como as pessoas se identificam em termos de pertencimento e conexão. O termo Raça era utilizado para descrever grupos étnicos ou nacionais com base em características físicas ou culturais, uma terminologia empregada durante o Estado Novo, com conotações racistas e discriminatórias. “A expressão continuou a ser usada e insere-se na ascensão dos fascismos e das ideologias racistas que tiveram grande impacto no período entre as guerras na Europa” (João, 2011, p. 26).

(OMS), por meio de seu diretor-geral Tedros Adhanom Ghebreyesus, declarou a pandemia em 11 de março de 2020, em razão da propagação da doença conhecida como Coronavirus Disease 2019. Tal evento resultou em inúmeras consequências que afetaram diversos setores, entre eles a saúde pública, a economia e a vida social de maneira generalizada. Em sua exposição, Mendonça observa: “A pandemia, que principiou como uma crise sanitária, tornou-se uma crise poliédrica, de amplo espectro, atingindo todos os domínios da nossa vida comum” (Mendonça, 2020, p. 18).

A partir de um excerto da obra poética de Herberto Helder, Tolentino recupera o termo *raiz* como elemento central de sua reflexão. Desde as primeiras linhas, evidencia-se a filiação de Tolentino à tradição poética portuguesa, ancorada na figura de Luís de Camões, cujo legado é apresentado não apenas como patrimônio literário, mas também como instrumento de discernimento ético e existencial para a nação portuguesa.

Tolentino propõe uma leitura contemporânea da obra camonian, particularmente de *Os Lusíadas*, destacando o Canto VI, no qual se narra a tempestade enfrentada pela expedição portuguesa rumo à Índia. Essa passagem é utilizada como metáfora para os desafios que marcam tanto as jornadas individuais quanto as coletivas, e serve como ponto de partida da reflexão de Tolentino sobre a condição humana. A imagem da tempestade, por sua vez, é contraposta à ideia de comunidade, ressaltando a importância da coesão social diante da adversidade. Nesse sentido, a metáfora da *raiz* surge como símbolo simultâneo de fragilidade e de resistência, evocando a vulnerabilidade inerente à existência humana e a necessidade de solidariedade. Tolentino destaca, ainda, que não existem superpaíses, assim como não há super-homens, desmistificando qualquer pretensão de autossuficiência nacional (Mendonça, 2020, p. 14-15).

Ao longo do discurso, Tolentino estabelece um diálogo com o pensamento de Simone Weil, particularmente com um texto escrito pela au-

tora no contexto da Segunda Guerra Mundial. Inspirado nela, fala sobre duas formas distintas de amar um país: pela força ou pela fragilidade. Optando por esta última via, o autor enfatiza valores como compaixão e fraternidade, os quais, segundo ele, constituem fundamentos para a construção de uma comunidade nacional coesa e resiliente, especialmente em tempos de crise sanitária e social (Mendonça, 2020, p. 16-19).

Com base nesse horizonte ético e político, o discurso propõe três pactos fundamentais para a reconstrução do tecido social. O primeiro consiste na reabilitação do pacto comunitário, o qual ressalta a centralidade do cuidado mútuo e da solidariedade como pilares da convivência e da civilização. O segundo é o pacto intergeracional, que reconhece a interdependência entre diferentes grupos etários e distintas gerações, valorizando tanto o potencial transformador das juventudes quanto a sabedoria acumulada das gerações mais velhas, como forma de evitar a fragmentação social. Por fim, Tolentino propõe um novo pacto ambiental, ancorado na encíclica *Laudato Si'*, do Papa Francisco, que convoca à construção de uma ética da criação, centrada na responsabilidade coletiva em relação à casa comum e à justiça intergeracional (Mendonça, 2020, p. 19-26).

Concluindo sua intervenção, Tolentino afirma que “Portugal é uma viagem que fazemos juntos” (Mendonça, 2020, p. 27), sintetizando, assim, sua visão de país como projeto coletivo, em permanente construção. Essa jornada comum, segundo o autor, não é apenas uma travessia geográfica ou histórica, mas sobretudo um processo contínuo de edificação ética e comunitária, pautado na solidariedade, na memória e na esperança.

Ao compreender a fragilidade, a vulnerabilidade e as raízes como temas de destaque no texto de Tolentino, investiga-se, a seguir, a incidência desse temário no pensamento do próprio Tolentino, e nos autores que evoca em seu discurso, Camões e Helder desde a poesia portuguesa, e em sua interlocução com a filósofa francesa Simone Weil.

José Tolentino Mendonça: a fragilidade humana

A vulnerabilidade e a fragilidade são temas que permeiam os escritos de José Tolentino Mendonça⁸. Em 2021, ele publicou o artigo Sobre o Uso do Termo Vulnerabilidade, no qual examina o conceito a partir de duas encíclicas do Papa Francisco: *Laudato Si'* (2015) e *Fratelli Tutti* (2020). Inicialmente, Mendonça destaca a indeterminação semântica do termo vulnerabilidade, mas, por meio da análise das encíclicas, identifica “[...] perspectivas de evolução que devem ser ponderadas” (Mendonça, 2021, p. 73).

Ao considerar os desafios contemporâneos, seria previsível que o termo vulnerabilidade estivesse presente nas encíclicas. Na *Laudato Si'*, porém, o termo ocorre apenas uma vez quando o Papa cita o episcopado estadunidense: “como disseram os bispos dos Estados Unidos, é oportuno concentrar-se ‘especialmente sobre as necessidades dos pobres, fracos e vulneráveis, num debate muitas vezes dominado pelos interesses mais poderosos’” (LS 52). Observa-se, porém, um campo semântico que engloba expressões como debilidade, fragilidade, feridos, pobres e pobreza. Na encíclica *Fratelli Tutti*, o termo vulneráveis aparece três vezes, e vulnerabilidade, uma vez. O artigo de Mendonça conclui com uma reflexão sobre o termo vulnerabilidade, tendo como pano de fundo a pandemia de COVID-19. Segundo o autor, o Papa Francisco evidencia uma pandemia que expõe tanto a nossa vulnerabilidade quanto as falsas seguranças cultivadas pelas pessoas (Mendonça, 2021).

Um momento de grande simbolismo para a compreensão de Mendonça acerca da vulnerabilidade é o episódio em que o Sumo Pontífice se encontra na Praça de São Pedro vazia, ocasião na qual “o Papa Francisco ousou habitar a vulnerabilidade. Não permaneceu a discursar sobre a vulnerabilidade do mundo como alguém isento dela. Ao

8. Em recente artigo, Zeferino e Silva (2024) destacam a conexão entre as teologias de José María Castillo e José Tolentino Mendonça, com ênfase na discussão da humanização. O estudo aborda, especialmente, a fragilidade humana — um tema que, para o poeta Mendonça, representa a chave para compreender a presença divina no mundo.

aceitar expor-se como um entre todos, emergiu como uma capacidade simbólica de representar a todos” (Mendonça, 2021, p. 75-76). A pandemia revelou novas perspectivas políticas e econômicas e, segundo Tolentino, demonstrou que “[...] a vulnerabilidade é, antes de tudo, a nossa condição ontológica” (Mendonça, 2021, p. 76).

Sob o subtítulo *Amar a Imperfeição*, Tolentino, no livro *Nenhum Caminho Será Longo*, defende que a aceitação da imperfeição presente nas relações de amizade contribui para a humanização do humano. O autor convida a direcionar o olhar para além das perfeições, reconhecendo a fragilidade intrínseca à condição humana e afirma: “é verdade que nossas fragilidades nos levam também a ver as nossas singularidades. E é o impacto da fragilidade em nós que mostra a nossa realidade mais profunda, mostra a vida de Deus e os seus vestígios” (Mendonça, 2013, p. 132).

Para Tolentino, a humanidade constitui uma espécie de narração de Deus, experiência que ele entende como libertadora. Nesse contexto, argumenta que “a nossa fragilidade dá a ver a força da sua compaixão. As ausências em que nos perdemos permitem que se revele ainda mais a sua amizade” (Mendonça, 2013, p. 134). O autor estabelece uma analogia entre a amizade divina e a postura de pais que acolhem seus filhos com suas vulnerabilidades, apontando que “nada há em nós que lhe seja desconhecido ou indiferente: interrupções e recomeços, frustrações e desafios, turbulências ou tempos de paz” (Mendonça, 2013, p. 134). Na mesma obra, Tolentino faz referência à poesia de Khalil Gibran para abordar a temática da alegria, concebida como uma espécie de balança cujas oscilações são inevitáveis. Mesmo reconhecendo a dor e o sofrimento como realidades frágeis, afirma que “muitas vezes, é a dor que escava em nós profundidades que, depois, a alegria vai encher” (Mendonça, 2013, p. 141).

Tolentino sustenta que aqueles que amam são mais vulneráveis. Refletindo sobre as palavras de Mário Quintana — “O amor é quando

a gente mora um no outro” (apud Mendonça, 2014, p. 37) — conclui que “os que amam são, de certa maneira, mais vulneráveis” (Mendonça, 2014, p. 37), pois “o amor expõe-nos também com maior intensidade aos sofrimentos” (Mendonça, 2014, p. 38). Ao analisar uma cena cinematográfica em que uma mulher, carregando sacolas pesadas, faz pausas periódicas para trocar o peso entre as mãos, Tolentino comenta que “quando trocamos o peso que as mãos sustentam na viagem, concedemos às mãos exaustas a possibilidade de reinventar estratégias que lhes permitem persistir, e criamos assim a oportunidade para que se reencontrem” (Mendonça, 2014, p. 77).

Diante das ilusões de onipotência, o ser humano confronta sua vulnerabilidade, o que implica o reconhecimento dos seus limites. Conforme afirma Tolentino: “a bem dizer, não há quem não faça a experiência da vulnerabilidade. Não há quem não sinta, a certo momento, que a porção ou a forma da existência que lhe coube é demasiado pesada para as forças que tem; que é capaz com facilidade de realizar uma coisa ou outra, mas não todas; que precisa de instantes para se refazer” (Mendonça, 2014, p. 77).

O autor concebe que o cuidado da dor é uma aprendizagem, ressaltando que o ser humano possui a capacidade de acolher a fragilidade, encontrando sentido diante do sofrimento, sem sucumbir ao desespero. Afirma que “à beira do fim há sempre tanta coisa que começa” (Mendonça, 2014, p. 81). Segundo Tolentino, é imprescindível acolher e reconhecer a vulnerabilidade e a dor, considerando o cuidado com o sofrimento como condição para a compreensão da dor alheia. Ressalta: “e, não o esqueçamos, quantas vezes a vulnerabilidade acolhida se torna a janela por onde entra a inesperada transparência da graça” (Mendonça, 2014, p. 103-104).

Ao acolher a vida com todos os seus desafios, Tolentino entende que é necessário abandonar a utopia da vida perfeita, uma vez que “por vezes gostaríamos que ela fosse mais redonda, mais linear, não tivesse

aquele solavanco, aquela ferida, não tivesse passado por aquele estre-mecimento, não incluísse este contraste” (Mendonça, 2017, p. 18).

Tolentino concebe o ser humano como vulnerável tanto na condição de vítima quanto de agressor:

A DADA ALTURA AGARRAMO-NOS À DOR como se ela fosse um heroísmo e pomo-nos a expor feridas como quem exhibe condecorações. A nossa cabeça de pessoas crescidas é complicada. Descobrimos que há um prazer em listar achaques e traições; e, se a minha chaga puder ser maior do que a tua, tanto melhor, isso reforça o meu estatuto.

A verdade é que, se não tomamos atenção, a desgraça íntima torna-se um escanzelado pódio onde nos blindamos. Penso que uma viragem se opera quando aceitamos perceber que todos somos vulneráveis. É fácil reproduzir um esquema dialético em que somos a vítima e o outro é o agressor e esquecer que também ele é atravessado pelo sofrimento.

De facto, não raro, a agressão é uma linguagem desviada para exprimir ou para dissimular a condição de vítima. Um necessário caminho é reconhecer que naqueles que nos ferem (ou feriram) há também bloqueios, mazelas e opacos novelos. Se não nos amaram não foi necessariamente por um ato deliberado, mas por uma história porventura ainda mais sufocada do que a nossa (Mendonça, 2017, p. 26).

Propõe o reconhecimento da dor humana na dor de Jesus Cristo crucificado, entendendo que, através de seu sofrimento, Jesus se solidarizou com a vulnerabilidade humana. Nesse sentido, afirma que “não há nenhuma dor humana, nenhuma, que não tenha expressão nas dores de Cristo crucificado. Não há solidão humana, não há silêncio, atropelamento, perseguição, violência ou tortura que não possam ser aproximados do intensíssimo sofrimento que Jesus provou” (Mendonça, 2017, p. 47). Quando sofre, o ser humano repete a interrogação de Jesus — Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste? —, e, a partir disso, Tolentino convida à descoberta da presença divina nesses momentos de fragilidade.

O autor apresenta a possibilidade de um relacionamento com Deus em que vulnerabilidade, fragilidade e sofrimento não constituem impedimentos. Ressalta que “o grande obstáculo a uma vida de Deus não é a fragilidade e a fraqueza, mas a dureza e a rigidez. Não é a vulnerabilidade e a humilhação, mas o seu contrário: o orgulho, a autossuficiência, a autojustificação, o isolamento, a violência, o delírio de poder” (Mendonça, 2018, p. 99). Por isso, conclama a Igreja a assumir uma postura periférica, fazendo-se presente nos espaços de vulnerabilidade e exclusão, como comunidade de corações convertidos. Como parte desse corpo, enfatiza: “o que nos enfraquece não é, de fato, a escassez, mas a sobreabundância; não é a vulnerabilidade, mas o poder mal compreendido na sua finalidade; não é a frugalidade, mas sim o desperdício. O que nos enfraquece é não termos escutado até o fim o apelo que está por detrás da fome e da sede” (Mendonça, 2018, p. 135).

Aspectos da poesia portuguesa em “O que é amar um país”

A produção poética de José Tolentino Mendonça revela influências literárias que o acompanharam desde a juventude. Entre essas influências, destacam-se dois nomes centrais da tradição poética portuguesa: Luís Vaz de Camões e Herberto Helder. Ambos exercem papel fundamental na formação estética e na concepção poética de Tolentino, o qual reconhece, em diversas entrevistas e escritos, a importância decisiva desses autores em sua trajetória intelectual e espiritual.

Luís Vaz de Camões, autor da epopeia *Os Lusíadas* e figura emblemática da identidade cultural portuguesa⁹, é interpretado como um legado que transcende a poesia e constitui uma verdadeira herança civiliza-

9. Camões nasceu entre 1524 e 1525, em Lisboa, filho de Ana de Sá e de Simão Vaz de Camões, um fidalgo empobrecido de origem galega. Faleceu em 10 de junho de 1580, data que viria a ser consagrada como o Dia Nacional de Portugal. Curiosamente, uma semana após sua morte, Portugal perdeu sua independência, sendo incorporado à Coroa Espanhola por um período de sessenta anos. Paradoxalmente, esse contexto histórico marcou o início do reconhecimento internacional da obra camoniana, que passou a ser vista como símbolo da identidade nacional e da resistência cultural portuguesa (Bueno, 2018, p. 16-20).

cional. Para Tolentino, Camões forneceu à nação um mapa mental e espiritual, sendo o responsável por iniciar Portugal na navegação interior. Em suas palavras: “Camões não nos deu só o poema. Se quisermos ser precisos, Camões deixou-nos em herança a poesia” (Mendonça, 2020, p. 11). Essa perspectiva sugere que a poesia camoniana não apenas narra as grandes epopeias marítimas, mas também propõe uma cartografia interior, voltada para a compreensão da condição humana e das suas fragilidades.

Para Tolentino, Camões¹⁰ foi capaz de “desconfinar Portugal” (Mendonça, 2020, p. 12), conduzindo-o a um processo de autoconhecimento por meio da linguagem poética. Em *Os Lusíadas*, além da exaltação das conquistas ultramarinas, há também uma profunda reflexão sobre a vulnerabilidade do ser humano diante das forças do destino e das contingências da existência. Assim, a obra camoniana, na leitura de Tolentino, revela-se não apenas como um monumento literário, mas como um instrumento de acesso ao drama da condição humana.

A metáfora das raízes reaparece como símbolo da condição humana: “as raízes, que julgamos inabaláveis, são também frágeis, sofrem os efeitos da turbulência da máquina do mundo. Não há superpaíses, como não há super-homens” (Mendonça, 2020, p. 16). Tal perspectiva convida à reflexão sobre a vulnerabilidade e a resiliência humana diante dos desafios da existência.

A imagem da raiz, presente na estância 79 d’*Os Lusíadas*, é retomada por Tolentino para aprofundar essa reflexão:

Quantas árvores velhas arrancaram
Do vento bravo às fúrias indignadas!
As forçosas raízes não cuidaram

10. Em seu discurso, Tolentino remete ao episódio do Canto VI d’*Os Lusíadas*, de Luís de Camões, enfatizando a tempestade enfrentada pelos marinheiros portugueses durante a expedição à Índia. O ponto central dessa evocação é a ideia de que grandes realizações frequentemente exigem a superação de crises e adversidades, sintetizada na expressão: “[...] não há viagem sem tempestades” (Mendonça, 2020, p. 14). Nesse contexto, o autor destaca a importância da coesão comunitária diante das dificuldades.

Que nunca para o céu fossem viradas,
Nem as fundas areias, que pudessem
Tanto os mares que em cima as revolvessem.

Tolentino interpreta essa imagem de maneira direta, compreendendo-a como uma metáfora da vulnerabilidade: “a tempestade descrita por Camões recorda-nos, assim, a vulnerabilidade, com a qual temos sempre de fazer conta” (Mendonça, 2020, p. 16). Camões, além de poeta, figura como um símbolo recorrente da construção da identidade nacional portuguesa (Bueno, 2018, p. 19).

A tempestade enfrentada pelos marinheiros adquire valor simbólico, representando as crises históricas da nação. Tolentino recupera esse símbolo para ilustrar o enraizamento cultural e a consciência da fragilidade nacional: a imagem das raízes arrancadas evidencia a precariedade das tradições e identidades diante das intempéries da história. Sua proposta é, portanto, uma leitura da história permeada pela sabedoria e pelo realismo: “todos somos chamados a perseverar com realismo e diligência nas nossas forças e a tratar com sabedoria das nossas feridas, pois essa é a condição de tudo o que está sobre este mundo” (Mendonça, 2020, p. 16).

Outra relevante influência portuguesa para Tolentino e que está presente em seu discurso é Herberto Helder. Uma das primeiras obras que teve acesso do autor foi *Photomaton & Vox*¹¹, experiência que, segundo o próprio autor, o marcou de maneira profunda (Ribeiro, 2012). Em entrevistas, Tolentino refere-se a esse livro como uma obra imortal e confessa que foi o texto que mais o tocou no plano existencial e estético. Ao comentar a importância de Helder em sua formação, afirma: “os seus

11. Herberto Helder Luís Bernardes de Oliveira, nascido em 23 de novembro de 1930, no Funchal, Ilha da Madeira, e falecido em 23 de março de 2015, em Cascais. Autor prolífico, publicou aproximadamente trinta obras poéticas, tendo iniciado sua carreira literária com a publicação do livro *O Amor em Visita*, em 1958. É amplamente reconhecido como uma das figuras mais relevantes da poesia portuguesa contemporânea, sendo considerado, por muitos críticos, “o maior poeta português da segunda metade do século XX” (JCP, 2015). A sua escrita exerceu profunda influência sobre o jovem Tolentino, que lhe dedicou seu primeiro poema, intitulado *A Infância de Herberto Helder* (Mendonça, 2024a, p. 9).

poemas foram o meu primeiro mapa para a abordagem à própria poesia e, através dos seus versos, aprendi uma música que até aí não sabia que o mundo possuía”(JCP, 2015). Essa afirmação denota não apenas a admiração do autor pela musicalidade da linguagem helderiana, mas também a concepção da poesia como uma forma de conhecimento sensível do mundo, capaz de revelar dimensões ocultas da realidade (Ribeiro, 2012). Em suas palavras, “nessa idade não sabia de nada, mas sabia que amava Herberto Helder” (Ribeiro, 2012), destacando o papel afetivo e formativo que a poesia exerceu em sua adolescência. Segundo depoimento concedido ao jornal Público, ao comentar o falecimento de Helder, Tolentino declarou: “quando morre um poeta com a dimensão de Herberto Helder, o que sentimos é que não apenas morreu um poeta, mas a poesia” (Martins, 2015). Tal declaração revela o reconhecimento da centralidade de Helder na tradição literária portuguesa e sua importância como símbolo maior da força criadora da linguagem poética.

Ao introduzir o direcionamento de sua reflexão, o Cardeal José Tolentino Mendonça recorre a um trecho da obra *Flash*, do poeta Herberto Helder: “como pesa na água [...] a raiz de uma ilha” (Helder, 1980 apud Mendonça, 2020, p. 9), sinalizando que a temática central de seu discurso são as raízes.

Camões, ao empregar a imagem da raiz em *Os Lusíadas*, associa-a à violência da tempestade que expõe a precariedade das árvores arrancadas, instaurando uma metáfora da fragilidade estrutural diante das forças desestabilizadoras do mundo. Tolentino retoma essa cena para desenvolver o conceito de raiz em sua ambivalência constitutiva: como signo simultâneo de sustentação e vulnerabilidade. No diálogo intertextual que estabelece, o autor aproxima essa leitura da imagem proposta por Herberto Helder em *Flash* (1980), cujo fragmento inaugural — aquele em que se evoca “a raiz de uma ilha” — serve de abertura ao seu discurso. No poema helderiano, enquanto “uns procuram ramas de ouro” e “outros filões de púrpura”, o mergulhador é apresentado como aquele que se desvia dessas buscas superficiais e desce às profundezas em

demanda da raiz, isto é, do ponto originário que sustenta a ilha e lhe confere consistência (Helder, 1980, p. 3). A “raiz de uma ilha” torna-se, assim, metáfora de uma procura essencial, orientada para o fundamento oculto que estrutura o visível. Ao recuperar esse símbolo, Tolentino não apenas ressalta a dimensão epifânica da investigação poética, mas também reinscreve a metáfora no horizonte identitário da Ilha da Madeira — terra natal tanto do próprio autor quanto de Helder — recordando que ela se tornou, há seis séculos, “uma das admiráveis entradas atlânticas de Portugal” (Mendonça, 2020, p. 10). Desse modo, a imagem da raiz articula, em Tolentino, uma reflexão que integra tradição literária, memória pessoal e consciência histórica, configurando-se como eixo hermenêutico para pensar as tensões entre permanência e instabilidade que marcam a experiência humana.

Simone Weil: o enraizamento

A filósofa Simone Adolphine Weil¹², proveniente de uma família judia não praticante, desperta desde criança uma preocupação pelas pessoas mais vulneráveis na sociedade e isto lhe acompanha durante toda a vida. “Acomodava-se em pensões modestas de bairros periféricos e não admitia para si mais que a parte do salário correspondente à renda de um operário em greve, doando o restante a sindicatos de trabalhadores” (Santos, 2013, p. 98). Ela se voluntariou a trabalhar de maneira anônima como operária na fábrica de automóveis Renault “a fim de conhecer por dentro a condição do trabalhador industrial, não admitia pensar a condição operária sem assumi-la na carne” (Santos, 2013, p. 98).

A partir de sua própria experiência trabalhando como operária, em 1934 e 1935, publica uma obra, intitulada *A Condição Operária*, onde

12. Nascida em Paris no dia 3 de fevereiro de 1909, falecida em Ashford, Inglaterra, em 24 de agosto de 1943. Filha de Bernard Weil e Selma Weil, e irmã mais nova do matemático André Weil, Simone foi uma escritora, mística e filósofa francesa. Ela se tornou a “primeira mulher na França a obter o título de agregação em Filosofia na École Normale Supérieure” (Santos, 2013, p. 98), uma das mais prestigiadas instituições de ensino superior da França, fundada em 1794 durante a Revolução Francesa.

analisa a opressão do sistema capitalista na vida dos trabalhadores. Ela escreve:

O esgotamento acaba por me fazer esquecer os verdadeiros motivos de minha estada na fábrica, torna quase invencível para mim a tentação mais forte que esta vida inclui: a de não pensar mais, o único meio de não sofrer com ela. Só no sábado de tarde e no domingo é que minhas lembranças voltam — farrapos de ideias! —, que me lembro que sou também um ser pensante (Weil, 1996, p. 96).

O cansaço intenso impacta em sua capacidade mental e emocional, fazendo-a perder de vista o real motivo por estar ali. Para escapar do sofrimento, ela é tentada a parar de pensar, como um mecanismo de defesa. Suas forças voltam no final de semana, após um tempo de descanso, retornando sua identidade de ser pensante, elemento essencial para o ser humano. Sua experiência revela o impacto destruidor de um trabalho exaustivo sobre a mente humana, “como o pagamento era feito por peças terminadas, ela ganhava cada vez menos, e o que ganhava não lhe alcançava para comer suficientemente e repor as forças” (Bingemer, 2016, p. 345).

A experiência como operária e o sofrimento por não conseguir retornar à sua pátria, estão refletidos em seu livro *O enraizamento*, escrito em 1942, enquanto Weil estava exilada em Londres, e publicado postumamente (1949). Com o subtítulo *prelúdio a uma declaração de deveres com relação ao humano*, a obra é dividida em três partes: as exigências da alma, o desenraizamento e o enraizamento. Na primeira parte, reflete sobre a noção de obrigação e de direito, evidenciando a superioridade da obrigação em relação ao direito: “um direito não é eficaz por si só, mas apenas pela obrigação à qual corresponde; o exercício efetivo de um direito provém não daquele que o possui, mas dos outros que se reconhecem obrigados a algo com relação a ele”, ou seja, “um homem que estivesse sozinho no universo não teria nenhum direito, mas teria obrigações” (Weil, 2022, p. 11).

Weil, ao compreender o ser humano como portador de um destino eterno, afirma que a única obrigação que lhe é imposta consiste em um dever fundamental, o qual se caracteriza pelo respeito. A filósofa argumenta que “a obrigação não se cumpre senão pela expressão do respeito, de maneira real e não fictícia; e apenas pode sê-lo por intermédio das exigências terrestres do homem” (Weil, 2022, p. 14). Para ilustrar essa ideia, ela utiliza um exemplo didático: um homem, ao passar diante de sua porta, que possui uma grande abundância de comida e se depara com alguém em situação de fome, se não lhe oferecer socorro, não será considerado inocente. Simone Weil declara: “é, portanto, obrigação eterna com relação ao humano não o deixar sofrer de fome quando se tem a chance de socorrê-lo” (Weil, 2022, p. 14). Nesse contexto, Weil concebe essa obrigação como um modelo que, em certa medida, exige que o respeito seja entendido por analogia para que se configurem os deveres eternos, afirmando que “consequentemente, a lista de obrigações com relação ao ser humano deve corresponder à lista daquelas exigências humanas que são vitais, análogas à fome” (Weil, 2022, p. 14), as quais são detalhadas na primeira parte da obra.

Weil distingue entre exigências físicas e não físicas. As exigências físicas, por exemplo, referem-se à moradia, higiene e à fome. As exigências não físicas estão relacionadas à vida moral, constituindo necessidades essenciais para a existência humana na Terra. Ela argumenta que “se não forem satisfeitas, levarão o homem pouco a pouco a um estado mais ou menos análogo à morte, mais ou menos próximo a uma vida puramente vegetativa” (Weil, 2022, p. 15). Embora seja difícil elaborar uma lista definitiva dessas necessidades, sua importância é amplamente reconhecida pela humanidade. A filósofa propõe que, embora “[...] a liberdade ou o país natal não sejam necessidades físicas, todos têm a consciência de que há crueldades que despedaçam a vida do homem sem despedaçar o seu corpo. São aquelas que privam o homem de uma certa alimentação necessária à vida da alma” (Weil, 2022, p. 15).

A autora reflete a respeito das exigências da alma (Weil, 2022, p. 19-62). Nesta seção de sua obra, Weil propõe a ideia de que a individualidade está intrinsicamente ligada ao contexto social e cultural, o que se revela fundamental para a compreensão do conceito de enraizamento — tese central do livro. Destaca-se, nesse sentido, a primeira exigência da alma: a ordem, a qual, segundo a autora, “[...] está mais próxima de seu destino eterno, é a ordem, ou seja, um tal tecido de relações sociais em que ninguém se força a violar obrigações rigorosas para executar outras obrigações” (Weil, 2022, p. 19). Em outras palavras, a ordem representa um tecido social bem estruturado, onde as obrigações de um indivíduo não entram em conflito com as de outros, proporcionando, assim, uma vida mais harmoniosa e satisfatória.

A segunda parte da obra se inicia com a afirmação de que “o enraizamento é talvez a exigência mais importante e ignorada da alma humana” (Weil, 2022, p. 65). A autora apresenta a dificuldade conceitual em definir essa exigência, porém destaca que “o ser humano tem uma raiz por sua participação real, ativa e natural na existência de uma coletividade que conserva vivos certos tesouros do passado e certos presságios do porvir” (Weil, 2022, p. 65), evidenciando a necessidade humana de possuir uma multiplicidade de raízes. Weil identifica a conquista militar como uma forma de desenraizamento, “quando o conquistador permanece estrangeiro ao território do qual se tornou possuidor, o desenraizamento é uma doença quase mortal para as populações subjugadas” (Weil, 2022, p. 66). A autora distingue duas realidades, denominadas veneno, que possuem o poder de disseminar o desenraizamento em uma sociedade. A esse respeito, sustenta que “mesmo sem conquista militar, o poder do dinheiro e a dominação econômica podem impor uma influência estrangeira a ponto de provocar a doença do desenraizamento” (Weil, 2022, p. 66). Weil aborda o desenraizamento, apresentado-o como uma enfermidade social e uma perda individual. Explora essa condição em três âmbitos da civilização: nas fábricas, nos campos e na nação.

Nas fábricas, o ritmo extenuante do trabalho impõe um cansaço extremo aos assalariados, sendo os materiais valorizados acima dos próprios trabalhadores. Weil observa que “é nessa condição social que a doença do desenraizamento é mais aguda” (Weil, 2022, p. 67). Realiza uma crítica profunda às condições laborais da época, apontando que “é preciso mudar o regime de atenção durante o trabalho, a natureza dos estímulos que afastam a preguiça ou a exaustão” (Weil, 2022, p. 77), sugerindo que os mecanismos de concentração exigidos dos trabalhadores precisam ser transformados, pois os estímulos atuais são desumanizadores, fundamentados exclusivamente no medo ou na busca por remuneração. Apresenta uma lista — que poderia ser estendida — que inclui “a natureza da obediência, a quantidade insuficiente de iniciativa, de habilidade e de reflexão exigida dos trabalhadores, a impossibilidade em que estão de participar pelo pensamento e pelo sentimento do conjunto da empresa” (Weil, 2022, p. 77), evidenciando a redução do trabalhador a um mero executor obediente, isolado e desconectado do significado social de seu labor. Além disso, descreve os trabalhadores imersos em uma “ignorância por vezes completa do valor, da utilidade social, da destinação das coisas que fabricam, a separação completa da vida do trabalho e da vida familiar” (Weil, 2022, p. 80), gerando alienação decorrente da falta de consciência acerca do valor e da finalidade do produto elaborado. Em referência ao documento *Quadragesimo Anno*, de Pio XI, ainda no contexto da crise de 1929, a autora ressalta que “os materiais deixam a fábrica enobrecidos, os trabalhadores a deixam aviltados” (Weil, 2022, p. 82).

No campo, Weil trata o desenraizamento como uma problemática tão significativa quanto aquela observada nas fábricas. Ressalta a ideia predominante de inferioridade social atribuída aos camponeses em relação aos habitantes das cidades, o que acarreta um complexo de inferioridade. Os camponeses são descritos como “[...] muito desconfiados, muito sensíveis e sempre atormentados pela ideia de que foram esquecidos” (Weil, 2022, p. 101). A autora adverte que deve haver coerência

nas promessas dirigidas aos trabalhadores rurais e urbanos. Assim, “o desenraizamento dos trabalhadores do campo foi nos últimos anos um perigo tão mortal ao país quanto o desenraizamento dos trabalhadores das fábricas” (Weil, 2022, p. 103).

Para promover o enraizamento moral do campesinato, Weil propõe duas condições fundamentais: primeiramente, que “[...] a profissão de professor nas áreas rurais seja algo distinto, específico, cuja formação não seja apenas parcial, mas completamente diferente daquela do professor nas cidades” (Weil, 2022, p. 111), considerando incoerente a uniformização da formação docente para contextos rurais e urbanos. Em segundo lugar, enfatiza que os professores rurais devem conhecer os agricultores e respeitá-los, ressaltando que “isso não se conseguirá simplesmente recrutando-os no campesinato” (Weil, 2022, p. 111). Assim, a educação rural deve propiciar acesso à cultura geral e contemplar elementos específicos, tais como “contar-lhes sobre o papel que os pastores tiveram nas primeiras especulações do pensamento humano [e] fazer-lhes ler a literatura dos campos” (Weil, 2022, p. 111).

Weil também critica a representação da Igreja nos vilarejos, destacando a ausência da dimensão religiosa nos aspectos cotidianos da vida campesina, mesmo em comunidades integralmente católicas. Ressalta que, embora existam recursos abundantes para as liturgias, devido às numerosas parábolas de Jesus relacionadas à vida rural, “os agricultores cristãos são desenraizados também em sua vida religiosa” (Weil, 2022, p. 112), pois esses elementos simbólicos não são utilizados pelos pastores e párocos locais. A autora sustenta que a civilização de sua época alcançaria uma grandeza autêntica se fosse constituída por uma espiritualidade do trabalho, a qual define como “o alto grau de enraizamento do homem no universo, portanto o oposto do estado em que estamos, que consiste em um desenraizamento quase total” (Weil, 2022, p. 121).

A terceira forma de desenraizamento apresentada por Weil é considerada a principal doença, definida como “o desenraizamento que se

poderia chamar de geográfico, isto é, em relação às coletividades que correspondem aos territórios” (Weil, 2022, p. 123), o desenraizamento nacional aí incluso. Para Weil, a nação é uma coletividade sobrevivente, ao passo que outras como família, profissão, corporações e sindicatos encontram-se quase extintas. “Só a nação, já há muito tempo, desempenha o papel que constitui por excelência a missão da coletividade com relação ao ser humano, o que quer dizer assegurar por meio do presente uma ligação entre o passado e o porvir” (Weil 2022, p. 123). Perder o passado, seja em nível individual ou coletivo, representa um infortúnio humano colossal, “é sobretudo para evitar essa perda que os povos resistem desesperadamente às conquistas” (Weil, 2022, p. 143).

Ao tratar do enraizamento nacional, Weil utiliza como exemplo animais e plantas que dependem de ambientes específicos para sobreviver, analogia para demonstrar que certos indivíduos são destruídos quando afastados de sua terra natal. A experiência dos franceses com o desenraizamento exemplifica essa realidade: “sabem disso como sabem o que falta quando não se come. Sabem que uma parte da sua alma está tão colada à França que, quando a França lhes é tirada, permanece colada, como a pele a um objeto tórrido, e assim é arrancada” (Weil, 2022, p. 182). Para Weil, a invasão da França representa uma ameaça real de destruição, comparável “à ameaça de mutilação física de todos os franceses, e dos seus filhos e dos seus netos e dos seus descendentes a perder de vista. Pois há populações que nunca convalesceram de uma conquista sofrida” (Weil, 2022, p. 182). Refugiada em Londres e distante de sua pátria, Weil vive a experiência de ser arrancada de seu país como um profundo desenraizamento. Afirma que “somente a compaixão pela pátria, a preocupação ansiosa e afável de poupá-la do infortúnio, pode dar à paz, e especialmente à paz civil, o que a guerra civil ou estrangeira infelizmente possui por si mesma; algo inspirador, tocante, poético, sagrado” (Weil, 2022, p. 202). Essa forma de compaixão, entende a autora, propicia a redescoberta de um sentimento há muito perdido na França.

Na terceira parte, Weil dedica-se a descrever o conceito de enraizamento, que permeia toda a obra. A partir da derrota da França na Guerra Franco-Prussiana, Simone Weil observa que “a França se tornou realista. Deixou de acreditar em si mesma” (Weil, 2022, p. 218). O massacre da Comuna de Paris, “[...] deu permanentemente aos trabalhadores o sentimento de serem párias excluídos da nação, e aos burgueses, por efeito da consciência pesada, uma espécie de medo físico dos trabalhadores” (Weil, 2022, p. 218).

Weil ressalta a necessidade humana de pertencer a algo maior que si mesmo, uma busca que estabelece conexão entre o indivíduo, o mundo e os outros. No entanto, identifica elementos que impedem tal realização na sociedade contemporânea. Segundo ela, “quatro obstáculos sobretudo nos separam de uma forma de civilização capaz de valer alguma coisa. Nossa concepção falsa de grandeza; a degradação do sentimento da justiça; nossa idolatria do dinheiro; e a ausência em nós de inspiração religiosa” (Weil, 2022, p. 240). A autora compreende que a “concepção falsa de grandeza” configura uma deficiência pouco percebida pela maioria, e a qual classifica como a “mais grave”. Afirma que “nossa concepção de grandeza é a mesma que inspirou Hitler em toda a sua vida” (Weil, 2022, p. 241). Weil sustenta que nenhuma punição imposta a Hitler o impediria de sentir-se grandioso; contudo, a forma adequada de punição reside em afastar os jovens sedentos por grandeza do modelo representado por Hitler, por meio de uma transformação interior. Prossegue dizendo: “e, para contribuir para essa transformação, é preciso tê-la realizado dentro de si. Cada um pode neste instante exato começar o castigo de Hitler no interior de sua própria alma, remodelando a distribuição do sentimento de grandeza” (Weil, 2022, p. 248).

Weil enfatiza a importância de apresentar uma história da França que não exclua as guerras, pois “para amar a França, é preciso sentir que ela tem um passado, mas não é preciso amar o invólucro histórico desse passado” (Weil, 2022, p. 253). O conhecimento real da história, segundo a autora, não pode transmitir uma falsa ideia de grandeza. Essa

falsa grandeza também se manifesta em outras áreas, como nas letras e nas artes, onde “há uma certa dominação do talento literário no decorrer dos séculos que corresponde à dominação do talento político no espaço; são dominações da mesma natureza, igualmente temporais, igualmente pertencentes ao domínio da matéria e da força, igualmente baixas” (Weil, 2022, p. 253).

José Tolentino Mendonça invoca o ensaio O enraizamento (L'Enracinement), de Simone Weil, mais especificamente, o autor dialoga com a segunda parte da obra, onde a autora discute os efeitos do desenraizamento. Tolentino transcreve e adapta o seguinte excerto:

A pensadora Simone Weil, num instigante ensaio destinado a inspirar o renascimento da Europa sob os escombros da Segunda Guerra Mundial, de cujo desfecho estamos agora a celebrar o 75º aniversário, escreveu o seguinte: um país pode ser amado por duas razões, e estas constituem, na verdade, dois amores distintos. Podemos amar um país idealmente, emoldurando-o para que permaneça fixo numa imagem de glória, e desejando que esta não se modifique jamais. Ou podemos amar um país como algo que, precisamente por estar colocado dentro da história, sujeito aos seus solavancos, está exposto a tantos riscos. São dois amores diferentes. Podemos amar pela força ou amar pela fragilidade. Mas, explica Simone Weil, quando é o reconhecimento da fragilidade a inflamar o nosso amor, a chama deste é muito mais pura (Mendonça, 2020, p.16-17).

No texto de Weil, lê-se:

Pode-se amar a França pela glória que parece assegurar-lhe uma larga existência no tempo e no espaço. Ou se pode amá-la como algo que, sendo terreno, pode ser destruído e cujo valor é ainda mais sensível.

São dois amores distintos; talvez, provavelmente, incompatíveis, embora a linguagem os misture. Aqueles cujos corações são levados a viver o segundo podem, por força do hábito, empregar a linguagem que só convém ao primeiro.

Só o segundo é legítimo para um cristão, pois ele tem a cor da humildade cristã. Só ele pertence à

espécie de amor que se pode chamar de caridade.
(Weil, 2022, p. 195).

Tolentino adapta esse excerto para reforçar a relevância do amor à nação em tempos de crise, deslocando o foco da França de Weil para Portugal, e do contexto da Segunda Guerra Mundial para a pandemia de COVID-19. A adaptação não altera o sentido original do texto, mas contextualiza seus conceitos, realçando a necessidade de um amor que reconheça a vulnerabilidade nacional. Em *O enraizamento*, Weil reflete sobre os riscos de destruição das civilizações, fenômeno que ela denomina desenraizamento. O enraizamento, por sua vez, Tolentino associa a conceitos como fraternidade e compaixão: “compaixão e fraternidade são permanentes e necessárias raízes de que nos orgulhamos, não só em relação à história passada de Portugal, mas também àquela hordeína, que o nosso presente escreve” (Mendonça, 2020, p. 18).

Weil já apontava que “a compaixão pela fragilidade está sempre ligada ao amor pela verdadeira beleza, porque sentimos vivamente que as coisas verdadeiramente belas deveriam ter assegurada uma existência eterna e não a têm” (Weil, 2022, p. 195). A fraternidade, por sua vez, segundo a autora, está intrinsecamente vinculada à justiça e igualdade: “a igualdade é uma exigência vital da alma humana. Ela consiste no reconhecimento público, geral, efetivo, realmente expresso pelas instituições e pelos costumes, de que a mesma quantidade de respeito e consideração é devida a todo ser humano, sem gradações” (Weil, 2022, p. 29).

Reconstrução social em tempos de crise

A rápida disseminação do vírus colocou a humanidade em estado de alerta diante da necessidade de sobrevivência, provocando um aumento expressivo no desemprego e alterando profundamente a rotina de milhares de pessoas. O distanciamento social revelou-se uma medida essen-

cial no enfrentamento de um inimigo invisível¹³. Momentos de crise com repercussões globais, apesar de suas grandes diferenças, compartilham similitudes, por exemplo, em seu impacto social e na possibilidade de reflexão a respeito da fragilidade humana. No cenário europeu da Segunda Guerra, ocorreu um colapso de valores e de estruturas sociais. De modo análogo, a pandemia evidenciou a vulnerabilidade das sociedades contemporâneas: “abateu-se sobre nós uma imprevista tempestade global, que condicionou radicalmente as nossas vidas e cujas consequências estamos ainda longe de mensurar” (Mendonça, 2020, p. 18).

Na primeira parte de sua obra, Simone Weil destaca a centralidade da igualdade, entendendo-a como uma exigência vital do ser humano. Segundo a autora, cada indivíduo possui o direito de receber o mesmo grau de respeito e consideração, sendo as eventuais diferenças aceitáveis apenas quando não comprometem esse princípio fundamental. Ao longo de sua reflexão, Weil associa a esperança à prática da verdade, da justiça, da igualdade e da virtude. Em sua concepção, uma civilização de elevado valor moral é aquela capaz de superar obstáculos fundamentais, entre os quais a idolatria ao dinheiro, a ausência de inspiração espiritual, a adoção de concepções ilusórias de grandeza e a falta de justiça na valorização do outro e na garantia de seus direitos. Nos trechos finais da obra, a autora atribui à justiça um valor superior e estruturante, comparável à verdade, conforme expressa: “a justiça é a soberania da soberania. Por isso nada há acima da justiça. Aquele que não tem poder pode igualar o muito poderoso por meio da justiça [...]” (Weil, 2022, p. 305).

Em *O que é amar um país*, Mendonça relata uma conhecida narrativa atribuída à antropóloga Margaret Mead, que, ao ser indagada por um de seus alunos sobre qual seria o primeiro indício de civilização, surpreende ao responder que tal sinal não seria um instrumento de caça ou utensílio cerâmico, mas sim um fêmur humano fraturado e cicatrizado.

13. Para uma reflexão filosófica a respeito do distanciamento social e das relações humanas, ver o texto *Sobre o sofrimento humano: uma hermenêutica da carne a partir de Richard Kearney e Paul Ricoeur*, de Jefferson Zeferino e Marcio Luiz Fernandes (2020).

Isso indicaria, segundo ela, que “uma pessoa não foi deixada para trás, sozinha; que alguém a acompanhou na sua fragilidade [...]” (Mendonça, 2020, p. 19-20). A partir dessa perspectiva, o autor afirma que “a raiz da civilização é, por isso, a comunidade. Foi na comunidade que a nossa história começou. Quando do ‘eu’ fomos capazes de passar ao ‘nós’ e lhe demos uma determinada configuração histórica, espiritual e ética” (Mendonça, 2020, p. 20).

Na mesma obra em que está o discurso de Tolentino, encontra-se outro texto, intitulado O poder da esperança. Este foi produzido em meio ao auge da pandemia, reconhecendo o despreparo da humanidade diante da crise, bem como “a consciência da nossa real força e da nossa exata vulnerabilidade” (Mendonça, 2020, p. 33). Neste contexto, o autor sublinha a importância das parábolas e da literatura como instrumentos simbólicos capazes de iluminar e guiar a sociedade. Nesse sentido, faz referência à obra *A peste*, de Albert Camus, publicada em 1947 e amplamente relida durante o período pandêmico. A partir do romance, Tolentino extrai uma das principais lições do momento: “[...] no meio de toda esta tribulação, abrem-se imprevistos espaços para a fraternidade entre os seres humanos” (Mendonça, 2020, p. 37).

Para o autor, apesar de seus horrores e sem tentar justificá-los, a pandemia representou uma oportunidade de reaprendizagem, sobretudo no que diz respeito à redescoberta do valor da comunidade. Destaca-se, então, a percepção de que “a nossa vida não depende apenas de nós e das nossas escolhas: todos estamos nas mãos uns dos outros, todos experimentamos como é vital esta interdependência, esta trama feita de conhecimentos e dom, de respeito e solidariedade, de autonomia e relação” (Mendonça, 2020, p. 37). Reaprender a valorizar o abraço, o olhar, a hospitalidade e o próprio significado do ser humano constitui, nesse contexto, um imperativo ético. O ensaio sobre o poder da esperança é concluído com uma referência a Blaise Pascal — as mãos sustentam a alma —, afirmando que “hoje precisamos de mãos — mãos religiosas e laicas — que sustentem a alma do mundo. E que mostrem que a redes-

coberta do poder da esperança é a primeira oração global do século XXI” (Mendonça, 2020, p. 53).

Em síntese, a imagem da raiz, utilizada por Camões para expressar a força e a fragilidade diante das forças naturais, é ressignificada por Tolentino como símbolo da vulnerabilidade perante as crises contemporâneas. Simone Weil, por sua vez, opõe o amor idealizado ao amor pela fragilidade de um país, argumentando que este último é mais profundo e legítimo. Tolentino articula essas perspectivas díspares ao empregar a metáfora da raiz como fundamento de uma identidade comunitária, sustentada por cuidado, solidariedade e realismo histórico no contexto português.

Conclusão

O exercício de intertextualidade realizado no presente estudo, partindo do discurso O que é amar um país, de Tolentino, permitiu encontrar pontos de contato dentro de sua própria obra, e na relação com fontes que cita em seu discurso, a saber, Camões e Helder, no contexto da poesia portuguesa, e Simone Weil como interlocução filosófica.

As reflexões de Camões e Helder acerca das raízes reforçam a sua relevância como elementos fundamentais da identidade e do enraizamento cultural. Camões, ao retratar as tempestades enfrentadas pelos marinheiros portugueses, simboliza as raízes como fonte de resistência e emergência, embora também reconheça sua fragilidade diante das adversidades da história. Sua obra sugere que, apesar dos desafios, manter as raízes vivas é essencial para a redescoberta constante da identidade de uma nação. Já Herberto Helder, na sua poesia, aborda as raízes como elementos de origem e conexão, que representam o lugar de origem comum e o sentimento de pertença. Para Helder, as raízes são também frágeis, sujeitas às tempestades e às intempéries do mundo, sendo imprescindível cuidar delas com sabedoria e coragem.

O diálogo entre Simone Weil e José Tolentino Mendonça evidencia a centralidade da vulnerabilidade como condição constitutiva da existência humana. Essa fragilidade, intensificada diante de eventos históricos limítrofes, como a Segunda Guerra Mundial no século XX e a pandemia de COVID-19 no século XXI, revela-se como elemento estruturante na reflexão ética e antropológica de ambos os autores. Tanto Weil quanto Tolentino abordam a formação da identidade a partir de uma perspectiva coletiva, articulando-a, respectivamente, aos conceitos de nação e comunidade. O termo enraizamento expressa a necessidade de uma vinculação profunda com o meio social e cultural. Em ambas as abordagens, a fragilidade humana não é percebida como limitação a ser superada, mas como ponto de partida para a edificação de uma sociedade alicerçada na empatia e na solidariedade, especialmente em contextos de crise.

A partir do reconhecimento da fragilidade como traço característico da experiência humana, ambos os autores delineiam uma proposta ética que enfatiza o acolhimento, a compaixão e a solidariedade como imperativos relacionais e sociais. Tal perspectiva permite a constituição de vínculos mais profundos com o outro e promove uma abertura à dimensão espiritual. Assim, o olhar lançado sobre as raízes humanas desloca-se de uma concepção idealizada de perfeição para uma compreensão que valoriza a capacidade de reconhecer e integrar as limitações inerentes à condição humana. Essa abordagem propicia a construção de formas de convivência mais autênticas e fundamentadas em valores de fraternidade e esperança, contribuindo, desse modo, para a constituição de uma sociedade eticamente orientada e sensível à complexidade da experiência humana.

O texto de Tolentino, influenciado por Camões, Helder e Weil, ajuda a pensar as raízes não como rigidez, mas como força e impulso. Não por último, é a própria imagem da navegação, acionada em seu discurso, que faz pensar a respeito de uma identidade que não é estabelecida na rejeição do outro, mas na dinâmica das relações. As nave-

gações, sejam elas do país, da comunidade ou de si mesmo, apontam para processos de autocompreensão, cuja dinamicidade se descobre e se revela como movimento.

Referências

- AFP. *Um pedacinho de Portugal na África do Sul. Estado de Minas*. 06/03/2023. Disponível em: https://www.em.com.br/app/noticia/internacional/2023/06/06/interna_internacional,1503676/um-pedacinho-de-portugal-na-africa-do-sul.shtml. Acesso: 10 out., 2025.
- ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. *Filosofia: idade contemporânea*, vol. 3. São Paulo: Paulus, 2018.
- BINGEMER, Maria Clara; PINHEIRO, Marcus Pinheiro (orgs.) *Narrativas místicas: antologia de textos místicos da história do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 2016.
- CAMÕES, Luís de. *Os Lusíadas: introdução e notas* Alexei Bueno. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2018.
- FRANCISCO. *Laudato Si': Sobre o cuidado da casa comum*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015.
- GARCIA, Carlos Eduardo Nunes. *Intertextualidade multimodal*. *Diacrítica*, V. 34, n.º 1, 2020, p. 122-134.
- HELDER, Herberto. *Flash*. Lisboa: Edição do autor, 1980.
- JCP. *Cultura: José Tolentino Mendonça destaca "obra imortal" de Herberto Helder*. *Ecclesia*. 15/03/2015. Disponível em: <https://agencia.ecclesia.pt/portal/cultura-jose-tolentino-mendonca-destaca-obra-imortal-de-herberto-helder/>. Acesso: 11 out., 2025.
- JERONIMOS MONASTERY. *Tudo sobre o mosteiro dos Jerónimos*. Disponível em: <https://www.jeronimosmonasterytickets.com/pt/history/>. Acesso: 11 out., 2025.
- JOÃO, Maria Isabel. *Dia de Camões e de Portugal: breve história de uma celebração nacional (1880-1977)*. DOSSIER: Pensar la Historia, celebrar el pasado, 2011.
- LEIDERFARB, Luciana. *Tolentino é "um homem de diálogo", disse Marcelo. E entregou-lhe o Prémio Pessoa e a Grã-Cruz da Ordem Militar de Sant'Iago da Espada*. *Expresso*. 19 de junho de 2024. Disponível em: <https://expresso.pt/cultura/2024-06-19-tolentino-e-um-homem-de-dialogo-disse-marcelo.-e-entregou-lhe-o-premio-pessoa-e-a-gra-cruz-da-ordem-militar-de-santiago-da>

espada-9704f9b3. Acesso: 10 out., 2025.

MATOZZI, Martina. Representações da emigração no dia 10 de junho: dia de Portugal, de Camões e das Comunidades Portuguesas. Dois textos e uma pergunta. Cabo dos trabalhos, n. 12, p. 1-17, 2016.

MARTINS, Rui Jorge. “Herberto Helder é imortal com sua obra”. Snpcultura.org. 24/03/2015. Disponível em: https://www.snpcultura.org/herberto_helder_imortal_com_a_sua_obra.html. Acesso: 16 out., 2025.

MENDONÇA, José Tolentino. A mística do instante: o tempo e a promessa. Prior Velho, Portugal: Paulinas, 2014.

MENDONÇA, José Tolentino. A noite abre meus olhos. Porto, Portugal: Assírio & Alvim, 2024a.

MENDONÇA, José Tolentino. Elogio da Sede. São Paulo: Paulinas, 2018.

MENDONÇA, José Tolentino. Nenhum caminho será longo: para uma teologia da amizade. São Paulo: Paulinas, 2013.

MENDONÇA, José Tolentino. O centro da terra. Porto, Portugal: Assírio & Alvim, 2024b.

MENDONÇA, José Tolentino. O pequeno caminho das grandes perguntas. Lisboa, Portugal: Quetzal, 2017.

MENDONÇA, José Tolentino. O que é amar um país: o poder da esperança. Lisboa, Portugal: Quetzal, 2020.

MENDONÇA, José Tolentino. Sobre o Uso do Termo Vulnerabilidade. Revista da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, LXII, n. 1, tomo 1, p. 71-76, 2021.

PINTO-LISBOA, Domingos. D. José Tolentino Mendonça: “Para mim não há diferença entre uma biblioteca e um jardim”. O novo arquivista e bibliotecário da Santa Sé foi ordenado bispo no Mosteiro dos Jerónimos em Lisboa. Vatican News. 30 de julho de 2018. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/igreja/news/2018-07/dom-jose-tolentino-arquivista-bibliotecario-vaticano.html>. Acesso 14 out., 2025.

RIBEIRO, Anabela Mota. No princípio era o desejo de falar. Publico. pt. 11 dez., 2012. Disponível em: <https://www.publico.pt/2012/12/11/culturaipsilon/noticia/no-principio-era-o-desejo-de-falar-1576998>. Acesso 14 out., 2025.

SANTOS, Luciano Costa. A servidão involuntária: trabalho, educação e enraizamento em Simone Weil. Revista Ágora Filosófica, v.13, n.

2, p. 97-113, 2013.

SOUSA, Vítor de. As marcas do luso-tropicalismo nas intervenções do presidente da república Português (2016-2020). Revista Ciências Humanas -UNITAU, Taubaté/SP - Brasil, v14, e30, 2021.

WEIL, Simone. A condição operária e outros estudos sobre a opressão. In: BOSI, E. (Org.). São Paulo: Paz e Terra, 1996.

WEIL, Simone. O enraizamento: prelúdio a uma declaração de deveres com relação ao humano. Belo Horizonte, MG: Âyiné, 2022.

ZEFERINO, Jefferson; SILVA, Eliabe Simplicio. A humanidade de Deus: uma aproximação entre José María Castillo e José Tolentino Mendonça. Revista de Cultura Teológica, n. 109, v. 33, Set - Dez, 2024, p. 67-87. Doi: <https://doi.org/10.23925/rct.i109.69645>.

ZEFERINO, Jefferson; FERNANDES, Marcio Luiz. Sobre o sofrimento humano: uma hermenêutica da carne a partir de Richard Kearney e Paul Ricoeur. Reflexão, v. 45, p. 1-15, 2020. Doi: <https://doi.org/10.24220/2447-6803v45e2020a4995>.



Texto recebido em:
10/11/2025

Texto aprovado em:
18/11/2025

V. 15 - N. 34 - 2025

* Doutor em teologia (PUC-Rio). Professor na Programa de Pós-graduação em ciências da religião da PUC-Campinas. Contato: alocappelli@gmail.com

Em “queda infinita”: uma aproximação a Exercícios Espirituais, poema de José Tolentino Mendonça

In “infinite fall”: an approach to Exercícios Espirituais, a poem by José Tolentino Mendonça

**Marcio Cappelli*

Resumo:

O artigo faz parte de um projeto mais amplo de leitura do corpus poético de José Tolentino Mendonça que busca discernir a relação dessa de sua obra com a espiritualidade. A estratégia foi a de afunilar a reflexão em torno ao objeto. No primeiro artigo, publicado em 2022, me concentrei de maneira mais geral sobre a interseção da poesia do autor com a tradição mística e espiritual. No segundo, de 2023, me detive na sua compreensão acerca da literatura como exercício espiritual. Agora, o objetivo é realizar a leitura de um poema específico, coligido em Teoria da fronteira (2017), cujo título é justamente: “Exercícios espirituais”, para verificar como ele reflete e refrata a noção de exercício espiritual. O cerne da inquirição dirigida ao poema pretendida aqui, desse modo, pode ser delimitado por duas questões fundamentais: o texto literário relê/reescreve categorias religiosas ou as confirma? De que modo? Para responder a essas perguntas, a estratégia utilizada foi, inicialmente, o diálogo com algumas teses

de Mikel Dufrenne acerca das possíveis contribuições da fenomenologia para a crítica literária. Depois, com o incremento de tais contributos, procurou-se fazer uma leitura do poema com intuito de colher de sua própria imanência o sentido dos “exercícios espirituais” como queda infinita. O poema, portanto, parece desafiar o leitor a sentir a vertigem necessária do esvaziamento para, quem sabe, abrir espaço a uma pequena iluminação.

Palavras-chave: José Tolentino Mendonça, Exercícios Espirituais, Fenomenologia, Crítica literária.

Abstract:

This article forms part of a broader research project devoted to the poetic corpus of José Tolentino Mendonça and its relationship to spirituality. Building on previous studies — the first (2022) examining the intersection between his poetry and the mystical-spiritual tradition, and the second (2023) discussing literature as a form of spiritual exercise — this work narrows the focus to a single poem: “*Exercícios espirituais*”, from *Teoria da fronteira* (2017). The aim is to investigate how the poem reflects and reframes the notion of spiritual exercise. Two guiding questions structure the inquiry: does the poetic text reinterpret religious categories, or does it affirm them? And in what way? To address these questions, the analysis begins with Mikel Dufrenne’s insights into the potential contributions of phenomenology to literary criticism, and then proceeds to a close reading of the poem, seeking to draw from its immanence a meaning of “spiritual exercises” as an experience of infinite fall. The study argues that the poem challenges the reader to undergo the vertigo of self-emptying, thereby opening — however subtly — the possibility of a moment of illumination.

Keywords: José Tolentino Mendonça; Spiritual Exercises; Phenomenology; Literary Criticism.

Introdução

Operação capaz de mudar o mundo, a atividade poética é revolucionária por natureza; **exercício espiritual**, é um método de libertação interior. [...] **Prece ao vazio**, diálogo com a ausência: o tédio, a angústia e o desespero a alimentam. [...] o poema é uma máscara que oculta o **vazio**, bela prova da supérflua grandeza de toda obra humana!
Octávio Paz

E

ste artigo integra um projeto mais amplo de leitura do corpus poético de José Tolentino Mendonça, cujo propósito é discernir a relação de sua obra com a espiritualidade. A estratégia metodológica

adotada foi a de afunilar progressivamente o campo de investigação. No primeiro artigo, concentrei-me de maneira mais geral na interseção entre a poesia do autor e a tradição mística e espiritual. No segundo, detive-me na compreensão que ele oferece da literatura como exercício espiritual. Agora, o objetivo consiste em realizar a leitura de um poema específico, coligido em *Teoria da fronteira*, cujo título é justamente “Exercícios espirituais”, a fim de verificar como ele reflete e refrata a noção de exercício espiritual. O cerne da inquirição dirigida ao poema pode, assim, ser delimitado por duas questões fundamentais: o texto literário relê/reescreve categorias religiosas ou as confirma? E, se o faz, de que modo?

Antes, porém, são necessárias algumas palavras iniciais acerca da estratégia de leitura. Para depreender do próprio texto o desvio que ele produz na compreensão dos exercícios espirituais, recorreremos a uma abordagem que respeite sua singularidade enquanto objeto poético. Com essa intenção, proponho que procuremos esquecer, ainda que parcialmente – se é que isso é possível –, os sentidos já atribuídos à expressão “exercício espiritual”, seja no âmbito da filosofia, seja no da história da espiritualidade. Em seguida, sugiro que deixemos provisoriamente de lado também referências biográficas e críticas sobre o autor. Ou seja, trata-se de aliviar o peso da carga semântica acumulada ao longo do tempo e extrair o sentido dos exercícios espirituais a partir do encontro com a construção do poema em seu próprio arranjo. Evidentemente, essa tarefa não é simples, sobretudo considerando que o autor possui uma pertença religiosa e institucional bem definida. Ainda assim, tentemos, ao menos por um momento, operar sob a premissa de uma “bagagem intelectual” extraviada, cuja pertinência reforço com uma célebre afirmação de Octavio Paz em *O arco e a lira*: “o poema”, afirma o escritor mexicano, “é uma totalidade viva, feita de elementos insubstituíveis” (Paz, 2012, p. 53).

Obviamente, o texto não existe no vácuo; ele faz parte de um livro específico, que, por sua vez, integra uma obra já volumosa. Por isso, ainda que a intenção seja “deixar o poema falar por si”, em alguns mo-

mentos serão considerados elementos de outros poemas ou aspectos mais amplos da obra de Tolentino Mendonça. Não se trata, portanto, de defender uma pureza impossível no ato de ler, pois a leitura é um exercício que pressupõe a relação do si-mesmo com o mundo.

O fundamental, como precaução metodológica, é reconhecer nossa condição de seres situados e, ao mesmo tempo, evitar projetar excessivamente sobre o poema construtos teóricos prontos e exógenos a ele. Trata-se, primeiro, de calibrar a atenção para perceber como o poema, enquanto expressão contingente, nos desafia a derivar, de certos índices de sua imanência, o sentido do que poderiam ser exercícios espirituais.

O intento de retornar à “coisa mesma” – que é o poema – sem incorrer em ingenuidade purista é, no mínimo, espinhoso, dado que a “verdade do poema” não se dá de fora para dentro, mas desdobra-se a partir de sua própria engenhosidade. Ou, para recorrer ao modo de Fernando Pessoa, “todo poeta é um fingidor”. Como descrever, então, o que se mostra nesse tipo de discurso, se seu *modus operandi* envolve também dissimulação e ocultação?

Fernando Pessoa não nos deixa esquecer o paradoxo constitutivo da criação artística: ela só pode nos dizer algo verdadeiro fingindo, enganando, revelando e escondendo ao mesmo tempo. Aliás, como já destacado por muitos, o verbo “fingir” está etimologicamente ligado ao verbo “modelar”. O romancista, o poeta ou o pintor, portanto, ao modelar, “finge” aquilo que está plasmando (Ordine, 2017, p. 161). Plasmar e fingir são, assim, duas faces da mesma moeda. Com isso, não pretendo defender que o poema constitui um mundo à parte, sem ligação com a realidade, mas afirmar que é possível, para retomar o belo título da coletânea de ensaios de Alicia Genovese (2023), abrir e ver outros mundos desde o olho do poema. No entanto, é preciso considerar a necessidade de abordar o poema respeitando suas qualidades próprias, pois – e aqui recorro a Mikel Dufrenne, filósofo cujas concepções orientarão nossa leitura do poema de Tolentino Mendonça – “o que [a obra de arte] define, o

que a opção à reportagem, à obra científica ou ao tratado filosófico, é que nela o sentido permanece imanente à linguagem e à estrutura formal da obra” (Dufrenne, 2015, p. 187).

Com o intuito de desenvolver um pouco mais os desafios esboçados anteriormente, dividi o percurso argumentativo em duas partes: a primeira consiste em uma breve exposição das teses de Dufrenne acerca de como a fenomenologia pode contribuir para essa tarefa do crítico literário, uma vez que nosso objeto não é o exercício espiritual em si, mas o sentido dessa prática tal como se dá a ver no poema (talvez fosse necessária uma introdução mais ampla ao projeto intelectual de Dufrenne, sobretudo ao de uma fenomenologia da experiência estética, mas isso exigiria um espaço de que não dispomos aqui); a segunda parte propõe um experimento de leitura do próprio poema de José Tolentino Mendonça.

1. Fenomenologia e crítica literária

No ensaio “Crítica literária e fenomenologia”, Dufrenne começa explicando que a fenomenologia propõe, fundamentalmente, um método que introduz um novo estilo no discurso filosófico. Cabe, aqui, uma ressalva: a meu ver, a fenomenologia é, embora marcada por certos núcleos gravitacionais, bastante plural. Se fosse possível caracterizá-la de modo mais geral, diríamos tratar-se de uma postura diante do objeto. Nesse sentido, não surpreende que ela tenha inspirado outras disciplinas que não são propriamente filosóficas, como a crítica literária.

Esse método (ou postura) fenomenológico fundamenta-se, segundo Dufrenne, numa aparente contradição. A palavra de ordem da fenomenologia é o “retorno às coisas mesmas”, mas, por outro lado, ela propõe uma suspensão da crença ingênua na “realidade” do mundo. Como retornar às coisas afastando-se, ao mesmo tempo, do realismo? Reposicionando a “subjetividade constituinte”, claro – entendida como afinidade e solidariedade entre sujeito e objeto; isto é, considerando que a coisa mesma a ser descrita está “misturada” ao sujeito (Dufrenne,

2015, p. 188–189). Noutras palavras, a percepção, para empregar uma noção cara a Merleau-Ponty, não seria possível se não houvesse, precedendo o pensamento conceitual, uma atividade intencional da consciência. Por isso, para Dufrenne, desde a mirada fenomenológica, “nada do objeto se perde quando ele se torna, sob um olhar desinteressado e novo, um objeto intencional” (Dufrenne, 2015, p. 188).

Após recuperar esse ponto fundamental do método fenomenológico, Dufrenne explicita a tarefa do crítico literário e a resume em três verbos: esclarecer, explicar e julgar. O primeiro deles está mais próximo da fenomenologia. Esclarecer consiste em instruir leitores que não dispõem dos recursos do crítico sobre o sentido da obra literária. Em suas palavras, “a obra literária se propõe à compreensão: ela tem um sentido, o qual pode ser obscuro ou dissimulado” (Dufrenne, 2015, p. 190), e cabe ao crítico traduzi-lo e colocá-lo à disposição. Explicar é buscar causalidades, relacionando a literatura a fatores externos, seja a atividade criadora do autor, seja os condicionantes culturais. Julgar, por fim, implica atribuir valor, comparando um objeto artístico a outros (Dufrenne, 2015, p. 190).

A seguir, após pactuar com seu leitor alguns consensos mínimos, Dufrenne procura delinear, de modo mais específico, a contribuição da fenomenologia à crítica literária. Segundo ele, o crítico pode assumir, por conta própria, o retorno às coisas, algo que, no caso da literatura, significa, digamos, um retorno à obra. Em decorrência, reconhece que possivelmente seria o caso de limitar a crítica ao primeiro dos três termos: esclarecer. No seu dizer: “explicar e julgar acham-se, se não excluídos, ao menos diferidos, na medida em que essas tarefas provocam a intervenção de algo estranho à obra” (Dufrenne, 2015, p. 191). Contudo, admite que a fenomenologia também deveria renunciar a certas pretensões. Com relação ao retorno às coisas, não se trataria mais de concentrar-se na apreensão das conexões intencionais que unem o sujeito ao objeto; o que interessa, agora, é apenas o objeto literário. Ademais, permanece a questão: qual sujeito deve ser posto em relação com a obra, o autor que a produz ou o crítico que a lê?

Praticar a epoché significa dirigir a atenção à maneira como o objeto se propõe a nós. Suspende-se, assim, o mundo exterior. O exemplo ao qual Dufrenne recorre é significativo: ninguém chama a polícia quando vê, no palco, Otelo estrangular Desdêmona; e ele arremata evocando Bachelard, para quem quem lê um poema não deve cuidar das coisas, mas das palavras (Dufrenne, 2015, p. 191). Todavia, se a neutralização do mundo exógeno à literatura é condição *sine qua non* para uma abordagem minimamente fenomenológica, o crítico não pode ignorar o mundo da obra. Aqui, há uma dupla dimensão que merece atenção: a obra se apresenta ao crítico como escrita, mas à espera de sua atualização na leitura. O livro, enquanto objeto, possui uma existência opaca. Sua significação enquanto obra permanece em estado de latência até ser trazida à luz por uma consciência. O leitor, nesse sentido, concretiza a obra. A leitura é um “*sim*” relativamente irresponsável, mas essa irresponsabilidade constitui uma forma de assumir a responsabilidade sem ostentação. Somente assim o leitor e, portanto, o crítico, promove a obra ao seu verdadeiro ser e, ao fazê-lo, a separa de seu autor. Nas palavras do fenomenólogo francês, o crítico “deve estar inteiramente presente para oferecer à obra a estadia mais prolongada, o eco mais profundo, e inteiramente ausente para não misturar nada de si mesmo com a obra” (Dufrenne, 2015, p. 192-193).

A peculiaridade da literatura é que ela pretende tornar-se objeto; contudo, desafia o leitor ao proteger-se da objetivação: “conserva o seu segredo” (Dufrenne, 2015, p. 193). Assim, a crítica que se aproxima da fenomenologia situa-se em uma geografia intelectual marcada pela tensão: parte do reconhecimento de que é necessário tratar a literatura como objeto, ao mesmo tempo em que continuamente pergunta onde reside a verdade desse objeto. Para Dufrenne, a resposta à questão “onde está a verdade da literatura?” é: ela reside no sentido mesmo da obra (Dufrenne, 2015, p. 196). Eis aí a contribuição da fenomenologia: recordar-nos do sentido inerente a todo fenômeno, pois “o sujeito está

sempre presente no dado para organizá-lo e comentá-lo, e o dado jamais se oferece como bruto e insignificante” (Dufrenne, 2015, p. 196).

Essa formulação nos conduz, no entanto, a outra questão, agora concernente à especificidade da linguagem literária. Metonimicamente tomando a poesia como paradigma, Dufrenne afirma que a literatura se distingue do uso ordinário da língua porque, nela, as palavras adquirem consistência e brilho próprios. São atravessadas por qualidades sensíveis discerníveis apenas na economia interna do poema. Aqui, podemos recordar Octavio Paz ao destacar que o poema constitui uma organicidade viva, formada por elementos insubstituíveis (Paz, 2012, p. 53). O sentido, portanto, não se dá através das palavras, mas forma-se nas palavras; isto é, na maneira como o arranjo linguístico produz uma singularidade que mistura ritmo e imagem. Por isso, traduzir o sentido da literatura em outra linguagem implica reconhecidamente violentá-lo. A poesia é performativa: o conteúdo passa pela forma. Não vale apenas pelo que diz, mas por como diz o que diz. Espraia-se para além de uma apreensão conceitual estrita.

Como acentua Dufrenne, “a essência singular da obra artística está no infinito. (...) Toda grande obra é um mito, o desabrochamento de um símbolo num mundo” (Dufrenne, 2015, p. 197-198). E prossegue: “se o símbolo dá a pensar, como diz Kant, ele também se recusa ao pensamento. O cúmulo do sentido parece ser um nada de sentido” (Dufrenne, 2015, p. 198). A obra subsiste, por assim dizer, nessa tensão. Transcende-se justamente ao afirmar seus próprios limites: querendo ir além de si, descobre-se finita. Seu caráter reside na determinação do indeterminado; seu sentido consiste em não ter um sentido conclusivo. A obra afirma uma positividade que, paradoxalmente, nega toda positividade, inclusive a sua. Vive de sua própria morte, tal como Orfeu, que, optando por olhar Eurídice na noite, perde-a (Dufrenne, 2015, p. 203). A tarefa do escritor dedicado a aventuras espirituais expõe-no a riscos diversos, mas ele conta com o fato de permanecer escritor: “escrevendo, ele trapaceia com o nada. [...] A vertigem do silêncio anula-

-se na alegria do dizer” (Dufrenne, 2015, p. 203). Todavia, ao dizer, ele também procura o silêncio.

2. Aproximação ao poema “Exercícios Espirituais”

Façamos de conta, então, que não sabemos o significado da expressão exercício espiritual, especialmente aquele derivado do conjunto das tradições de extração cristã, particularmente no âmbito do projeto de Inácio de Loyola ou ainda da filosofia, tal como estabeleceram, especialmente Pierre Hadot, Michel Foucault, ou Walter Benjamin¹, consideradas as diferenças entre eles. Depois, “esqueçamos” também as referências biográficas e críticas a respeito de Tolentino Mendonça. Sim, é difícil despir-nos desses arcabouços semânticos para extrair sentido do encontro com as palavras de um poema, ainda mais se considerarmos que o poeta em questão possui uma pertença religiosa e institucional bem delimitada. Mas, tentemos ao menos por um momento trabalhar com a premissa de uma “bagagem intelectual” extraviada. Vejamos o que nos diz o poema em si.

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, 2024, p. 492).

Podemos dividi-lo em quatro partes, que estão encadeadas: versos 1 e 2 (criação de uma expectativa); 2. versos 3 e 4 (explicação); 3. verso 5 (dobradilha/núcleo sonoro); 4. versos 6 e 7 (resolução). Percorramos cada uma delas.

1. Explorei nos dois artigos anteriores a noção de exercícios espirituais para Hadot, Foucault, Benjamin e como ela aparece em Tolentino Mendonça: Cappelli, 2022; Cappelli; Villas Boas, 2023.

O primeiro verso anuncia uma expectativa: devem existir maneiras de ir além. Se nos detivermos nesses dois fragmentos – e não é sem propósito que eles estejam dispostos dessa forma – não estaríamos longe de uma visão tradicional dos exercícios espirituais como promessa de sentido que se desvela a partir de um ordenamento das esferas do ser. Entretanto, a expectativa ganha um tom melancólico com a retomada do encadeamento sintático no verso seguinte. Seria isso, afinal, o exercício espiritual: ir além do “pequeno fracasso”? E de que modo?

A sequência seguinte parece sugerir uma resposta: “dar agora meia dúzia de passos”. Até aqui, nada de muito novo. Os exercícios espirituais são constituídos, seja no âmbito religioso, seja no filosófico, supõem etapas. Contudo, a novidade vem adiante: é preciso “caminhar” de olhos vendados. A imagem evoca um deambulante errático. A busca por “ir além do pequeno fracasso”, isto é, praticar o exercício espiritual, configura-se como errância. Não estamos tão longe do terreno do niilismo de mistério, o que parece se confirmar na sequência seguinte, iniciada com expressão de um desejo: “ver a vida romper-se no governo do vazio”. Talvez a prática do exercício espiritual seja encarar de frente o seu vazio.

Nesse ponto, as aliterações, especialmente em ver, vida e vazio, chamam a atenção. Com esse recurso sonoro, o poema convoca a escuta do leitor. Aliás, esse verso, o quinto, pode ser lido como um núcleo do poema. Junto ao anterior, ele revela um paradoxo: é o vender os olhos que permite a visão. Trata-se de um cruzamento da visão com a audição, que aqui equivaleria à atenção, elemento fundamental do exercício espiritual. Cerrar os olhos para ver (para ver também com os ouvidos?) remete, inclusive, novamente à tradição mística – vale lembrar que a própria palavra mística trazia em seu desenvolvimento etimológico a ideia de “fechar os olhos”. Porém, no poema, tal ação não se orienta por um fundamento pré-estabelecido, seja ele uma divindade, ou o núcleo essencial de um self. O exercício espiritual do poema não assegura salvação. Não há garantias. Estamos, antes, no “governo do vazio”.

Que resta, então, ao leitor que se propõe a perquirir o itinerário desse “exercício espiritual”? Arriscar-se, evidentemente. Mas a quê? “Em vez dos tropeções habituais”/ a queda infinita”. Note-se: a disposição material dos versos com a “quebra” da frase no verso imprime a força da vertigem pela imagem do sintagma “queda infinita” em queda na página. Depois dela, o espaço vazio, em branco: condição necessária da própria queda.

O exercício espiritual coloca o leitor no interior de experiências-limite. A modo de acercamento fenomenológico-crítico, pode-se dizer que o poema é, na verdade, uma forma de tatear o vazio, ou, nas palavras do próprio Tolentino Mendonça, tatear “as paredes nuas do silêncio” (Mendonça, 2020, p. 34). Paz auxilia novamente. Ao referir-se à experiência poética como revelação de nossa condição, acrescenta que “a revelação não descobre algo externo, que estava ali, alheio: o ato de descobrir implica a criação do que vai ser descoberto, o nosso próprio ser”. E prossegue: “o ser não pode se apoiar em nada, porque o nada é o seu fundamento. Então, não há outro recurso senão captar a si mesmo, criar-se a cada instante” (Paz, 2012, p. 161).

O que o poema nos dá a ver então? Arriscaria dizer que, em alguma medida, ele inscreve a si mesmo na tradição dos exercícios espirituais, mas ao mesmo tempo a rasura. Ou seja, escrever e ler poemas podem ser exercícios espirituais. Entretanto, admitamos: por um lado, esse objeto textual nos “dirige”, e, por outro, nos põe diante de um risco. Contra o pequeno fracasso, o governo do vazio, a queda infinita. Tomando expressões caras ao universo religioso e filosófico, o poema reinventa-as. Borra esse vocabulário inserindo essas palavras em uma gramática poética. Absorve-as para transformá-las. Nessa espécie de processo alquímico, cria “realidades” que se furtam às malhas da categorização. Causa “vertigem”.

Essa ideia de que uma metáfora ou uma imagem poética é intraduzível na linguagem conceitual pode espantar quem, por dever de ofi-

cio, lida com “objetos” nos mais diversos campos das ciências. Afinal de contas, de que maneira um escritor e um cientista poderiam justificar a sua tarefa, se há sempre um déficit expressivo entre a tradução de uma linguagem para outra? Transformar um poema em uma lição moral ou pedagógica para nosso consumo pessoal ou coletivo é não correr o risco de “ir além do pequeno fracasso”, pois, diga-se de passagem, haveria outros “materiais” à nossa disposição, mais eficientes, mais práticos e convincentes.

Sim, as tarefas do escritor e do crítico partem da consciência de que se movimentam no terreno da trapaça com o nada, no terreno de um certo vazio, isto é, de sua derrota, o que, paradoxalmente, não deixa de ser uma vitória, já que, assim sendo, reconhecemos que a verdadeira inteligência do poema pertence a ele, e está num “lugar” um tanto indeterminado, e ao autor e ao leitor cabem o risco de continuar escrevendo, lendo, refletindo: no fundo, uma tarefa importante, pois nos dá a ver seus próprios limites e possibilidades.

Claro, tanto do ponto de vista da produção quanto da recepção, não há como escapar da aposta no sentido dos versos lidos. No entanto, como o poema é exercício espiritual de queda infinita, por mais que dele extraíamos a fórceps, ou “naturalmente” o que ele quer nos dizer, mesmo quando não nos quer dizer nada, mas apenas estar presente aos nossos olhos, não conseguimos substituir de forma absoluta a sua presença pelo registro da nossa experiência de leitura e interpretação. Não que esse registro seja desnecessário, ele apenas não é suficiente. Reduzir o poema a qualquer outro discurso, por mais percuciente que ele seja, ainda seria estar aquém de sua vocação.

Então, não extraímos da leitura do poema um conceito, no nosso caso específico, o de exercício espiritual, mas o registro de uma experiência. Talvez seja isso mesmo que um poema nos dê: a experiência de uma verdade realizada ao nível de uma singularidade irreduzível. Se queremos saber a verdade que o poema comunica, como nos lembrou

Dufrenne é necessário nos demorarmos na sua “trapaça”; ou seja, sentir a vertigem da queda infinita.

Considerações finais “em queda”

Cada época possui a tarefa de reinventar um projeto de espiritualidade² para si e, no caso da modernidade, isto se deu por meio da arte, eis a tese de Susan Sontag no ensaio “A estética do silêncio”. Referindo-se a uma tendência na arte, Sontag afirma (2015, p. 11):

assim como a atividade do místico deve culminar em uma *via negativa*, em uma teologia da ausência de Deus, em uma ânsia da névoa de desconhecimento além do conhecimento, e do silêncio além do discurso, a arte deve tender à antiarte, à eliminação do “tema” (do “objeto”, da imagem), à substituição da intenção pelo acaso e à busca do silêncio.

Talvez o diagnóstico de Sontag se aplique ao projeto poético de Tolentino Mendonça. Os poemas do autor não oferecem respostas categóricas sobre o lugar a que deveria levar o exercício espiritual, mas conduzem o leitor a um vazio. A propósito, o poema imediatamente anterior a “Exercícios Espirituais” intitula-se “Poética”. Nele, encontramos esse traço furtivo: “o poema segue as premissas da guerrilha urbana. Jamais revela identidades e endereços. (...) Cancela dos seus arquivos nomes legais ou ilegais e toda a espécie de informação biográfica, mapas e planos” (Mendonça, 2024, p. 493).

O poema é, por um lado, o esforço/exercício de sedimentação na linguagem de algo que cintilou no campo da experiência; por outro, o testemunho do fracasso inevitável dessa tentativa de dizer esse não-sei-quê experimentado (Mendonça, 2024, p. 95):

Os versos assemelham-se a um corpo

2. Para Sontag, espiritualidade pode ser definida como: “planos, terminologias, noções de conduta voltados para a resolução das penosas contradições estruturais inerentes à situação do homem, para a perfeição da consciência humana e a transcendência” (Sontag, 2015, p.10).

quando cai
ao tentar de escuridão a escuridão
a sua sorte

Um registro, portanto, de seu próprio vazio e precariedade. Algo que “Calle Principe, 25” parece ratificar ao traduzir a perda instantânea do que se julga profundo e o longo tempo necessário para esquecer alguém que somente nos olhou. “Perdemos repentinamente”, enfatiza o sujeito poético, “a profundidade dos campos / (...) a claridade que juramos / conservar” (Mendonça, 2024, p. 104). Mas, por outro lado, “levamos anos / a esquecer alguém / que apenas nos olhou” (Mendonça, 2024, p. 104). A desproporção temporal entre o que se perde imediatamente e o que se demora para esquecer indica o registro poético de uma experiência fundada no frágil. Tal fragilidade também é corroborada em “Quando ainda se ignora a morte”: “Não lamentos serem os versos saberes tão frágeis: as flores mais belas são as que se colhem quando ainda se ignora a morte” (Mendonça, 2024, p. 51)

Não é sem razão que ele tenha dito que poesia e mística se aproximam por serem formas de “exercícios espirituais” (Mendonça, 2020, p. 33), cujo horizonte é uma “religação” com a nudez ou pobreza essencial da vida, uma kenosis. Estamos diante de uma poesia kenótica, na qual “a vida pobre decalca a linguagem / levada pela poeira / como se fosse uma exigência do seu ofício”, no qual temos “apenas para dar / o que não temos” (Mendonça, 2024, p. 469). Curiosamente, o poeta parece buscar realizar tal esvaziamento no gesto da concisão dos haikais em um livro inteiro, *A papoila e o monge*, coletânea em que se nota, por sinal, o uso ostensivo do vocábulo “vazio”. Dizer menos, parece ser o objetivo. Deixar as entrelinhas e o silêncio dos espaços em branco aparecerem. A primeira parte inteira desse volume, inclusive, chama-se *Escola do silêncio*. Há, portanto, um elogio à pobreza entendida como esvaziamento: “os que se assemelham a nada / assemelham-se / a Deus” (Mendonça, 2024, p. 322), lê-se numa das páginas.

Vale recordar aqui, de passagem, que D. T. Suzuki, no ensaio “Conhecimento e inocência”, incluído por Thomas Merton em Zen e as aves de rapina, observa que o “esvaziamento”, entendido nos termos da pobreza espiritual, tal como sugere Mestre Eckhart, em que pese a necessária clivagem entre espiritualidade cristã e zen, aproxima-se da noção zen-budista como “nadificação” (Suzuki, 1993). Esvaziando-se, a poesia abre espaço para uma recriação incessante. Isto é, o poeta faz seu voto de pobreza: “Os orantes são mendigos da última hora / remexem profundamente através do vazio / até que neles / o vazio deflagre” (Mendonça, 2024, p. 176).

A poesia, vai, assim, aos poucos aproximando-se de uma sensibilidade semelhante ao modo de atenção da prece, mas uma prece incerta, ao vazio, sem respostas fáceis: “conversa humana / palavra que recuperamos / ao abandonar” (Mendonça, 2024, p. 277), como é possível ver em “Esterco do mundo”: “Rezar deve ser como essas coisas / que dizemos a alguém que dorme” (Mendonça, 2024, p. 176), algo que parece se confirmar, de modo particular, em “Os dias de Job”:

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 alma
a porta

queria que batesses
tomasses um por um os meus refúgios
estes dedos
inquietos na ignorância
do fogo

pois que tempo abrigará

os anjos
e que dia erguerá todo o sol
que há nas dunas

por isso
às vezes chove quando rezo
às vezes quase neva
sobre o pão
(Mendonça, 2024, p.27)

É possível observar aí, mesmo que rapidamente, uma série de paralelismos entre a sequência de ações do sujeito poético em “Os dias de Job” as atitudes daquele que se coloca em prece. Ao comentar a conhecida frase de Simone Weil – autora cujo nome intitula um poema de Tolentino Mendonça – segundo a qual a atenção é uma forma de oração, Byung-Chul Han sublinha que a prece é um “olhar” (Han, 2025, p.17). Note-se: de modo semelhante, o sujeito poético afirma que nada diz, mas vê: “às vezes rezo / sou um cego e vejo”, desligando, assim, o ato de orar da fala e vinculando-o, imediatamente, ao ato de ver, ainda que tenha destacado sua cegueira.

“Talvez seja por isso”, prossegue Han, “que juntamos as mãos ao rezar” (Han, 2025, p. 17), gesto igualmente presente no poema: “estendendo as mãos como uma concha”. Em movimento de retração, as mãos performam o esvaziamento da alma diante da porta (“puro sinal da alma / a porta”). Ao apresentar os gestos dos orantes, Han observa, surpreendentemente, que, em prece, “olhamos para o aberto, que escapa a qualquer captura, o vazio que não se deixa agarrar” (Han, 2025, p. 17). Esse vazio e esse aberto também aparecem como “as palavras o reunir das sombras”, sobre as quais recai o olhar da voz poética no início do poema, bem como na porta entrevista na epígrafe³ de sua poesia reunida e explicitamente retomada no último verso da segunda estrofe.

3. Trata-se de uma frase de Michel de Certeau, em *A miséria da teologia* (2006, p. 255): “De sua miséria, a teologia olha em direção à porta”.

Logo adiante, o filósofo arremata: “no vazio não há nada para “co-mer”, nada a que possamos nos prender” (Han, 2005, p. 17). E no poema lê-se: “quando rezo / às vezes quase neva / sobre o pão”. O pão, alimento mais básico – aquele que Jesus ensinou a pedir, como se sabe: “o pão nosso de cada dia nos dai hoje” (Mateus 6,11) – perde sua função utilitária. A prática da prece como atenção visa, portanto, o vazio, o desapego, a renúncia das vontades: “a mais elevada e bela oração é a oração sem desejos, a escuta que adentra o silêncio divino” (Han, 2025, p. 20). Nela, a contraparte a quem o orante se dirige se retira: “Deus brilha pela ausência” (Han, 2025, p. 19) – como no anelo da terceira estrofe, onde os “dedos / inquietos na ignorância / do fogo” vertem os dias de Job, personagem bíblica que “perde” tudo, em poema.

A dicção lírica de Tolentino Mendonça é construída, desse modo, sob o signo de uma tensão, um conflito insolúvel. Não é possível cantar uma palavra inteira, sem fissuras, “aleluia” bem-acabado, para evocar um artista que também lhe serviu de inspiração – Leonard Cohen –, somente um “broken Hallelujah”. Ou, para recuperar a letra de outra canção conhecida, “Anthem”: “There is a crack in everything / That’s how the light gets in”. Trabalhar a linguagem para expor a falha, o vazio, o vazio a serem, por um breve instante, banhados de luz; isto é: “o vazio aceso que sugere um princípio / a fenda tornada umbral” (Mendonça, 2024, p. 472).

A arte poética, aqui, é abertura, fratura. Não se trata de restaurar ideais de beleza – “tragam-me a beleza / um dia incendiada” (Mendonça, 2024, p.52) –, bondade ou de verdade, mas de assumir “o ofício incerto das palavras”, uma “Saudade de Alexandria”, onde os versos são escritos “para o fogo, o único recitador tão perfeito que não se repete” (Mendonça, 2024, p. 52). O artista vive do fracasso que constitui sua prática: “como quem constrói uma imagem / uma imagem / que desaparece” (Mendonça, 2024, p. 331); a imagem, portanto, como símbolo esvaziado que não retém, mas é prenhe: “há uma língua fantasma / que recolhe aquilo que nenhuma língua / é capaz de dizer” (Mendonça, 2024, p.206);

vazio que, por sua vez pode ser iluminado, já que “o poema exprime-se em frases entrecortadas”, mas “espera qualquer coisa / suficientemente brilhante” (Mendonça, 2024, p. 445).

A arte poética é “Cinza do lume”:

um rosto a quem dói ser sua própria cicatriz
cinza do lume perfeição ferida
um pássaro sublime apressado para a morte
era assim que definia o verso

ruína ou magnífica alusão que tocou
com essa espécie de coração negro
que serve
a consumação de uma arte
(Mendonça, 2024, p. 64)

Referências

- CAPPELLI, Marcio. Nenhum nome serve para dizer o fogo: espiritualidade e poesia em José Tolentino Mendonça. *TEOLITERARIA - Revista de Literaturas e Teologias*, [S. l.], v. 12, n. 27, p. 297–321, 2022. DOI: 10.23925/2236-9937.2022v27p297-321. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/59130>. Acesso em: 10 nov. 2025.
- CAPPELLI, Marcio; VILLAS BOAS, Alex. A literatura como exercício espiritual em José Tolentino Mendonça. *TEOLITERARIA - Revista de Literaturas e Teologias*, [S. l.], v. 13, n. 31, p. 96–117, 2023. DOI: 10.23925/2236-9937.2023v31p96-117. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/64688>. Acesso em: 10 nov. 2025.
- CERTEAU, Michel de. La miséria de la teologia. In: CERTEAU, Michel. La debilidad de creer. Buenos Aires: Katz, 2006, pp. 255-263.
- DUFRENNE, Mikel. Crítica literária e fenomenologia. In: DUFRENNE, Mikel. Estética e filosofia. São Paulo: Perspectiva, 2015, pp. 188-206.
- GENOVESE, Alicia. Abrir el mundo desde el ojo del poema. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica Argentina, 2023.
- HAN, Byung- Chul. Falando sobre Deus. Petrópolis: Vozes, 2025.

- 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. T. *A noite abre meus olhos* [Poesia reunida]. 5ª ed. Lisboa: Assírio & Alvim, 2024.
- ORDINE, Nuccio. *Clásicos para la vida*: una pequeña biblioteca ideal. Barcelona: Acantilado, 2017.
- PAZ, Octavio. *O arco e a lira*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.
- SONTAG, Susan. A estética do silêncio. In: SONTAG, Susan. *A vontade radical*. São Paulo: Companhia das Letras: 2015, pp. 10-43.
- SUZUKI, Daisetz T. Conhecimento e inocência. In: Merton, Thomas. *Zen e as aves de rapina*. 5ª ed. São Paulo: Cultrix, 1993, pp. 121-131.



Texto recebido em:
20/04/2025

Texto aprovado em:
17/11/2025

V. 15 - N. 34 - 2025

* Mestranda em Filosofia pela UFMT, graduada em Letras pela UNEMAT, lecionou nas áreas de língua portuguesa, literatura e produção textual no ensino fundamental, médio e superior. Pesquisa a relação humano-divino frente ao trágico e suas implicações ontológicas. Contato: helenksg@gmail.com

O trágico e a transcendência em O Livro de Jó

The tragic and the transcendence in The Book of Job

**Helen Karen Gomes Rizzi*

Resumo

Este trabalho analisa a narrativa bíblica de O Livro de Jó sob uma perspectiva literária, psicológica e teológico-filosófica, a fim de identificar onde o trágico se instala e como a transcendência se manifesta. Para tanto, considera-se a teoria literária de Albin Lesky; a psicologia de Carl Gustav Jung; e, a partir de ambas, situa-se o herói trágico dentro de um itinerário espiritual, sob o ponto de vista teológico-filosófico de Jean-Yves Leloup. Na visão de Jung e Leloup, Deus e o ser humano são da mesma natureza, e o enfrentamento do trágico pode conduzir a essa percepção, através de um conflito entre opostos que, quando culmina na conciliação, promove a integração da personalidade. Ao elucidar esse processo de autoconhecimento transcendente, estabelecendo relação entre o herói trágico e o ser humano contemporâneo, este trabalho mostra que o trágico é inerente à vida, que a tragicidade tem intrínseca a oportunidade de transcendência e que esta implica um profundo processo de autoconhecimento. O objetivo é oferecer às tragicidades da vida um olhar transcendental e mostrar como a literatura trágica, dentre as quais as narrativas

bíblicas, quando estudadas de modo transdisciplinar, podem contribuir para o autoconhecimento e para a superação de situações trágicas.

Palavras-chave: Jó, trágico, transcendência, autoconhecimento, transdisciplinaridade.

Abstract

This paper analyzes the biblical narrative The Book of Job through literary, psychological, and theological-philosophical perspectives, aiming to identify where the tragic arises and how the transcendence happens. Drawing on Albin Lesky's literary theory and Carl Gustav Jung's psychology, the analysis positions the tragic hero within a spiritual journey, interpreted through Jean-Yves Leloup's theological-philosophical lens. For Jung and Leloup, God and humanity share the same nature, and confronting the tragic can lead to this realization through the reconciliation of inner opposites – ultimately fostering the integration of the self. By elucidating this process of transcendent self-knowledge and linking the tragic hero to the contemporary individual, this study argues that the tragic is inherent to life, that within the tragic lies the potential for transcendence, and that such transcendence requires a profound journey of self-discovery. The goal is to offer a transcendent lens on life's tragic experiences and demonstrate how tragic literature, particularly biblical narratives, when approached transdisciplinarily, can support self-knowledge and the overcoming of tragic events.

Keywords: Job, tragic, transcendence, self-knowledge, transdisciplinarity.

Introdução

Trágica por excelência, a narrativa de O Livro de Jó – em forma, como em conteúdo – reúne duas perspectivas distintas acerca da experiência humana da tragicidade: a definição de Aristóteles (2011, p. 47) de tragédia como uma interpretação teatral na qual os atores proporcionam aos expectadores a experiência da compaixão e do medo, visando à purgação desses sentimentos; e a concepção do filólogo Albin Lesky que, em sua teoria da tragédia, expande o entendimento da teoria aristotélica, acrescentando-lhe a perspectiva do trágico não só

como gênero dramático, mas também como categoria estética e filosófica. Ao fazê-lo, Lesky (2015, p. 33-35) destaca como indícios para a identificação do trágico – na arte ou na vida – a queda da felicidade para a desgraça, manifesta em um evento que atinge as profundas camadas do ser de um sujeito, a ponto de lhe revelar algo novo e alcançar uma proporção que chegue a tocar a subjetividade de outros.

Embora essas duas perspectivas se refiram, respectivamente, a um gênero literário e a uma categoria estética e princípio filosófico, a tragédia e o trágico se misturam na arte e na vida. E é nesse lugar de compaixão, medo e purgação, de uma condição natural a se exprimir em uma queda fatídica que atinge as profundezas do ser, entre Aristóteles e Lesky, que recorremos à psicologia analítica de Carl Gustav Jung e à fenomenologia espiritual proposta por Jean-Yves Leloup para compreender, por uma via transdisciplinar, a experiência humana da transcendência através da tragicidade na vida do homem crente no Deus judaico-cristão, que é simbolizada no livro de Jó. Trabalho que importa ser feito, pelas inúmeras razões que se reúnem na premissa de Gatto (2017, p.1) que, em sua longa trajetória de estudos transdisciplinares do trágico, afirma que “[...] tudo é trágico, todas as nossas iniciativas em relação à vida vão bater na nossa condição trágica. Talvez seja melhor dizer: nossa natureza é trágica”. E mesmo que as características até aqui mencionadas não bastassem para compreender a vida como trágica em sua natureza, Lesky apresenta outra – a contradição:

[...] a contradição trágica pode situar-se no mundo dos deuses, e seus polos opostos podem chamar-se Deus e homem, ou pode tratar-se de adversários que se levantem um contra o outro no próprio peito do homem. (2015, p. 31)

Esse caráter contraditório da experiência da tragicidade é bem retratado no livro de Jó e é um dos pontos destacados por Jung (2012, p. 20) em sua análise da questão: “Jó tem a certeza de que encontrará em Deus um advogado e defensor contra o próprio Deus. Tão certa é para

ele a existência do bem em Javé quanto a existência do mal” – cerne da contradição trágica que caracteriza a história.

Percebe-se que são diversos os traços que qualificam uma narrativa – ou uma experiência de vida – como trágica e, dentre eles, há um que faz da tragicidade da vida uma oportunidade, razão pela qual se configura como centro do interesse deste trabalho: o traço trágico da transcendência.

Não há tragédia sem transcendência. Ainda na obstinação da mera autoafirmação no naufrágio, face aos deuses e ao destino, há um transcender: para o ser, que o homem propriamente é e na ruína experimenta a si mesmo como tal. (Jaspers, apud Lesky, 2015, p. 53)

Ao refletir acerca do capítulo Sobre o trágico, da obra de Karl Jaspers, Lesky proporciona, ainda, a compreensão de que a situação trágica, para muito além de um caso isolado, embora apareça em primeiro plano no tempo em que se passa, abaixo da superfície revela o ser e abre um caminho para que o homem chegue ao conhecimento desse ser (sem, contudo, negar a gravidade e a dureza de tal caminho). Esse entendimento de Lesky (2015, p. 54) vai ao encontro de uma observação que é feita por Jung em seu livro Resposta a Jó, de modo que a perspectiva de ambos os autores nos sejam complementares para a identificação do trágico e da transcendência na referida narrativa bíblica:

[...] não me parece impossível que algo tenha surgido pouco a pouco neste pano de fundo, ou seja, uma compensação do sofrimento infligido imerecidamente e que não podia deixar Javé indiferente, mesmo que só o pressentisse de longe. E, então, aquele que fora torturado imerecidamente foi elevado imperceptivelmente, e sem disto se dar conta, a uma superioridade de conhecimento de Deus que o próprio Deus não tinha. (Jung, 2012, p. 29)

Convém, agora, uma leitura direcionada de O Livro de Jó, para compreender melhor como o trágico se instala (o que não ocorre quando da primeira perda sofrida) e como a transcendência se manifesta na tragi-

dade vivenciada pelo personagem (o que não consiste na mera restituição do que perdera).

1. Jó, o trágico e a transcendência

Diferentemente de outros heróis trágicos da Bíblia, não há evidências de que Jó seja um personagem histórico, tampouco informações precisas acerca da autoria do livro que narra sua história ou do tempo em que fora escrito. O que existe é uma suposição sustentada pela tradição judaica, que aponta a autoria para Moisés, e pesquisas que, ao estabelecerem relação entre O Livro de Jó e determinados contextos, verificam traços literários e temáticos que se expressam na narrativa indicando conhecimento sobre diferentes culturas, plantas, animais, minerais, além de noções de astronomia e algumas referências a particularidades do Egito e da Palestina da era bíblica, sugerindo, assim, um autor altamente instruído, viajado e hábil na utilização de recursos literários (Hahn, 2013).

Para este trabalho, entretanto, importa menos a pessoa, tempo e lugar em que nasce o Livro de Jó, do que seu sentido arquetípico: a sua subsistência através dos tempos e o modo como ressoa na vida do homem contemporâneo a história deste personagem que sofreu três dentre os acontecimentos mais trágicos que se possa conceber: a perda violenta e injusta de suas posses, de sua família e de sua saúde (com diversos danos colaterais) – razão pela qual, para nossa finalidade de compreender a experiência humana da tragicidade, com ênfase em seu aspecto transcendental, o tomamos como paradigma hermenêutico.

O texto começa apresentando Jó como o homem que era “o maior de todos os do Oriente”, situando a concepção de grandeza no fato de ele ser íntegro e reto, temer a Deus, desviar-se do mal, ter dez filhos ao todo, milhares de animais e muitas pessoas para servir-lhe (Jó 1,1-3). Um homem que cultivava o ritual de oferecer holocaustos a Deus em nome de cada um de seus filhos e filhas, como uma forma de expiação pre-

ventiva por seus possíveis pecados, tamanha sua preocupação com a justiça e a integridade (1,5).

Saltando para outra cena, a narrativa traz ao palco Satanás, em destaque dentre os filhos de Deus, quando inicia-se o diálogo entre um filho que estava apenas passeando pela terra (1,7) e um pai que se vangloria de seu servo, chamando a atenção do filho distraído para a contemplação de suas admiráveis qualidades (1,8). A tal provocação, Satanás revida com um questionamento: “[...] – Será que é sem motivo que Jó teme a Deus? [...] estende a tua mão e toca em tudo o que ele tem, para ver se ele não blasfema contra ti na tua face” (1,9-11). Ao que, sem hesitar, Deus responde: “[...] – Você pode fazer o que quiser com tudo o que ele tem; só não estenda a mão contra ele” (1,12).

Logo nesse início, a narrativa ilustra bem a observação de Jung de que: “Através dos testemunhos da Sagrada Escritura sabemos de que modo os homens do Antigo Testamento sentiam o seu Deus” – no caso, como aquele em que: “A percepção existia ao lado da falta de percepção, a bondade ao lado da crueldade e a força criadora ao lado da força destruidora. Tudo havia nesse Deus e uma coisa não impedia a outra” (2012, p. 17). E é nesse cenário de contradição que se faz válida a interpretação de que Deus não só permitiu, como participou do mal que recaiu sobre Jó:

O livro de Jó coloca o homem justo e fiel, mas golpeado por Deus, em um palco visível a longa distância, onde ele expõe a sua causa aos olhos e ouvidos do mundo: com espantosa facilidade e sem nenhum motivo Javé deixou-se influir por um de seus filhos, por um de seus *pensamentos de dúvida*, mostrando-se inseguro em relação à fidelidade de Jó. (Jung, 2012, p. 27)

Essa cena se repete duas vezes: Na primeira vez, as posses e os filhos de Jó são atingidos pelos sabeus (1,15), os caldeus (1,17) e pelo próprio Deus (1,16,18). A tal fatalidade, apesar de seu sofrimento (1,20), a reação de Jó é dizer: “Nu saí do ventre de minha mãe e nu voltarei.

O Senhor o deu e o Senhor o tomou; bendito seja o nome do Senhor!” (1,21). Na segunda vez em que, como consequência do diálogo provocativo entre Deus pai e Satanás filho, Jó é atingido sem motivo (2,3), Satanás lhe atinge a saúde (2,7) de tal modo, que sua própria esposa se revolta contra Deus e deseja sua morte (2,9) – ao que Jó responde: “Temos recebido de Deus o bem; por que não receberíamos também o mal?” (2,10).

Jung interpreta essa postura de aceitação da parte de Jó como uma consciência decorrente de sua capacidade de autorreflexão, que produz nele o reconhecimento da necessidade de manter-se ciente de sua impotência diante de um Deus onipotente (2012, p. 27), mas, de todo modo, é nesse momento que Jó cai da tese de ser “o maior de todos os do Oriente”, para a antítese, ao perder tudo o que em seu contexto o qualificava como tal.

É nessa autorreflexão acerca da própria impotência que o trágico se instala, tanto pela tragicidade da concepção de vida segundo a qual o homem é originado – porém está separado – de um Deus onisciente, onipresente e onipotente do qual se pode esperar (arbitrariamente) o bem e o mal, quanto pela identificação, a partir desse ponto da narrativa, do que Lesky apresenta como um requisito do trágico: o sofrimento consciente. Jó sofre conscientemente, em um silêncio que só é rompido após sete dias e sete noites na presença de três amigos que apareceram para o visitar (2,11-13), acentuando o trágico e tornando a cena semelhante à tragédia grega, no sentido de estender o sentimento da tragicidade ao nível do discurso verbal:

O sujeito do ato trágico, o que está enredado num conflito insolúvel, deve ter alçado à sua consciência tudo isso e sofrer tudo conscientemente”. [...] Por isso ouvimos também as grandes figuras da tragédia ática, com zelo incansável e amiúde em longos discursos cerrados, exprimirem em palavras os motivos de suas ações, as dificuldades de suas decisões e os poderes que as cercam. (Lesky, 2015, p. 34)

Esses longos discursos ocupam os próximos trinta e cinco capítulos da narrativa, na forma de três grandes diálogos. No primeiro (Jó 3-14), em falas extremamente moralistas, os amigos repreendem Jó por ter feito um desabafo em relação à sua situação. Embora o façam declaradamente com base em seu próprio entendimento (4,8), fazem uso do recurso retórico de atribuir às suas considerações um caráter sobrenatural (4,12-16) e começam, assim, a interpretar o sofrimento como um castigo divino, convidando Jó à humildade para receber a disciplina do Senhor por meio de seu sofrimento (5,17). Como quando uma pessoa vive uma fatalidade e alguém de seu convívio – em momento inoportuno – tenta conferir uma finalidade didática à situação em questão.

A postura de Jó nesse primeiro diálogo é, a princípio, a de tentar se justificar, argumentando acerca da desproporcionalidade entre a fatalidade que lhe sobreviera da parte de Deus e o que quer que ele possa ter feito para merecer castigo (6,1-4). Reconhecendo-se sem recursos (6,13), ele desabafa, se defende, expressa seu descontentamento em relação ao modo de proceder dos amigos (6,14-23), mas também considera a possibilidade de haver nisso tudo algo que ele não sabe e está disposto a conhecer (6,24-25).

Sem nenhuma objetividade, por mais que suas próprias falas expressem a impossibilidade de explicar a situação de Jó por culpa ou mérito (4,17-21), os amigos continuam tentando fazê-lo. Nessa contradição, a tragicidade se manifesta também neles: Jó bem observa que os amigos demonstram estar com medo (6,21-23). E o fato de suas acusações contra Jó serem gratuitas e sempre acompanhadas de sua defesa de Deus (13,6-12), leva a considerar um medo essencial de que Deus não seja exatamente como pensam que é.

O que os amigos acusam em Jó e defendem em Deus é, em suma, sua própria concepção desse Deus. Servos de Deus acusando seu amigo (igualmente servo) como culpado da própria ruína, em defesa do Senhor que sobre ele fez a ruína cair. Ora, se o culpado for Jó, basta-

-lhes manterem-se diferentes dele, e estarão seguros. No entanto, se a ruína for reconhecida como proveniente de modo arbitrário das mãos de seu próprio Deus, estarão vulneráveis, sujeitos às mesmas dores que Jó está enfrentando – é isso o que eles temem admitir.

Talvez seja esse mesmo fenômeno o que se manifesta na contemporaneidade, quando uma vítima de injustiça é acusada por seus pares de ser culpada do dano sofrido por sua própria maneira de proceder: mulheres que sofrem abusos e são acusadas por outras mulheres de vestirem-se e portarem-se inadequadamente; religiosos que vivenciam situações trágicas e são acusados por outros religiosos de estarem sofrendo a consequência do pecado e da falta de fé. Ora, é mais fácil isolar o fato em uma ou outra vítima do que repensar todo um sistema, uma crença, uma estrutura social e uma concepção de mundo. As falas prolixas e desesperadas dos amigos de Jó – como dos nossos amigos, líderes religiosos e por vezes as nossas próprias – indicam, assim, que todo julgamento que se manifesta em meio ao trágico sugere uma tentativa de defesa da própria crença estruturante por parte daquele que julga.

Não obstante, apesar de não serem úteis para Jó em termos de conforto, solução ou esperança, as falas dos amigos servem-lhe de outra maneira. No confronto com suas opiniões equivocadas, ao prestar-se a responder-lhes, Jó vai encontrando dentro de si um caminho que passa a percorrer sem medo e com um entendimento novo a respeito de sua condição: “Calem-se diante de mim e eu falarei; que venha sobre mim o que vier. [...] Tenho já bem encaminhada minha causa. Estou certo de que serei justificado” (Jó 13,13-18). Assim, a causa que Jó pretende apresentar a Deus, na verdade, começa a abrir caminho para a transcendência, quando apresentada a si mesmo – o que também é típico de uma trajetória trágica:

[...] o homem, em seu trágico destino, não pode fazer outra coisa senão gritar, não se lamentar nem se queixar, mas gritar a plenos pulmões aquilo que nunca foi dito,

aquilo que antes talvez nem se soubesse, e para nada: somente para dizê-lo a si mesmo. (Lesky, 2015, p. 34)

Como uma turbulenta etapa de um árduo processo de transformação, o primeiro diálogo se encerra com uma reflexão de Jó acerca da brevidade da vida (14,1-22). Mas é preciso seguir adiante e, no segundo diálogo (Jó 15-21), sob a mesma dinâmica, embora os amigos nada tenham evoluído em percepção, Jó começa a se mostrar mais seguro, cada vez mais tranquilo em sua consciência e convicto de encontrar em Deus o bem e o mal, a destruição e a salvação (16,12-22). E a esse respeito, Jung observa: “Talvez o que haja de mais elevado em Jó seja que ele, em face de uma dificuldade como esta, não se perturbe com a unidade de Deus” (2012, p. 20).

A grande diferença entre a percepção de Jó e a dos amigos, é que ele tem coragem de olhar para Deus e encará-lo tal qual este se revela em sua experiência. Experimentando o sofrimento, sente falta de sua felicidade (Jó 19,25-27), mas não nega que ambas se originem da mesma fonte, sem, contudo, precisar justificá-las em si mesmo. Ao final do segundo diálogo, ante as incoerências e contradições expressas nas falas dos amigos, com notável lucidez, oferece-lhes evidências de que Deus possa fazer o bem e o mal a justos e injustos (Jó 21).

Já no terceiro diálogo (22-37), Jó não mais se justifica. Em vez disso, utiliza-se de ironia (26,2-3), faz perguntas retóricas (26,4), devolvendo aos amigos questionamentos que seriam válidos para suas reflexões. Em falas mais breves, mostra-se mais seguro, autoconfiante, lúcido ao ponto de atravessar a insistência dos amigos em uma fé moral que consiste numa relação de troca com Deus (22,24-28; 35,11-12), e reafirmar sua integridade, posicionando-a no lugar de uma escolha livre ao invés do interesse em uma recompensa:

Tão certo como vive Deus, que me tirou o direito, o Todo-Poderoso, que amargurou a minha alma, enquanto eu puder respirar e o sopro de Deus estiver nas minhas narinas, nunca os meus lábios falarão injustiça, nem a

minha língua pronunciará engano. Longe de mim que eu dê razão a vocês! Até morrer, nunca abrirei mão da minha integridade. À minha justiça me apegarei e não a largarei; a minha consciência não me acusará em toda a minha vida. (Jó 27,2-6)

É nesse nível mais elevado de autoconhecimento que a transcendência se manifesta. E, antes de nos aprofundarmos nessa questão, é necessário lembrar que, ao tema da transcendência, a linguagem não oferece recursos suficientemente precisos e, portanto, o transcendente requer uma interpretação simbólica (Jung, 2012, p. 318). As coisas não são mais o que se conhecia a seu respeito. Sob uma nova luz podem, agora, ser entendidas como imagens e símbolos representativos para o sujeito: “[...] têm um aspecto abrangente “inconsciente” que nunca se deixa exaurir ou definir com exatidão” (Jung, 2013, p. 202). Ainda assim, são observáveis. E até onde a observação deste trabalho alcança, começa-se a perceber um conhecimento novo do ser, que vem antes – e com mais ênfase – do que a restituição do que fora perdido pelo herói trágico.

A partir desse momento, Jó contempla a sabedoria (Jó 28), em um trecho do texto que cria imagens concernentes ao encontro de algo de valor abaixo da superfície e em meio à escuridão (28,1-11), e reflete acerca de a sabedoria de Deus ser inacessível ao entendimento humano (28,20-28). Em sua “defesa final”, continua atribuindo a Deus o bem que desfrutara em seu passado e o mal que experimenta no presente, sem negar o orgulho ferido por sua condição: “[...] eu era como quem consola os que pranteiam. Mas agora zombam de mim [...]” (29,25 – 30,9). Aceita o trágico destino que espera por ele e por todos: “Pois eu sei que me levarás à morte e à casa destinada a todos os vivos” (30,23). E, com uma visão cada vez mais clara do “Ser” (Deus e ele próprio), permanece seguro quanto à sua integridade (31).

Jó encerra, assim, o terceiro diálogo, depois do qual os três referidos amigos se calam definitivamente. Teria ele superado seu trauma, elabo-

rado seu conflito, adquirido a cura pela fala de que sealaria séculos depois? Teriam os seus argumentos feito calar aos amigos? Ou o seu autoconhecimento teria pacificado de uma vez por todas o conflito originado pelas contradições dentro de sua própria mente? Seriam os tais amigos entidades exteriores a Jó ou instâncias de sua própria personalidade? Sob a nuvem desses questionamentos, chega ao palco um personagem novo: Eliú – mais jovem que os demais, aos quais se refere como idosos, justificando seu direito à fala pelo “sopro do Todo-Poderoso que lhe dá entendimento” (Jó 32,1-10). Ainda mais do que Elifaz, Bildade e Zofar, Eliú posiciona-se em suas falas como um advogado de defesa de Deus e acusação a Jó, fazendo um monólogo ao qual nenhum dos outros reage, levantando temas como a misericórdia divina (33,25-30; 37,13) e o custo-benefício da integridade (35,3).

Embora o texto ressalte que cada amigo vem de um lugar, sugerindo perspectivas diferentes (Jó 2,11; 32,2), seus discursos pouco diferem em essência. Eles representam os questionamentos que surgem na vida de quem quer que vivencie uma situação trágica – seja no íntimo de seus pensamentos, seja nos grupos sociais de convívio frequente. E é interessante observar a transcendência acontecendo através do enfrentamento de toda essa perturbação, que pode ser entendida de forma literal, quando a tragicidade repercute na vida em sociedade; ou como uma representação dos possíveis conflitos internos do herói trágico. Afinal, todos querem, de algum modo e por algum meio, encontrar respostas, justificar os fatos, defender suas crenças, exaltar o seu deus... muitas vezes a despeito do sofrimento que isso possa causar.

Para aumentar o sofrimento de Jó, seus amigos lhe infligem torturas morais, e ao invés de ampararem pelo menos com o calor do coração aquele que Deus abandonara deslealmente, dão-lhe lições de moral, de um modo demasiado humano, o que equivale a dizer de maneira estúpida, e o privam dos últimos auxílios da participação e compreensão humanas [...]. (Jung, 2012, p. 28)

Desenvolver a capacidade de enfrentamento a toda essa perturbação e, dentro dela, voltar-se para seu próprio ser e aprofundar-se no seu conhecimento é um modo de ir ao encontro do transcendental – constatação que se afirma pela interpretação simbólica do versículo que detalha que é “de dentro do redemoinho” (38,1) que Deus fala a Jó.

Do capítulo 38 até o 41, Deus faz um longo discurso reafirmando seu poder e fazendo algumas perguntas a Jó (40,2). Este, por sua vez, não tem mais a necessidade de fomentar a discussão (40,4-5). Em sequência, Deus confirma a constatação de Jó acerca de sua dualidade (40,15-19; 41,1-11). Ao mencionar o monstro Beemote e afirmar tê-lo criado junto com Jó, considerando-o “obra prima dos feitos de Deus” (40,19) e, em seguida, descrever o Leviatã, ele enfatiza o seu poder criador de forças contrárias, associando os monstros a força, coragem, resistência e, ao mesmo tempo, tranquilidade, e descrevendo-os como admiráveis justamente no que têm de grotesco, em uma longa fala ao final da qual Jó se pronuncia:

[...]Tu perguntaste: ‘Quem é este que, sem conhecimento, encobre os meus planos?’ Na verdade, falei do que eu não entendia, coisas que são maravilhosas demais para mim, coisas que eu não conhecia. Disseste: ‘Escute, porque eu vou falar; farei perguntas, e você me responderá.’ Eu te conhecia só de ouvir, mas agora os meus olhos te veem [...]. (Jó 42,2-5)

Não há mais a tese de ser o maior dentre todos, nem a antítese de ser o mais miserável, mas a síntese - que alude à narrativa de Moisés: “Eu Sou O Que Sou” (Êx. 3,14). Deus É o que É, Jó é o que é e, agora, ele vê! Ao transcender a antítese - atravessando-a pelo enfrentamento das perturbações com profundas meditações acerca do tema de sua situação trágica originada da dualidade de Deus –, na síntese, Jó pode ter feito a experiência da “unio mentalis”, da qual fala Jung: uma das etapas mais importantes do processo do autoconhecimento, o confronto entre luz e sombra, entre a consciência e o inconsciente do sujeito que, quando suportado, o leva ao conhecimento do si mesmo, à instância do ser

que está para além da ilusão de suas projeções e que, para Jung, é idêntica à *imago Dei* e pode ser considerada um princípio transcendental:

A unio mentalis (união mental) representa, pois, tanto na linguagem alquímica como na psicológica a “*cognitio sui ipsius*”, ou o conhecimento de si mesmo. Distanciando-se do conceito moderno que o autoconhecimento nada mais é do que um conhecimento a respeito do eu, concebe o alquimista o si-mesmo como uma substância incomensurável com o eu, oculta na escuridão do corpo e idêntica com a *imago Dei* (imagem de Deus). [...] Ele o chama como *Substantia caelestis* (substância celeste), e nós hoje o designaríamos como um princípio transcendental. (Jung, 2012, p. 312-315)

A análise desta narrativa bíblica através da lente da concepção junguiana de autoconhecimento transcendente – decorrente da integração de luz e sombra na personalidade do sujeito, como produto de um processo meditativo que o torna livre de suas projeções – confere sentido à interpretação do texto como o registro de um diálogo interno. Nessa hipótese, simbolicamente, ao integrar o bem e o mal em Deus, Jó estaria integrando em si próprio a luz e a sombra. Essa observação direciona também a interpretação da passagem em que Deus, antes de restituir suas posses e “abençoar seu último estado mais do que o primeiro” (42,12), determina que Jó ore em favor de seus amigos insensatos (42,8-9). Tratando-se de um diálogo interno, os referidos amigos são instâncias de sua própria personalidade e a atitude de interceder em seu favor pode ser entendida como um chamado a perdoar a si mesmo, acolher sua própria sombra, simbolizada pelos amigos que o julgaram e acusaram por não conhecerem a natureza dele e a de Deus (a saber, a mesma), acolhendo em Elifaz, Bildade e Zofar também o Jó que não via o que agora vê – integrando, assim, sua própria personalidade.

Foi no ato dessa integração que: “O Senhor restaurou a sorte de Jó, quando este orou pelos seus amigos, e o Senhor lhe deu o dobro de tudo o que tinha tido antes” (42,10). Com relação às posses e à saúde, essa parte do texto admitiria uma interpretação literal sem maiores proble-

mas, no entanto, é sabido que Jó perdera também seus dez filhos e, sobre esta tragicidade, não é possível falar em restauração, tampouco em compensação. O caráter inconciliável do conflito expresso na qualidade irreparável da perda leva à interpretação dessa “restauração da sorte e recebimento do dobro de tudo o que tinha tido” como simbólica: passar a ter o dobro de tudo o que tinha representa uma forma de transformação subjetiva que Jung (2014, p. 123) denomina ampliação da personalidade:

[...] se formos tocados por uma grande ideia de fora, devemos compreender que ela só nos toca porque há algo em nós que lhe corresponde e vai ao seu encontro. Possuir disponibilidade anímica significa riqueza: não o acúmulo de coisas conquistadas. Só nos apropriamos verdadeiramente de tudo o que vem de fora para dentro, como também de tudo o que emerge de dentro, se formos capazes de uma amplitude interna correspondente à grandeza do conteúdo que vem de fora ou de dentro. A verdadeira ampliação da personalidade é a conscientização de um alargamento que emana de fontes internas. [...] diz-se com razão que o homem cresce com a grandeza de sua tarefa. Mas ele deve ter dentro de si a capacidade de crescer, senão nem a mais árdua tarefa servir-lhe-á de alguma coisa. No máximo, ela o destruirá. [...] Todos os casos finalmente em que o reconhecimento de algo maior rebenta um anel de ferro que oprime o coração pertencem a esta categoria. (Jung, 2014, p. 124-125)

A experiência de perder tudo aquilo com o que estava identificado e realizar a árdua tarefa de lidar com o trágico de modo a encontrar na tragicidade o caminho de um (auto)conhecimento transcendente, repercute no aumento da disponibilidade anímica de Jó. Sua alma se expande, ao ponto de alcançar uma ampliação da personalidade que lhe permite experimentar sua dimensão material de modo correspondente a essa riqueza interna adquirida (42,11-13), e viver essa nova perspectiva “por mais cento e quarenta anos” (42,16) – embora já fosse idoso no início da história, o que sugere também uma transcendência da dimensão temporal tal como costuma ser concebida.

2. O itinerário espiritual

Todo esse processo de transformação, que vai do reconhecimento do trágico até a percepção da transcendência na história de Jó, ressoa no indivíduo contemporâneo, de modo especial ao apresentar relação com o que Leloup designa “fenomenologia dos itinerários espirituais”:

Proponho-lhes apresentar sete etapas que são encontradas em quase todas as tradições. [...] Falamos da experiência de profundidade que existe em todo ser humano. O que se passa para que um homem ou uma mulher, tendo uma vida considerada normal, queira, de repente, mudar de vida. Uma mudança de vida que será uma travessia de sombra e de luz [...]. Este itinerário pode nos ajudar a conhecer a mística das grandes tradições e pode também nos ajudar no conhecimento de nós mesmos. (Leloup, 2013, p. 17-18)

A primeira etapa é a que Leloup chama de “A experiência do numinoso”, que consiste em toda experiência - seja ela positiva ou negativa – que “questiona o nosso modo habitual de vida e consciência”. Essa experiência potencialmente transcendental pode se manifestar por meio da natureza, da arte, do encontro amoroso, no âmbito do sagrado, como em meio ao sofrimento, na solidão ou na sensação de proximidade com a morte. As possibilidades são infinitas porque, como ele ressalta: “o ser fala a cada um com a linguagem que cada um compreende” (2013, p. 19). No caso de Jó, é a ocasião em que o Todo-poderoso, em seus termos: toma de volta o que lhe havia dado, envia-lhe o mal, amargura-lhe a alma.

A essa etapa, segue-se a segunda – “A metanoia”, caracterizada por uma mudança de vida em decorrência da experiência numinosa em questão. A vida não é mais o que era. Para Jó, não há mais posses, família e saúde, nem empregados e posição social; acabaram-se os banquetes, os holocaustos e tudo mais que compunha os ritos daquele antigo modo de viver. Em seu lugar, agora, há dúvidas: “[...] não podemos mais viver da mesma maneira que antes. Procuramos nos esclarecer sobre o

ocorrido [...]. Como reencontrar o caminho para o nosso próprio centro?”. A resposta virá por meio da terceira etapa, denominada “Consolações” e definida como “momentos em que, efetivamente, a paz dura um pouco mais e onde, no interior de nossa mente, o silêncio torna-se algo real” (Leloup, 2013, p. 21). Pode ser essa a representatividade dos sete dias e sete noites em que Jó e seus amigos permanecem sentados em silêncio, antes de iniciar-se a quarta etapa do itinerário espiritual, que é a “Dúvida”, caracterizada por Leloup como “fase em que nos sentimos secos como se fôssemos o próprio deserto. [...] Ocorre nesta etapa um questionamento total de si mesmo” (2013, p. 22) - que em Jó se manifesta especialmente no primeiro diálogo.

A quinta etapa é “A passagem pelo vazio”:

[...] neste momento, damos-nos conta que aquilo que nós amamos não é o outro, mas o Todo-Outro, o que nós amamos é sentir-nos amorosos. O que nós amamos somos nós mesmos. Neste momento de vazio, descobrimos a alteridade do ser, uma outra consciência que não podemos confundir com nenhuma outra consciência particular. É nesta experiência de vazio que iremos vivenciar um novo nascimento. (Leloup, 2013, p. 23)

Este pode ser o vazio que, uma vez aberto, libera o caminho para a transcendência, ao passo que Jó, a partir da integração de luz e sombra no caráter de Deus e em seu próprio, reafirma sua integridade como escolha livre e consciente, uma integridade que vem não mais com o sentido de ser justo, mas de ser inteiro. Tal integração precede a sexta etapa, que é “O estado de transformação” em que: “A divindade queima em nossa humanidade, não destrói a nossa humanidade, mas a ilumina por dentro” (Leloup, 2013, p. 24). É quando Deus aparece a Jó no meio do redemoinho, furioso, se autoafirmando acerca de seu poder, e isso apenas leva Jó à conclusão de que antes o conhecia só de ouvir falar, mas agora os seus olhos o veem. Revelação após a qual ele, simbolicamente, perdoa a si mesmo e percebe o aumento de sua disponibilidade

anímica, representado pela restauração de sua sorte e simbolizado por sua repercussão material.

Finalmente, o itinerário se completa na sétima etapa, que é: “O retorno à vida cotidiana. É a integração na nossa vida diária desta chama, deste sopro, desta presença na qual nos tornamos” (Leloup, 2013, p. 24). É quando Jó compartilha à mesa com familiares e amigos, tem outros filhos e os vê crescer por mais quatro gerações, simbolizando que o retorno à vida cotidiana ao final de um itinerário espiritual significa não somente ter mais disponibilidade anímica do que se tinha antes, mas também permitir-se compartilhar e ter tempo para desfrutar a vida que ainda se pode viver.

[...] ao final de um itinerário espiritual não sobra muito da imagem que se tinha de si mesmo no início do processo. É como se houvesse uma morte de si mesmo. Mas esta morte não é o fim. [...] O objetivo não é a morte, mas a ressurreição. [...] O que impressiona em um ser humano que entrou neste caminho de transformação é, ao mesmo tempo, sua grandeza e sua humildade. Ele sabe que é pó e que ao pó retornará. Mas ele sabe que é luz e que à luz retornará. Não se pode esquecer nenhum destes aspectos. E o que é o ser humano, senão esta poeira que caminha para a luz e que dança nela? (Leloup, 2013, p. 26)

Conclusão

O Livro de Jó representa, de muitas formas, as tragicidades mais comuns a que um ser humano está sujeito. Como fôssemos espectadores na grande plateia do teatro da vida, quantas vezes somos tomados por medo e compaixão, seguidos de uma reflexão que leva à purgação, após um acontecimento trágico? Com que frequência somos nós mesmos os atores a representar com indesejada aptidão (e em diferentes proporções) para a plateia da humanidade a queda da bem-aventurança para a desventura? Seja sob a perspectiva de uma interpretação que considera cada personagem como um ser individual, ou sob a que considera

o livro todo como a expressão de um conflito interno do herói trágico, o seu drama ressoa na contemporaneidade das diferentes maneiras que foram mencionadas.

A partir do exposto, pode-se concluir que o trágico se instala na queda da tese para a antítese e a transcendência ocorre quando se chega à síntese. Num movimento dialético, esse ciclo se repete em diferentes proporções ao longo da vida e, onde se manifesta o trágico, um caminho para a transcendência se abre. Não quer dizer que o trágico exista para a transcendência, afinal, não pretendemos tornarmo-nos como os amigos de Jó e reduzir a tragicidade a uma questão didática. A tragicidade faz parte da vida e nem sempre se apresenta com um porquê que faça sentido ao que a razão humana consegue alcançar no tempo em que um evento trágico é questionado. Ainda assim, dada uma situação trágica, existe uma oportunidade de transcendência.

Na história de Jó, como em muitas situações trágicas da vida comum, essa transcendência se dá por uma via espiritual, à medida que os acontecimentos se tornam simbólicos e conduzem o sujeito a uma compreensão mais elevada do ser que emana da tragicidade e por meio dela se revela. Essa compreensão, em última instância, é o autoconhecimento em seu sentido mais profundo.

Ao correlacionar essa interpretação literária e psicológica com a realidade, é importante considerar a afirmação de Jung (2014, p. 122), de que a transformação subjetiva no sentido de ampliação da personalidade – que nesta análise se faz compatível com o desfecho da história de Jó – requer disponibilidade anímica para que aconteça, e é apenas uma das transformações possíveis a um ser humano que experimenta uma vivência transformadora. Há muitos outros tipos possíveis, dentre os quais, inclusive, o exato oposto da transformação positiva que aqui identificamos. Ao que Leloup (2013, p. 17) descreve como “experiência de profundidade que existe em todo ser humano”, com base em Jung (2014, p. 125) podemos acrescentar que realizar o itinerário espiritual ao

qual Leloup se refere, haverá de ser uma particularidade daqueles que fazem uma experiência que se enquadra na categoria de transformação no sentido de ampliação da personalidade.

Embora não seja garantia, mas uma possibilidade, é uma que merece atenção. Nas tragicidades da vida cotidiana, muitos conseguem adentrar os caminhos que se abrem pela tragicidade à transcendência, para procurar dentro de si a revelação de um ser que permita encontrar no trágico o simbólico e, por seu intermédio, conhecer-se, integrar-se, percorrer um itinerário espiritual, transcender e, então, tornar-se um ser humano de alma maior, a partilhar a vida com outros e viver de maneira significativa o que há para viver.

A esse respeito, vale ressaltar a importância do contato com a literatura trágica e, de modo particular, as narrativas bíblicas. Especialmente quando se lança sobre o tema um olhar transdisciplinar, a compreensão de tais textos contribui para a compreensão da natureza da vida e do self, à medida que desempenha o importante papel de suscitar reflexões que auxiliam o sujeito na árdua tarefa de tornar-se livre em relação às suas projeções e avançar em direção à integração de sua personalidade.

Referências

- ARISTÓTELES. *Poética*. São Paulo: Edipro, 2011.
- BÍBLIA, Nova Almeida Atualizada. *O Livro de Jó*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.
- GATTO, Dante. *A dialética do trágico*. XIX Encontro Abralic: Redes Margens e Rios, 2016. Disponível em: https://www.abralic.org.br/anais/arquivos/2016_1491410160.pdf . Acesso em: 23 mar. 2025.
- HAHN, Roger. *The Book of Job*. 2013. Disponível em: <https://www.crivoice.org/biblestudy/bbjob1.html> . Acesso em: 17 mar 2025.
- JUNG, Carl Gustav. *A vida simbólica*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- JUNG, Carl Gustav. *Mysterium Coniunctionis: Rex e Regina, Adão e Eva, A conjunção*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- JUNG, Carl Gustav. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2014.

JUNG, Carl Gustav. *Resposta a Jó*. Petrópolis: Vozes, 2012.

LELOUP, J.; BOFF, L. *Terapeutas do Deserto: De Filon de Alexandria e Francisco de Assis a Graf Dürckheim*. Petrópolis: Vozes, 2013.

LESKY, Albin. *A tragédia grega*. São Paulo: Perspectiva, 2015.



Texto enviado em

20.11.2025

Aprovado em

27.11.2025

V. 15 - N. 34 - 2025

* Doutor em Ciências da Religião pela UESP. Docente da graduação e do programa de estudos de Pós-graduação da Faculdade Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Contato: alopes@pucsp.br

Crer, sofrer, esperar e transformar: por uma espiritualidade cristã no entardecer do cristianismo

To believe, to suffer, to hope, and
to transform: towards a Christian
spirituality in the twilight of Christianity

** Antonio de Lisboa Lustosa Lopes*

Resumo

O presente artigo investiga os desafios da espiritualidade cristã no contexto contemporâneo a partir do diálogo entre quatro autores fundamentais: Tomáš Halík, Mário de França Miranda, Byung-Chul Han e Ailton Krenak. Partindo da constatação de que vivemos um cenário de crise institucional da fé, marcado pelo esgotamento da experiência, pela expulsão do outro, pela lógica neoliberal de desempenho e pelo avanço de formas de necropolítica, busca-se compreender como a tradição cristã pode responder criativamente a esse tempo de entardecer. Halík oferece uma espiritualidade da resistência, na qual fé, sofrimento e esperança se entrelaçam como caminho de maturidade e purificação. França Miranda propõe uma eclesiologia dinâmica, para a qual a Igreja é uma realidade histórica em contínua conversão, chamada a abandonar modelos de poder e a recuperar a centralidade do Reino de Deus. Han ilumina os processos sociais que produzem cansaço, narcisismo e superficialidade, destacando a urgência de recuperar a interioridade e a escuta como práticas de alteridade. Krenak, por

sua vez, confronta a lógica utilitarista e destrutiva da modernidade, afirmando a vida como fruição e cuidado, e convidando a um reencontro com a Terra e com a diversidade dos seres. Ao integrar essas perspectivas, o artigo sugere caminhos para uma espiritualidade cristã capaz de resistir ao esvaziamento contemporâneo, reacender o sentido do outro e renovar a missão da Igreja em meio às transformações do mundo atual.

Palavras-chave: Espiritualidade cristã; Alteridade; Igreja contemporânea; Necropolítica; Esperança.

Abstract

This article examines the challenges of Christian spirituality in the contemporary world by engaging in dialogue with four key authors: Tomáš Halík, Mário de França Miranda, Byung-Chul Han, and Ailton Krenak. Starting from the recognition that we inhabit a context of institutional crisis of faith, marked by the exhaustion of experience, the expulsion of the other, the neoliberal logic of performance, and the advance of necropolitical structures, this study seeks to understand how the Christian tradition can respond creatively to this time of twilight. Halík offers a spirituality of resistance in which faith, suffering, and hope intertwine as a path toward maturity and purification. França Miranda proposes a dynamic ecclesiology in which the Church is understood as a historical reality in continuous conversion, called to abandon models of power and reclaim the centrality of the Kingdom of God. Han illuminates the social processes that generate exhaustion, narcissism, and superficiality, emphasizing the urgency of recovering interiority and listening as practices of alterity. Krenak, in turn, confronts the utilitarian and destructive logic of modernity, affirming life as enjoyment and care, and inviting a renewed connection with the Earth and the diversity of beings. By integrating these perspectives, the article suggests pathways for a Christian spirituality capable of resisting contemporary forms of emptiness, rekindling the meaning of the other, and renewing the Church's mission amid the transformations of the present world.

Keywords: Christian spirituality; Alterity; Contemporary Church; Necropolitics; Hope.

Introdução



experiência religiosa cristã, no início do século XXI, encontra-se atravessada por transformações profundas e aceleradas. Diversos autores têm apontado que não se trata simplesmente

de uma crise de credibilidade institucional, mas de uma mutação ampla nas formas de viver, sentir, vivenciar e imaginar a fé. Tomáš Halík, por exemplo, descreve esse processo como um verdadeiro “entardecer do cristianismo”¹, expressão que sintetiza o esgotamento de modelos herdados, a perda de relevância pública das instituições eclesiais e a emergência de novas sensibilidades espirituais que ainda buscam linguagem e forma. Paralelamente, a sociedade contemporânea, marcada pela hipercomunicação, pela homogeneização e pelo narcisismo exacerbado, produz aquilo que Byung-Chul Han denomina “expulsão do outro” (Han, 2022), um fenômeno que reduz a alteridade, fragiliza o vínculo social e gera subjetividades cansadas. A esse cenário somam-se as críticas de Ailton Krenak ao necrocapitalismo e ao utilitarismo que esvaziam a experiência da vida, ampliam a destruição da Terra e marginalizam mundos, corpos e modos de existência. Nesse contexto, a pergunta pela espiritualidade cristã, sua forma, sua plausibilidade e seu testemunho, reaparece de modo urgente.

Diante desse quadro, a teologia é desafiada a repensar o modo como compreende a fé e também como compreende a Igreja. Mário de França Miranda argumenta que a Igreja é uma realidade viva e histórica, sempre chamada a se transformar para responder ao Evangelho em contextos diversos. A crise não é apenas externa, sociológica, mas também interna, eclesial: estruturas envelhecidas, resistências a mudanças e formas de autorreferencialidade dificultam o testemunho do Reino de Deus. Assim, a espiritualidade cristã precisa dialogar com as condições

1. A expressão “o entardecer do cristianismo” é utilizada por Tomáš Halík para designar um tempo de transformação profunda da fé cristã, marcado não pelo seu declínio, mas pela passagem para uma nova etapa de maturidade espiritual. Assim como o entardecer anuncia a chegada da noite, momento de silêncio, discernimento e ocultamento, também o cristianismo contemporâneo atravessa um período em que antigas formas institucionais, linguagens e certezas perdem vitalidade. Para Halík (2023), esse entardecer não representa o fim da fé, mas uma purificação necessária que conduz a Igreja a abandonar triunfalismos, recuperar a humildade e redescobrir o essencial da experiência evangélica. Trata-se de compreender a crise como kairós, um tempo propício no qual a fé aprende a viver sem privilégios, sustentada na esperança pascal que amadurece precisamente na escuridão.

concretas de um mundo marcado por exclusões, invisibilidades e lógicas de morte, ao mesmo tempo em que se deixa interpelar pelos aportes filosóficos, antropológicos e cosmológicos contemporâneos.

A relevância deste estudo reside justamente na possibilidade de articular tais dimensões: compreender, a partir do cruzamento entre teologia, filosofia e pensamento indígena, quais caminhos espirituais se tornam possíveis, ou necessários, para um cristianismo que deseja permanecer fiel ao Evangelho numa época de fadiga civilizacional. Trata-se de investigar como a reflexão cristã pode acolher as críticas culturais de Han, o chamado à pluralidade e ao encantamento de Krenak, a eclesiolgia dinâmica de França Miranda e a espiritualidade da noite e da esperança proposta por Halík. Esse diálogo interdisciplinar permite elaborar uma visão mais ampla dos desafios atuais e, ao mesmo tempo, oferecer pistas para um modo cristão de viver que seja capaz de resistir, de cuidar e de transformar.

Metodologicamente, o artigo adota uma abordagem teórico-interpretativa, baseada na análise compreensiva e dialógica das obras selecionadas. Privilegia-se um olhar hermenêutico que busca não apenas expor o pensamento de cada autor, mas integrá-los em uma reflexão unificada, na qual teologia, filosofia e cosmologia indígena não aparecem como discursos isolados, mas como perspectivas que se iluminam mutuamente. O material de Halík, França Miranda, Han e Krenak constitui o eixo principal da investigação, funcionando como “lugares de fala” a partir dos quais se interpreta a condição espiritual contemporânea.

O objetivo do artigo é formular os elementos centrais de uma espiritualidade cristã capaz de resistir ao sofrimento e à incerteza, abrir espaço para o outro num mundo que tende a expulsá-lo e responder ao esvaziamento da experiência provocado pelo consumismo, pela aceleração e pela perda de vínculo com a Terra. Busca-se, ao final, delinear uma espiritualidade que, enraizada no mistério pascal e sensível às dores do

tempo presente, ofereça uma contribuição significativa para uma Igreja que deseja se transformar e permanecer fiel à surpresa do Evangelho.

É como abrir um mapa antigo para mostrar caminhos que não vimos antes ou uma trilha que você pode seguir e uma estrada para explorar na névoa de um mundo em constante turbulência. Deseja-se uma bússola que, em vez de nos direcionar para um norte estável além de dogmas fixos, nos aponte para as estrelas da alteridade e da esperança e nos ajude a percorrer caminhos espirituais e brotos. É como se a fé tivesse se preservado, aquele rio subterrâneo que irriga um oásis de comunhão e resistência em meio às fendas da devastação. Nesta escuridão de incerteza, a teologia serve como um farol que ilumina aqueles rostos que buscam ansiosamente redesenhar os contornos do sagrado na Terra que geme.

2. A fé que não livra do sofrimento:

Halík e a espiritualidade da resistência

A espiritualidade proposta por Tomáš Halík e desenvolvida ao longo de obras como *A Noite do Confessor: a fé cristã num mundo de incertezas* (2016), *Não Sem Esperança: o retorno da religião em tempos pós-otimistas* (2018), *O Entardecer do Cristianismo: a coragem de mudar* (2023), *Toque as Feridas: sobre sofrimento, confiança e a arte da transformação* (2016), é uma das mais vigorosas respostas contemporâneas à crise da fé. Longe de oferecer um cristianismo anestésico ou triunfante, Halík insiste que a fé cristã é sempre atravessada pela noite, pelo silêncio, pela dúvida e pela vulnerabilidade. Ela não remove o sofrimento, nem o torna suportável por meio de promessas rápidas; ao contrário, a fé cristã nasce precisamente no enfrentamento do abismo. É a coragem de permanecer fiel quando “nada garante”, quando as luzes se apagam, quando o mistério permanece fechado e Deus parece ausente.

Nesse sentido, o cristianismo aparece como uma travessia, um caminho, e não como um sistema de certezas prontas. Halík recorda que “a

fé cristã não consiste primariamente numa veneração cultural da pessoa de Jesus, mas sim no caminho de seguir a Cristo” (Halík., 2016, p. 18). Esse seguir exige confiança, perseverança, conversão contínua e uma abertura radical ao mistério de Deus, cuja presença jamais se deixa capturar por esquemas fechados. Por isso, o autor afirma que “o modo de cada pessoa ser humana é a expressão mais autêntica da sua crença ou incredulidade” (Halík., 2016, p. 21): a fé se manifesta mais no modo como se vive do que no modo como se fala sobre Deus.

A fé forjada na noite do crente, tal como proposta por Halík, é, portanto, uma fé intrinsecamente relacional e prática. Ela se afasta do dogmatismo teórico e da introspecção estéril para se tornar um ethos de presença no mundo. Essa espiritualidade de “tocar as feridas” exige que o crente e a Igreja abandonem qualquer postura de triunfo autorreferencial para abraçar integralmente sua condição de fraqueza e conversão contínua. É precisamente nessa vulnerabilidade, na coragem de encarar o abismo sem garantias mágicas, que o testemunho cristão ganha plausibilidade em um mundo cansado e secularizado. Essa fé adulta é a fonte da esperança persistente que permite pronunciar o “não obstante,” recusando-se a capitular à resignação imposta pelas narrativas cínicas ou superficiais.

No entanto, essa resistência espiritual profunda não é apenas uma postura interior; ela remete imediatamente ao desafio externo do mundo contemporâneo. Se Halík propõe a aceitação do sofrimento da ausência de Deus e da necessária vulnerabilidade da Igreja, isso se confronta com um ambiente social que, segundo a crítica filosófica de Byung-Chul Han, se estrutura em torno da expulsão do outro. O diagnóstico de Han aponta para uma sociedade de performance que, obcecada pela positividade e auto-otimização, apaga o negativo, o alheio e o dissidente. O passo seguinte desta reflexão, portanto, é investigar como a espiritualidade da presença e da paciência proposta por Halík pode se configurar como um antídoto radical e eficaz para a subjetividade cansada e o narcisismo homogêneo que Han identifica como as patologias centrais da modernidade tardia.

No prefácio de *O Entardecer do Cristianismo: a coragem de mudar* (2023), Halík reconhece que o fenômeno religioso contemporâneo está atravessando uma transformação profunda. A secularização, frequentemente vista como ameaça, aparece, em sua leitura, como um processo interno de purificação. A crise é antes intraeclesial do que externa: “É muito frequente duas pessoas recitarem em uníssono o mesmo credo no mesmo banco de igreja, alimentando, contudo, ideias muito diferentes acerca de Deus” (Halík, 2023, p. 09). O problema não é a variedade de interpretações, mas o fato de que muitas permanecem presas a imagens mágicas ou infantis de Deus. A metáfora do “entardecer” não sugere extinção, mas transição. Assim como o cair da tarde prepara a noite, esse entardecer prepara um cristianismo mais profundo e menos triunfalista. A noite é pedagógica: em *A Noite do Confessor: a fé cristã num mundo de incertezas* (2016), Halík afirma que a experiência da ausência de Deus é “um tempo extremamente importante para o crescimento e maturação espiritual”. É nesse espaço que o crente aprende a permanecer quando as garantias desaparecem. O silêncio de Deus não significa abandono, mas educação espiritual. Esse entardecer coincide com a perda de relevância institucional, com o desgaste da linguagem religiosa e com o cansaço das promessas fáceis; mas abre também espaço para uma fé pascal, ferida, interrogativa, resiliente, capaz de atravessar a noite sem perder a esperança.

Em todas as suas obras, Halík insiste que a fé cristã não é estática, mas um movimento contínuo em direção ao invisível. Em *A Noite do Confessor: a fé cristã num mundo de incertezas* (2016), afirma que “a ‘luz do Monte Tabor’ não elimina a natureza do mistério” (Halík, 2016, p. 34): mesmo quando Deus se revela, permanece velado; mesmo quando ilumina, preserva a obscuridade necessária para que a liberdade humana se mantenha. Por isso a fé é uma busca sem fim, sempre recomeçada. O fanatismo, tão evidente no cenário contemporâneo, é para ele precisamente o contrário da fé: “o fanatismo militante tende a ser uma máscara típica da incredulidade existencial” (Halík, 2016, p. 37). Quanto mais frá-

gil a fé, mais barulho faz; quanto menos confia, mais agride. A espiritualidade cristã proposta por Halík, porém, é uma espiritualidade da profundidade. Deus “é o mar profundo; não pode ser encontrado nos baixios”. Procurá-Lo exige coragem de aventurar-se em águas incertas, onde se corre o risco de duvidar, de perder-se e, sobretudo, de ser transformado.

Essa espiritualidade se expressa não apenas no nível interior, mas no testemunho. Um dos temas mais recorrentes em Halík é o do testemunho silencioso. Numa sociedade saturada de discursos, hiperexposição e performatividade, a fé cristã precisa testemunhar não pelo barulho, mas pela presença. “No cristianismo, não se pode separar a adoração do serviço ao homem” (Halík, 2023 p. 42), escreve ele em *O Entardecer do Cristianismo: a coragem de mudar* (2023). A verdadeira adoração se faz na misericórdia, na escuta, na hospitalidade e na solidariedade concreta. Halík aborda ainda com franqueza as feridas infligidas pela própria Igreja: “As crises mais dolorosas dos últimos anos são as feridas infligidas por representantes da Igreja a pessoas indefesas” (p. 103). Por isso, o testemunho cristão implica também conversão institucional, purificação da memória e cuidado com aqueles que foram feridos.

Em *Toque as Feridas: sobre sofrimento, confiança e a arte da transformação* (2016), essa visão se aprofunda: as feridas pessoais e históricas não são apenas sinais de dor, mas lugares teológicos, espaços onde Deus se revela. Inspirando-se em Anselm Grün, Halík afirma que “no lugar da minha ferida encontra-se o meu tesouro”, e que só “um médico ferido pode curar”. A espiritualidade cristã torna-se, assim, arte de transformação: uma travessia que evita capitular moralmente diante da violência e que recusa participar do “círculo da retaliação”. A oração, afirma ele, “é a forja de Deus”, espaço onde as emoções são purificadas, o discernimento amadurece e onde nasce a capacidade de responder ao mundo com amor responsável e presença atenta. O cristão testemunha Deus, portanto, não pela estridência de discursos, mas por uma fidelidade paciente, silenciosa, compassiva: a coragem de continuar amando num mundo exausto.

3. A Igreja em transformação:

a contribuição teológica de Mário de França Miranda

A reflexão de Mário de França Miranda sobre a natureza da Igreja parte de um princípio fundamental: a Igreja é uma realidade viva, histórica e, por isso mesmo, em permanente transformação. Não há fidelidade ao Evangelho sem abertura ao tempo; não há conservação verdadeira sem conversão contínua. A instituição eclesial, afirma ele, não é estática nem imune à história, mas um organismo que precisa adaptar-se para continuar a manifestar aquilo que é em sua essência: “um sinal ou sacramento da salvação” capaz de falar ao mundo presente (Miranda, 2019, p. 45). Para isso, suas formas históricas precisam ser “devidamente captadas e entendidas por seus contemporâneos” (Miranda, 2019, p.45), o que exige abandonar o medo da mudança e reconhecer que a transformação é parte intrínseca de sua identidade.

Esse dinamismo eclesial é fundamentado na própria condição histórica do ser humano e no modo como se dá o conhecimento religioso. Miranda insiste que nenhum acesso ao passado é neutro. Toda leitura é situada e, quando ingênua ou fundamentalista, “não consegue atingi-lo o autêntico sentido, deformando consequentemente sua verdade” (Miranda, 2019, p. 29). A história da Igreja não é depósito intocado, mas encontro de horizontes, uma “espiral” em que cada época relê e reinterpreta textos e eventos (Miranda, 2019, p. 32). A tradição, portanto, não é repetição; é criação contínua de sentido: “um evento ou texto do passado sempre pode receber novas compreensões” (Miranda, 2019, p. 34). Isso se deve ao fato de que a própria verdade cristã é histórica, desvelando-se progressivamente na medida em que a comunidade confia na fidelidade de Deus que acompanha sua caminhada: “ter fé em Deus [...] significa ganhar fundamento e consistência na vida” (Miranda, 2019, p. 37). Mesmo quando se afirma a definitividade da revelação em Cristo, reconhece-se que “a expressão dessa verdade possa se desvelar ao longo da história” (Miranda, 2019, p. 41).

A missão da Igreja deriva dessa fidelidade ao Reino de Deus e, por isso, exige contínua conversão institucional. A Igreja só pode ser sacramento eficaz se sua forma histórica não contradiz a mensagem de Jesus. Por isso, “o cristianismo, ou a Igreja, constitui um organismo vivo se transformando ao longo da história para poder manter sua identidade” (Miranda, 2019, p. 45). As transformações do mundo, culturais, políticas, sociais, demandam mudanças correspondentes na vida eclesial, pois “o imperativo de ter que manifestar o que ela é ocasionará necessariamente mudanças decorrentes das transformações sucessivas em seu entorno sociocultural” (Miranda, 2019, p. 47). A instituição não é pura: pode carregar elementos “da limitação humana e do pecado, da vaidade e da vontade de poder” (Miranda, 2019, p. 48), e por isso precisa de reformas sucessivas. O Concílio Vaticano II, ao recuperar a colegialidade e a valorização das Igrejas locais, mostrou que a tradição é capaz de resgatar dimensões esquecidas de seus primeiros séculos para iluminar o presente (Miranda, 2019, p. 57).

Nessa perspectiva, a inculturação da fé é vista não como adaptação superficial, mas como “aprofundamento da verdade cristã” (Miranda, 2019, p. 58). Quando o Evangelho entra em novos contextos, ele revela dimensões antes latentes, permitindo que a comunidade cristã amplie sua compreensão de Deus e da própria humanidade. A ação do Espírito Santo está no centro desse processo, mas, como afirma Miranda, ela “não acontece num ‘vazio antropológico’” (Miranda, 2019, p. 44): realiza-se sempre dentro da história, com suas tensões, ambiguidades e desafios (Miranda, 2019, p. 68).

O fundamento último da transformação é o próprio Reino de Deus, que Jesus anuncia como realidade presente em sua pessoa (Miranda, 2019, p. 79). O Reino corresponde à soberania de Deus entendida como amor incondicional, e aponta para “uma sociedade humana alternativa à sociedade que Jesus encontrou” (Miranda, 2019, p. 79). Por isso, a missão da Igreja exige superar a autorreferencialidade e ir ao encontro das pessoas (Miranda, 2019, p. 87). Jesus, lembra o autor, relativizou

normas e tradições sempre que elas se opunham à vida (Miranda, 2019, p. 81). A vivência cristã concreta da comunidade é mais importante do que suas estruturas rituais e jurídicas; “mais importante que a exata observância do rito é a participação consistente dos fiéis” (Miranda, 2019, p. 87). A Eucaristia, nesse sentido, não se reduz a um cumprimento ritual, mas torna-se compromisso: “Comungar é comprometer-se” (Miranda, 2019, p. 87). A comunidade dos fiéis é primeira, e os ministérios ordenados existem para servir a essa comunidade (Miranda, 2019, p. 88).

Uma Igreja assim só realiza sua vocação se possuir estruturas efetivas de participação (Miranda, 2019, p. 89). Daí a centralidade da sinodalidade, entendida como escuta mútua e discernimento conjunto. “Uma Igreja sinodal é uma Igreja que escuta” (Miranda, 2019, p. 90), e não uma instituição que substitui a consciência dos fiéis, mas que os ajuda a formá-la: “Somos chamados a formar consciências, não a pretender substituí-las” (Miranda, 2019, p. 90).

A resistência à mudança provém, muitas vezes, de tendências tradicionalistas e fundamentalistas que transformam a Igreja em um “gueto voltado para dentro de si mesmo” (Miranda, 2019, p. 73). Esse fechamento revela não zelo pela tradição, mas medo do futuro e apego às seguranças institucionais. Contudo, a fé cristã é essencialmente um compromisso de vida com o semelhante (Miranda, 2019, p. 74), mais exigente do que o conforto de um cristianismo reduzido a ritos imutáveis. Por isso, Miranda afirma que “não devemos temer uma Igreja privada do poder e do prestígio do passado, uma Igreja frágil e humilde” (Miranda, 2019, p. 93). É essa fragilidade que a torna semelhante ao seu fundador. Boa parte da resistência provém da “ideia tradicionalista de uma Igreja estática, imune ao tempo” (Miranda, 2019, p. 94). Mas a Igreja “não foi fundada somente em sua origem, porque Deus a constrói ativamente sem cessar” (Miranda, 2019, p. 94). A “lei da gradualidade”, expressão da misericórdia divina, lembra que a norma objetiva nunca pode ser aplicada sem discernimento da capacidade concreta de cada pessoa (Miranda, 2019, p. 99).

Por fim, o futuro da Igreja, segundo Miranda, não será marcado “pelo brilho das suas celebrações, pela organização impecável, pela beleza de seus edifícios, pelo prestígio social”, mas pelo testemunho de “sensibilidade humana, compaixão pelos ‘ninguéns’ da sociedade” e pela coragem de denunciar os males produzidos pelo egoísmo (Miranda, 2019, p. 111). Um rito que não expressa o vivido pertence ao mundo da mágica, não ao da fé (Miranda, 2019, p. 111). Mais do que ensinar, a Igreja é chamada a escutar, pois só assim poderá atualizar sua missão em cada tempo.

4. A expulsão do outro e o esvaziamento da experiência:

a crítica contemporânea de Byung-Chul Han

Byung-Chul Han descreve a sociedade contemporânea como marcada por uma “proliferação do igual”, fruto tanto da lógica neoliberal quanto das dinâmicas da comunicação digital, que prometem conexão ilimitada, mas acabam produzindo isolamento e fragmentação (Han, 2017, p. 07). A homogeneização subjetiva, que ele chama de “terror do igual”, não surge de uma imposição externa, mas de um processo silencioso em que o diferente é gradualmente excluído para preservar a “higiene emocional” das sociedades hiperpositivas. Nas redes, acumulam-se “Friends e Followers” sem que haja encontro real; trata-se de um “estágio de atrofia do social”, em que “a conexão digital total e a comunicação total não facilitam o encontro com o outro” (Han, 2017, p. 10). A eliminação da distância, que é, paradoxalmente, o que permite a proximidade verdadeira, destrói a possibilidade de relação. “Nem a ausência de distância nem o igual são vivazes”, afirma Han (Han, 2017, p. 16). A hipercomunicação acelera, mistura tudo, desfaz qualquer profundidade: “relações são substituídas por conexões”, e a vida interior é exposta como “pura superfície” vulnerável aos “raios incidentes de todas as redes” (Han, 2017, p. 66).

No centro desse diagnóstico está a crítica ao neoliberalismo, que produz um novo tipo de subjetividade: indivíduos que se exploram a si mesmos acreditando que se realizam. “Exploramo-nos livremente na

ilusão de que nos realizamos” (Han, 2017, p. 31). A liberdade, nesse sistema, é convertida em dispositivo de exploração. O imperativo da autenticidade transforma-se em “terror da autenticidade”, gerando uma compulsão por desempenho, narcisismo e autorreferência (Han, 2017, p. 37). Até mesmo a vigilância, agora digital, não reprime: explora. “O panóptico digital não limita a liberdade, mas a explora” (Han, 2017, p. 86). Nesse cenário, o “curtir” torna-se sintoma de empobrecimento espiritual: “o mero curtir é o estágio de atrofia absoluta da experiência” (Han, 2017, p. 86). A cultura positiva elimina a negatividade necessária à profundidade e ao encontro real.

Contra essa sociedade exausta, Han recupera a importância ética do escutar. Escutar é um ato espiritual e político: “só escutar traz o outro à fala”, porque o escutador “se esvazia e torna-se ninguém” para receber a alteridade (Han, 2017, p. 126). A ferida, metáfora central do autor, é o lugar por onde o outro entra, rompendo a interioridade narcísica (Han, 2017, p. 128). O escutar, ao contrário da hipercomunicação, produz comunidade: “uma comunidade é uma comunidade de escutadores” (Han, 2017, p. 130). Trata-se de recuperar a interioridade, a profundidade, a presença, realidades dissolvidas pelo regime da aceleração.

Por fim, Han propõe uma “revolução temporal” que resgate o “tempo do outro”, aquele que não se submete à lógica produtivista e que possibilita festa, descanso e relação (Han, 2017, p. 135). A espiritualidade cristã encontra aqui um terreno fecundo de diálogo: a valorização do silêncio, da interioridade, da escuta e da presença; a centralidade da alteridade; a crítica à vida performática; e a urgência de romper com o narcisismo que impede o encontro. As denúncias de Han iluminam os desafios contemporâneos da missão cristã: num mundo saturado de si mesmo, a vocação da Igreja é reabrir espaço para o outro, para a profundidade, para uma vida que vá além do desempenho, para o cuidado como forma de resistência.

5. Ailton Krenak:

vida, morte e resistência contra a necropolítica e o consumismo

As reflexões de Ailton Krenak, especialmente em *A vida não é útil*, revelam uma crítica radical ao projeto civilizatório moderno, sustentado por uma lógica de progresso que, ao avançar, abandona vidas “à margem do caminho”, vidas consideradas descartáveis, sobras de humanidade que não interessam à racionalidade econômica (Krenak, 2020, p. 10). Essa lógica resulta de uma desconexão profunda entre o ser humano e a Terra. Ao lembrar que “quando o último peixe estiver nas águas e a última árvore for removida da terra, só então o homem perceberá que ele não é capaz de comer seu dinheiro”, Krenak denuncia o curto-circuito espiritual que transforma o planeta em recurso e substitui a vida por abstrações financeiras (Krenak, 2020, p. 13). A modernidade, diz ele, está viciada em si mesma, presa à ilusão de permanência e ao culto das tecnologias como garantia de futuro (Krenak, 2020, p. 17).

Essa desconexão gera não apenas devastação ambiental, mas uma política que considera algumas vidas descartáveis, o que o autor chama de “necrocapitalismo”: um sistema capaz de transformar tudo em fantasia financeira, fingindo que o mundo segue operante mesmo quando está “entrando pelo cano” (Krenak, 2020, p. 16). A humanidade passa a consumir mundos em vez de imaginá-los (Krenak, 2020, p. 68). Ao descolar-se da Terra, a civilização deixa de ouvir os ritmos do planeta e absolutiza seu desejo infinito, correndo o risco de “comer este planeta todo” (Krenak, 2020, p. 97). Não é a economia que sustenta a vida; é a Terra que sustenta a economia. Por isso, dizer que a economia é mais importante que as pessoas é “como dizer que o navio importa mais que a tripulação” (Krenak, 2020, p. 86).

A crítica de Krenak converge para uma proposta espiritual: recuperar o encantamento, entender a vida como fruição, não como utilidade. “A vida é tão maravilhosa que a nossa mente tenta dar uma utilidade a ela, mas isso é uma besteira” (Krenak, 2020, p. 108). Existir é participar de

uma “dança cósmica”, não de uma coreografia utilitária. Em situações de catástrofe, afirma o autor, muitas pessoas têm lampejos do que significa “estar vivo de verdade” (Krenak, 2020, p. 106). A alternativa ao necrocapitalismo está em ouvir: ouvir a Terra, ouvir os seres vivos, ouvir as múltiplas cosmologias que ainda resistem à abstração moderna. “Ouvir a voz de todos os outros seres que habitam o planeta com você” é a chave para uma vida com sentido (Krenak, 2020, p. 73). Os povos originários não estão fora da modernidade porque foram excluídos, mas porque “escaparam” dela (Krenak, 2020, p. 111), preservando outras formas de interpretar o tempo, o espaço e o sentido da existência.

A teologia cristã tem muito a aprender desse horizonte. A crítica de Krenak ao utilitarismo ecoa a crítica evangélica ao legalismo e ao ritualismo que não levam em conta a vida concreta; sua defesa da Terra ressoa com a teologia da criação; seu chamado à escuta dialoga com a urgência eclesial da sinodalidade; sua denúncia da necropolítica encontra paralelos na opção cristã pelos descartados. Integrar a visão de Krenak significa reconhecer que a espiritualidade cristã só permanece relevante se for capaz de romper com o produtivismo, com o consumismo e com a lógica da morte, assumindo a vida, toda vida, como dom sagrado. A convergência entre os dois horizontes revela a espiritualidade cristã não como fuga do mundo, mas como resistência à sua destruição; não como moralismo, mas como cuidado; não como crença utilitária, mas como encantamento diante da gratuidade da existência.

Conclusão

A presente reflexão procurou articular, a partir de autores distintos e provenientes de campos diversos, teologia, filosofia, crítica cultural e pensamento indígena, um horizonte possível para compreender e responder aos desafios contemporâneos que atravessam a fé e a experiência religiosa. Ao longo do artigo, tornou-se evidente que a crise da fé institucional, a expulsão do outro, a necropolítica, o cansaço espiritual e

a lógica produtivista que consome pessoas e mundos não são fenômenos isolados, mas expressões de um mesmo esvaziamento da experiência humana e espiritual. O diagnóstico é múltiplo, mas converge na constatação de que vivemos um tempo de entardecer: entardecer das instituições, da interioridade, da relação e, para muitos, até da própria possibilidade de transcendência.

Tomáš Halík ajudou-nos a compreender que a fé, longe de oferecer garantias, é um caminho atravessado pela noite, pela incerteza e pelo sofrimento, e que justamente nisso reside sua força. Crer não livra da dor, mas sustenta; não elimina a escuridão, mas ensina a atravessá-la. Sua imagem do “entardecer do cristianismo” não é um lamento, mas um convite: reconhecer a maturidade da fé, purificada de triunfalismos e reduções mágicas, capaz de permanecer quando a religião institucional perde centralidade. O cristianismo que emerge desse entardecer é mais silencioso, mais paciente, mais humilde e, por isso mesmo, mais autêntico.

A contribuição de Mário de França Miranda reforça que essa espiritualidade só se torna plena quando encontra forma e expressão numa Igreja que reconhece sua própria historicidade. A Igreja em transformação descrita por ele não abandona sua identidade, mas a reencontra a partir do Evangelho e do Reino, relativizando estruturas, ritos e modelos que já não comunicam o essencial. Trata-se de uma Igreja que escuta, que discerne, que se converte, que abandona o fechamento autorreferencial e se abre ao plural, ao diverso e às feridas concretas da humanidade. A credibilidade da Igreja hoje depende menos de sua autoridade institucional e mais de sua capacidade de compaixão, participação e serviço.

Byung-Chul Han mostrou que grande parte das feridas contemporâneas nasce da sociedade da transparência, do desempenho e da positividade, que expulsa o outro em nome da eficiência e desgasta interiormente as subjetividades. A espiritualidade cristã, ao dialogar com essa crítica, redescobre a importância do silêncio, da interioridade, do cuidado e do escutar, práticas que resistem ao narcisismo e ao cansaço genera-

lizado. A centralidade do outro, tão fundamental na ética cristã, aparece aqui como chave para reconstruir relações e comunidades em um mundo que reduz encontros a conexões.

Por fim, Ailton Krenak amplia o horizonte da reflexão ao denunciar a lógica necropolítica e utilitarista que transforma a Terra e a vida em mercadorias descartáveis. Sua afirmação de que “a vida não é útil” ressoa profundamente com a noção cristã de gratuidades, cuidado e reverência pela criação. Krenak convoca a humanidade a lembrar o que significa existir em relação, em pertencimento, em comunhão com a Terra e com todas as formas de vida. Seu pensamento oferece ao cristianismo uma oportunidade de recuperar a dimensão cósmica da espiritualidade, reconhecendo que a fé não diz respeito apenas à salvação individual, mas à integridade da vida em sua totalidade.

Ao integrar esses quatro eixos: Halík, França Miranda, Han e Krenak, o artigo propõe que a espiritualidade cristã contemporânea precisa assumir um caráter essencialmente resistencial: resistência à superficialidade, resistência à autossuficiência institucional, resistência à lógica do desempenho, resistência ao culto da utilidade. Essa resistência, porém, não é reativa; é criadora. Ela abre espaço para novas formas de comunidade, para práticas de escuta, para relações de cuidado, para uma presença mais encarnada e mais compassiva no mundo. Trata-se de reencontrar o cristianismo como caminho, e não como sistema; como relação, e não como poder; como horizonte de sentido, e não como produto religioso.

Neste entardecer, caminhamos em uma das florestas antigas que vimos no passado, que nos dizem para despertar e ouvir o chamado da terra. Os braços com os quais a natureza nos envolve, abraçam as muitas coisas do mundo, as raízes das árvores no solo também, o solo sagrado misturado dentro da floresta, nos fazem perceber que tudo está interligado. A sabedoria das origens, enquanto o riacho corre entre as árvores, ajuda a nos direcionar ao coração de uma categoria na teologia: o Bem Viver, não apenas um conceito: um modo de vida, um convite para

entrelaçar a vida na natureza ao nosso redor, com os outros, através do universo. O mundo é o da totalidade na teia da vida, onde cada ser é um fio precioso e a saúde do todo depende da saúde de suas partes. É a partir dessa visão que podemos reconstruir uma espiritualidade cristã que incorpora resistência criativa e respeito pela Casa Comum, acendendo novas esperanças, e iluminando em todas as suas luzes trêmulas e luz das sombras para viver esta noite: à luz do conhecimento ancestral.

Diante de um mundo que se esgota, uma Igreja que se transforma, e uma humanidade que busca novamente aprender a viver, a espiritualidade cristã tem a oportunidade e a responsabilidade de oferecer caminhos de profundidade, de esperança e de alteridade. É nesse cruzamento entre tradição e contemporaneidade, entre fé e crítica cultural, entre transcendência e cuidado concreto, que pode emergir um cristianismo capaz de responder ao seu tempo sem perder sua alma. A noite que vivemos não é o fim, mas o convite para uma vigília constante: um tempo de espera ativa, em que a esperança cristã, purificada e amadurecida, continua acendendo pequenas luzes no entardecer.

Referências

- HALÍK, Tomáš. A Noite do Confessor: a fé cristã num mundo de incertezas. Petrópolis: Vozes, 2016.
- HALÍK, Tomáš. O Entardecer do Cristianismo: a coragem de mudar. Petrópolis: Vozes, 2023.
- HALÍK, Tomáš.. Não Sem Esperança: o retorno da religião em tempos pós-otimistas. Petrópolis: Vozes, 2018.
- HALÍK, Tomáš. Toque as Feridas: sobre sofrimento, confiança e a arte da transformação. Petrópolis: Vozes, 2016.
- HAN, Byung-Chul. A expulsão do outro: sociedade, percepção e comunicação hoje. Tradução de Lucas Machado. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 2022.
- KRENAK, Ailton. A vida não é útil. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- KRENAK, Ailton. Ideias para adiar o fim do mundo. São Paulo: Companhia

das Letras, 2019.

MIRANDA, Mário de França. A Igreja em transformação: razões atuais e perspectivas futuras. São Paulo: Paulinas, 2019.

MIRANDA, Mário de França. Vislumbres de Deus. São Paulo: Paulinas, 2017.



Texto recebido em:
23/09/2025

Texto aprovado em:
17/11/2025

V. 15 - N. 34 - 2025

* Doutorado em Letras pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUCMinas). Professor adjunto da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas). Contato: agcantarela@yahoo.com.br

Perspectivas teóricas para a construção de interfaces entre estudos de religião e literatura¹

Theoretical perspectives for constructing interfaces between religion studies and literature

**Antonio Geraldo Cantarela*

Resumo

Este artigo apresenta algumas perspectivas teóricas que podem ser utilizadas em pesquisas relacionadas às interfaces entre Estudos de Religião e literatura. Seu objetivo se coloca em termos de apontar a relevância dos aportes teóricos para a elaboração de produções acadêmicas (artigos, comunicações, capítulos de livros etc) no campo de estudos da Teopoética. O pressuposto, que serve de justificativa para este texto, é o de que, em linha de princípio, as referências teórico-metodológicas, mormente aquelas oferecidas pelos estudos literários, tornam mais proveitoso o diálogo entre religião e literatura. Na impossibilidade de tratar de inúmeros métodos e teorias, em suas particularidades, três perspectivas serão apresentadas em seus traços mais gerais, cada uma jogando foco sobre uma das variáveis que interagem no ato da leitura: i) o contexto em que o texto foi criado; ii) as “estratégias textuais” que caracterizam o texto; iii) as dinâmicas da recepção

1. Nota de rodapé a ser inserida após avaliação. Cf. mensagem ao editor.

do texto. Em razão do caráter didático do artigo, as perspectivas teóricas serão acompanhadas de exemplo prático de leitura de texto literário.

Palavras chaves: Teopoética. Teorias Literárias. Estudos de Religião. Literatura. Adélia Prado.

Abstract

This article presents some theoretical perspectives that can be used in research related to the interfaces between Religious Studies and literature. Its objective is to highlight the relevance of theoretical contributions for the development of academic productions (articles, papers, book chapters, etc.) in the field of Theopoetics. The premise, which serves as the justification for this text, is that, in principle, theoretical and methodological frameworks, especially those offered by literary studies, make the dialogue between religion and literature more fruitful. Since it is impossible to address countless methods and theories in their specificities, three perspectives will be presented in their broadest terms, each focusing on one of the variables that interact in the act of reading: i) the context in which the text was created; ii) the “textual strategies” that characterize the text; iii) the dynamics of text reception. Due to the didactic nature of the article, the theoretical perspectives will be accompanied by a practical example of reading a literary text.

Keywords: Theopoetics. Literary Theories. Religious Studies. Literature. Adélia Prado.

Introdução

As pesquisas e produções acadêmicas na interface dos saberes literário e teológico – cunhadas sob o nome “Teopoética” – configuram, no Brasil, um debate consolidado há várias décadas, atualmente com quase duas centenas de pesquisadores. Um levantamento liminar em algumas bases de dados digitais permite estimar sua produção bibliográfica em torno de dois mil títulos, entre livros, capítulos de livros, dissertações, teses e textos completos em anais de eventos.

Em que pese o grande número de publicações oriundas do interesse pelas interfaces entre religião e literatura, a maior parte desses produtos

carrega traços de vieses teológicos. As publicações sobre as relações entre literatura e o campo de estudos específico da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) mostram-se relativamente pouco numerosas. Tal diferença quantitativa se pode explicar pelo fato de a área de estudos teológicos, em sentido estrito, ser bem mais antiga que a de Ciência(s) da(s) Religião(ões). No âmbito da Teologia, a obra *Teologia da Cultura*², do teólogo alemão-estadunidense Paulo Tillich, publicada em 1959, ainda que não discuta particularmente as interfaces entre teologia e literatura, costuma ser indicada como o marco inicial da Teopoética, por oferecer um fundamento sólido para a consideração teológica da cultura e das artes em geral. Outros nomes poderiam ser citados. Já no terreno específico da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões), seria temerário destacar um autor ou uma publicação que pudesse representar bem os começos de sua inserção na Teopoética. De qualquer modo, o pouco que se encontra não ultrapassa muito os vinte anos.

Em correlação com a diferença etária entre as duas “subáreas” – conforme terminologia utilizada pelo novo documento da CAPES para a área Ciências da Religião e Teologia –, há outro aspecto a considerar. No Brasil, muitos pesquisadores e professores que atuam em programas de pós-graduação em Ciência(s) da(s) Religião(ões) formaram-se em Teologia, na graduação e mesmo na pós-graduação. Assim, ainda que os documentos oficiais – como o Documento de Área da CAPES ou os regulamentos internos dos programas – ressaltem a especificidade da formação e do perfil dos egressos de cada uma das duas subáreas, na prática mostra-se extremamente difícil distinguir com precisão onde determinada produção acadêmica poderia melhor se encaixar. Dissertações e teses com temas que correlacionam religião e literatura, orientadas e defendidas em programas de Ciência(s) da(s) Religião(ões), poderiam sem grandes alterações ser mais bem situadas no âmbito da Teologia. Ademais, pode-se observar que os eixos e os temas correlatos – confor-

2. TILLICH, Paul. *Teologia da Cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

me o atual desenho da “árvore do conhecimento” da Área Ciências da Religião e Teologia – tangem-se e mesmo se interseccionam.

Acatada a pertinência de tais considerações, usaremos o termo Teopoética em sentido amplo, abarcando não apenas seu uso originário relativo às correlações entre Literatura e Teologia, mas também as interações entre Literatura e Ciência(s) da(s) Religião(ões). Para acomodar com mais facilidade o uso abrangente do termo, em lugar de “Teologia” e “Ciência(s) da(s) Religião(ões)” empregaremos sistematicamente a expressão “Estudos de Religião” para identificar a área – expressão que, a propósito, é utilizada por muitas universidades fora do Brasil. Da mesma forma, a recorrência ao termo “Literatura” servirá para referir tanto as obras literárias quanto a crítica literária ou as teorizações sobre a arte literária.

A pesquisa subjacente a este artigo preocupou-se em buscar subsídios teórico-metodológicos, que tivessem alguma utilidade no sentido de suprir certas lacunas que se encontram em muitas produções em Teopoética. Tais limites certamente não desmerecem o interesse e o exercício de construir interfaces entre religião e literatura. Nossa proposta, baseada nos dados da pesquisa, apenas expressa a evidência de que o recurso aos aportes teóricos oferecidos pelos estudos literários contribui para um diálogo mais profícuo entre religião e literatura. Também as teorizações e métodos do âmbito dos Estudos de Religião contribuem na tarefa. Contudo, o escopo deste artigo limita-se a focar a contribuição dos estudos literários às pesquisas em Teopoética.

As expressões “teoria da literatura” e “estudos literários” – tomados aqui como sinônimos – abarcam um leque muito amplo de possibilidades de estudar seu objeto, a obra literária. O interesse se estende desde a pergunta geral acerca do que caracteriza o texto literário até aspectos mais específicos como seus gêneros, estilo e conteúdo, suas relações com o ambiente histórico-cultural, na diversidade de seus movimentos e tendências, sua presença nos livros didáticos escolares, as relações en-

tre as diversas disciplinas literárias, e com disciplinas de outros campos de conhecimento – como se dá na Teopoética.

Tendo em vista a quantidade relativamente grande de abordagens cobertas pela teoria da literatura, bem como a diversidade de modos de leitura do texto literário, optamos por tratar o assunto seguindo um esquema triplo que destaca os três elementos fundamentais que interagem no ato da comunicação artística – esquema utilizado por Antonio Candido (2000) e outros críticos: i) a realidade social e cultural em que o texto foi produzido, ou o mundo do autor; ii) o texto, com seus modos característicos de representar ou encenar a realidade; iii) o leitor, com suas expectativas e repertório de possibilidades de compreensão. A cada uma dessas três variáveis podem ser associadas as inumeráveis perspectivas teórico-metodológicas. Assim, há diferentes teorias vinculantes, que compreendem o texto a partir do contexto histórico em que o texto nasceu. Há teorias diversas que pensam o texto em seus aspectos formais, estéticos, sem se importar muito com suas origens. E há teorias que destacam o leitor como o polo dinamizador da produção de sentido. O artigo se estrutura conforme esse esquema e apresenta, depois das perspectivas teóricas, um quarto tópico que analisa um conto da escritora mineira Adélia Prado, destacando elementos que se correlacionam a algumas características das teorias apresentadas. Nas considerações finais apontaremos alguns cuidados metodológicos na lida com as teorias.

1 Teorias vinculantes: perspectiva com foco no mundo do autor

Durante séculos, desde a Antiguidade grega até os inícios do século XIX, as teorizações sobre o fato literário preocuparam-se, no geral, em caracterizar a obra literária distinguindo-a de outros tipos de escritura considerados não literários. Estabeleceu-se, naqueles séculos, uma tipologia de alguns gêneros mais aceitos e prestigiosos, em oposição a manifestações literárias mais populares, tidas como menos elevadas. Formularam-se doutrinas que orientavam os escritores acerca do que

deviam seguir para que suas obras alcançassem o efeito pretendido. Ainda que a preocupação com os gêneros e suas regras já pudesse indicar correlações entre aspectos formais das obras e as mentalidades e modos de ler o mundo daqueles tempos, acreditava-se, no entanto, que a escrita literária se fazia por inspiração de algumas Musas, de quem o artista era um agraciado. Em certa medida, mantém-se ainda a compreensão de cunho psicológico de que o fato literário resulta da genialidade do artista. Em sua pequena e didática Introdução à Teoria da Literatura, em capítulo que trata do autor e da criação literária, o professor e poeta Antônio Soares Amora refere-se ao autor como pessoa “sui generis”, que cria sua obra dominado por um estado emocional involuntário. (Amora, 2008, p. 111-115).

O século XIX caracterizou-se por grandes mudanças nos modos de compreensão da realidade, particularmente marcadas pelo desenvolvimento do positivismo científico nas mais diversas áreas. No âmbito dos estudos literários, o início do Oitocentos configurou-se como momento de grandes rupturas com as concepções clássicas. As teorizações sobre literatura se obrigaram a lidar com questões nunca postas anteriormente: Que valor atribuir aos novos gêneros? Que vínculos existem entre o contexto histórico em que viveu o autor e os traços de sua obra? Com que pressupostos e métodos se torna mais adequado estudar tais relações?

As disciplinas literárias, então, lidaram com tais questões em estreito liame com os domínios dos estudos históricos e sociológicos. Adotamos aqui a expressão “teorias vinculantes” para nomear as teorizações que, desde então, se interessam pelas correlações entre a literatura e a realidade histórica, social e cultural em que a obra foi produzida, ou, dito de outro modo, entre literatura e sociedade. O pressuposto fundamental dessas teorias é o de que o “mundo do autor”, isto é, a realidade socio-cultural de que faz parte o autor e na qual nasceu sua obra, imprime marcas profundas na sua arte. Sob tal pressuposto, a obra literária pode ser lida como documento de seu próprio tempo, uma vez que carrega

marcas do ambiente cultural de onde veio: suas estruturas sociais, suas ideologias, crenças, preconceitos, gêneros de escrita.

Em seus primeiros passos, as teorias vinculantes compreenderam as relações entre história e literatura de um modo excessivamente historicista, quando não mecanicista. Seus pressupostos epistemológicos enraizavam-se no que se convencionou chamar de historicismo – concepção filosófica associada ao pensador alemão Wilhelm Dilthey. No âmbito dos estudos históricos e no senso comum especializado, tratava-se de uma visão de mundo que afirmava a importância dos processos históricos para a compreensão dos fenômenos políticos, sociais e culturais. Nessa linha, os estudos literários compreendiam que “o conteúdo das obras literárias e, em geral, dos documentos culturais recebe a inteligibilidade da sua conexão com as condições sociais da comunidade que o produziu ou a que se destinava”. (Ricoeur, 1973, p. 101).

A concepção de literatura como produto e reflexo da vida social pode ser amplamente ilustrada pelas primeiras obras da historiografia literária brasileira. Sílvio Romero, em sua *História da Literatura Brasileira*, publicada nos últimos anos do século XIX, concebia o fazer literário sob a égide do mecanicismo, buscando as razões e as características da obra literária no mundo natural e social. A *História da Literatura Brasileira*, de José Veríssimo, publicada cerca de uma década depois, seguia as mesmas tendências. Sob influências do historiador francês Hippolyte Tayne, um dos grandes expoentes do positivismo da época, Romero e Veríssimo compartilhavam a concepção de que a obra literária representa o autor, que por sua vez representa a sociedade; e as influências, extrínsecas ao texto, provêm do meio ambiente, da raça e da conjuntura histórica. Algumas décadas depois, em 1938, Nelson Werneck Sodré publicava sua *História da Literatura Brasileira*. Sob pressupostos teóricos bem mais amplos e sofisticados que as concepções mecanicistas dos primeiros, Sodré mantinha-se, contudo, na esteira da compreensão da história literária que acentua fatores extrínsecos ao texto – na concepção marxista de Sodré, as relações sociais.

No âmbito dos estudos bíblicos, também a exegese desenvolvida ao longo dos séculos XIX e XX seguiu de perto as tendências que sublinhavam a importância do conhecimento histórico para a compreensão dos textos. Ao buscar as origens do texto bíblico, as instituições que o conservaram, as marcas das sucessivas camadas redacionais pelas quais o texto passou, e o processo de sua canonização, o chamado “método histórico-crítico” ocupou, desde então, o lugar de importante instrumental metodológico a oferecer aos estudos bíblicos uma sistematização científica.

Do pressuposto de que os produtos literários, bem como os de outras artes, retratam e por isso permitem interpretar certa sociedade, nasceram teorias diversas, com variados métodos e abordagens congruentes com os quadros teóricos que lhes deram origem. Em linhas gerais, importa mencionar as análises sociológicas da literatura, a par com as leituras históricas. Na mesma direção, pode-se reportar também às abordagens filosóficas, frequentemente marcadas por considerações ético-políticas. Sustentado em teses similares, há ainda o extenso trabalho crítico de leitura psicanalítica de obras literárias.

2 Teorias formalistas:

perspectiva com foco nas qualidades intrínsecas ao texto

Em oposição às teorias vinculantes, desenvolvidas ao longo do século XIX e primeiras décadas do século XX, passou-se à convicção de que os aspectos estético-formais do produto literário precedem as abordagens de quaisquer outras ordens. Referindo-se aos métodos anteriores, de cunho historicista, o crítico literário Afrânio Coutinho advertia que “no que respeita à compreensão, explicação e julgamento da literatura, a história não deve ser primeira, mas subsidiária. [...] À história compete apenas preparar o caminho para a crítica, jamais dispensá-la, substituí-la ou resumi-la. O essencial é o estudo da obra em si mesma” (Coutinho, 1968, p. 6). Para Coutinho, o fato literário se deve compreender como

arte, em relativa independência de cena, ambiente ou autor. A história literária, enquanto história de uma arte, constrói-se na identificação dos traços estilísticos e convenções estéticas, com seus artifícios literários, elementos estruturais e recursos linguísticos. (Coutinho, 1968, p. 8).

Ao discutir as vinculações entre literatura e sociedade, referindo-se às mudanças relativas às concepções historicistas, resume Antonio Candido:

[...] antes, procurava-se mostrar que o valor e o significado de uma obra dependiam de ela exprimir ou não certo tipo de realidade. [...] Depois, chegou-se à posição oposta, procurando-se mostrar que a matéria de uma obra é secundária, e que sua importância deriva das operações formais postas em jogo, conferindo-lhe uma peculiaridade que a torna de fato independente de quaisquer condicionamentos, sobretudo social, considerado inoperante como elemento de compreensão. (Candido, 2000, p. 5).

Ao conjunto de teorias e métodos que afirmam a autonomia do texto literário em relação ao mundo histórico-social que lhe deu origem, chamamos aqui, genericamente, de “teorias formalistas” ou “teorias estético-formais”. Dentre as várias teorias e métodos formalistas, podem ser destacados a chamada estilística, o Formalismo russo, o New Criticism norte-americano, os estudos literários associados ao estruturalismo, os estudos em literatura comparada, a análise do discurso, a análise narrativa. Alguns desses termos referem-se de modo amplo a determinadas concepções teóricas; outros, pendem para métodos de leitura. Vejamos traços de algumas dessas teorias e métodos.³

O termo “estilística” refere-se, tradicionalmente, ao capítulo da linguística que estuda os elementos expressivos de uma língua relativos aos seus recursos fonéticos, morfológicos, sintáticos e semânticos. Assim, dentre os recursos da estilística fônica, podem ser lembradas a aliteração e a assonância, muito presentes na poesia de tempos atrás,

3. Em razão da amplitude do assunto e dos limites de espaço do artigo, optamos por algumas teorias, dedicando a cada uma alguns poucos parágrafos.

de formas mais rígidas. Na estilística sintática, o interesse se volta para o modo como os elementos da frase se organizam, originando figuras de linguagem como a elipse e o pleonismo. Na estilística semântica, o foco se dirige à expressividade da língua construída pelo uso de comparações, metáforas e metonímias – tropos de linguagem particularmente relevantes por apontarem o caráter polissêmico da linguagem. O uso desses recursos pode imprimir traços singulares na escrita literária de um autor, permitindo caracterizar seu “estilo”. O emprego reiterado e sistemático de figuras de linguagem em determinado período temporal deu origem à concepção de “estilo de época”.

O conceito de “estilo” ocupará lugar central em algumas concepções formalistas, não mais compreendido nos moldes das tradicionais unidades temporais, os chamados “blocos estilísticos” (medieval, renascentista, neoclássico, romântico etc). Conforme o compreende Coutinho, o estilo diz respeito mais exatamente a “unidades tipológicas”, “sistema de normas literárias expressas num estilo”, “a força dinâmica do período” (Coutinho, 1968, passim p. 12-16). Ainda que as concepções tradicionais de estilística continuem presentes nas gramáticas, os estudos mais especializados tendem atualmente a abordagens mais amplas, particularmente em relação aos recursos semânticos da língua. Destacam-se, dentre outros traços: a concepção de metáfora como estratégia discursiva capaz de ampliar o poder heurístico da ficção, de redescobrir ou redescrever a realidade – na linha de Ricoeur (2000, p. 13); a concepção de que, para além do nível diegético, onde afloram as figuras de linguagem, o texto literário carrega estruturas profundas (ideológicas, políticas) presentes nas suas estruturas discursivas – na linha de Umberto Eco (2011); a concepção de que os “desvios” da linguagem indiciam seu caráter vivo e mutante, como o ilustram os novos jargões e modos de escrita da era da internet. Observa-se que a estilística, em suas novas abordagens do texto literário, ao mesmo tempo que destaca suas qualidades intrínsecas, as correlaciona outra vez ao contexto histórico-social.

Um dos movimentos formalistas mais profícuos e influentes no âmbito da crítica literária foi o que ficou conhecido sob a expressão “formalismo russo”. Trata-se de um movimento surgido na Rússia entre 1910 e 1930, num contexto marcado por grandes transformações sociais e intelectuais. Seus teóricos – Viktor Chlovsky, Roman Jakobson, Boris Eichenbaum, Yuri Tynianov, Vladimir Propp, dentre outros –, seguindo caminhos mais ou menos autônomos, propuseram categorias analíticas e modelos teóricos diversos para estudar o fato literário. Neste sentido, melhor referir-se ao movimento no plural – “formalistas russos” –, ainda que a expressão tenha sido rejeitada por aqueles intelectuais. Rechaçado pelas autoridades soviéticas da era stalinista, o movimento logrou, entretanto, exercer grande influência sobre teóricos como Mikhail Bakhtin e Yuri Lotman e sobre teóricos do estruturalismo, que o consideravam o evento fundador da crítica literária moderna.

Mesmo trilhando caminhos independentes, os formalistas russos buscaram em comum métodos que excluía as abordagens tradicionais de viés sociológico, histórico-crítico e psicológico. Concordaram sobre a natureza autônoma da linguagem poética, cujas características a podiam distinguir de outras atividades humanas. Neste sentido, o objeto da teoria da literatura e da crítica literária deveria se constituir por aquilo que é específico dos fatos literários, isto é, sua organização interna, sua forma. Às características, propriedades e estratégias específicas da linguagem literária, os formalistas chamaram de “literariedade”.

Na esteira do formalismo russo, um dos teóricos mais conhecidos – e certamente de grande interesse para as pesquisas em Teopoética – é Mikhail Bakhtin, particularmente pelo fato de seus estudos e teorias perpassarem áreas de conhecimento diversas. No âmbito da teoria da literatura e da crítica literária, desenvolveu conceitos como polifonia, realismo grotesco, carnavalização. Em sua análise da obra de Dostoiévski, Bakhtin introduziu o conceito de dialogismo – uma das categorias analíticas mais originais criadas por ele. Essa categoria compreende que, na dinâmica da comunicação social, assim como na leitura de um texto, se

entrelaçam diferentes contextos e diferentes vozes. Referindo-se ao dinamismo da palavra na sua passagem de uma comunidade social para outra, afirma o teórico:

A palavra não é um objeto tangível, mas um meio sempre móvel e alterável de comunicação social. Nunca remete a uma única consciência, a uma única voz. Seu dinamismo consiste em passar de um falante para outro, de um contexto para outro, de uma comunidade social para outra, desta para aquela geração. Através desse dinamismo, a palavra não esquece sua via de transferência e não pode se libertar, completamente, do poder que têm sobre ela os contextos concretos em que entrou. De maneira alguma ocorre que cada membro da comunidade de falantes aprenda a palavra como um elemento neutro da língua, livre das intenções e desabitada das vozes de seus usuários anteriores. Pelo contrário, ele recebe a palavra de um outro e conduzida pela voz do outro. A palavra entra em seu contexto a partir de outro contexto, permeada pelas intenções de outros falantes. Seu próprio pensamento já encontra a palavra ocupada. (Bakhtin, 2002, p. 508-509).

Outro movimento de tendência formalista, desenvolvido na segunda metade do século XX, cujos pressupostos teóricos e métodos foram extensamente utilizados pelas várias ciências humanas e sociais, chamou-se estruturalismo – termo oriundo do Curso de Linguística Geral, de Saussure. Seu pressuposto geral compreende que os fenômenos sociais e culturais se organizam como sistema ou estrutura, onde cada elemento ou singularidade não se explica senão na sua relação com outros elementos.

No âmbito dos estudos literários, o estruturalismo enfatizou as estruturas internas e relações entre os elementos do texto (cenários, narrador, actantes, ações), distanciando-se do interesse pelo autor e pelo contexto da obra; daí sua ênfase às abordagens sincrônicas. Na linha do antropólogo estruturalista Lévy-Strauss, que se referia aos “antônimos” como a base da estrutura sociocultural, trabalhos de crítica literária de-

envolvidos à época deram especial destaque aos campos semânticos formados por conflitos (antônimos) expressos nos textos.

No campo dos estudos linguísticos e literários, Roland Barthes costuma ser citado como um dos nomes mais representativos do estruturalismo. Suas obras *O grau zero da escrita* (de 1953), *Elementos de semiologia* (1965), *Análise estrutural da narrativa* (com outros autores como Algirdas Greimas, Todorov, Umberto Eco et alii – publicada no Brasil em 1971), *O prazer do texto* (1973) e *O rumor da língua* (1984), dentre sua extensa produção acadêmica, tornaram-se leituras obrigatórias para a compreensão do estruturalismo na literatura. (Cf. referências).

Mais recentemente, já nas últimas décadas do século XX e alcançando o atual século, desenvolveu-se na França um campo de estudos linguísticos e da comunicação social conhecido como “análise do discurso”⁴ – cujos pressupostos e métodos foram aplicados também à crítica literária. Herdeira de tendências estruturalistas, pelo menos enquanto foca aspectos imanentes ao texto, essa área de estudos compreende o texto (literário ou quaisquer outros) de modo mais amplo, como discurso. Ou, dito de outro modo, distingue entre texto, enquanto produto da atividade discursiva, e discurso, enquanto prática social. Seu principal pressuposto afirma a radical inseparabilidade entre o produto linguístico e o lugar social de sua produção. Assim, metodologicamente, a análise do discurso dedica-se a buscar construções ideológicas presentes no texto – das mídias sociais, da política, da literatura – compreendido como atividade discursiva da sociedade que o produziu e o fez circular. Destacam-se os nomes de Dominique Maingueneau e Patrick Charaudeau. (Cf. referências).

Também as teorias formalistas oferecem um quadro muito amplo e diverso de possibilidades de leitura do texto literário. As leituras comparadas, a busca por traços de intertextualidade, o destaque a convenções

4. A expressão “análise do discurso” costuma ser utilizada também de modo muito genérico, sem levar em conta os pressupostos e métodos desenvolvidos por aquele campo de estudos.

linguísticas, aos jogos de ideias, ao repertório de imagens, às dicções e sonoridades – tudo, enfim, que se faz presente no que de modo genérico chamamos de análise literária – são exemplos de recursos comumente presentes nas abordagens formalistas.

3 Teorias da recepção: perspectiva com foco no leitor e suas lentes

Até meados do século XX, as diversas teorias literárias e seus métodos de análise lançavam seu foco de interesse, em geral, sobre o autor e seu contexto, sobre a época em que o texto foi produzido, sobre seus primeiros destinatários, sobre os estilos de época, sobre o texto e suas qualidades intrínsecas, sobre as estruturas internas do texto e sua relação com a sociedade que lhe deu origem. Foi o que vimos nos tópicos anteriores, ao tratar das teorias vinculantes e das teorias formalistas. No amplo leque de teorias e métodos de análise literária desenvolvidos até então, o leitor, com suas expectativas e repertório de possibilidades de compreensão, não ocupava qualquer lugar significativo enquanto elemento integrante e dinamizador da comunicação artística.

Tais tendências não se restringiram aos estudos literários. No campo dos estudos bíblicos, por exemplo, ao longo dos séculos XIX e XX, o chamado método histórico-crítico alcançou grande desenvoltura, lançando seu foco de interesse sobre o ambiente de origem do texto bíblico, suas fontes e formas originárias, seu processo redacional e seus destinatários primeiros. O documento católico *A interpretação da Bíblia na Igreja*, publicado em 1993 pela Pontifícia Comissão Bíblica, ao mesmo tempo que reconhece a grande contribuição do método histórico-crítico para a interpretação das Escrituras, não deixa de apontar limites ao seu uso clássico, particularmente pelo fato de não se interessar por outras potencialidades de sentido, senão aquelas associadas às origens do texto. (Pontifícia Comissão Bíblica, 2004, p. 193). A partir dessa crítica, o documento oferece novas visadas de leitura, dentre as quais destacamos a “abordagem através da história dos efeitos do texto” (p. 207-208)

e as “abordagens contextuais” (p. 214-220), por colocarem o leitor como polo dinamizador da construção de sentido.

Em meados do século XX, o crítico literário canadense Northrop Frye propôs-se a analisar textos bíblicos com ferramentas da crítica literária. Em sua *Anatomia da Crítica*, publicada em 1957 e considerada uma das mais importantes obras de crítica literária do século XX, Frye buscava o que se poderia considerar os arquétipos literários da literatura ocidental. Segundo o teórico, os esquemas narrativos recorrentes na literatura têm raízes na Bíblia, são variações de diferentes tipos textuais, temas e enredos presentes na Bíblia. Tal reflexão, desenvolvida ao longo dos anos de atividade acadêmica, será o assunto da obra intitulada *O grande código*, publicada em 1981, continuada uma década depois com *O poder das palavras*. (Cf. referências). Nas duas obras, o autor sugere que as narrativas bíblicas constituem como que um “código” fundante da cultura ocidental. Com essas obras, Frye inaugurou um modo de pensar a literatura e a crítica literária em que a questão da recepção do texto literário ocupa lugar proeminente.

Mais ou menos na mesma época em que Frye publicava sua *Anatomia da Crítica*, amadurecia na Alemanha, com o filósofo Hans Georg Gadamer, uma concepção hermenêutica que dava especial destaque ao lugar do leitor nos processos interpretativos. Tal concepção, conhecida pela expressão *História do Efeito* (*Wirkungsgeschichte*), preocupou-se inicialmente em pesquisar as diversas interpretações que um determinado texto recebeu ao longo da história. Na década de 70 do século XX, na esteira da hermenêutica de Gadamer e no bojo das discussões propostas pela Escola de Konstanz, na Alemanha, nasceu a chamada “*Estética da Recepção*” – teoria que deu especial ênfase ao lugar do leitor como o polo dinamizador da construção de sentido. Com a *Estética da Recepção*, o interesse pelo leitor deixou de focar apenas a história das sucessivas leituras de um texto e passou a significar um

princípio hermenêutico, um fundamento para o ato de ler e interpretar. Destacam-se os nomes de Hans Robert Jauss e Wolfgang Iser.⁵

Conforme esses teóricos, por causa de seu alto grau de indeterminação, o texto ficcional está aberto a múltiplas possibilidades de comunicação. Essa estrutura comunicativa sempre em aberto – que Iser chamou de “vazios do texto” – se constitui a partir da não identidade da ficção com o mundo e da ficção com o receptor. A ficção virtualiza as realidades, formula o não dito, transcende o mundo a que se refere. O leitor, por seu lado, apresenta, em relação à obra literária, um horizonte de expectativas que é anterior à sua recepção e ao efeito que a obra pode gerar. O repertório de possibilidades de leitura de que dispõe o leitor, que se origina de sua pertença ao mundo, incluindo nela o conjunto de outras recepções, lhe permite comparar, avaliar, acatar, recusar, receber, enfim, de determinada maneira a obra literária.

Em suas teorizações sobre o ato da leitura, Iser observa que a situação de “vazio” que caracteriza o texto ficcional não é uma propriedade do texto, mas constitui a dinâmica de interação entre este e o leitor. Referindo-se a essa situação, Iser insiste que, no ato da leitura, o leitor encontra-se num lugar que lhe é estranho, pois “a validade do familiar parece suspensa”. “Na relação dialógica entre texto e leitor – continua Iser – esse vazio atua como energia que provoca a produção de condições de comunicação.” (Iser, 1996, p. 123). Conforme o autor, na leitura, “não importa que novas formas o leitor traz à vida: todas elas transgridem – e, daí, modificam – o mundo referencial contido no texto.” (Iser, 2002, p. 107).

Na esteira da estética da recepção, eclodiram as inúmeras perspectivas de leitura, marcadas pela diversidade de olhares: da mulher, do negro, da identidade de gênero, da ecologia, da decolonialidade, da era

5. Textos de Jauss, Iser e Gumbrecht, principais teóricos da Estética da Recepção, podem ser lidos em Costa Lima (2002), v. 2, p. 871-1014.

da internet.⁶ Obviamente, essas novas perspectivas de leitura do texto literário não foram propostas pelos teóricos da Escola de Konstanz; nasceram de condições histórico-sociais concretas, quase sempre lutas coletivas, que marcam os tempos atuais. De qualquer modo, concretizam um pressuposto fundante amplamente discutido por teóricos daquela escola: o pressuposto de que, ao fim e ao cabo, a direção da leitura é construída pelo leitor, dentro de suas condições possíveis.

Ainda que coloquem o leitor como o polo dinamizador da leitura, as teorias da recepção, assim como as “abordagens contextuais”, não deixam necessariamente de considerar o contexto de produção do texto literário bem como suas qualidades intrínsecas. De fato, as marcas textuais (temas, vieses, concepção de mundo, vocabulário, estilo, estrutura etc) presentes no texto, não resultam simplesmente da leitura. São indicadores do texto que oferecerão certa rota de leitura ao leitor de qualquer época. Vale sublinhar, contudo, que as marcas textuais não apenas “aparecem” ou “se encontram” na obra literária, mas “são destacadas” pelo olhar do leitor, que disporá de ferramentas e informações, sofisticadas ou complexas em maior ou menor grau, com que municiar sua leitura.

4 Um conto de Adélia Prado: exercitação de leitura

Passemos agora à análise de um conto da escritora mineira Adélia Prado, com o objetivo de ilustrar – ainda que de forma panorâmica – o que se pode destacar no texto literário a partir das três perspectivas teóricas apresentadas. Tendo em vista o caráter didático do artigo e a necessidade de voltar reiteradamente ao texto de Adélia Prado, transcrevemos na íntegra o pequeno conto, que se segue:

Então, eu virei pra sua Excelência e pedi filialmente: me deixa dar catecismo, senhor meu Pastor. Não, ele me disse, não. E como já era a terceira ou quarta vez que eu

6. Sobre os métodos das “abordagens contextuais” na leitura de textos bíblicos, leia-se o documento da Pontifícia Comissão Bíblica (2004, p. 214-220). Sobre o assunto, leia-se também Vitório (1999).

insistia na mesma coisa ele foi, como se diz, lapidar: “Não e de uma vez por todas digo por que: não sois senhora da minha confiança.” Mas como? Retruquei. A minha reputação, dentro do possível, ilibada, m’o impede? Usava esta linguagem fora do meu natural pra ele não me interpretar errado, me julgando desrespeitosa. A messe é grande, eu dizia. Não, ele falava. Os operários poucos, eu dizia. Não, ele falava. Fez que ia tocar de leve a mão no meu ombro me entortando pro lado da porta de saída, querendo parecer um pai e me despediu cheio de cortesia. Nomeou eu não, nomeou foi professor homem. Enfarei de cortesia, porque eu quero brigar, quero dizer, discutir com ideias fortes e o que acontece é que me abrem alas e me deixam passar brandindo e humilhada. “Vá se queixar ao bispo”, eu sei bem o que é. Ser mulher ainda dificulta muito as coisas. Muita gente boa ainda pensa, em pleno século quase vinte e um, que mulher é só seu oco. Fosse só assim, a gente não tinha coração nem cabeça, precisava nem ser batizada. Mas digo que tem e igualzinha a dos homens: boa e ruim. Jesus, muito mais antigo que nós, entendeu isso direitinho. Se eu fosse do tempo dele, tenho certeza que eu ia ser o Pedro burro que cortou a orelha do soldado Malco, porque tenho paciência curta e mão pesada. Hoje tá difícil quem queira trabalhador braçal, alguém acreditando enfezado numa coisa e querendo fazer ela. Não quero ser injusta não. Aqui na Iconha tem um vigarizinho que eu respeito, esse sim, me dá minhas liberdades de cantar “Louvando à Maria”, “Que Doce Maná” e “Tantum Ergo” em latim, conforme a necessidade. Me deu ordem, já que sou fundadora do coro Harpa de Sião, pra eu cortar música moderna demais em hora de casamento e exigir silêncio absoluto na hora da consagração. Porque foi só eu descuidar e a juventude transviada do verdadeiro sentido da liturgia começou a dedilhar o “Brinquedo Proibido” na hora da Elevação, uma hora forte por ela mesma, sem necessidade de acento. Ora, digo eu, pra tudo há forma e fundo. Não fiquei traumatizada com o acontecido, não, nem guardei raiva. Tem muito outro-que-fazer na igreja de Deus. Agora, tem uma coisa: no momento das preces comunitárias quando chega a vez de orar por Sua Excelência, eu não falo o nome dele, nem vê, falo é o apelido que eu pus.

Também sou filha de Deus, uai. (Prado, 1979, p. 30-31).

4.1 Sob foco vinculante

A análise do conto pelo olhar das teorias vinculantes começa, via de regra, com informações sobre a autora e seu contexto. Adélia Prado (ou Adélia Luzia Prado de Freitas), nasceu em 1935 em Divinópolis, cidade do Centro-Oeste de Minas Gerais. Foi professora por mais de duas décadas e formou-se em Filosofia. Sua produção literária, que se pode associar ao movimento modernista, soma duas dezenas de obras, entre poesia e prosa. E ultrapassa a cifra de quatro dezenas de publicações, se forem acrescentadas as coletâneas de obras reunidas, as participações em antologias, as parcerias com outros artistas, particularmente com textos para teatro, as traduções para outros idiomas. Encontram-se ainda várias dissertações e teses, além de um sem número de artigos acadêmicos, sobre a obra da poetisa mineira. Em 1978, Adélia publicou o livro de poemas *O coração disparado*, que lhe rendeu o Prêmio Jabuti. Em 2024, foi agraciada com o Prêmio Camões. É detentora de vários outros prêmios literários.⁷

Além de informações gerais sobre Adélia e seu contexto, que possam colaborar na leitura de sua obra literária, convém observar, a partir de elementos específicos oferecidos pela obra escolhida para análise – aqui, um pequeno conto –, quais dados do contexto cultural da poetisa se refletem no texto escolhido. O conto fala do desacordo entre uma mulher que insiste em ser catequista e uma autoridade religiosa, o bispo, que não a nomeia para o ministério. A cena remete imediatamente ao ambiente católico que marca a história pessoal da autora. De fato, o conjunto da obra de Adélia Prado mostra-se repleto de referências ao imaginário religioso católico. Personagens, símbolos e assuntos dessa tradição – Jesus Cristo, Maria, evangelhos, santos, festas populares, devoções, pessoas consagradas, autoridades religiosas, ritos, ideias sobre

7. Estas poucas informações servem para não mais que ilustrar um ponto de partida frequentemente utilizado pelas abordagens vinculantes. Volume muito maior de dados sobre a poetisa e sua obra, incluindo inúmeras entrevistas, encontra-se disponível na internet.

santidade e pecado – transitam sem cerimônia por seus contos e poemas. Ademais, em inúmeras entrevistas e palestras, a autora reafirma seu forte vínculo, desde a infância, com a instituição católica.

O conto escolhido, sem título, integra a coletânea *Solte os cachorros*, primeira obra em prosa da autora, publicada em 1979. Os assuntos dos pequenos contos giram em torno do dia-a-dia de pessoas comuns: amores e desavenças, trabalho e desemprego, comida e jejum, política e desgoverno, fé e descrença. No conjunto, o tom mostra-se provocativo, grito de quem não teme a liberdade, o que já é prometido no título. Do primeiro ao último conto da publicação, abundam as referências à religião. Vão desde um simples “Ô-vida, meu Deus” até às sábias assertivas de sabor proverbial: “A crucificação de Jesus está nos supermercados, para quem queira ver.” “Pobreza é o paiol de Deus.” “Eu sou do que Deus faz, é mais seguro.” “O que me fada é a poesia. Alguém já chamou Deus por este nome?”. Todas estas citações encontram-se já no primeiro conto, revelando um eu poético de matiz religioso que se oferece – sem risco de confusão – como uma auto apresentação da poetisa.

Dentre outros elementos do conto que poderiam ser analisados pela perspectiva vinculante, destacamos as referências à música litúrgica, que ocupa cerca de uma quarta parte do texto. A seção que recortamos inicia com “Aqui na Iconha tem um vigarizinho que eu respeito...” e vai até “Ora, digo eu, pra tudo há forma e fundo”. As quatro frases que compõem o recorte remetem a um momento de grandes mudanças na história da liturgia católica. Vamos aos detalhes. A narradora informa ser fundadora do coro Harpa de Sião e faz um contraponto entre alguns cantos tradicionais do hinário católico e a “música moderna demais” da “juventude transviada”. A que as assertivas fazem eco?

A expressão “Harpa de Sião”, inspirada nos salmos bíblicos, foi o nome dado ao hinário católico organizado pelo padre João Baptista Lehman e publicado em 1927. Padre Lehman, da Sociedade do Verbo Divino, nascido na Alemanha, veio para o Brasil em 1900 com

a particular missão de atuar no campo da música litúrgica. A publicação do hinário Harpa de Sião atendia à convocação do papa Pio X, expressa pelo Motu proprio *Tra le Sollecitudini*, de 1903, no sentido de promover o canto gregoriano e combater os abusos musicais no culto. Além de inúmeros cânticos em latim, a compilação organizada por Padre Lehman coletou também muitos cantos tradicionais do catolicismo popular. Assim, o cântico Ave de Lourdes, composto em 1873 pelo padre francês Jean Gagnet, em referência às aparições de Maria na cidade francesa, tem sua versão em português no hinário. Trata-se do conhecido Louvando a Maria, citado pela narradora do conto. Igualmente, os cânticos eucarísticos *Tantum ergo* e *Que doce maná* encontram-se no hinário Harpa de Sião. Por extensão, a expressão Harpa de Sião tornou-se também o nome de muitos coros católicos, particularmente no Sudeste do Brasil.

Nos últimos anos do pontificado de Pio XII, foram publicadas a Encíclica *Musicae Sacrae Disciplina* (1955) e a Instrução da Sagrada Congregação dos Ritos sobre a Música Sacra e a Sagrada Liturgia (1958). Os documentos reafirmam o lugar eminente do canto gregoriano na liturgia da Igreja Católica e rechaçam as novidades. Poucos anos depois, no clima de aggiornamento proposto pelo Concílio Vaticano II, a Constituição Conciliar *Sacrosanctum Concilium*, que dedica um capítulo à música litúrgica, dirá, no primeiro parágrafo do proêmio:

O sagrado Concílio propõe-se fomentar a vida cristã entre os fiéis, adaptar melhor às necessidades do nosso tempo as instituições susceptíveis de mudança, promover tudo o que pode ajudar à união de todos os crentes em Cristo, e fortalecer o que pode contribuir para chamar a todos ao seio da Igreja. Julga, por isso, dever também interessar-se de modo particular pela reforma e incremento da Liturgia. (SC 1).

Ainda que reafirme o lugar privilegiado do canto gregoriano como o canto próprio da liturgia romana (SC 116), o documento não exclui outros gêneros (SC 116) e orienta a que se promova o canto popular religioso

(SC 118). Nesse clima de reformas e abertura aos novos tempos, muitos jovens sentiram-se acolhidos no seio da Igreja, o que se pode inferir pelo grande número de movimentos de jovens surgidos ao final dos anos 60 e nos anos 70 do século XX. Vale lembrar que a prosa de Solte os cachorros foi composta por esse tempo. Assim, no clima de tensão entre a tradição e a novidade, a narradora do conto alude à “juventude transviada do verdadeiro sentido da liturgia”, que começa a “dedilhar o Brinquedo Proibido⁸ na hora da Elevação, uma hora forte por ela mesma, sem necessidade de acento”.

4.2 Sob foco formalista

Dentre possibilidades várias de se ler o conto sob perspectiva formalista, adotamos aqui um caminho que mescla elementos metodológicos da análise narrativa com alguns recursos inspirados no estruturalismo. A análise narrativa dá atenção aos cenários, às personagens e suas ações, às referências a espaço e tempo, à repetição de palavras de determinada classe gramatical. Sob inspiração estruturalista, pode-se proceder à busca de estruturas internas e relações entre os elementos textuais, como os “campos semânticos” e os contrastes ou antônimos presentes nas estruturas semânticas. Discussões teóricas à parte, vamos ao texto.

A narrativa se desenvolve em três espaços. O primeiro parece tratar-se da casa do bispo ou palácio episcopal, onde se dá o diálogo entre o bispo e a mulher, que no conto tem o papel de narradora. O texto não nomeia o lugar, mas o evidencia pela referência à “porta de saída” em direção à qual o bispo “entorta” sua interlocutora. O segundo cenário é lconha, bairro ou lugarejo onde fica a paróquia ou a capela frequentada pela mulher/narradora. O lugar é nomeado e a ideia de que se trata de uma paróquia ou capela pode ser inferida pela menção ao “vigariozinho”. Outro espaço é a igreja, o local onde se realizam as liturgias, o

8. A expressão remete ao uso do violão na liturgia, abandonando o harmônio usado tradicionalmente nas celebrações católicas.

que se evidencia pelas referências a casamento e missa. Em relação ao elemento temporal, o texto usa quatro vezes seguidas a palavra “hora”: “hora do casamento”, “hora da consagração”, “hora da Elevação” e “hora forte”. Fala também de “momento das preces comunitárias”, “século quase vinte e um”, “tempo [de Jesus]” e “hoje”. Em relação às personagens, além da mulher-narradora que deseja ser catequista, encontramos o bispo, o vigarizinho e a juventude transviada. A narradora cita ainda Jesus, Pedro e o soldado Malco. Ainda que o texto não entre em detalhes acerca dos espaços, tempos e personagens, o conhecimento prévio de que o leitor dispõe sobre a estrutura organizacional da Igreja Católica e seus ritos ajudará na construção das inferências.

A atenção aos cenários e às personagens demarca um passo importante nas análises formalistas. Obriga o leitor a prestar atenção nos detalhes oferecidos pelo texto literário. Entretanto, para além de sua descrição e enumeração (como foi feito acima), importa atentar para o modo como os elementos textuais se organizam. Pode-se observar que os vários elementos do texto (personagens, ações, espaços, situações etc) podem ser agrupados por aproximação ou contraste. A esses agrupamentos, chamamos “campos semânticos”. Assim, podemos pensar no campo semântico dos “títulos”: Sua Excelência, senhor meu Pastor, bispo, vigarizinho, o apelido dado ao bispo, filha de Deus. Importante também prestar atenção nos contrastes entre eles. Assim, pode-se contrapor o “Sua Excelência” do bispo ao “vigarizinho” do pároco. Ou entre o “nome” de Sua Excelência e o “apelido” que a mulher pôs nele. Este último contraste revela certa dose de humor, particularmente porque está associado a um momento da liturgia da missa, o das orações comunitárias, no qual se lembra nominalmente a autoridade episcopal. O humor se amplia com o acréscimo de um novo ingrediente: o título de “filha de Deus” que a narradora atribui a si mesma, que serve de justificativa para ela apelidar o bispo, e que arremata o conto.

Outro campo semântico é aquele do “pedir versus negar”. As ações do polo “pedir” organizam-se num crescendo: pedir, insistir três ou quatro

vezes, retrucar, usar linguagem respeitosa, citar as escrituras como argumento para o pedido. A isso se contrapõe o “não” de Sua Excelência, repetido sete vezes. Em associação com esse campo semântico, pode-se ainda sublinhar o contraste entre as negativas do bispo e as permissões dadas pelo vigarizinho da Iconha. Outro contraste semântico pode ser construído pelo jogo entre “operário”, “trabalhador braçal”, de um lado, representando o polo da mulher, e o polo dos ordenamentos institucionais, de outro. As negativas do bispo são claras e taxativas. Em relação ao viarizinho, o contraste é subliminar. Ao mesmo tempo que “dá as liberdades de cantar”, ele “dá ordem” de cortar música moderna demais e de exigir silêncio. Ao fim e ao cabo, as liberdades da mulher se subordinam às ordens do viarizinho.

Vários outros campos semânticos poderiam ser destacados ou construídos pela análise. Da mesma forma, vários outros aspectos poderiam ser destacados pelas abordagens formalistas: o estilo, o vocabulário utilizado, as metáforas, a presença de elementos intertextuais, os deslocamentos de sentido. Limitamo-nos a este breve exercício. Mais que o assunto do conto, que poderia ser tratado com outro tipo de linguagem – a de um artigo acadêmico, por exemplo – importa sublinhar como os recursos de linguagem temperam o texto dando-lhe sabor literário.

4.3 Sob foco da recepção

A leitura do conto sob o foco da estética da recepção, ou pelo caminho das abordagens contextuais, abre-se a múltiplas possibilidades. Vale insistir em dois pressupostos básicos desse modo de ler, já referidos anteriormente: o texto configura uma estrutura comunicativa sempre em aberto, possibilitando várias rotas; a direção da leitura é construída pelo leitor, a partir de seu horizonte de expectativas e repertório de informações. Assim, um professor de português dos últimos anos da educação básica, com o objetivo de preparar seus alunos para o ensino superior ou para o mercado de trabalho, certamente se preocupará com o vocabulário do conto, pouco usual entre os jovens de hoje: dar catecís-

mo, lapidar, reputação ilibada, enfarar, trabalhador braçal, coro, juventude transviada, dedilhar o brinquedo proibido, sem contar as expressões relativas às tradições católicas. Um liturgista se interessará pelos elementos dos ritos referidos pela narradora. Alguém que integrou algum grupo de jovem nos anos 1970 vai lembrar-se do julgamento negativo denotado pela expressão “juventude transviada do verdadeiro sentido da liturgia”. Outra pessoa, mais velha, que tenha estudado em seminário ou tenha sido membro da Liga Católica lembrará – quiçá com alguma dose de saudade – com que gravidade se cantava o *Tantum ergo* nas bênçãos do Santíssimo. Qualquer um desses elementos textuais poderá servir de ponto de partida e justificativa para o direcionamento da rota de leitura escolhida e conduzida pelo leitor.

Ainda que qualquer detalhe do texto literário possa provocar o interesse do leitor e o itinerário de sua leitura, há marcas textuais mais abrangentes, mais fortes, que podem atuar no sentido de conduzir o leitor a rumos que talvez não fizessem parte de suas expectativas. O leitor poderá acolher ou recusar tal trajetória. No conto em análise, há pelo menos duas dessas marcas textuais fortes. Uma diz respeito à estrutura eclesiástica católica, com seu poder de dizer não e dar ordens. Um estudioso do pensamento decolonial certamente destacará no conto a estrutura de poder da igreja católica, herdada dos tempos de cristandade e imposta no bojo da colonização portuguesa. Outra marca forte, associada à primeira, fala do lugar da mulher na igreja, lugar subordinado à autoridade eclesiástica de matiz patriarcal. Já na primeira frase do conto, ao lado do “Sua Excelência”, que distingue o lugar da autoridade episcopal, justapõem-se o “filialmente” e o “me deixa” que marcam os limites da subordinação da mulher.

A abordagem do conto pelo olhar da mulher, em sua intersecção com a crítica ao sistema de poder eclesiástico associado à colonização, configura um trajeto de leitura consistente e mais afeito ao todo do pequeno texto. Várias frases respaldam o olhar feminista: “Nomeou eu não, nomeou foi professor homem.” “Ser mulher ainda dificulta muito as coi-

sas.” “Muita gente boa ainda pensa, em pleno século quase vinte e um, que mulher é só seu oco.” Ao começar sua leitura, pode ser que o leitor não tivesse qualquer motivação ou expectativa de discutir feminismo ou pensamento decolonial. Entretanto, no ato da leitura, o texto poderá oferecer ao leitor novas informações e perspectivas que vão contribuir para que sua leitura de mundo e de outros textos se tornem mais amplas e sofisticadas.

Considerações finais

O artigo teceu o esboço de três perspectivas teóricas que podem ser utilizadas na leitura acadêmica do texto literário, associadas aos elementos que atuam na comunicação artística: a realidade sociocultural em que o texto nasceu, o texto com suas características intrínsecas, e o leitor com seu horizonte de expectativas e repertório de informações. Da interação dinâmica entre os três elementos que atuam no ato da leitura, decorrem inúmeras implicações de caráter metodológico. Senão, vejamos.

No que diz respeito à perspectiva vinculante, vale considerar que o texto literário, por mais formal que seja – como os poemas concretistas, por exemplo –, não configura uma entidade sem mundo. Todo texto documenta, em alguma medida, o contexto histórico-cultural em que foi produzido, seja o contexto social mais amplo, seja o imaginário singular do autor em relação àquele contexto. Neste sentido, o uso de ferramentas de cunho histórico, sociológico ou antropológico pode ser de grande proveito no estudo de obras literárias. Observa-se, por outro lado, que as ferramentas histórico-sociológicas não abrem todas as portas para a compreensão de uma obra. Ademais, ainda que o texto literário seja documento de seu próprio tempo, ele não se confunde com a mera “representação” da realidade social em que nasceu.

Em relação à perspectiva formalista, vale destacar sua relevância no sentido de direcionar nosso olhar ao texto, com suas características in-

trínsecas. As produções acadêmicas na interface entre religião e literatura tendem a abordagens de viés contenedista, mesmo entre pesquisadores que fizeram seus estudos na área das Letras. Amiúde, encontramos autores que, com certa dose de candura, referem-se à tarefa de “destacar os elementos religiosos” de uma obra literária, como se eles simplesmente estivessem ali, fundidos com o eu poético ou com o universo ficcional da narrativa. Certo esforço no sentido de privilegiar aspectos formais da obra literária – característica inalienável da arte – certamente trará contribuições relevantes aos estudos em Teopoética.

No que concerne às abordagens sob foco da recepção, ressalta-se que o leitor não é uma instância neutra no ato da leitura. Ele integra um corpo social que lhe oferece possibilidades e lhe impõe limites na compreensão de seu próprio mundo. Até mesmo seus sonhos e expectativas pessoais se correlacionam de modo estreito com o contexto sociocultural do qual faz parte. Tudo isso interfere na leitura que ele faz de sua própria realidade e de qualquer texto. Mesmo a escolha desta ou daquela perspectiva teórica e do método que será usado para subsidiar sua leitura, interferirá nos resultados. Contudo, o leitor deve evitar fazer do texto tabula rasa para suas projeções; ou, dito de outro modo, deve ficar atento para não obrigar o texto a dizer aquilo que constitui a sua própria fala. Neste sentido, no ato da leitura, um texto pode ganhar leituras diversas. Mas nem todas as leituras de um texto poderão ser validadas, pelo menos no âmbito da academia.

Ao longo do artigo, ao tratar de diferentes perspectivas teóricas e métodos de leitura da obra literária, tivemos em mente, a todo o tempo, o que se empreende no contexto das convenções acadêmicas. Certamente, a academia oferece instrumentos indispensáveis para uma recepção crítica e avançada de uma obra literária. É necessário enfatizar, contudo, que a leitura de uma obra literária não se restringe aos espaços da academia, e os métodos acadêmicos não esgotam as possibilidades de sua leitura. Neste sentido, presumimos que toda experiência estética de produção de sentido, enquanto devaneio e fruição da literatura, porta

um valor libertário. Mesmo aquelas leituras que não ultrapassam a pura recepção projetiva e arbitrária, realizadas por leitores que não dispõem de ferramentas especializadas para municiar sua leitura, abrem rotas para novas maneiras de compreender o seu próprio mundo. É o seu método de leitura.

Referências

- AMORA, Antônio Soares. *Introdução à Teoria da Literatura*. 18.ed. São Paulo: Cultrix, 2008.
- BAKHTIN, Mikhail. A tipologia do discurso na prosa. In: COSTA LIMA, Luiz (Org.). *Teoria da literatura em suas fontes*. 3.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. v. 1, p. 487-510.
- BARTHES, Roland. *Análise estrutural da narrativa*. 7.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- BARTHES, Roland. *O prazer do texto*. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- BARTHES, Roland. *O rumor da língua*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- CANTARELA, Antonio Geraldo. Considerações sobre a utilização da ficção literária como fonte de estudo do fenômeno religioso: entre história e ficção. *Teoliterária*. São Paulo, v. 14, n. 32, p. 10-34, 2024.
- CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique. *Dicionário de Análise do Discurso*. São Paulo: Contexto, 2004.
- CHARAUDEAU, Patrick. *Linguagem e Discurso: modos de organização*. São Paulo: Contexto, 2008.
- COSTA LIMA, Luiz (Org.) *A literatura e o leitor: textos de estética da recepção*. 2.ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- COSTA LIMA, Luiz (Org.). *Teoria da literatura em suas fontes*. 3.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. Volumes 1 e 2.
- COUTINHO, Afrânio (Direção). *A literatura no Brasil*. v. I (Preliminares). Rio de Janeiro: Editorial Sul Americana, 1968.
- FRYE, Northrop. *Anatomia da crítica: quatro ensaios*. São Paulo: É Realizações, 2014.
- FRYE, Northrop. *O grande código: a Bíblia e a Literatura*. Campinas, SP: Sétimo Selo, 2021.
- FRYE, Northrop. *O poder das palavras: a Bíblia e a Literatura II*.

Campinas, SP: Sétimo Selo, 2022.

GREIMAS, Algirdas Julius. *Semântica estrutural*. São Paulo: Cultrix, 1973.

ISER, Wolfgang. A interação do texto com o leitor. In: COSTA LIMA, Luiz. *A literatura e o leitor: textos de estética da recepção*. São Paulo: Paz e Terra, 1979, p. 83-132.

ISER, Wolfgang. *O ato da leitura: uma teoria do efeito estético*. V. 1. São Paulo: Ed. 34, 1996.

ISER, Wolfgang. O jogo do texto. In: COSTA LIMA, Luiz (Org.) *A literatura e o leitor: textos de estética da recepção*. 2.ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002, p.105-118.

MAINGUENEAU, Dominique. *Discurso e análise do discurso*. São Paulo: Parábola Editorial, 2015.

MAINGUENEAU, Dominique. *Novas tendências em análise do discurso*. 3.ed. Campinas, SP: Pontes Editores; UNICAMP, 1997.

MELLO E SOUZA, Antonio Candido. *Literatura e sociedade*. 8.ed. São Paulo: T.A.Queiroz; Publifolha, 2000.

ORLANDI, Eni P. *Análise do discurso: princípios e procedimentos*. Campinas, SP: Pontes Editores, 2005.

PAULO VI, Papa. Constituição Conciliar *Sacrosanctum Concilium* sobre a Sagrada Liturgia. Roma, 1963. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_po.html. Acesso em: 10/09/2025.

PIO X, Papa. Motu Proprio *Tra le Sollecitudini* sobre a Música Sacra. Roma, 1903. Disponível em: https://www.vatican.va/content/pius-x/pt/motu_proprio/documents/hf_p-x_motu-proprio_19031122_sollecitudini.html. Acesso em: 10/09/2025.

Pio XII, Papa. Carta Encíclica *Musicae Sacrae Disciplina* sobre a Música Sacra. Roma, 1955. Disponível em: https://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_25121955_musicae-sacrae.html. Acesso em: 10/09/2025.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. A interpretação da Bíblia na Igreja. In: *Documentos sobre a Bíblia e sua interpretação (1893-1993)*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 165-276.

PRADO, Adélia. *Solte os cachorros*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979.

RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. São Paulo: Loyola, 2000.

- RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Lisboa: Editorial 70, 1973.
- ROMERO, Sílvio. *História da literatura brasileira*. v. I. Rio de Janeiro: José Olympio, 1943.
- ROMERO, Sílvio. *História da literatura brasileira: contribuições e estudos gerais para o exato conhecimento da literatura brasileira*. Volumes III e V. Rio de Janeiro: José Olímpio; Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1980.
- SODRÉ, Nelson Werneck. *História da literatura brasileira: seus fundamentos econômicos*. 6.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.
- TILLICH, Paul. *Teologia da Cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.
- VITÓRIO, Jaldemir. Os estudos bíblicos em novas perspectivas. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. XXXI, n. 85, p. 323-361, set./dez. 1999.



Texto enviado em

08.10.2024

Aprovado em

23.04.2025

V. 15 - N. 34 - 2025

*Doutor em Ciência da Religião pela PUC-SP e Professor da Graduação e Pós-graduação em teologia da mesma universidade. ORCID: 0000-0002-2076-6973

Metáforas e parábolas no Sutra do Lótus: paralelos com os Evangelhos e inspirações para o diálogo interreligioso.

Metaphors and parables in the Lotus Sutra: parallels with the Gospels and inspirations for interreligious dialogue.

Antonio Genivaldo C. de Oliveira*

"O verdadeiro buscador, aquele que realmente se empenhasse em achar algo, jamais poderia submeter-se a nenhuma doutrina. Mas, quem tivesse encontrado alguma solução seria capaz de aprovar toda e qualquer doutrina, todos os caminhos e objetivos, já que nada mais o distanciaria dos milhares de outros homens que viviam na Eternidade e impregnavam-se do Divino."

Herman Hesse - Sidarta

Resumo

A pluralidade religiosa é um fato que traz uma série de desafios, entre eles o de encontrar uma linguagem que ajude na aproximação entre as diferentes tradições. Considerando o diálogo cristão-budista, podemos encontrar inspirações em suas escrituras permeadas de parábolas e metáforas, antes de se tornarem um conjunto dogmático de doutrinas e conceitos. O artigo esboça um exercício

comparativo entre algumas parábolas e metáforas presentes no Sutra do Lótus e nos Evangelhos. As temáticas apresentadas nestes textos têm paralelos e podem favorecer um caminho de aproximação das duas tradições. Nas metáforas discutidas há um forte apelo ao sentido da vida como escape aos dramas e perigos com uma abertura e ampliação de horizontes para a universalidade. Porém, as interpretações doutrinárias e institucionais podem estreitar as significações possíveis. A partir de uma análise das características de trechos dessas literaturas, buscamos aplicar elementos teóricos propostos por Paul Ricoeur em sua crítica ao pensamento ocidental que assumiu exatidão conceitual em detrimento da leveza da linguagem metafórica e poética na busca de exprimir a dimensão transcendente que escapa à linguagem humana. Seguindo sua inspiração defendemos que a riqueza das parábolas e as metáforas podem falar mais próximo ao coração que qualquer formulação teológica conceitual.

Palavras-chave: Sutra do Lótus; parábolas; metáforas; *mashal*; diálogo interreligioso.

Abstract

Religious plurality is a fact that brings together several challenges, among them, finding a language that enables different traditions to become closer. Considering the dialogue between Christians and Buddhists, we can get some inspirations from their scriptures permeated by parables and metaphors, instead of having been considered as a set of dogmatic and doctrinal concepts. The article draws a comparative exercise between parables and metaphors of the Lotus Sutra and the Gospels. The subjects presented in those texts have parallels that can offer a way of approximation between these traditions. The metaphors presented have a strong appeal to perceive the meaning of life with the intention of escaping the dramas and dangers, and at the same time, present an openness to universal horizons. However, institutional and doctrinal interpretations can narrow these possible significations. Starting from analyses of the characteristics of this literature we try to dialogue with some topics in Paul Ricoeur's theoretical framework on his criticism of the Occidental thought that assumed conceptual accuracy instead of a lighter and more poetic expression with his intention to express the meaning of human life. Following his inspiration, we defend that the richness of parables and metaphors can touch human hearts more deeply than any conceptual theological formulations.

Keywords: The Lotus Sutra; parables; metaphors; *mashal*; interreligious dialogue

Introdução

Parábolas e metáforas são elementos literários presentes em todas as escrituras religiosas. Porém, pelo uso constante estas podem perder a capacidade de provocar um “choque semântico” tornando-se expressões literais. Se mantiverem sua potencialidade de provocação e imaginação, conseguem fortalecer o seguimento dos seguidores e atrair novos adeptos, constituindo o que Paul Ricoeur chama de “metáforas vivas”, considerando sua capacidade criativa e inovadora. Apesar dessa potencialidade, institucionalmente é possível ocorrer tentativas de enquadramento.

Com base nesta concepção buscaremos realizar uma aplicação do Sutra do Lótus, um dos textos considerados sagrados em várias escolas do budismo mahayana. A partir das parábolas e metáforas ali descritas, apresentamos algumas discussões e controvérsias doutrinárias, frutos de diferentes interpretações do texto nas várias escolas budistas, como a questão da formação do cânon e do grau de importância deste sutra dentro dele. Traçamos paralelos com o entendimento de parábolas, herdeiras da tradição judaica dos *mashal*. Finalmente, buscamos uma aproximação dos temas e imagens como aproximações possíveis entre as duas tradições religiosas.

Os Sutras no Budismo

Sutra em sânscrito é um substantivo derivado do verbo √siv, que significa *costurar*. O Dicionário Houssais faz a seguinte definição - *Sm* “na literatura da Índia, coletânea de breves aforismos que contêm as regras do rito, da moral, da vida cotidiana e da gramática” (Houssais, 2001, p.2650). Nas línguas latinas, esta é a origem semântica da palavra sutura – costura com que se ligam as partes de um objeto; juntura. Portanto, os aforismos apresentados nas escrituras e nos tratados é o

que costura, faz a junção dos ensinamentos e seus significados com a vivência ou prática religiosa em seus vários aspectos.

No budismo, o termo “sutra” se refere de forma geral às escrituras canônicas que são tratadas como registros dos ensinamentos orais de Buda Gautama. (Cf. Cornu, 2001, p. 582). A maioria das tradições budistas se guia não apenas pelas escrituras, mas também por escritos e ensinamentos orais de seus próprios patriarcas e iniciadores, podendo ser considerados como parte de seus próprios cânones. Ainda assim, os Sutas desempenham um papel importante nos diferentes ramos budistas.

A tradição budista aponta que os primeiros registros dos ensinamentos de Buda foram feitos a partir das recitações de Ananda, seu discípulo mais próximo, quando da primeira assembleia ou concílio budista realizado em Rajagṛha (Índia) no ano 486 a.C. Memorizados, tais sutras foram sendo transmitidos oralmente até serem registrados por escritos entre o século I antes da era Cristã e o primeiro século após.

Entre as escolas budistas há diferença sobre o valor atribuído a estes escritos. Alguns são considerados como sendo provisórios, “ou seja, estão sujeitos às interpretações e necessitam de comentários, e os outros são ditos de senso definitivo ou explícito” (Cornu, 2001, p.584). Para a escola *Tiantai*, na China e suas ramificações como o ramo *Tendai* no Japão, o sutra do Lótus passou a ser considerado “como o ensinamento definitivo e verdadeiro do Buda *Shakyamuni*, os outros sutras são apenas ensinamentos provisórios” (Cornu, 2001, p.585)

O Sutra do Lótus da verdadeira doutrina, se tornou bastante popular e central para as escolas do budismo *mahayana*. Os registros escritos foram feitos por volta do ano 150 da era Cristã e traduzido em chinês por volta do ano 286. A versão definitiva após o estabelecimento do cânon chinês data de 406. O texto chega ao Japão no sexto século e por meio do patrocínio da corte imperial atingiu crescente popularização, até ser

considerado como “a única prática capaz de salvar os seres nesta era degenerada, denominada de *mappō* [末法] (Cornu, 2001, p.586).

Os tradutores do texto espanhol fazem a seguinte observação:

como ocorrido com tantas obras importantes da Índia, se deve pensar que a um texto original foram se agregando outros até construir ao conjunto que compõe o Sutra do Lótus. Portanto, se considera que entre os anos 50 e 150 d.C. o Sutra do Lótus adquiriu a forma que hoje o conhecemos (Tola; Dragonetti, 1999, v).-

Embora a vida esteja nesta era degenerada, a lei de causa e efeito, simbolizada pela simbolizada pela Flor de Lótus, em japonês *RenGe* (蓮 *Ren*=flôr e 華 *Ge*=lótus), mostra a possibilidade de construir no presente caótico um futuro melhor. A flor de Lótus expressa essa possibilidade, pois embora suas raízes estejam na lama, o talo cresce em meio à água suja e escura e a flor com um perfume celestial permanece sobre a água em uma pureza incorruptível recebendo a luz do sol. Este exemplo de crescimento significa o fortalecimento da alma em meio ao materialismo da vida, em meio às águas da experiência, para alcançar o brilho da iluminação à luz do sol.

O Sutra do Lótus da Verdadeira Doutrina

O do Sutra do Lótus em sânscrito está dividido em 27 capítulos, bem com a versão tibetana. Porém, nas traduções chinesas constam 28 capítulos, provavelmente devido a uma divisão do capítulo XI do texto em sânscrito quando da tradução para o texto chinês. As traduções em línguas ocidentais que seguem o chinês, como as disponíveis em português[☒] apresentam 28 capítulos enquanto a tradução em espanhol que segue o sânscrito apresenta somente 27 capítulos. O texto apresenta uma parte em prosa, reforçado com o mesmo tema em poesia. Talvez esta última a maior dificuldade para a tradução nas línguas ocidentais.

O Sutra do Lótus enfatiza a crença essencial do budismo sobre a compaixão do Buda que é aberta a todos, independentemente de gênero ou posição na vida. A crença de que este representa o ensinamento final do Buda *Shakyamuni* e da interpretação do sentido destes ensinamentos dependerá, no entanto, das diferentes escolas budistas e suas interpretações. A descrição também nos leva a questões sobre a datação e local em que o texto fora inicialmente escrito, bem como sobre a importância e o lugar que este ocupa no budismo. A versão em espanhol realizada por Fernando Tola e Carmen Dragonetti é apresentada como “produzida diretamente do original sânscrito (Cf. Beja, 2001, p. 574). A introdução, no entanto, se refere às várias outras versões ocidentais utilizadas na tradução.

Conforme apresenta Coward, o problema sobre qual texto é original para ser inserido no cânon aparece tanto no budismo *hinayana* e seu cânon em pali, como “nos textos do budismo *mahayana* do Tibete e da China¹. Também neste último, os manuscritos em sânscrito antigo que sobreviveram são frequentemente tratados como *textus receptus* e considerados como “originais”. Assim, não se poderia afirmar que há uma forma original dos textos *mahayana*, nem tão pouco são os “originais” usados pelos chineses ou tibetanos para fazerem suas traduções. Portanto, não haveria garantia de que a versão em sânscrito seja mais acurada que as do chinês ou tibetano” (Coward, 1988, p.150). O registro escrito em pali, língua vernácula derivada do sânscrito, data do primeiro século antes da Era Cristã. Porém há uma longa trajetória da tradição oral anterior.

A tradição hindu, carrega um entendimento do poder da palavra, também da tradição oral não somente como comunicação ordinária, mas também como voz de Deus. Mais ainda, na tradição védica havia uma preocupação em preservar a tradição oral das deturpações de sentidos

1. Seguiremos as citações da versão em português de Marcos Ubirajara de Carvalho e Camargo.

por isso prescreveu regras claras para a prosódia, fonética e acentuação para evitar distorções (cf. Coward, 1988, p. 116).

O budismo indiano partilha com a tradição hindu a mesma ênfase na tradição oral. Embora, diferente dos textos em sânscrito da tradição védica já sacralizados, eram mais abertos e flexíveis a mudanças. Os ensinamentos de Buda permanecem na tradição oral por pelo menos quatrocentos anos até serem registrados por escrito (cf. Coward, 1988, p. 148). Os textos da tradição budista, herdeiros desta tradição, foram registrados inicialmente em uma linguagem corrente, o parkrit até chegar ao registro escrito em pali.

Os tradutores do texto em espanhol Fernando Tola e Carmen Dragonetti, localizam o processo de tradução do sânscrito para o chinês e as mudanças ou diferenças como algo histórico e culturalmente situado, o que leva a entender por que ambos (sânscrito e o chinês) venham a ser considerados “originais”, como destacamos anteriormente.

O Sutra do Lótus e a expansão do budismo

Os processos de tradução do texto do Sutra do Lótus ajudam a compreender o processo de adaptação, expansão e difusão do budismo na Ásia. A adaptação do sânscrito para o chinês feita por Kumarajiva, no século IV, permitiu que o Sutra do Lótus ocupasse um lugar privilegiado entre todos os textos budistas. Esta versão inspirou todas as demais e difundiram na Ásia (cf. Tola; Dragonetti, 1999, iii) . Segundo Seng Rui, discípulo de Kumarajiva, o Sutra do Lótus é a fonte secreta de todos os budas e a mais pura encarnação entre todos os sutras, pois este conteria todos os ensinamentos fundamentais do budismo.

O budismo penetrou na China através da Ásia Central por meio dos comerciantes que chegavam pela rota da seda. Além disso, não podemos esquecer que foi através da China e graças às traduções ali feitas que permitiram o budismo se difundir no Oeste asiático.

Durante algum tempo, o budismo foi um fenômeno puramente urbano sob o patrocínio da corte sem alcançar grande impacto popular. Na realidade é difícil conceber algo mais distante da mentalidade chinesa que o budismo. Para o budismo a vida é sofrimento e ilusão, para os chineses a vida é boa e está cheia de prazeres; o budista devoto é celibatário enquanto na China ter filhos e formar uma família é essencial; os monges budistas vivem da mendicância, na China o trabalho é um valor indiscutível; a vida monástica que é a melhor para o budista se opõe à vida em sociedade e à obediência ao Estado, algo fundamental na China. Estas razões além de outras de caráter econômico e político se conjugaram resultando em decadência do budismo no país, porém, não sem antes deixar marcas imemoráveis na cultura chinesa, na arte, na literatura e no pensamento (Beja, 2001, p.570).

O budismo alcançou seu auge na China em uma época de desunião, de incertezas e na perda dos valores tradicionais confucionistas. Neste contexto, o budismo e seus seguidores souberam fazer as adaptações necessárias para responder as necessidades de valores da sociedade de então.

O problema da salvação pessoal não era considerado nas crenças tradicionais chinesas, o confucionismo era o centro da ideologia das classes letradas e na qual se baseava as virtudes políticas e sociais. O daoísmo se aproximava mais de uma busca pessoal da felicidade, porém, não oferecia um consolo para a dor imediata. O budismo oferecia um refúgio moral e um consolo para o sofrimento com sua doutrina do mundo transitório, a possibilidade de romper com o círculo de reencarnação, assegurando a igualdade de todos os seres frente à salvação e a presença protetora dos *bodisattvas* (Beja, 2001, p.570).

Não é por acaso que o budismo mahayana prevaleceu na China. O budismo mahayana pôs uma grande ênfase na adoração da figura do Buda a quem passou a se atribuir as características de onisciência e onipotência, que são as características de uma deidade suprema em qualquer religião.

Com o Sutra do Lótus a compaixão e a sabedoria, já reconhecidas como máximas virtudes no confucionismo, foram incorporadas no

budismo atribuindo estas mesmas características aos *bodisattvas*, na utilização dos *meios* para que todos os viventes pudessem alcançar a iluminação. Além disso, as mudanças do budismo mahayana permitiram uma participação ativa dos leigos, que poderiam manifestar sua devoção ao Buda pela adoração de relíquias, pela prática de obras piedosas esculpindo imagens, copiando os sutras, construindo pagodas sem a necessidade de pertencer a um grupo monástico.

Com o ramo mahayana, o budismo se transformou de uma religião que proclama a extinção como meta final em uma religião que apresenta uma existência quase-eterna, plenamente florescida e feliz sob os signos do Conhecimento e da Compaixão. De uma religião-do-Nirvana o budismo se converteu em uma Religião-da-Iluminação. A quase-eternidade da existência dos *Tathagatas*² depois de obter a Iluminação indica uma mudança fundamental, uma profunda transformação na mensagem budista. Esta quase-eternidade é um dos importantes elementos que distinguem o budismo mahayana do budismo *hinayana*. Provavelmente esta mudança foi um dos fatores que permitiram a rápida aceitação do budismo por tantos povos asiáticos de diversas culturas e que explicam a formidável força de atração que teve e que segue tendo (Tola; Dragonetti, 1999, xxvi).

A maior influência do sutra do Lótus nas várias escolas budistas da China, Coréia e do Japão se dá especialmente na escola *Tiantai*, no Japão *Tendai*. Esta escola se esforçou por amenizar as contradições

2. O budismo *hinayana*, ou pequeno veículo, é a forma do budismo surgida pouco depois da morte de Buda. (cf. Tola; Dragonetti, 1999, xviii), enquanto, o budismo mahayana, ou o Grande veículo, é a forma do budismo surgida próximo a nossa era baseada no Sutra do Lótus (cf. Tola; Dragonetti, 1999, xiv). Embora esta nomenclatura esteja presente na literatura comum, publicações recentes, baseados no resgate de textos do budismo nascente e questionando o entendimento de superioridade presente no budismo, tem questionado esta asserção ocidental. A chamada “retórica *hinayana*”, nunca existiu, em algum lugar ou tempo, como algo estabelecido ou uma organização, como um movimento social, como agente histórico consciente de si. Tão pouco, *hinayana* fora um estágio no desenvolvimento do budismo. [...] O uso abrangente do termo ‘*hinayana*’ em publicações ocidentais parece datar ao Parlamento Mundial das Religiões realizado em 1893 em Chicago, o qual teve um impacto decisivo na recepção do budismo no Ocidente. A delegação japonesa neste evento promoveu o termo ‘*hinayana*’ como parte de sua tentativa de estabelecer o autêntico budismo mahayana” (Analayo, 2021, p.36)

existentes nos ensinamentos dos diferentes sutras. Zhiyi [*Tiantai Dashi* 天台大師] (538-597), o mais ilustre expoente desta escola, desenvolveu uma teoria de sincretismo baseado sobre princípios históricos, algo comum na mentalidade historicista chinesa, podendo assim conciliar ensinamentos do budismo *hinayana* e do *mahayana* pondo-os em uma perspectiva histórica. Ele estabeleceu cinco períodos de ensinamentos, cada um correspondendo a uma fase da vida de Buda e ao nível de maturidade espiritual. Nos últimos oito anos, o Buda apresentou a culminação de seus ensinamentos através do Sutra do Lótus. Apesar de se manifestar de diferentes maneiras o único desejo do Buda é salvar e libertar a todos os seres vivos mesmo que com grande variedade de doutrinas, na realidade sua preocupação é de estabelecer o ensinamento de um só veículo.

Há uma estreita ligação entre o Sutra do Lótus e o surgimento do budismo mais devocional ou esotérico como o ramo *Terra Pura*, bastante difundido no ocidente atualmente e base de vários dos Novos Movimentos Religiosos de base budista. Este ramo acredita que a repetição do nome do Buda Amitaba (ou Amida) assegura ao fiel à possibilidade [re]nascer no paraíso do Ocidente (a Terra Pura) libertando-se, deste modo, das sucessivas reencarnações. Esta é a origem de prática devocional na repetição ou recitação do mantra *Nam myōhō renga kyō* [南無妙法蓮華經] entre os seguidores do Budismo Primordial, *Nikkyōji*, pioneiro no Brasil, da *Sokka Gakai* e de outros ramos bastante difundidos no Brasil. Esta e outras tantas práticas devocionais são consideradas como novas formas nas quais o Buda continua a mostrar os *meios hábeis* para conduzir todos os seres vivos à iluminação.

Parábolas e metáforas no Sutra do Lótus

As parábolas propostas, e metáforas nelas contidas, fazem parte da explanação das mais variadas formas de demonstrar a grande compaixão de Buda para que os vivos possam alcançar a desejada

libertação do círculo de *samsara*. O primeiro capítulo apresenta a Grande assembleia que teria acontecido logo depois de sua passagem para o *Paranirvana* afirmando a validade dos ensinamentos desvelados nos capítulos seguintes.

O capítulo II, trata dos “meios”, em japonês *Hōben*, pelos quais se manifestação a compaixão de Buda para salvar os viventes das ilusões da vida terrena. Dentro dessa perspectiva que várias parábolas são propostas para demonstrar a grande compaixão por todos os viventes. Apresentamos algumas passagens dos capítulos três, quatro e cinco.

O capítulo três parece ser exemplar desta riqueza de imagens para mostrar a habilidade empregada por Buda para levar todos os seres possam encontrar o caminho da salvação. O capítulo começa com a fala de Buda, sobre o uso de parábola e metáforas, além de outros meios como instrumentos importantes para o ensinamento da lei:

Naquele momento, o Buda disse a Shariputra: [...] farei agora uso de uma parábola com o intuito de esclarecer o princípio para que todos aqueles que são sábios adquiram compreensão através da parábola (Camargo, 2009, p. 66; *Rokkekyō* 「法華經」(上), 2004. p. 159).

A partir daí, propõe a parábola da casa em chamas e os meios para salvar os filhos que ali estão respeitando sua liberdade pessoal. Para atraí-los e salvá-los, o pai promete três veículos (*yana*) magníficos para que possam escapar do *samsara*. A casa é descrita como grande e complexa, com apenas uma porta estreita e pequena, e nela, os filhos vivem presos sem dar-se conta do perigo que correm absortos em suas ilusões.

Subitamente, através da casa, um fogo se irrompe, deixando a casa em chamas. [...] Os filhos daquele velho homem, dez, vinte, talvez trinta deles, estejam dentro da casa. O velho homem, vendo o fogo subir pelos quatro cantos, ficou alarmado e fez a seguinte reflexão: 'Embora eu tenha sido ágil o bastante para escapar em segurança através desta porta em chamas, todos os meus filhos permanecem dentro da casa ardente, felizes e apegados aos seus brinquedos, distraídos,

desconhecendo essa situação, não-alarmados e sem medo. O fogo os encurralará e o tormento os afligirá, mas em suas mentes eles não pensam nisto nem têm qualquer intenção de escapar.’

[...]

O pai, conhecendo as predileções dos seus filhos e as preferências de cada um por diversos brinquedos preciosos e brincadeiras raras, aos quais eles respondiam com felicidade, falou-lhes o seguinte: ‘As coisas com as quais vocês realmente gostariam de brincar são raras e difíceis de obter. Se vocês não as aceitarem, certamente se arrependerão mais tarde. Coisas como: uma variedade de carros puxados por carneiros, puxados por cervos e por bois, encontram-se agora do lado de fora da casa para o seu divertimento. Saiam todos rapidamente desta casa em chamas e eu darei tudo quanto vocês queiram.’

[...]

naquela ocasião o velho homem deu igualmente a todos os seus filhos uma grande carroça. A carroça era alta e ampla, adornada com uma infinidade de joias entrelaçadas, circundada por balaústres e pêndulos com sinos nos seus quatro lados. Além disso, era coberta com pálios adornados com vários tipos de joias preciosas e raras, estirados com cordas de joias e pingentes com borlas floridas. A carroça era forrada com belos tapetes e seus assentos, de almofadas rosadas. Era puxada por um grande boi branco de delicada aparência, de grande força muscular, que tinha um pisar suave, tão leve como o vento, tendo também muitos criados que as seguiam e as protegiam.

[...] Portanto, ele refletiu assim: ‘Minhas posses são ilimitadas. Eu não daria às minhas crianças carros pequenos e inferiores. Todos esses adolescentes são crianças a quem eu amo sem parcialidade.

(Camargo, 2009, p. 67-68; *Rokkekyō* 「法華經」(上), 2004. p. 161-182).

O capítulo IV traz a parábola do filho pródigo e do pai que busca resgatá-lo confia tarefas subalternas até que possa herdar toda a fortuna do pai.

Honrado pelo Mundo, nós agora gostaríamos de contar uma parábola para esclarecer esse princípio.” “É como se houvesse uma pessoa que, na sua juventude,

deixasse seu pai e fosse para longe, residindo num país distante, talvez dez, vinte ou quase cinquenta anos.” “Conforme ele foi envelhecendo, foi tornando-se pobre e necessitado, correndo nas quatro direções à procura de roupa e comida. Ele vagueou errantemente até que, acidentalmente, aproximou-se de sua terra natal.” “Seu pai, desde o início, vinha procurando por seu filho, mas em vão. Em meio à busca, ele fixou-se numa cidade. Ali, sua morada era suntuosa, com ilimitados bens, joias, ouro, prata, lápis-lazúli, corais, âmbar, cristais, pérolas e outras preciosas joias. [...] “Então, o pobre filho, tendo vagueado por vários vilarejos e passado através de países e cidades, finalmente chegou à cidade onde seu pai havia se estabelecido. (Camargo, 2009, p. 95; *Rokkekyō* 「法華經」(上), p. 225-227).

A preocupação do Pai era reencontrar o filho para assumir sua casa e riquezas. Ao chegar por acaso onde o pai residia, o filho se sente cheio de medo diante de tanta riqueza. O pai ao vê-lo reconhece e manda que um de seus empregados o traga quando este já ia embora. A resistência do filho aparece por pensar que estivesse sendo preso por algum mal praticado. O pai vendo a cena, pede que não forcem, e que apenas joguem água em seu rosto para que recobre a consciência o deixem livre para decidir o que fazer. Para atrair o filho, é o pai que se despoja de suas roupas e passa a trabalhar em situações degradantes por anos até ganhar a confiança do filho. Ao perceber que o final de sua vida se aproxima, revele ser seu pai e diz ao filho que este herdará os seus bens.

Naquela ocasião, o filho pobre, tendo recebido essas instruções, encarregou-se de todos os bens, o ouro, a prata e as gemas preciosas, bem como os celeiros e os armazéns, todavia não exigindo mais que uma simples refeição para tanto. Continuou no mesmo lugar, ainda incapaz de abandonar suas ideias subalternas. [...] Este é realmente meu filho. Eu sou realmente seu pai. Todos os meus bens e fortuna agora pertencem a este meu filho, e tudo aquilo que é pago ou recebido é do seu conhecimento.” (Camargo, 2009, p. 97-98; *Rokkekyō* 「法華經」(上), 2004, p. 237-239).

O Sutra do Lótus apresenta ainda uma metáfora que é utilizada para mostrar o caráter universal da iluminação, comparada à chuva, uniforme em essência, porém permite que cada coisa cresça e floresça em sua particularidade. Esta metáfora aparece no capítulo V, no texto em prosa:

“Da chuva de uma mesma e única nuvem, de acordo com a sua natureza, elas crescem, florescem e frutificam. Embora elas cresçam do mesmo chão e sejam umedificadas pela mesma chuva, mesmo assim, todas as gramas e árvores são diferentes.” (Camargo, 2009, p. 122; *Rokkekyō* 「法華經」(上), (2004, p. 267).

A mesma ideia é desenvolvida posteriormente em versos:

Faço cair a chuva do Dharma
umidificando todo o mundo.
A Lei de um único sabor
é cultivada de acordo com a vossa capacidade,
assim como naqueles bosques de florestas,
todas as ervas e as árvores,
de acordo com o seu tamanho,
crescem e florescem.
(Camargo, 2009, p. 119; *Rokkekyō* 「法華經」(上), 2004, p.277).

a Lei pregada pelo Buda
é como aquela grande nuvem.
Com uma chuva de um único sabor,
ele umidifica todas as pessoas e flores,
tal que cada um frutifique.
Kashyapa, saiba que,
usando causas e condições,
e várias analogias,
eu demonstro e revelo a Via do Buda.
Esses são os meus meios hábeis
e os outros Budas também são assim.
Agora, em vosso benefício,
eu prego sobre esse assunto verdadeiro
(Camargo, 2009, p. 120; *Rokkekyō* 「法華經」(上), 2004, p. 283-285).

Algumas discussões doutrinais a partir das metáforas

Seguindo a inspiração de Beja,

a força do texto está mais na imagem e o que ela invoca que na discussão doutrinal e filosófica, mais na parábola e na figura poética que no raciocínio lógico, de modo a propiciar seu uso como instrumento mágico no exercício da busca pela salvação³. A recitação, a invocação e a repetição, são em si mesmas um programa de prática espiritual que ajuda o devoto a encontrar a verdade e se aproximar da iluminação (Beja, 2001, p.574).

O texto, no entanto, tem sido fonte de várias controvérsias e questões doutrinais entre as diversas escolas budistas. Por exemplo, a questão surgida a partir da metáfora dos veículos e os caminhos da iluminação. A diferença de entendimento gerou conflitos religiosos, com implicações políticas, exigindo a realização de grandes concílios e resultando em cismas como a divisão entre o budismo *hinayana* e o budismo mahayana. Algo que pode ser comparado à controvérsia no Ocidente entre católicos e protestantes sobre o tema da Graça de Deus, a salvação pela fé e a eficácia dos sacramentos bem como as discussões sobre o livre arbítrio.

Outra questão debatida, semelhante ao cristianismo, é sobre a formação do cânon. Coward em seu livro *Sacred Word and Sacred Text* apresenta bem os conflitos em torno do tema. “Buda foi um dos primeiros fundadores religiosos a estabelecer comunidades monásticas, e foi nestas comunidades que o cânon budista ganhou forma. Os diferentes grupos monásticos, tendem a dar ao cânon formas distintas, e esta diversidade se tornou ainda mais acentuada com a expansão da religião na imensidade geográfica e em diversas culturas. Inúmeras controvérsias se desenvolveram entre os vários grupos referente a substância e ao caráter das escrituras. Alguns limitaram o cânon as palavras de Buda lembradas por seu mais próximo seguidor e parente, Ananda. Aparentemente, nenhuma destas foram escritas durante

3. O texto em espanhol opta pelo termo *salvación*.

os anos de ensinamento de Buda, em torno de quatro décadas. A tradição atesta que no ano da morte de Buda (provavelmente 486 a.C.), quinhentos monges se reuniram em Rajagrha, chegando a um consenso sobre os ensinamentos de Buda e para codificarem as Regras da ordem monástica. Conta-se que Ananda recitou todas as “palavras lembradas”, que foram então aprovadas pela comunidade (*saṅgha*). Estas palavras foram transmitidas oralmente por vários séculos até serem finalmente compiladas e codificadas nos tratados chamados *sutras* (ensinamentos de Buda) (cf. Coward, 1988, p. 141).

No budismo e na cultura da Índia em geral a tradição oral é de suma importância e essencial para a definição do cânon budista. “A audição em grupo para corrigir eventuais erros é um método de verificação aceito ainda hoje nas áreas rurais da Índia. Este foi o grande propósito dos três grandes Concílios budistas; eles eram inteiramente questão de recitação das “palavras lembradas” pelos vários grupos de monges” (Coward, 1988, p.146).

Por aproximadamente 400 anos as escrituras budistas foram transmitidas só oralmente, pelas escolas de recitadores. Algumas características das escrituras antigas com muitas repetições, a tendência em versar e as frequentes listas numéricas são típicas de textos orais. Devido a este longo período, datas, lugares e nomes dos autores não podem ser facilmente identificados (Coward, 1988, p.148).

Nas recitações a preocupação era mais com o conteúdo que com a exatidão das palavras. Porém,

o sectarismo ocasionou indubitavelmente distorções, adições e omissões. Não obstante isso, um grande eixo comum pode ser encontrado em todas as versões, e a *saṅgha* [comunidade] parece ter lutado desde o início para excluir textos espúrios e manter a pureza da transmissão (Coward, 1988, p.142).

No segundo século depois da morte de Buda, a comunidade se dividiu em dois grupos, os *shaviras* (Anciãos) e os *mahasanghikas*

(Grande Assembleia). Este último em oposição ao conservadorismo dos primeiros, que teriam distorcido os ensinamentos engrandecendo-se a si mesmo e o Buda, começou a admitir leigos em seus encontros e era mais aberto aos valores religiosos populares. Este grupo era mais inovador e formou a base da qual surgirá o budismo mahayana (cf. Coward, 1988, p. 143).

As crescentes controvérsias entre estes dois grupos e negação da autenticidade dos sutras mahayana, levaram a realização de vários concílios. “Depois do Primeiro Concílio de monges, em 483 a.C. no qual Ananda recitou as “palavras lembradas” e que estabeleceu o primeiro cânon, um Segundo Concílio se reuniu em Vaiśālī (atualmente Bihar) sob condições menos harmoniosas. O cisma entre os Theravadistas e os mahayanistas começava a aparecer: o grupo minoritário que alegava manter as tradições se retirou e eventualmente desenvolveu a escola Theravada. Como estes eram o menor grupo, o nome hinayana, ou “O Veículo Inferior”, foi dado a eles por seus opositores. O grupo majoritário que continuou no Concílio, se autodesignou mahasaṅgha, ou a “Grande Recitação”, evoluindo para o que se convencionou chamar mahayana ou “O Grande Veículo”.

O terceiro Concílio de monges, segundo a tradição, foi convocado pelo Rei Aśoka em Patna em meados do século III a.C. Neste período já havia aparentemente 18 escolas inter-relacionadas com a hinyana e provavelmente semelhante ramificação na escola mahayana. Existem boas razões para crer que Rei Aśoka estava perturbado pelas divisões das ordens monásticas, em oposição as suas tentativas de promover a unidade interna do reino. Aśoka claramente jogou um papel essencial em tornar o budismo uma das Grandes Religiões. Ele empreendeu várias iniciativas educacionais enviando os “Ministros do Dharma” que combinavam funções políticas, jurídicas e religiosas. Ajudando a expandir o budismo no mundo de então, Aśoka favoreceu a tradução do cânon budista nas três grandes coleções nas línguas pali, chinês e tibetano que encontramos hoje (Cf. Coward, 1988, p. 144).

Embora muitos destes pontos possam ser comparados paralelamente com a história do Cristianismo, ao menos do ponto de vista teórico-doutrinal há uma diferença sobre o entendimento de escritura e revelação, e, portanto, no entendimento do caráter sagrado da escritura.

Não obstante o fato de o budismo ser uma das poucas grandes religiões a rejeitar a noção de “escritura revelada”, não é difícil encontrar declarações que mostram que a vida budista é [ou deveria ser] vivida em acordo com os textos budistas. De fato, de todas as religiões o budismo tem a escritura mais extensa em diferentes línguas – pali, sânscrito, chinês e tibetano. “Talvez o budismo tenha mais escritura que outras religiões, porque em sua visão, [...] as palavras, e em especial as palavras da escritura, não são divinas, mas meramente convencionais – criadas por seres humanos com o propósito de resolver os problemas da vida cotidiana. [...] Para o budista, portanto, a importância das palavras da escritura é instrumental (somente se se estas palavras se mostrarem úteis para resolver o problema do *samsara* ela terá algum valor) e não intrínseco (Coward, 1988, p. 138-139).

No entanto, como aponta o mesmo autor, um estudo dos ditos do Buda nos sutras da tradição indica que ele tinha uma visão clara sobre a revelação védica. “O Buda, ao que parece, não nega a possibilidade da revelação da escritura, no entanto, a admissão da possibilidade da revelação em forma teísta seria incompatível com o não-teísta caráter do budismo” (Coward, 1988, p.140).

Resgatando o sentido das parábolas e metáforas da tradição bíblica

Entre as diversas abordagens sobre as parábolas, partimos da afirmação de Daniel Marguerat: “A parábola é uma janela pela qual nós podemos ver o mundo parecer novo” (Marguerat, 1990, p.27), por seu poder de causar um choque de realidade a partir de uma imagem cotidiana. Com base neta afirmação mais geral, este autor apresenta uma

definição geral do *Mashal* (parábola rabínica) que tinha uma abrangência maior que as parábolas, pois “é ao mesmo tempo comparação, metáfora, provérbio, fábula, alegoria e parábola” (Marguerat, 1990, p.19).

Pascal Peuzé, apresenta uma definição mais atualizada deste gênero literário dentro da literatura rabínica para dialogar com a categoria de metáfora viva, abordada por Paul Ricoeur.

O *mashal* rabínico (parábola rabínica) foi considerado durante séculos como uma simples comparação destinada a ilustrar os ensinamentos dos sábios de Israel. Porém, nas últimas décadas, os estudos sobre a linguagem revolucionaram a abordagem deste gênero literário e afinaram a nossa compreensão sobre a sua natureza e função. Longe de ser meramente uma comparação, ele apresenta-se como uma metáfora desenvolvida – metáfora viva – com um alto potencial hermenêutico (Peuzé, 2010, p.1).

Com base nesta atualização, o autor aponta como o termo foi traduzido para o grego resultando no entendimento de parábola, porém destacando seu sentido mais original.

O termo grego utilizado na Septuaginta para traduzir *mashal* é geralmente *parabolē*, formado pelo prefixo *para* = ao lado de e pelo verbo *ballein* = jogar. O verbo *paraballein* significa literalmente ‘jogar ao lado de’. A parábola seria então um discurso ‘jogado ao lado’ de outra coisa, por assim dizer um discurso desviado, afirmando algo, mas visando a uma outra realidade. (Peuzé, 2010, p. 1-2).

Embora apresente polissemia que envolve esta figura literária, Peuzé defende que “o *mashal* como uma simples comparação, mas sim como um poderoso meio de questionamento” (Peuzé, 2010, p.2). Além de destacar a capacidade de renovação que as parábolas carregam em virtude de seu uso de metáforas permitindo a mensagem da Torá permanecer “viva e criadora”.

Repensar as metáforas do Reino a partir de Ricoeur

A tradição rabínica está na base dos evangelhos que registram como Jesus também utilizava das parábolas com várias metáforas para ensinar sobre o Reino de Deus, sua mensagem central, buscando salvaguardar “sua dimensão de mistério, sem a necessidade de uma argumentação para transpor os impasses do diálogo” (cf. Marguerat, 1990, p. 30).

Seguindo esta abordagem de abertura ao mistério e ao aspecto criativo das imagens propostas por meio de metáforas na literatura bíblica, podemos lembrar alguns pontos da abordagem clássica de Paul Ricoeur. Na conhecida obra *A Metáfora Viva*, ele afirma que “somente as metáforas autênticas, as metáforas vivas são ao mesmo tempo acontecimento e sentido” (Ricoeur, 2005, p.155). Mais adiante discute sobre a atribuição poética da metáfora asseverando que “a estratégia de discurso pela qual a linguagem se despoja de sua função de descrição direta para aceder ao nível mítico no qual sua função é descoberta é liberada” (Ricoeur, 2005, p.376). Finalmente, apresenta sobre a tensão existente entre a verdade metafórica e a verdade literal (cf. Ricoeur, 2005, p. 387).

Esta tensão entre a forma da parábola e do Evangelho é retomada na obra *Hermenêutica Bíblica*, na qual afirma que “a linguagem religiosa das parábolas é um exemplo de linguagem poética. [...] é precisamente na base da poética que a linguagem religiosa revela seu caráter específico” (Ricoeur, 2006, p.192). Embora, não deixe de ressaltar que a linguagem religiosa modifica a poética transgredindo-a, podendo chegar a uma linguagem “bizarra” com “expressões-limites” (cf. Ricoeur, 2006, p. 192).

Feitas estas esclarecimentos, Ricoeur destaca que “as parábolas são narrativas radicalmente profanas. [...] narrativas da normalidade, mas, por outro, é o Reino de Deus que se diz ser assim. O extraordinário é como o ordinário.” (Ricoeur, 2006, p.226). Na sequência de sua argumentação, destaca a força das imagens apresentadas como comparativas ao Reino sem que seja necessária uma substituição conceitual.

O evangelho nada diz sobre o Reino dos Céus senão que *é semelhante a...* Não diz o que é, mas *a que se assemelha*. Isso é difícil de entender. Porque toda a nossa prática científica tende a utilizar as imagens só como meios provisórios e a substituir as *imagens* por conceitos. [...] O evangelho não é o único a falar dessa maneira [...] nenhuma tradução em linguagem abstrata é oferecida, mas somente a violência de uma linguagem que do começo ao fim *pensa através* da metáfora, e nunca *além dela*. O poder dessa linguagem é que ela se mantém até o fim *completamente* na tensão criada pelas imagens (Ricoeur, 2006, p. 229).

Sua afirmação será ainda mais enfática, ao asseverar que as parábolas sobre o Reino de Deus, “dizem mais do que teologia racional. No momento mesmo em pedem uma explicação teológica, começam a destruir as simplificações teológicas que tentamos pôr em seu lugar” (Ricoeur, 2006, p.230). Assim, conclui que para a escuta das parábolas propostas nos evangelhos se faz necessário

deixar a imaginação aberta às novas possibilidades apresentadas pela extravagância desses curtos dramas. Se olhamos as parábolas como uma palavra dirigida antes à nossa imaginação o que à nossa vontade, não seremos tentados a reduzi-las a simples conselhos didáticos, a alegorias moralizadoras. Deixaremos sua própria potência poética desenvolver-se em nós. [...] é no mais íntimo de nossa imaginação que deixamos o acontecimento advir antes que possamos converter o nosso coração e endireitar nossa vontade (Ricoeur, 2006, p.232).

Conclusão

O Sutra do lótus apresenta uma riqueza de imagens em suas parábolas e metáforas. É impossível não reconhecer que desde o século VI a.C., o tempo dos profetas da tradição judaica, milhões de pessoas espalhadas por mais da metade do mundo tenham encontrado as palavras de Buda úteis para levar alguém a alcançar a iluminação.

Estudar este texto e o processo de sua construção ajuda a entender melhor o processo de autocrítica que sofreu o budismo inicial e seu modelo monástico, a mudança de entendimento da essência ou do sentido da vida que difere em cada cultura e a necessidade de adaptação do sentido do texto sagrado nestas culturas. Processo no qual a “força” e a “vida” das imagens e das metáforas é capaz de falar mais alto e continuar a ir além de tantas fronteiras impostas pelas culturas ou pela institucionalização das religiões.

Na cultura da Índia, um entendimento da vida mais negativo como algo preso ao *samsara* profundamente marcada pelo ciclo nascimento-velhice-doença-morte [生老病死], marcada pela dor e pelo sofrimento, precisou ser adaptado nas culturas em que o sentido da vida é mais positivo. E, conseqüentemente, a maneira de vivência dos ensinamentos e práticas religiosas e até do entendimento do Buda e de sua mensagem também precisaram ser modificados.

O ensinamento inicial precisou se libertar da limitação étnica ou sectária a que toda mensagem religiosa está sujeita. Deste modo, os ensinamentos de Buda puderam ultrapassar os limites da cultura indiana. O entendimento da compaixão de Buda como algo imensurável, e não como privilégio de um pequeno grupo de “eleitos”, além da aceitação de uma imensidade de todos os *Bodisattvas* na infinidade dos meios para libertar a todos os *filhos*, levou tempo até se firmar possibilitando o budismo de se constituir como uma das *religiões universais*.

Em uma perspectiva comparativa com a escritura sagrada para a tradição cristã, é impressionante a semelhança dos temas, imagens com as apresentadas no texto bíblico. A maneira como o *pai* busca atrair seus filhos usando os brinquedos que lhe chamam à atenção pode muito bem ser comparada com a imagem do pai descrita em Oséias 11,4 que também busca atrair seus filhos com “laços de amor” se inclinando ou se rebaixando até o nível destas crianças.

A figura do pai, bastante significativa para o cristianismo e presente no Evangelho de Lucas (15,11-32) na parábola do filho pródigo ou do pai misericordioso. No capítulo IV do Sutra do Lótus seja pai que se despoja e partilha da condição do filho, enquanto no capítulo 15 de Lucas esteja centrado na misericórdia de modo incondicional do pai para com o filho. Apesar das diferenças há grande semelhança no enredo central, nos levando a conjecturar um possível núcleo de transmissão oral comum nas duas tradições.

A tradição oral sempre foi importante na tradição judaica e a Escritura ocupava um lugar secundário como critério de autoridade para a interpretação. De modo similar, os seguidores de Jesus anunciam oralmente a mensagem do Evangelho, como atesta Paulo em 1Cor 15,1-3, só posteriormente registrado por escrito. O debate sobre o cânon cristão, provocado por Marcião na metade do segundo século, passando por Tertuliano e sua distinção entre Antigo e Novo Testamento em sua definição latina para o Ocidente, bem como por Orígenes no Oriente até chegar a Carta de Atanásio em 367 que determina a lista de “livros canonizados e transmitidos para que sejam cridos como divinos por nós” (apud Coward, 1988, p. 51).

Os ensinamentos de Jesus, eram passados inicialmente pela transmissão oral por meio de seus apóstolos e seguidores. Entre os especialistas, há quem defenda que Jesus seguia os modelos dos demais mestres de seu tempo, outros defendem uma radical diferença na maneira de pregar. (Cf. Coward, 1988, p. 37). Não obstante as controvérsias, é consenso que houve uma passagem “do diálogo oral livre de Jesus e seus discípulos que fora memorizado, repetido, registrado por escrito e finalmente publicado” (Coward, 1988, p.37).

Coward defende a possibilidade de aproximação das Escrituras Sagradas para além das tradições monoteístas, especialmente a partir da reflexão teológica de Karl Rahner assumida posteriormente pela *Nostra Aetate* ao reconhecer que as Escrituras de outras tradições religiosas

podem também conter “elementos sobrenaturais da Graça” como parte da única e universal revelação de Deus em Jesus Cristo (Coward, 1988, p. 78-79). Assim, o tema da compaixão búdica e da misericórdia cristã podem ganhar uma frutífera aproximação.

A imensa compaixão do Buda que dá aos seus filhos, salvos da casa em chamas, o melhor veículo, algo bem maior que o prometido, também pode ser comparada com o texto de Mateus 5, 45 onde o “Pai que está nos Céus, faz nascer o sol igualmente sobre maus e bons e cair a chuva sobre justos e injustos”; ou ainda com o patrão que contrata os trabalhadores para a vinha em Mateus 20, 1-16 e no final paga a todos o mesmo salário indistintamente do tempo trabalhado.

Para que estes paralelos não passem de meras comparações é interessante ressaltar que o desenvolvimento no Oriente da ideia da iluminação como algo acessível a todos é quase simultânea ao que acontece na tradição judaico-cristã com a ideia da salvação como acessível a todos. Segundo Michael Pye “a idéia de ‘meios hábeis’ se desenvolveu no período de formação do budismo *mahayana* na Índia em um tempo correspondente aproximadamente a emergência do cristianismo no mundo ocidental” (Pye, 2003, ix). A metáfora da chuva do capítulo IV do sutra do Lótus pode ser trabalhada em paralelo com o capítulo 55 de Isaías, também apontado por Karl Jaspers, em sua tese da Era Axial, como marco neste entendimento da universalidade da mensagem da tradição judaica. Talvez isto daria um alcance ainda maior ao que se diz no Evangelho de Marcos “Cumpru-se o tempo” (Mc 1,15).

Os paralelos, creio que podem ser inúmeros, são de um valor imenso para o diálogo inter-religioso. Porém, também é preciso ter em mente de que a superação das fronteiras das religiões institucionais se dará mais se nos centrarmos na linguagem e na riqueza das metáforas e nas suas possibilidades de ir além, de transpor os limites já estabelecidos, no caso das religiões, pelo enquadramento doutrinal e institucional.

Vale ressaltar aqui a pergunta sempre presente em muitas discussões sobre as possibilidades de aproximação entre a ideia da “iluminação” no budismo e a “salvação” pregada pelo cristianismo. Se partirmos do entendimento doutrinal e institucional, certamente encontraremos mais diferenças que semelhanças. Porém, se o ponto de partida for a metáfora ou as imagens por ela formadas as possibilidades de comparação e aproximação ultrapassarão qualquer aprisionamento ou fronteira institucional. Isto ajuda também no entendimento que a ideia de salvação ou de iluminação depende muito do entendimento cultural e da situação de cada pessoa.

As metáforas presentes nas escrituras sagradas continuam a mostrar a vitalidade e podem certamente nos ajudar a ir mais além das fronteiras religiosas institucionais, revelando seu vigor, mostrando-se capazes de retornar a viver apesar dos aprisionamentos institucionais. Lidas de modo particular inspiram e renovam o seguimento e observância ou recitadas, cantadas ou proclamadas solenemente ultrapassam a dimensão escrita podendo se tornar um ato sacramental.

Referências bibliográficas

- ANALAYO, Bhikkhu. *Superiority Conceit in Buddhist Traditions: A Historical Perspective*. New York: Wisdom Publications. 2021.
- BEJA, Flora Botton. Reseña de “El Sutra del Loto de la Verdadera Doctrina”. *Estudios de Asia y África*. XXXVI: 2001. p. 569-574. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58636313>>. Acesso em: 18 nov. 25.
- BUDDHIST DICTIONARY - Japanese English. Tokyo. Daito Shuppansha, 1999
- CAMARGO, Marcos Ubirajara de Carvalho e (Trad.). *O Sutra da Flor de Lótus da Lei Maravilhosa*. São Paulo: Editorama. 2009.
- CARNEIRO, Marcelo da Silva; FRIDMAN, Lucas Lima Martins. A Hermenêutica Rabínica do Mashal e sua influência no primeiro século EC. *Estudos de Religião*. v. 35, n. 3. set.-dez. 2021. p,

315-336.

CORNU, Philippe. Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme. Paris: Éditions du Seuil. 2001.

COWARD, Harold. Sacred Word and Sacred Text. Scripture in World religions. Marynoll-New York: Orbis Books. 1988.

DICIONÁRIO HOUSSAIS DA LÍNGUA PORTUGUESA. Rio de Janeiro: Editora Objetiva. 2001.

MARGUERAT, Daniel. Le dieu des premiers chrétiens. Genève: Labor et Fides. 1990.

PEUZÉ, P.J.A.R. Mashal Rabínico ou Parabole? Parábolas dos Evangelhos à Luz dos trabalhos de Paul Ricoeur e Yonah Fraenkel. 115 f. Tese Doutoral (Doutorado em Letras) – Universidade de São Paulo: São Paulo. 2018.

PEUZÉ, Pascal Jean André Roger. O Mashal rabínico (parábola rabínica): comparação ou metáfora? (2010). Vértices, 9, 150-156. Disponível em: <<https://revistas.usp.br/vertices/article/view/179365>>. Acesso em: 17 nov. 2025.

PYE, Michael. Preface to the second edition. Skilful means. A concept in Mahayama Buddhism. London-New York: Routledge. 2003.

RICOEUR, Paul. A hermenêutica bíblica. São Paulo: Ed. Loyola. 2006.

RICOEUR, Paul. A metáfora viva. São Paul: Loyola. 2005

ROKKEYŌ - 「法華經」ワイド版 (上), [Sutra do Lótus - Versão expandida-volume 1. Texto japonês e chinês]. 岩波文庫..岩波書店. Iwatani Publisher: Tokyo. 2004

TOLA, Fernando; DRAGONETTI, Carmen. El Sutra del Loto de la Verdadera Doctrina. El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África: Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas. El Colegio de México, Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas, México D.F., 1999.1999. Disponível: <<https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc0924797>>. Acesso em: 18 nov. 2025.



Texto recebido em:
12/09/2025

Texto aprovado em:
17/11/2025

V. 15 - N. 34 - 2025

*Mestre em Teologia pela
Universidade Católica
Portuguesa (UCP). Contato:
ruivasconcelos.mn@gmail.com

A criação teopoética no período patrístico: breves notas

Theopoetic creation in the
patristic period: brief notes

**Rui Pedro Vasconcelos*

Resumo

O processo de renovação litúrgica desencadeado pelo concílio Vaticano II colocou em realce a necessidade e oportunidade de criação e tradução poética para a liturgia. Os exemplos de Patrice Tour du Pin em França, David Maria Turolde em Itália, e José Augusto Mourão em Portugal revelam como a tradição poética e eucológica dos primeiros séculos do Cristianismo constituiu uma referência e fonte de inspiração fundamentais. Neste artigo procura-se descrever um breve mapeamento do processo de criação poética patrística, no quadro das relações sociais e literárias que a Igreja nascente estabeleceu com o contexto envolvente, assim como o nome de alguns dos seus autores mais significativos.

Palavras-chave: Teopoética,
Patrística, Liturgia, Himnologia

Abstract

The process of liturgical renewal triggered by the Second Vatican Council highlighted the need and opportunity for poetic creation and translation for the liturgy. The examples

of Patrice Tour du Pin in France, David Maria Turolto in Italy, and José Augusto Mourão in Portugal reveal how the poetic and euchological tradition of the first centuries of Christianity constituted a fundamental reference and source of inspiration. This article seeks to describe a brief mapping of the process of patristic poetic creation, within the framework of the social and literary relationships that the nascent Church established with its surrounding context, as well as the names of some of its most significant authors.

Keywords: Theopoetics, Patristics, Liturgy, Hymnology

Introdução

Jacques Perret aponta, numa afirmação lapidar, que não é automático ou obrigatório uma religião dotar-se de uma poesia, como é o caso dos primeiros séculos do Cristianismo.¹ Este período conheceu a criação de um importante património poético, ainda que sob condicionantes e suspeitas doutrinárias. Tal património constituirá uma fonte de inspiração para o período de renovação da himnologia litúrgica na reforma do concílio Vaticano II. Se, no contexto pós-conciliar francês, Patrice Tour du Pin faz referência a este período como inspirador para o seu trabalho de criação poética para a liturgia, já José Augusto Mourão, no contexto português, deixá-lo-á sob um manto de silêncio.

Uma poesia religiosa inclui um movimento de súplica e de louvor à divindade e de proclamação e testemunho aos outros. Hilário de Poitiers e Ambrósio de Milão serão os intérpretes da sua própria poesia, como o

1. «Il ne va pas de soi qu'une religion doive se donner une poésie». J. Perret, «Préface», em Jacques Fontaine, *Naissance de la poésie dans l'occident chrétien. Esquisse d'une histoire de la poésie latine chrétienne du III^e au VI^e siècle* (Paris : Études Augustiniennes, 1981), 9. Esta obra constituirá o ponto de referência para este apartado, no que toca à literatura cristã em língua latina. Do mesmo modo, o estudo de Jacques Fontaine e Marie-Hélène Julien, «Introduction», em Ambroise de Milan, *Hymnes* (Paris : Cerf, 1992): 11-123 ; J. Fontaine, *La littérature latine chrétienne* (Paris : PUF, 1970); J. Fontaine, C. Petri (ed.), *Le monde latin antique et la Bible* (Paris : Beauchesne, 1985).

será, no século XVI, João da Cruz.² Mas a poesia pagã começa por ser vista com desconfiança pelos cristãos. Os *hymni* e os *carmina* invocam divindades pagãs. A primária fonte de inspiração para os autores cristãos será a liturgia sinagoga com os seus salmos e cânticos, interpretados à luz do mistério de Cristo. Para Claudio Moerschini e Enrico Norelli, o facto de o género poético se consolidar na literatura cristã dos primeiros quatro séculos de modo relativamente tardio, por comparação com outros géneros literários (cartas, tratados apologéticos), por oposição ao lugar fundante que tal género ocupa na literatura clássica greco-latina, advém do facto de os cristãos habitarem um contexto cultural já fortemente estruturado.³

1. Origens: liturgia, literatura, evangelização

A poesia cristã é, desde as suas origens, moldada pela ação litúrgica. Revindica uma identidade autónoma, ainda que não seja estranha ao judaísmo helénico e à latinidade. Mas, ao contrário do que sucedeu nas civilizações grega e judaica, nas quais o surgimento dos patrimónios literários conheceu, nos seus primórdios, uma natureza essencialmente oral e poética, no discurso cristão a prosa terá advindo primeiro que a poesia, uma vez que, neste registo, o património essencial era constituído pelo saltério. Somente no século IV se encontrará uma expressão

2. Sobre João da Cruz e a intertextualidade entre o género poético e a prosa, refere Michel de Certeau: «La dynamique de la proportionnalité impose au poème et au commentaire une autre règle que la séparation des genres. Elle est aussi dialogale ou, si l'on préfère, conversationnelle, mais en mélanges où s'inverse la proportion d'aspects hétérogènes. Le poétique et l'explicatif ne sont pas séparés par des bords précis ; ils composent plutôt des alliages où varient les taux des éléments combinés». Michel de Certeau, «Le poème et sa prose», em *La Fable mystique. XVIe-XVIIe siècle*, vol. II (Paris: Gallimard, 2013), 146.

3. «Il faut considérer néanmoins comme une caractéristique de la littérature chrétienne le fait que la poésie à proprement parler apparaisse remarquablement tard, en gros à l'époque constantinienne et sous la forte impulsion que les formes littéraires reçurent des nouvelles conditions historiques et de l'évolution de la situation, qui vit le triomphe du christianisme sur le paganisme». C. Moerschini, E. Norelli, *Histoire de la littérature chrétienne ancienne grecque et latine*. Vol. I : *De Paul à l'ère de Constantin* (Genève : Labor et Fides, 2000), 380.

poética florescida, numa época de renascimento (a Antiguidade Tardia), coincidente com um ambiente de maior liberdade de ação e de um maior conjunto de infraestruturas comunitárias para os cristãos, factos propícios a uma maior atividade literária e poética. Para Jean-Noel Aletti, não é fácil distinguir, no contexto antigo, a escrita poética da prosa, e mesmo os textos poéticos do Novo Testamento não são formalmente apresentados como hinos.⁴ Do mesmo modo, surge a questão sobre se estas composições poéticas são anteriores à constituição dos textos neotestamentários. O fenómeno de interrupção do texto em prosa por um cântico está presente já no Antigo Testamento, onde os cânticos, atribuídos às personagens dos relatos, apresentam formulações consideradas posteriores, tendo como função a de interpretar os relatos que acompanham.

Em Platão e na tradição clássica grega, os hinos (*hymnoi*), dirigidos aos deuses, distinguem-se dos eulógios (*enkômia*); com o tempo, o hino extravasa o âmbito do culto, dirigindo-se também aos heróis. Os textos poéticos do Novo Testamento (nomeadamente nos escritos paulinos e no livro do Apocalipse) seguem o esquema dos cânticos do Antigo Testamento, isto é, começando pelo invatatório ou declaração de louvor e seguindo-se as razões para tal.

Para Aletti, mais do que determinar se um dado texto neotestamentário pertence ao género poético ou à prosa, importa compreender que, nos diversos géneros literários (relatos, cartas, apocalíptica), o modelo de hinologia bíblica foi cada vez mais solicitado, aplicando o dispositivo binário declaração/razões. Também nas formulações cristológicas, no facto de Cristo ser associado, de maneira cada vez mais ampla, a Deus como destinatário eucológico, é possível reconhecer o papel da himnologia no desenvolvimento teológico. Para compreender estas composições poéticas, importa não apenas compará-las com as composições gregas

4. Cf. Jean-Noel Aletti, «Les passages néotestamentaires em prose rythmée. Propositions sur leurs fonctions multiples», em Daniel Gerber, Pierre Keith (ed.), *Les hymnes du Nouveau Testament et leurs fonctions* (Paris: Cerf, 2009): 240-263.

e judaicas do mesmo período, mas estudar também o contexto textual e comunitário no qual se elaboraram.⁵

A conversão de elites literárias ao Cristianismo, entre os séculos IV e V, transporta para a produção cristã o seu amor pelas letras e pela literatura. Mas há um outro caminho entre o diálogo literário com o mundo e o enriquecimento litúrgico: o ascetismo monástico. No contexto ocidental de língua latina, Paulino e Prudêncio serão os seus representantes, ainda que relativamente efémeros.⁶ Para Agostinho, a poesia é vista com relativa suspeita, enquanto meio rítmico de memorização e meditação (ruminação), virtudes consideradas arcaicas e encantatórias. Mas a poesia é também a arte da *delectatio*, o prazer de mediar a gratuidade divina: move-se entre os extremos da gratuidade e do estilo, no espaço estético da liturgia de uma determinada comunidade cristã. Há, assim, uma ambiguidade no pensamento de Agostinho que perdurará na relação e apropriação do Cristianismo com a poesia, entre a *gravitas* e a *vanitas*, entre o luminoso da expressão da divindade (Hesíodo, Homero) e a sua apropriação ética.⁷

Por oposição ao uso comum e aprovado dos salmos, o património himnico que desponta sobretudo a partir do século IV constitui uma manifestação pessoal ou individual de devoção. É o século IV que vê surgir Efrém na Síria, Hilário, Ambrósio e Prudêncio entre os latinos,

5. «Le phénomène d'expansion christologique est d'autant plus intéressant qu'il prend une forme hymnique ou quasi hymnique, car, avec le temps et dans sa forme, la christologie néotestamentaire semble s'être de plus en plus inspirée de l'hymnologie biblique, empruntant ainsi à la théologie ses modèles formels». Aletti, «Les passages néotestamentaires en prose rythmée», 261.

6. Cf. Paulin de Nole, *La lettre au service du Verbe* (Paris: Cerf, 2012); Prudence, *Livre d'heures*, 4 vol. (Paris : Les Belles Lettres, 1961-1973); Adalbert de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, vol.4: «Le monachisme latin: Sulpice Sévère et Paulin de Nole (393-409) Jérôme, homéliste et traducteur des «Pachomiana»» (Paris: Cerf, 1997).

7. «La conoscenza degli dei è dovuta alla *poiêsis*, e tale affermazione dà nitidamente voce all'idea che nella Grecia arcaica e classica si aveva del rapporto tra il divino e la poesia, che ne rivelava, appunto, la forma, avente e caratteri dell'eterno, dell'elevato, del numinoso». Daniele Guastini, «*Mimesis, apotheosis, kenosis*. Arte poetica e fede religiosa nell'antichità», *Acta Philosophica* 24 (2015), 250.

Gregório de Nazianzo e Synésios entre os gregos. Entre a ortodoxia bíblica e a pluralidade de expressões pagãs, os hinos constituem um esforço não sistemático de síntese entre culturas plurais. Como o próprio Cristianismo, a poesia cristã surge na confluência de dois universos linguísticos, o semita e o indo-europeu. A própria tradução grega, e depois latina, dos salmos, leva a um trabalho de harmonização métrica. O saltério influencia não apenas a poesia cristã, mas também a prosa, nomeadamente exegética, de que são exemplo os *Comentários aos Salmos* de Agostinho. Hino e homilia surgem como dois géneros interligados no comum espaço litúrgico. A apropriação da tradição clássica para a constituição de um discurso poético cristão presidirá também à obra de Gregório de Naziano.⁸

A improvisação litúrgica dos primeiros séculos constitui um espaço fértil para a criação hínica. Não obstante, é com dificuldade que a criação poética não-bíblica é admitida no uso litúrgico nos primeiros séculos do Cristianismo, nomeadamente com a rejeição por parte de vários sínodos e concílios locais.⁹ Tertuliano transporta o repto do louvor poético da assembleia litúrgica para a vida do casal ideal. Os salmos e os hinos constituem para Tertuliano um património cultural que é uma alternativa aos espetáculos públicos. Ao mesmo tempo que se assumem as formas e ritmos da poesia clássica, dá-se, ao mesmo tempo, uma desconfiança em relação a esta. É a poesia e o canto uma arte do sensível ou de inteligível? Tertuliano, como depois Agostinho, desconfiam da “voz das sereias” do mito de Ulysses, que desvia da verdadeira filosofia, o Cristianismo. Mas, como Ambrósio, recusam a apatia filosófica, reconhecendo uma boa

8. «C'est après 362 qu'en réponse à la réforme de Julien, la littérature chrétienne revendique consciemment la tradition classique et la met au service du champ culturel biblique, faisant de ce dernier une matière nouvelle capable d'illustrer la glorieuse poétique de l'Hellade et inversement : le poète cappadocien témoigne de ce retournement et incarne l'appropriation volontaire, par les poètes chrétiens, des genres littéraires et des modes d'expression de la poésie millénaire de la Grèce». Michelle Bénin, «Introduction», em Saint Grégoire de Nazianze, *Œuvres Poétiques*, tome II : «Poèmes Épistolaires» (Paris : Les Belles Lettres, 2021), XXIII.

9. Cf. J. F. Carvalho, T. Mendonça, «A Bela Flor», em Hildegarda de Bingen, *Flor Brilhante* (Lisboa: Assírio&Alvim, 2004), 17.

delectatio no cantar dos salmos. Agostinho inaugurará uma via média entre o pronunciado e o cantado, seguindo a Atanásio – a *cantillatio*.¹⁰

2. Prudêncio e Sinésios

No contexto do mundo ocidental latino, Prudêncio e Sinésios representam o esforço de diálogo, mediante um registo poético de pendor pedagógico, com as classes culturalmente mais formadas.¹¹ Os autores pertencentes ao campo da gnose cristã foram engenhosos renovadores da himnologia, optando por estilos próximos da musicalidade popular. Sinésios abdica dos versos épicos, utilizados por Gregório de Nazianzo, reconhecendo-se daquele autor como autênticos 9 poemas. Na esteira da tradição filosófica, nomeadamente neoplatónica, o hino é não só uma caixa de ressonância das emoções da alma religiosa na presença do divino, mas também um meio hierofântico de revelação da causa primeira. Para Sinésios, o hino representa não somente uma oração e uma homenagem de louvor, mas também uma teodiceia, um diálogo com o próprio interior do crente, alimentando assim a imaginação. Tal estilo meditativo pode, do mesmo modo, ser encontrado nos três hinos à Trindade de Marius Victorinus.¹²

No caso de Prudêncio, os temas dogmáticos presentes nos seus poemas didáticos (a teologia trinitária no caso da *Apotheosis* e a origem do mal no caso da *Hamartigenia*), não obstante serem temas pouco propensos a ser objeto da criação poética, respondem a anseios socialmente pertinentes no mundo cristão do século IV, retomando

10. Ver *Confissões*, 10, 33, 49. Refere Fontaine : «Dès sa naissance et par sa naissance même, la poésie latine chrétienne a porté ainsi un témoignage décisif en faveur de la valeur spirituelle d'une *bona suavitas*, selon l'expression d'Ambroise : le plaisir de la poésie étant ainsi non seulement tenu pour inoffensif, mais reconnu comme bénéfique – et Psaumes et Cantiques des deux Testaments ne pouvaient le démentir». Fontaine, *Naissance de la poésie*, 288.

11. Cf. C. Lacombrade, «Introduction», em Synésios de Cyrène, *Hymnes*, Tome I (Paris : Les Belles Lettres, 1978) : V-XLIX ; M. Lavarenne, «Notice», em Prudence, *Livre d'heures*, Tome I : «*Cathemerinon liber*» (Paris : Les Belles Lettres, 1961) : V-XV.

12. Cf. Marius Victorinus, *Traité théologique sur la Trinité*, texte établi par Paul Henry, introd., trad., notes, commentaire par Pierre Hadot, vol. I-II (Paris : Cerf, 1960).

também um género bem estabelecido na cultura latina (patente nas obras *De natura rerum*, de Lucrécio, *Górgicas* de Virgílio ou *Medicamina faciei* de Ovídio). Mesmo no âmbito cristão, a poesia pedagógica de Prudêncio conhece precedentes, embora a sua datação seja difícil: as *Instructiones* e o *Carmen Apologeticum*, de Comodiano de Gaza, precedem-no num século. As obras apologéticas de Tertuliano constituirão uma influência decisiva nesta poesia. Prudêncio transporta para um público literato as problemáticas teológicas, um processo idêntico ao realizado por Lucrécio quanto ao pensamento filosófico e físico de Epicuro. Prudêncio empreende uma resposta a correntes consideradas heréticas como a de Ario e de Prisciliano, alargando as disputas teológicas a um público não habitualmente recetor dos tratados apologéticos.¹³

3. Ambrósio de Milão

A criação poética de Ambrósio de Milão reveste-se de particular interesse dado o facto de esta se orientar para o contexto litúrgico.¹⁴ Precedida por seu lado do trabalho poético de Hilário de Poitiers, a sua poesia influenciará o desenvolvimento hínico medieval latino.¹⁵ A poética ambrosiana liga-se ao seu comentário ao Livro dos Salmos, inscrevendo a nova tradição poética cristã nesta herança.¹⁶ Há uma continuidade

13. «Pour les chrétiens intellectuels de l'an 400, rien n'était plus passionnant que l'étude des dogmes, que la définition de l'orthodoxie et de l'hérésie. Les thèmes choisis par Prudence répondaient donc bien au goût de son temps». Lavarenne, «Notice», VI.

14. Seguimos, nesta apresentação, o já citado estudo de J. Fontaine, M. H. Julien, «Introduction». De Ambrósio de Milão é de referir a tradução em português do hino *Ao canto do galo*, realizada por David Mourão-Ferreira: David Mourão-Ferreira, «Santo Ambrósio – Ao canto do galo», *Revista Colóquio/Letras* 163 (2003): 168-169.

15. Cf. Albino de Almeida Matos, *Os hinos de Santo Hilário de Poitiers* (Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian, 2001), com um aturado estudo sobre as fontes textuais e a problemática da autenticidade dos hinos de Hilário. No caso da criação hínica na Península Ibérica, ver José Castro Sánchez, Emilio García Ruiz (ed), *Himnodia hispánica* (Turnhout : Brepols, 2015).

16. Cf. Ambrosio de Milán, *Explicación a doce salmos*, Introd. trad. y notas de Agustín López Kindler (Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2020); *Exposición del Salmo 118*, introd., trad. y notas de Agustín López Kindler (Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2020). Igualmente, a sua homília sobre o salmo 50: *Apologie de David*, introd., texte latin, notes et index par Pierre Hadot, trad. par Marius Cordier (Paris : Cerf ,1977).

entre os salmos bíblicos e a hinologia paleo-cristã, sendo esta já explicitamente cristológica. Os hinos ambrosianos exercem uma dupla função de proclamação e meditação, enquadrando-se, quer no espaço litúrgico celebrativo, quer na catequização contínua de catecúmenos e fiéis. Mas os acontecimentos da Páscoa de 386 d.C. ocorridos em Milão, com a tentativa imperial de entregar à comunidade ariana da cidade uma basílica, situam esta obra hinica no quadro de um conflito político-religioso. Destaca-se, nesse caso, a sua dimensão psicológica, enquanto elemento unificador da resistência por parte dos defensores da ortodoxia nicena.¹⁷

A exegese dos salmos permite a Ambrósio estabelecer as condições para a constituição do cântico, atendendo às necessidades espirituais e afetivas do povo que canta e à dupla *delectatio* que advém, quer dos cânticos profanos e heréticos, quer dos cânticos cristãos. Tal perspetiva distancia-se dos comentários de Agostinho, Hilário e Jerónimo aos Salmos, centrados na exegese cristológica. Inscreve-se aqui, assim, a dimensão estética, na relação entre o ensinamento doutrinal e o charme (do termo latino *carmen*, designando o cântico) que permite uma assimilação mais profunda da mensagem cristã. O assentimento por via da oralidade e do canto alia o coletivo da comunidade celebrante com a interioridade pessoal mediante a meditação pessoal ou “ruminação” dos textos, método que será desenvolvido na tradição monástica posterior. Tal permite uma cura psicológica e um progresso moral daquele que canta. Para Ambrósio, graças à assimilação pessoal do hino, um crente com um nível de formação teológica rudimentar é dotado de uma ferramenta competente para entrar numa argumentação com membros de comunidades cristãs heréticas, alargando-se assim a capacidade magisterial da Igreja.¹⁸

17. Cf. Janira Feliciano Pohlmann, «A descoberta dos corpos de Gervásio e de Protásio como comparação das assertivas de Ambrósio, bispo de Milão (séc. IV)», *Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos* 3 (2014): 171-198.

18. «Dans l'hymnodie, l'homme qui chante et prie reçoit de Dieu le sens de sa vie. Il reçoit et donne, il loue et demande, dans un échange qui peut prendre les formes du chant collectif ou de la rumination solitaire et silencieuse». J. Fontaine, M. H. Julien, «Introduction», 41.

A modulação do enunciado, no discurso poético ambrosiano, navega entre diversos registos de linguagem harmonizados numa arquitetura formal, entre o registo sálmico, a liberdade do cântico bíblico e a formalidade da ode clássica. A questão pastoral das disparidades culturais existentes entre os cristãos constituiu também um desafio para a elaboração poético-litúrgica de Ambrósio. A proximidade da mitologia clássica e do elitismo literário romano constituirá um perigo para este trabalho de experimentação, que Jerónimo criticará na sua Carta a Eustóquia com a expressão: «O que faz Horácio com o Saltério?»¹⁹

Ambrósio procurará uma limpidez e transparência da palavra acessível à comunidade a que se destina, assumindo-se como herdeiro de quatro tradições distintas: o património poético latino, a prosa filosófica abundante em metáforas de Filão de Alexandria e Plotino, a tradução grega dos Setenta e a nascente tradição himnica cristã. O seu trabalho poético envolve quer um certo distanciamento, de densidade metafórica e concentração verbal, em relação à pregação quotidiana, quer uma proximidade à compreensão da comunidade através do património comum da linguagem simbólica da liturgia e das Escrituras. A própria métrica ambrosiana aproxima-se das formas rítmicas das tradições de cancioneros populares.²⁰

4. Gregório de Nazianzo

Não obstante a matriz litúrgica que preside à criação poética, em língua latina, de Hilário e Ambrósio, será essencialmente com a obra de Gregório de Nazianzo que Patrice Tour du Pin estabelecerá um diálogo em torno do conceito de “teopoética”. Um hino de Nazianzo, habitualmente intitulado como «Hino a Deus», é o ponto de partida para a leitura de

19. «Nec tibi diserta multum uelis uideri aut lyricis festiua carminibus metro ludere [...] Quid facit cum psalterio Horatius?». Jerónimo, Carta 22, «A Eustaquia», 29, em *Obras Completas de San Jerónimo*, vol. Xa, trad. Juan Valero (Madrid: BAC, 2013), 202-204.

20. «Il a réussi à produire un genre mixte, dans lequel une inspiration religieuse spécifiquement chrétienne recrée, au cœur de la liturgie latine en formation, la grandeur antique des célébrations romaines». J. Fontaine, M. H. Julien, «Introduction», 81.

Tour du Pin.²¹ Sobre Gregório de Nazianzo (329 d. C. – 390 d. C.), David Mourão-Ferreira refere o lugar que ocupa na etapa final da Antiguidade, prolixa nos chamados «Hinos a Deus». A essa abundância não será alheio, quer o carácter ainda emergente e experimental da liturgia das grandes basílicas cristãs, quer o confronto e debate com as formas existentes de paganismo e as suas próprias composições poéticas, nomeadamente no paganismo greco-romano. Essa abundância poética continuará pela Idade Média, a par do surgimento das línguas modernas.²²

Com Gregório de Nazianzo, não será ainda o latim a dar lugar a outras línguas no uso comum e literário, mas sim o grego – pelo menos, enquanto as diversas regiões da Cristandade partilham ainda um tronco comum.²³ A língua grega que tantas divindades continha no seu panteão é agora utilizada para cantar, glorificar e ensinar o Deus uno e trino do monoteísmo cristão. É iluminador o paralelo que Mourão-Ferreira apresenta entre o hino de Gregório e o testemunho de Tácito, no qual refere com estranheza o Deus único, invisível e supremo no qual judeus e cristãos acreditam. Daí a força paradoxal de uma invocação que permanece na fronteira da linguagem: «Ó Tu, que estás para além de tudo, / como designar-Te de modo diferente?». Diz Mourão-Ferreira: «Sem dúvida que um texto como este, para o gosto actual, nos parecerá

21. Patrice Tour du Pin, «La fonction poétique et liturgique», *La Maison-Dieu* 121 (1975): 81-97. O hino tem uma tradução portuguesa da autoria de David Mourão-Ferreira, publicado em *Imagens da Poesia Europeia*, 1º Vol. (Lisboa: Gulbenkian, 1970), reeditado em *Colóquio|Letras* 166/167 (2004): 164-165.

22. «Quoi qu'il en soit de ses intentions didactiques, il est visible que ses poèmes ne sont écrits ni pour le temple ni pour la liturgie, alors qu'Appolinaire de Laodicée, son prédécesseur immédiat, aurait, outre ses tragédies et ses vers épiques, composé des chants pour le culte, les uns et les autres ayant été détruits». M. Bénin, «Introduction», XLVI.

23. «C'est la poésie qui apparaît ici comme opposée à la rhétorique : non seulement par sa mesure, mais parce qu'elle naît d'un silence qui retire de ce monde pour convertir vers l'autre, tandis que l'éloquence est au contraire liée au siècle, à ses ambitions et à ses vices». Francis Gautier, «Le carême de silence de Grégoire de Nazianze: une conversion à la littérature?», *Revue des Études Augustiniennes* 47 (2001), 110.

demasiado árido, demasiado abstracto – e talvez até demasiado artificioso».²⁴

A crítica é pertinente. É um Nome que convida à adoração, sim, mas que não está longe do perigo da aridez e da abstração. Questão delicada a de uma teologia apofática que não concerne apenas aos enunciados teológicos mas também à linguagem poética e litúrgica:

Ó Tu, que estás para além de tudo,
como designar-Te de modo diferente?
Que palavra Te pode cantar,
se nenhum vocábulo Te nomeia expressamente?
E como há-de o espírito encarar-Te,
se não consegues ser apercebido
por nenhum espírito inteligente?²⁵

Trata-se da problemática fundamental: a nomeação de Deus. A teologia aceita a função de dar uma palavra e uma consciência ao mistério inefável de Deus, afirmar a sua transcendência retirando-a, na experiência do crente, do espaço do abstrato e do indizível.²⁶ Gregório de Nazianzo canta e nomeia a Deus, não através dos acontecimentos da história da salvação, mas através dos elementos cósmicos. Há uma ascese de todos os termos próprios da economia cristã: nem Cristo, nem a fé, nem a graça ou os sacramentos, nem a Igreja são aqui nomeados, mas sim todo o criado, o conhecimento, os desejos, sonhos e preces de todos – aparentemente, não só dos cristãos. Outros hinos de Gregório de Nazianzo se preocuparão em expor os mistérios da fé; mas este hino revela bem a preocupação por uma elaboração hínica que vá além da sintetização teológica e da exortação moral, para criar no crente – perante

24. David Mourão-Ferreira, *Imagens da Poesia Europeia*: 165. Tour du Pin, por outro lado, refere «la splendeur qu'il (le hymne) déploie et la teneur d'adoration que le seul nom de Dieu suscite chez un saint»: Tour du Pin, «La fonction poétique», 89.

25. David Mourão-Ferreira, *Imagens da Poesia Europeia*, 165.

26. Cf. Jean-Yves Lacoste, *La phénoménalité de Dieu: neuf études* (Paris: Cerf, 2008), 207.

a experiência da inefabilidade de Deus – um espaço, não apenas de palavra, mas também de silêncio.²⁷

Conclusão

Este breve percurso pelas coordenadas de criação poética cristã nos primeiros séculos, assim como por alguns dos seus autores mais significativos, procurou relevar algumas das potencialidades e tensões que acompanharam tal processo. Se, por um lado, a afirmação de Jacques Perret recorda que a criação poética não é uma condição indispensável para o desenrolar de um determinado movimento religioso, cabe a pergunta, por outro lado, se a conjunção de dois mundos, o judaico e o grego, que estão na origem do cristianismo, poderiam não ter como resultado um processo de criação poético. Quer o património sálmico, que alimentou desde o início a vida das comunidades cristãs e a exegese do mistério cristológico, quer o contexto literário do império romano, constituíram um agulhão para a criação poética. O bilinguismo característico do período patrístico – grego e latim – induziram os escritores cristãos a uma prática permanente de tradução de conceitos e de mapas de pensamento, mas também da linguagem eucológica e litúrgica com que as comunidades alimentaram a sua vida celebrativa. Finalmente, a forte marca de memória e oralidade presente numa sociedade iletrada, a par da dinâmica evangelizadora dos grupos cristãos (quer do lado da ortodoxia niceno-católica, quer de âmbitos heterodoxos), colocaram a criação poética no coração desta dinâmica. Quer como teste aos limites da linguagem teológica, quer como simplificação em vista à divulgação e fortalecimento comunitário, a criação poética patrística permanece um repto para o permanente trabalho de linguagem que é, para a teologia cristã, a nomeação do Mistério.

27. «Nous sommes en plein combat verbal, en pleine lutte de langages (...) Devant l'angoisse actuelle, indiquer les ressources, les remèdes qu'il trouve dans le verbe humain adressé à Dieu et suscité par lui». Tour du Pin, «Poétique et liturgie», 415.

Referências

- Aletti, Jean-Noel. «Les passages néotestamentaires em prose rythmée. Propositions sur leurs fonctions multiples». Em Daniel Gerber, Pierre Keith (ed.), *Les hymnes du Nouveau Testament et leurs fonctions*, 240-263. Paris: Cerf, 2009.
- Ambrosio de Milão. *Apologie de David*. Introd., texte latin, notes et index par Pierre Hadot, trad. par Marius Cordier. Paris: Cerf, 1977.
- Ambrosio de Milão. *Explicación a doce salmos*. Introd. trad. y notas de Agustín López Kindler. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2020.
- Ambrosio de Milão. *Exposición del Salmo 118*. Introd., trad. y notas de Agustín López Kindler. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2020.
- Ambrosio de Milão. *Hymnes*. Introd. Jacques Fontaine e Marie-Héline Julien. Paris: Cerf, 1992.
- Fontaine, Jacques. *Naissance de la poésie dans l'occident chrétien. Esquisse d'une histoire de la poésie latine chrétienne du III^e au VI^e siècle*. Paris : Études Augustiniennes, 1981.
- Fontaine, Jacques; C. Petri (ed.). *Le monde latin antique et la Bible*. Paris : Beauchesne, 1985.
- Fontaine, Jacques. *La littérature latine chrétienne*. Paris : PUF, 1970.
- Gautier, Francis. «Le carême de silence de Grégoire de Nazianze: une conversion à la littérature?». *Revue des Études Augustiniennes* 47 (2001): 97-143.
- Guastini, Daniele. «Mimesis, apotheosis, kenosis. Arte poetica e fede religiosa nell'antichità». *Acta Philosophica* 24 (2015): 247-265.
- Grégoire de Nazianze. *Œuvres Poétiques, tome II: «Poèmes Épistolaires»*. Introd. Michelle Bénin. Paris: Les Belles Lettres, 2021.
- Lacoste, Jean-Yves. *La phénoménalité de Dieu: neuf études*. Paris: Cerf, 2008.
- Marius Victorinus. *Traité théologiques sur la Trinité*, vol. I-II. Texte établi par Paul Henry, introd., trad., notes, commentaire par Pierre Hadot. Paris : Cerf, 1960.
- Matos, Albino de Almeida. *Os hinos de Santo Hilário de Poitiers*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- Moreschini, C., E. Norelli. *Histoire de la littérature chrétienne ancienne grecque et latin. Vol. I : De Paul à l'ère de Constantin*. Genève: Labor et Fides, 2000.
- Mourão-Ferreira, David. *Imagens da Poesia Europeia*, 1^o Vol. Lisboa:

Gulbenkian, 1970.

Paulin de Nole. *La lettre au service du Verbe*. Paris: Cerf, 2012.

Pohlmann, Janira Feliciano. «A descoberta dos corpos de Gervásio e de Protásio como comparação das assertivas de Ambrósio, bispo de Milão (séc. IV)». *Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos* 3 (2014): 171-198.

Prudence. *Livre d'heures*, Tome I. Introd. J. Lavarenne. Paris : Les Belles Lettres, 1961.

Sánchez, José Castro, Emilio García Ruiz (ed). *Himnodia hispânica*. Turnhout : Brepols, 2015.

Synésios de Cyrène. *Hymnes*, Tome I. Introd. C. Lacombrade. Paris: Les Belles Lettres, 1978.

Tour du Pin, Patrice. «La fonction poétique et liturgique». *La Maison-Dieu* 121 (1975): 81-97.

Vogüé, Adalbert de. *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, vol.4: *Le monachisme latin: Sulpice Sévère et Paulin de Nole (393-409), Jérôme, homéliste et traducteur des "Pachomiana"*. Paris: Cerf, 1997.



Texto recebido em:
16/09/2025

Texto aprovado em:
17/11/2025

V. 15 - N. 34 - 2025

* Doutor em Teologia pela
Pontifícia Universidade
Católica de São Paulo
(PUC-SP). Contato:
pettersonbrey@gmail.com

Resenha

A arte perdida das escrituras

*Petterson Brey

ARMSTRONG, Karen. *A arte perdida das Escrituras: resgatando os textos sagrados.* São Paulo: Companhia das Letras, 2024, 645p.

Introdução

Publicado originalmente em inglês sob o título *The Lost Art of Scripture: Rescuing the Sacred Text* e vertido ao português em edição recente (2024) pela Companhia das Letras, o volumoso ensaio *A Arte Perdida das Escrituras*, de Karen Armstrong, apresenta-se como uma das mais ambiciosas tentativas contemporâneas de repensar o lugar dos textos sagrados no imaginário religioso e cultural da humanidade, não a partir de uma perspectiva dogmática ou apologética, mas por meio de uma análise histórico-comparativa que percorre as mais variadas tradições – do

judaísmo antigo à modernidade ocidental, passando pelo cristianismo, pelo islã, pelo hinduísmo e pelo budismo –, sempre com a intenção de mostrar que o que hoje se convencionou tratar como escritura foi, em seus contextos originários, menos um compêndio de verdades absolutas a serem cridas e mais uma prática estética, comunitária e ritual, cujo sentido se desdobra justamente na medida em que resiste à fixidez de interpretações unívocas. Assim, em contraposição às leituras fundamentalistas que, ao longo dos séculos XIX e XX, reduziram tais textos a registros factuais, bem como às abordagens racionalistas que os descartaram como meras superstições, Armstrong propõe recuperar a escritura como arte, como espaço simbólico em que mito, rito, memória e silêncio confluem para produzir não tanto um sistema dogmático quanto uma experiência transformadora, estética e ética, que tem por horizonte último a formação de comunidades compassivas e a abertura ao inefável.

A autora

Karen Armstrong, ex-religiosa católica que abandonou a vida conventual na juventude para se dedicar à investigação acadêmica e à escrita ensaística, consolidou-se ao longo das últimas décadas como uma das mais respeitadas especialistas em história das religiões, reconhecida por sua capacidade singular de articular erudição rigorosa e clareza narrativa, de modo a tornar acessíveis ao grande público debates que, em geral, permanecem confinados ao espaço acadêmico; autora de obras amplamente difundidas como *Jerusalém* (2000), *Em defesa de Deus* (2011) e *Campos de sangue* (2016) – entre outros –, Armstrong tornou-se referência incontornável no diálogo inter-religioso e na crítica ao fundamentalismo, sendo celebrada não apenas por sua habilidade de reconstruir contextos históricos e correntes de pensamento, mas também por seu empenho em ressaltar, no interior das tradições religiosas, os elementos de compaixão e transcendência que podem contribuir para a construção de uma ética universal capaz de responder aos dilemas contemporâneos.

A obra

Em *A Arte Perdida das Escrituras*, Armstrong desenvolve a tese de que os textos sagrados, que em sua origem se constituíram como práticas vivas de recitação,¹ memória, mito e ritual, foram progressivamente reduzidos, no Ocidente moderno, a documentos cuja legitimidade é aferida pela factualidade ou pela racionalidade abstrata, o que resultou em sua dessacralização e na consequente crise da leitura religiosa; contra esse duplo reducionismo – tanto o da crítica iluminista, que descartou a escritura como superstição, quanto o do fundamentalismo, que a transformou em manual literalista –,² a autora procura reconstruir a história comparada de diferentes tradições para mostrar que a escritura sempre funcionou como arte estética e simbólica, inseparável do rito e da imaginação, cujo sentido não se esgota em definições doutrinárias, mas se renova continuamente na prática comunitária, na abertura ao silêncio e na convocação ética à compaixão.

Na primeira parte, intitulada “Cosmo e sociedade”, abrangendo os três capítulos iniciais – respectivamente intitulados: (1) Israel: lembrar para pertencer; (2) Índia: som e silêncio; (3) China: a primazia do ritual –, Armstrong mostra como, no contexto do antigo Israel, a escritura surgiu como prática de memória coletiva que visava não apenas preservar fatos históricos, mas sobretudo constituir identidade comunitária por meio da recordação ritualizada do êxodo, da aliança e da experiência do exílio, de modo que o texto escrito funcionava como verdadeiro “templo portátil”, capaz de garantir coesão mesmo na ausência de instituições políticas ou de espaços sagrados fixos; nessa perspectiva, a escritura não era ainda concebida como depósito dogmático de verdades imutáveis, mas como arte narrativa que, ao dramatizar a história, conferia sentido ao presente e

1. Nesse aspecto, Armstrong se aproxima do pensamento de Robert Alter (2011, p. 113-114), quando este assevera que os textos da Bíblia Hebraica foram escritos com vistas à récita.

2. Tais proposições encontram correspondência em autores como: Harriet A. Harris (2006) e Michael C. Legaspi (2017).

orientava a ação ética. A autora destaca, ademais, que essa configuração da escritura se inscreve em diálogo crítico com tradições vizinhas – como o épico de Gilgamesh, o Código de Hamurabi, o Enuma Elish e a *Ilíada* –, que também procuravam articular memória, cosmo e ordem social, ainda que por meio de mitos cosmogônicos ou epopeias heroicas, ao passo que Israel, singularmente, enfatizou a narrativa histórica como forma de traduzir o sagrado em compromissos éticos concretos.³ Assim, nessa primeira parte, delinea-se a compreensão de que a escritura nasce, em sua matriz israelita, como gesto de pertença e de sobrevivência cultural, cuja força não reside na factualidade, mas na capacidade de mobilizar a memória em favor da justiça e da coesão comunitária.

Armstrong amplia, ainda, a análise inicial ao considerar o papel desempenhado pelas escrituras na Índia e na China, evidenciando que, nesses contextos, a relação entre cosmo e sociedade não se estruturava prioritariamente em torno de narrativas históricas, mas antes mediante sistemas rituais, especulativos e éticos que articulavam mito, filosofia e prática comunitária, como se observa nos Vedas, nos Upanixades ou nos clássicos confucionistas, textos que não tinham a função de registrar acontecimentos factuais, mas de ordenar a experiência humana em consonância com a ordem cósmica e com a harmonia social; desse modo, enquanto Israel se distinguia pela ênfase em narrativas históricas de libertação e aliança, as tradições indianas e chinesas concebiam a escritura como caminho de disciplina espiritual e de cultivo ético, em que recitação, memorização e comentário contínuo eram formas de participação no ritmo do cosmos e de interiorização de uma sabedoria perene, revelando, assim, a pluralidade de modos pelos quais as culturas antigas construíram a mediação entre texto, mundo e sociedade.

3. Quanto a comparação das narrativas da Bíblia Hebraica com demais tradições literárias da antiguidade, bem como acerca da perspectiva cosmogônica de tais textos, Armstrong encontra aderência no que pensam Erich Auerbach (2003) e Mircea Eliade (1984) a respeito destes mesmos assuntos.

Na segunda parte, dedicada ao “Mito” e compreendendo os capítulos de quatro a onze – sob os títulos: (4) Nova história; novo eu; (5) Empatia; (6) Desconhecer; (7) Cânone; (8) *Midrash*; (9) Encarnação; (10) Recitação e *intentio*; (11) Inefabilidade –, Armstrong reconstrói o modo como as tradições religiosas, judaica, cristã, islâmica, hinduísta e budista, preservaram a consciência de que a escritura não devia ser lida como crônica factual, mas como narrativa simbólica e artística destinada a expressar o inefável e a suscitar transformação existencial, sendo por isso integrada ao rito, à recitação e à repetição meditativa; nesse horizonte, o mito não designa falsidade ou ficção, mas constitui linguagem própria para lidar com dimensões que transcendem o discurso racional, de modo que textos como o *midrash* rabínico, a teologia negativa cristã, a noção de encarnação, as exegeses sufis do Alcorão ou os sutras budistas convergem em afirmar a infinitude do sentido e a impossibilidade de reduzi-lo a uma formulação unívoca. Armstrong mostra que, nessas tradições, a escritura era continuamente reinterpretada em chave mística e ética, de modo a formar comunidades compassivas e a alimentar a imaginação espiritual, não havendo preocupação em fixar doutrinas definitivas, mas em manter vivo o processo hermenêutico, entendido como arte de recitar, meditar e dramatizar o texto. A recitação pública, a ritualização da leitura e a consciência da inefabilidade são, pois, os elementos que configuram a escritura como mito: palavra que aponta para além de si mesma, que se torna música e silêncio, e que encontra sua verdade não na literalidade, mas na capacidade de transfigurar o cotidiano.

Na terceira parte, intitulada “Logos” e composta pelos capítulos doze e treze – intitulados: (12) *Sola Scriptura*; (13) *Sola Ratio* –, Armstrong analisa as transformações introduzidas pela Reforma Protestante e pela modernidade racionalista, mostrando como o lema do *sola scriptura*, ao enfatizar a primazia da Escritura sobre a tradição, acabou por deslocar o texto de seu horizonte ritual e comunitário para o âmbito da leitura individual e silenciosa, e como essa ênfase, se por um lado democratizou

o acesso e fortaleceu a consciência pessoal, por outro reduziu, ao longo do tempo, a Escritura a objeto de interpretação literal, empobrecendo sua dimensão simbólica; ao mesmo tempo, a modernidade, ao instaurar o *sola ratio*, submeteu os textos ao tribunal da razão, como exemplificam Spinoza e Locke, que reivindicaram a supremacia da crítica racional e da tolerância iluminista, ou Nietzsche e Marx, que interpretaram a religião como moral de rebanho ou ideologia alienante. Armstrong evidencia que a crítica moderna e a reação fundamentalista – exemplificada no protestantismo de matriz norte-americana de Dwight Moody, por exemplo, que defendeu leitura estritamente literal e anti-intelectual da Bíblia – partilham, paradoxalmente, a mesma lógica reducionista, ao restringirem a Escritura à factualidade, seja para descartá-la, seja para defendê-la. O resultado é que tanto o racionalismo iluminista quanto o fundamentalismo literalista, ao polarizarem o debate, obscureceram a arte da escritura, cujo sentido sempre residira no mito, no rito e na imaginação.

Na seção final, intitulada “Post-escritura”, Armstrong descreve a condição contemporânea como era em que as Escrituras, privadas de seu caráter artístico, simbólico e ritual, foram transformadas em meros documentos a serem defendidos ou refutados, seja pelo fundamentalismo que insiste em sua literalidade histórica, seja pela crítica racionalista que as reduz a mitos ultrapassados, ambos esquecendo que, em suas origens, tais textos tinham como vocação primordial formar comunidades compassivas e abrir espaço ao mistério; nesse horizonte, a escritora diagnostica a perda do imaginário religioso como fonte de coesão cultural, consequência direta da leitura individualista, silenciosa e factual que substituiu a recitação comunitária e a prática ritual. Contudo, Armstrong não se limita ao lamento, mas propõe um caminho de recuperação: reintegrar mito, poesia, metáfora e silêncio, de modo a devolver à Escritura seu caráter performativo e transformador, que não se mede por critérios de factualidade ou de coerência racional, mas por sua capacidade de suscitar compaixão, beleza e transcendência.

Considerações finais

A leitura de *A Arte Perdida das Escrituras* confirma, de maneira irrecusável, a tese central anunciada por Armstrong no início da obra: a de que a modernidade, ao submeter os textos sagrados ao crivo da factualidade ou ao reducionismo da razão abstrata, esvaziou sua função originária de mediação simbólica, ritual e estética, deixando-os prisioneiros de disputas ideológicas que os distanciaram de sua vocação mais profunda, a saber, formar comunidades compassivas e abrir espaço ao inefável. Ao retrazar a longa trajetória das escrituras no judaísmo, cristianismo, islã, hinduísmo e budismo, a autora mostra que, em todos esses contextos, os textos não foram concebidos como depósitos de verdades fixas, mas como práticas artísticas que, por meio da recitação, da metáfora e do silêncio, buscavam transformar existências e harmonizar coletividades. O gesto crítico de Armstrong consiste em denunciar que tanto o racionalismo iluminista, que dissolveu as escrituras em objeto de crítica histórica, quanto o fundamentalismo, que as congelou em literalismo, compartilham a mesma incapacidade de compreender sua natureza simbólica,⁴ produzindo, assim, a crise pós-escritural que caracteriza o presente.

Se na primeira parte Armstrong evidenciou que, em Israel e nas civilizações vizinhas, a escritura emergiu como memória viva que articulava cosmo e sociedade, e se na segunda parte mostrou como as tradições religiosas ampliaram essa dimensão mítica para expressar a inefabilidade do sagrado, na terceira parte destacou a ruptura moderna, quando o *sola scriptura* e o *sola ratio* deslocaram o texto de seu horizonte comunitário para a leitura individual, racionalista ou literalista, empobrecendo sua potência simbólica e estética. A seção final, intitulada *Post-escritura*, explicita o resultado desse processo: um tempo em que a escritura já não é mais recitada nem celebrada como arte, mas

4. No que concerne à natureza simbólica, o pensamento de Armstrong é aderente à teoria da metáfora de Paul Ricoeur (1974).

defendida ou rejeitada como se fosse manual de fatos, perdendo sua força transformadora e reduzindo-se a instrumento de polêmica ou a objeto de erudição estéril.⁵ Armstrong não se limita, todavia, à denúncia: propõe recuperar a dimensão poética e contemplativa dos textos, de modo que eles possam voltar a cumprir sua função original de suscitar silêncio, beleza e compaixão.

A contribuição maior da obra reside, portanto, em recolocar o problema do texto sagrado no centro dos dilemas contemporâneos, insistindo que, diante da polarização entre fundamentalismo e secularismo, só a redescoberta da escritura como arte poderá devolver-lhe vitalidade espiritual e relevância cultural. Armstrong não oferece soluções simplistas, mas convoca a uma hermenêutica humilde e criativa, capaz de reconhecer que o valor das escrituras não depende de sua comprovação factual, mas de sua capacidade de inspirar práticas éticas e experiências estéticas que ultrapassem o horizonte do mero discurso. Nesse sentido, *A Arte Perdida das Escrituras* deve ser lido não apenas como história comparada das religiões, mas como manifesto crítico em favor de um novo modo de ler, no qual mito e logos, palavra e silêncio, rito e contemplação voltem a se entrelaçar, devolvendo às tradições religiosas a arte que, em grande parte, se perdeu, mas que pode ainda ser reencontrada como fonte de compaixão e de sentido no mundo contemporâneo.

Referências

- ALTER, Robert. *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books, 2011.
- ARMSTRONG, Karen. *Jerusalém*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ARMSTRONG, Karen. *Em defesa de Deus*. São Paulo: Companhia das

5. Neste ponto, o argumento de Armstrong segue de perto a crítica de Umberto Cassuto (2014), quando este afirma que o embate entre leitura fundamentalista e histórico-crítica reduziu os estudos bíblicos, nos últimos 200 anos, a um terreno árido de produção teológica.

Letras, 2011.

ARMSTRONG, Karen. Campos de sangue. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

AUERBACH, Erich. Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature. New Jersey: Princeton University Press, 2003.

CASSUTO, Umberto. The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch. Jerusalem: Shalem Press, 2014.

ELIADE, Mircea. “O prestígio do mito cosmogônico”. Tradução de Manuel Montenegro da Cruz. Diógenes – revista semestral da UNB, Brasília, n. 7, p. 6-16, 1984.

HARRIS, Harriet A. “Fundamentalism(s)”. In: ROGERSON, J. W.; LIEU, Judith M. (Eds.). The Oxford Handbook of Biblical Studies. New York: Oxford University Press, 2006, pp. 810-840.

LEGASPI, Michael C. “The Term ‘Enlightenment’ and Biblical Interpretation”. In: HAUSER, Alan J.; WATSON, Duane F. (Eds.). A History of Biblical Interpretation: The Enlightenment through the Nineteenth Century. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2017, pp. 73-92.

RICOEUR, Paul. „Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache“. In: RICOEUR, Paul; JÜNGEL, Eberhard (Hrsgs.). Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache. (Evangelische Theologie Sonderheft, 34 – Supplement). München: Chr. Kaiser Verlag, 1974, p. 45-70.