



Volume 1 | Número 1 | 2016

# ANNALES FAJE

Anais do Colóquio  
Corpo-Encarnação

Geraldo De Mori  
Marcos Uchôa  
Thiago Santos Pinheiro Souza  
Virgínia Buarque  
(Organizadores)

# Anais do Colóquio Corpo-Encarnação

Promoção: Grupo de Pesquisa  
“As Interfaces da Antropologia na Teologia Contemporânea”  
Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia  
2016



*Sem quebrantar-me  
forte doçura até os ossos me toma.  
Não há estridência em mim.  
Fibrila o que mais próximo  
posso chamar silêncio,  
ainda assim palavra,  
uma interjeição,  
o murmúrio adivinhado  
de um rio subterrâneo  
no útero da mãe quando ela estava feliz  
e o meu sangue era o dela  
e sua respiração  
a minha própria vida.  
Quando o espírito vem  
é no corpo  
que sua língua de fogo quer repouso.*

PRADO, Adélia. Encarnação.  
In: *Miserere*. Rio de Janeiro / São Paulo: Record, 2013. p. 79.

## SUMÁRIO

(Por ordem alfabética das comunicações)

Apresentação.....	5
<i>Os Organizadores</i>	
A carne patética: princípio fenomenológico do cristianismo.....	8
<i>José Sebastião Gonçalves Garajau</i>	
A Encarnação como valorização do corpo humano a partir da Cristologia, com contribuições da Cabala Judaica e das tipologias do Eneagrama.....	17
<i>Marcos Uchôa e Cassiano Luís Boldori</i>	
A Igreja como “Corpo de Cristo”: reflexões exegéticas e antropológicas em 1Cor 12,12-27.....	26
<i>Tiago de Freitas Lopes</i>	
Jesus: Deus em “carne e osso”.....	39
<i>Paulo Antônio Couto Faria</i>	
O corpo: lugar fenomenológico e teológico.....	45
<i>Cleiton Nery de Santanal</i>	
O corpo de Cristo: caminho de Deus, caminho da humanidade.....	58
<i>Rodrigo Ladeira Carvalho e Rosana Araujo Viveiros</i>	
Que corpo é o meu? A construção e desconstrução das representações corporais de alunos do 5º ano do ensino fundamental.....	69
<i>Tais de Almeida Costa</i>	
Representações do corpo das religiosas da Benepó.....	86
<i>Clarissa Milagres Caneschi</i>	
São Tomás de Aquino e Santo Agostinho e a mulher na Idade Média.....	92
<i>Alexandre Bueno Salomé de Souza</i>	

## APRESENTAÇÃO

Entre os dias 13 e 14 de agosto de 2015, o Grupo de Pesquisa “As Interfaces da Antropologia na Teologia Contemporânea”, um dos núcleos de reflexão acadêmica da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), promoveu o *Colóquio Interfaces Corpo-Encarnação*, que teve como propósito investigar as possíveis interrelações entre nossas experiências de corporeidade e a fé cristã na Encarnação.

Esta foi a problemática que o Grupo de Pesquisa elegeu, em 2014, como questão central de estudo, e sobre a qual veio a debruçar-se através de reuniões mensais, nas quais foram debatidas a produção de diferentes disciplinas sobre a questão. Ainda em 2014, o Grupo buscou sintetizar as hipóteses que havia delineado chegando mediante um artigo que foi publicado pela revista *Perspectiva Teológica*. Por fim, no início do segundo semestre de 2015, após quase dois anos de empenho coletivo, nos propusemos a realizar este evento, com um duplo intuito: por um lado, tentar proceder a um aprofundamento/sistematização das reflexões promovidas, por via das conferências, comunicações e interlocuções; por outro, dialogar com esforços similares que estão sendo efetivados por diferentes pesquisadores, espalhados por vários ramos do saber, em vários estados do Brasil, além de Portugal e da França.

Como indicado na programação, o *Colóquio Interfaces Corpo Encarnação* teve sua abertura promovida pelo coordenador de nosso grupo de pesquisa, prof. dr. Geraldo De Mori, seguida pela conferência *Une ‘ame incarnée’ ou un ‘corps animé’*, proferida pelo prof. dr. Xavier Lacroix, da Université Catholique de Lyon, com interlocução do prof. dr. Geraldo De Mori, da FAJE, e mediação do prof. dr. René Dentz (UNIPAC). Ainda nessa manhã, foi realizada a segunda conferência, *Infância é corpo encarnado: uma perspectiva artístico-poética para o ser criança*, a cargo da profa. dra. Marina Marcondes Machado, da Universidade Federal de Minas Gerais, com interlocução da profa. dra. Karin Kepler Wondraceck, da Faculdade de Estudos Teológicos (EST), mediada pela profa. dra. Virgínia Buarque (UFOP). No início do dia seguinte, teve lugar a terceira conferência “*Não sabeis que o vosso corpo é templo?*” (1 Cor 6,19) – *Equívocos e vantagens de uma metáfora paulina*, ministrada pelo prof. dr. José Tolentino, da Universidade Católica Portuguesa, com interlocução da profa. dra. Virgínia Buarque, sob a mediação do doutorando Thiago Santos Pinheiro Souza

(FAJE). Por fim, as conferências foram encerradas sob a temática *Corpo e psicanálise*, abordada pelo prof. dr. Paulo Roberto Ceccarelli, da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, com interlocução do prof. dr. Nilo Roberto (FAJE) e mediação do prof. ms. Marcos Uchôa.

Se as manhãs do Colóquio foram dedicadas às conferências, durante a tarde foram promovidas sessões de comunicação, dispostas em quatro grupos, dois com interlocução mais próxima à teologia e dois em diálogo com a filosofia e as ciências humanas. Diante da qualidade dos trabalhos apresentados e da densidade das reflexões compartilhadas, a *Pensar – Revista Eletrônica da FAJE*, publicou em seu segundo volume de 2015 parcela desses estudos, em *dossiê* especialmente dedicado ao *Colóquio Interfaces Corpo-Encarnação*,<sup>1</sup> sob a organização dos profs. drs. Delmar Cardoso e René Dentz. Assim, neste volume, foram editadas as seguintes comunicações do Colóquio, ampliadas especialmente para sua veiculação no periódico científico: “Do Corpo-Encarnado ao Corpo-Eucarístico: interfaces do reconhecimento intersubjetivo”, de Luciano Gomes dos Santos; “O evento cristão numa sociedade marcada pelo narcisismo”, de Vicente de Paula Ferreira; “Corpo, Sujeito Vulnerável e Pós-Modernidade Teológica”, de René Dentz; “*Anima et corpus una persona est*: desencarnação gnóstica contemporânea e a unidade pessoal em Santo Agostinho”, de Davi Chang Ribeiro Lin; “O corpo como mediação necessária do ser pessoa na antropologia de Wolfhart Pannenberg”, de Romildo Henrique Pinas; “A sabedoria da carne: corporeidade e ética em Michel Henry”, de João Elton de Jesus; “O Corpo e o saber moderno: cisão entre Homem e Ciência?”, de Renato Carvalho de Oliveira; “O corpo como ser no mundo na Fenomenologia da Percepção de Merleau-Ponty”, de Sâmara Araújo Costa; “A Filosofia de Levinas como alternativa aos paradigmas éticos teleológico e deontológico”, de Gregory Rial.

A *Pensar*, contudo, não poderia acolher todas as comunicações apresentadas no *Colóquio Interfaces*, face ao grande número de páginas que isto exigiria. Efetivamente, tal incorporação mostrava-se mais apropriada à edição de *Anais* científicos. Dessa maneira, o Grupo de Pesquisa cuidou para que os textos das demais comunicações também viessem à luz, organizando assim essas coletânea *on-line*, editada pela FAJE.

---

<sup>1</sup> Expressamos nossos agradecimentos aos editores pela deferência que manifestaram pelo *Colóquio Interfaces*, dedicando um número da *Pensar* especialmente a este evento acadêmico.

Os trabalhos aqui veiculados, cujos resumos encontram-se no início de cada capítulo,<sup>2</sup> foram de grande valia ao debate encetado nos dois dias do Colóquio, e registramos nossos sinceros agradecimentos a todos os pesquisadores que nos brindaram com suas análises, questionamentos e sugestões. O Grupo de Pesquisa aproveita o ensejo para também registrar que o *Colóquio Interfaces Corpo-Encarnação* recebeu apoio da Cátedra Dom Luciano, da CAPES e da FAPEMIG.

*Os Organizadores.*

---

<sup>2</sup> Desta maneira, consideramos dispensável a apresentação sintética de cada uma das comunicações, para evitar-se a redundância.

# A CARNE PATÉTICA: PRINCÍPIO FENOMENOLÓGICO DO CRISTIANISMO

*José Sebastião Gonçalves Garajau<sup>3</sup>*

## **Resumo:**

O escopo desta comunicação radica em apresentar numa visão relâmpago a intuição fundamental do pensamento de Michel Henry. O autor defende que entre fenomenologia e cristianismo existe um ponto de intercessão que pode ser a possibilidade de inteligibilidade primordial de nossa condição humana. Trata-se de nossa carne patética gerada na imanência radical da Vida. Atentos à leitura filosófica que o autor realiza do evangelho de João percebemos que sua proposição inicial traz a possibilidade de uma autêntica relação entre fenomenologia e teologia a partir da ressignificação das categorias clássicas da fé cristã, a saber: a questão da proclamação de Deus como Vida e o intrigante evento salvífico da encarnação.

**Palavras-chave:** Cristianismo; fenomenologia; encarnação; Vida; Henry.

## **Introdução:**

O escopo desta comunicação radica em apresentar numa visão relâmpago a intuição fundamental do pensamento de Michel Henry. O autor defende que entre fenomenologia e cristianismos existe um ponto de intercessão que pode ser a possibilidade de inteligibilidade primordial de nossa condição humana. Trata-se de nossa carne patética gerada na imanência radical da Vida. Atentos à leitura filosófica que o autor realiza do evangelho de João percebemos que sua proposição inicial traz a possibilidade de uma autêntica relação entre fenomenologia e teologia a partir da ressignificação das categorias clássicas da fé cristã, a saber: a questão da proclamação de Deus como Vida e o intrigante evento salvífico da encarnação. A tese mais ampla de nossa pesquisa visa explicitar a relação fenomenologia da vida e cristianismo, pensando especificamente o horizonte de uma teologia do corpo a partir da questão da encarnação. Esta nos interpela a partir do horizonte de mistério da nossa autoafecção na imanência radical da vida.

Contudo, o que nos interessa agora nesta breve exposição é vislumbrar rapidamente a intuição henryana que proclama não somente uma coincidência dos termos entre fenomenologia da vida e cristianismo, mas mesmo uma solidariedade de

---

<sup>3</sup> Mestre em Teologia pela FAJE (Doutorando em teologia pela mesma instituição- bolsista FAPEMIG).

princípio se assim o podemos expressar. Para tanto, nosso discurso abordará em seguida os desafios e possibilidades que brotam do encontro entre Fenomenologia e Cristianismo. O ponto cume de nossa apresentação se encontra no terceiro momento quando pensaremos a carne patética como o princípio fenomenológico do cristianismo. Este é o ponto de conexão entre o pensamento henryano e a tradição cristã. Somente a partir da abordagem deste princípio podemos compreender que a fenomenologia da vida haverá também de nos propor uma práxis que visa superar a ilusão transcendental do ego que nada mais é que o esquecimento da vida primordial e sua substituição pelo aparecer do mundo.

### **1. Fenomenologia e cristianismo: desafios e possibilidades**

A tese central desta comunicação, como outrora dissemos, radica na afirmação de que entre cristianismo e fenomenologia existe possibilidade de comunicação fecunda. Contudo, nosso desafio consiste em saber o que torna possível esta comunicação entre duas disciplinas aparentemente tão diversas. O primeiro passo a ser dado e consideração a ser feita reside no fato de saber que a aproximação entre as duas disciplinas não se dá de forma imediata através da fenomenologia em sua concepção clássica. Isto porque segundo Henry o acesso ao Cristianismo não é possível através da fenomenologia histórica, com seu método de elucidação intencional. Mas por que? Por uma questão de horizontes ontológicos distintos. Aqui entramos já no cerne do pensamento henryano que afirma a duplicidade do aparecer, e, por tanto, duas fenomenologias, a saber: a fenomenologia do mundo e a fenomenologia da vida. A verdade da vida não se mostra na verdade do mundo e por isso, a verdade do Cristianismo que proclama Deus como vida, não pode ser conhecida pela fenomenologia do mundo. Assim sendo, dir-nos-á Henry que somente uma fenomenologia ideal, dita fenomenologia da vida, pode nos conduzir à uma abordagem fenomenológica do Cristianismo.

Contudo, poderíamos licitamente inquirir se esta aproximação entre fenomenologia e cristianismo é fruto da imaginação do autor ou se sua possibilidade é algo inerente a uma e a outra. Ressaltamos que a possibilidade de interpretação do cristianismo através de uma fenomenologia da vida surge quando Henry, ao traçar seu projeto filosófico, iniciado com a tese de 62 sobre a "*Essência da manifestação*"

(HENRY, 2011, p. 911), instaura uma crítica à fenomenologia histórica, denunciando o que chamará de sua indigência ontológica (CAPELLE, 2004, p.7). Nesta denúncia se descobre os pressupostos infundados da fenomenologia clássica, advinda dos gregos, que, na modernidade, ao reduzir todo aparecer ao aparecer do mundo esquece a imanência radical da vida. É justamente a percepção desta imanência radical da vida que haverá de conduzir Henry à sua aproximação com o cristianismo. Existe, portanto, todo um caminho que foi percorrido rigorosamente para que se pudesse propor algo como uma aproximação fenomenológica à fé cristã.

Mas em que consiste exatamente a crítica henryana à fenomenologia clássica, quais são os pressupostos infundados desta fenomenologia, qual sua indigência ontológica? Todas estas perguntas fazem parte do método de elucidação de nossa temática. Contudo, seria pretensão desmedida querer respondê-las com profundidade neste curto tempo em que nos propomos somente a oferecer uma visão relâmpago da intuição de nosso autor. Assim sendo, destacamos que somente apresentaremos brevemente lampejos centrais do pensamento de Henry, esperando que estes possam ao menos nos oferecer uma visão panorâmica do autor. Para tanto, passamos a explicitar brevemente o caminho que conduziu Henry ao coração mesmo do cristianismo.

## **2. A carne patética: princípio fenomenológico do cristianismo**

O exercício da abordagem fenomenológica do cristianismo supõe a elucidação sistemática de alguns pontos primordiais do pensamento henryano. De fato, segundo nossa perspectiva, aos menos sete passos devem ser dados para que possamos chegarmos à compreensão da intuição central da fenomenologia da vida.

Em primeira instância encontramos a afirmação basilar da tese do duplo aparecer. Contrapondo-se ao monismo ontológico Henry afirma uma dualidade do aparecer. Toda sua tese haverá de girar em torno desta dialética entre a fenomenologia do mundo e a fenomenologia da vida. Importa ressaltar que a via metodológica e a constatação das duas formas do aparecer, intuídas pelo autor, não quer desembocar no divórcio entre vida e pensamento, a proposta de Henry não é um neo-dualismo (HENRY, 2001, pp. 125-128). Em segundo lugar, da constatação do duplo aparecer surge a crítica à fenomenologia histórica. Iniciando pela redução galileana e passando pela contra-redução cartesiana, Henry desemboca na rica e, ao mesmo tempo, limitada

definição do método de elucidação intencional por Husserl. Vejamos como acontece este movimento de crítica à fenomenologia histórica e o surgimento da intuição da fenomenologia da vida.

A tradição intelectual inaugurada pela filosofia grega, representada tradicionalmente por Platão e Aristóteles, chega ao seu ápice com o advento da era moderna. Contudo, um evento no mundo pré-científico, conhecido como revolução copernicana, prepara o terreno para a introdução do elemento determinante que levará à guinada epistemológica, condição de possibilidade para a decolagem da tradição científica do Ocidente. Trata-se do deslocamento de uma razão nomotética heterônoma, ainda devedora de um logos submetido a uma força superiora que governa o cosmos, para uma razão instrumental, autônoma, profundamente hipotética e questionadora de toda realidade, inclusive do mundo metafísico (SOUZA, 2005, p.33).

Pensando a partir da passagem de uma Razão nomotética à razão instrumental-hipotética, evitando entrar nos pormenores dos germes das teorias do conhecimento desta época, queremos destacar, segundo Henry, as três formas de concepção da realidade que fundamentam a Fenomenologia do mundo. Segundo o autor, o aparecer do mundo tem sido constituído diferentemente segundo três padrões de pensamento. O primeiro deles se refere ao mundo conhecido pela geometria ideal de Galileu, a isto se chamará redução galileana; em segunda instância, o mundo é percebido pela intuição intelectual de um entendimento puro como pensou Descartes e a filosofia kantiana; por último, temos a retomada da tradição cartesiana por Husserl, que pensa um mundo originalmente sensível, que brota da intencionalidade presente nos nossos sentidos (HENRY, 2001, pp.169-170). Pensemos brevemente o alcance e os limites de cada uma dessas formas de ver - *θεωρία*-teoria (URBINA, 1998). Vale lembrar que o verbete se refere diretamente ao ato mesmo de ver ou contemplar. Com mais razão, portanto, este termo se aplica ao conjunto de conhecimento designado na fenomenologia como uma "forma de ver".

No primeiro caso temos a crítica operada por Galileu a todo mundo sensível. Retomando a tradição do intelectualismo grego, ele propõe uma nova concepção de mundo que, por sua vez, desembocará numa inédita concepção do corpo: passa-se do corpo sensível, passível de ser tocado, mas subjetivo, ao corpo científico, idealizado, objetivo, contudo, vazio de toda sensação. Negando a realidade dos corpos sensíveis,

Galileu afirma que o universo é formado de corpos materiais extensos. A partir desta constatação, deduz o que é accidental e o que é próprio de todo corpo. Dir-nos-á então que o próprio de uma substância material extensa é sua delimitação potencial por figuras. Assim, nasce uma ciência das figuras e formas puras à qual se denominará geometria. Este novo saber coloca as bases para um conhecimento universal, que se opõe ao conhecimento particular e limitado do mundo sensível. Temos então daí que se o essencial à matéria extensa é definido pela sua forma geométrica, todo resto pode ser subtraído do corpo geométrico. Neste contexto, as qualidades sensíveis de um corpo não são essenciais à matéria. Toda sensibilidade não passa de uma espécie de determinação accidental e contingente, que pode ser explicada segundo as particularidades dos vários corpos sensíveis, de acordo com sua organização biológica.

Para Henry, a nova inteligibilidade proposta por Galileu opera uma redução quando substitui o corpo sensível pelo corpo científico definido pela matemática e a geometria. Esta redução possui consequências determinantes para a ordem da verdade e a realidade dos corpos no mundo. De fato, se pela análise eidética a matéria existe de forma independente em relação às qualidades sensíveis, então todo mundo sensível é jogado no campo da ilusão e da mentira. Este é justamente o limite da nova inteligibilidade de Galileu. Ao colocar as qualidades sensíveis no campo da contingência, que se opõe ao real e verdadeiro conhecimento dado pela geometria, o mundo e a vida, tais como os experimentamos, se deslocam para o horizonte da irrealidade. Simplesmente não há verdade e realidade no 'mundo da Vida', já que este é essencialmente sensação. Vivemos no reino da ilusão. A teoria galileana só pode ser considerada uma redução quando percebemos que as qualidades sensíveis não possuem sua realidade na ordem da *res extensa*, no mundo das formas puras da geometria, mas no 'mundo da Vida' (*Lebenswelt*). Assim sendo, sua matéria não é a do mundo, mas a matéria fenomenológica da vida (HENRY, 2001, pp. 139-148).

O que não foi percebido como essencial por Galileu será captado por Descartes como a intuição intelectual primordial para o fundamento de todo conhecimento possível. Ao seguir as intuições de Galileu, Descartes não considera o mundo subjetivo (impressões) como algo que pertence ao mundo da ilusão. Segundo Henry, a contra-redução cartesiana consiste em que Descartes não permite à verdade do corpo geométrico descartar a verdade da impressão e da subjetividade. Isto porque é a certeza

absoluta da percepção subjetiva do corpo (que pensa e que "sente"), isto quer dizer, se a *cogitatio* está ou não correta, que garante a certeza do conhecimento do universo (Penso, logo existo). Isto implica afirmar que a verdade de um corpo só pode ser assim determinada se minha percepção do mesmo ou minha intuição intelectual da sua extensão for antes correta. O *cogito* cartesiano depende, pois, das aparições subjetivas. Estas se relacionam de forma concreta com o mundo da sensibilidade. Nenhuma intuição intelectual pode ser dada a partir do nada, mas somente a partir do apreendido pelos sentidos. Dito com mais propriedade, depende do 'mundo da Vida', das impressões. Henry, estabelecendo a distinção entre a epistemologia proposta por Galileu e aquela levantada por Descartes, dirá que: enquanto a visão galileana se refere a uma análise ontológica do corpo (visa conhecer sua natureza), o horizonte delineado por Descartes, refere-se a um análise fenomenológica do corpo, que busca levantar a questão da possibilidade do conhecimento mesmo (HENRY, 2001, pp. 139-148).

Retomando a filosofia cartesiana, Husserl voltará a analisar a redução galileana, não para colocar em xeque o avanço científico que veio desta nova inteligibilidade, mas para denunciar o esquecimento daquilo que parece ser seu fundamento último, a saber: a subjetividade. Assim, Husserl, ao rejeitar a pretensão de universalidade da ciência galileana, denuncia uma pretensão de autonomia que é vazia. Isto porque as figuras geométricas ideais não existem no mundo real. Elas nada mais são que frutos de uma operação intelectual da consciência, que abstrai, a partir do sentido no mundo real, figuras ideais. Esta operação é chamada transcendental porque se refere à possibilidade de formação deste conhecimento ideal. A consciência transcendental é condição de possibilidade para todo conhecimento do mundo. Ocorre que as operações de tal consciência estão localizadas na subjetividade da vida transcendental. Assim sendo, a pretensão de autonomia da ciência galileana, ao rejeitar toda intuição sensível, é vazia, porque tal ciência, conhecimento matemático das formas puras, permanece dependente das operações subjetivas da consciência intencional transcendental para formar seu conteúdo de mundo. Existe, pois, uma sintonia obrigatória entre a análise ontológica proposta por Galileu e a análise fenomenológica inaugurada por Descartes.

Havendo tocado indiretamente o tema essencial da 'impressão' pela redução galileana, sua valorização pelo *cogito* cartesiano e sua retomada pela fenomenologia de Husserl, abordá-lo-emos agora de forma mais direta. Ao propor uma fenomenologia da

carne, Henry quer fazer notar o caráter da nossa 'carne impressiva' e a 'auto-afecção' como condição de possibilidade para a compreensão da virada fenomenológica, que supõe a passagem de uma Fenomenologia do mundo à Fenomenologia da Vida (GONÇALVES, 2014, pp. 41- 44). Aqui encontramos o terceiro passo que se refere à questão propriamente dita da verdade da vida e da verdade do mundo, que dá origem à possibilidade de percepção da fenomenologia da vida. Este por sua vez nos remeterá ao quarto momento do percurso henryano que abordará a questão do modo de fenomenalização próprio da vida, sua imanência radical ou presença de si a si mesmo em sua autogeração e autoafecção. Constata-se que na vida não existe nenhuma possibilidade de representação, pois não há nenhuma distância fenomenológica entre o que revela e o revelado, isto é o que se denomina imanência radical. Só depois de explorar a fenomenalização da fenomenicidade própria da vida, o autor dá o quinto passo. Este consiste na tematização do objeto da fenomenologia da vida e sua identificação com a temática central do Cristianismo, a saber: Deus como vida. A compreensão de Deus como Vida é o ponto de conexão e a possibilidade última de uma abordagem fenomenológica do cristianismo. Citamos Henry:

A vida, então, o cristianismo a chama de Deus. Na medida em que é um processo de autogeração, o cristianismo a chama o Pai. O Primeiro Vivente gerado no processo de autogeração da vida como a Ipseidade fenomenológica singular na qual este processo se cumpre, o cristianismo chama o Filho único primeiro nascido. Filho consubstancial ao Pai e vindo paradoxalmente ao início, porque a autogeração da vida implica a autogeração do Primeiro Vivente não como seu resultado mas no seu cumprimento fenomenológico e como a condição desse. Na medida em que o processo de autogeração da vida é seu processo de autorrevelação no Si deste Primeiro Vivente, esse é o Verbo, o Logos, a autorrevelação da vida precisamente. Doravante o Pai se revela e se experimenta no Filho, como o Filho se experimenta no Pai. O Filho é o pathos do Pai como o Pai é o pathos do Filho segundo sua interioridade fenomenológica recíproca constantemente afirmada por João e advinda inteligível numa fenomenologia radical da vida- por isso que nesta fenomenologia mesma, em razão de sua radicalidade, é a vida que revela (CAPELLE, 2004, p. 26).

O sexto passo aparece como a questão da carne patética e da encarnação como uma espécie de inteligibilidade primordial que elucida tanto as questões da

fenomenologia da vida, quanto as questões do cristianismo. Esta carne auto-afectada na afecção primordial da vida que se sente a si mesma é o princípio fenomenológico do cristianismo. Isto quer dizer, que para a fé cristã, Deus se autorrevela como vida, mas como vida encarnada. Por isso Deus se encarna e por isso nossa carne é deífera.

### **Conclusão**

Somente depois de realizar minuciosamente a crítica à fenomenologia histórica e depois de constatar o vínculo autêntico que une uma fenomenologia radical com o cerne da revelação cristã, nosso autor faz vislumbrar o sétimo e último passo. Henry morreu sem pensar concretamente as implicações éticas do seu pensamento. Não estava preocupado em haurir uma ética de sua fenomenologia, até porque isto seria contraditório, se pensamos na imanência radical e sua impossibilidade de toda representação, inclusive no campo da práxis. Contudo, existe uma crítica henryana à questão da práxis da fenomenologia do mundo. Esta crítica se insere no âmbito da questão da fenomenologia da ação. Outra importante e controversa implicação da fenomenologia da vida.

De qualquer forma, se uma questão ética tivesse que emergir da teoria henryna, esta provavelmente trilharia o caminho da ressignificação ética do nosso agir que deveria acontecer não mais a partir das categorias fenomenológicas do mundo guiadas pela possibilidade da mentira e hipocrisia de toda representação no espaço-tempo, mas pela imanência da vida em nossa carne. E a luta eterna de nossa carne patética, cujo correlato intencional, é o corpo de carne que somos, seria: o desafio de fazer coincidir o movimento interno da vida em nós que clama por verdade com nossas ações externas sempre factíveis de hipocrisia e mentira.

### **Referências:**

CAPELLE, Philippe. *Phénoménologie et Christianisme chez Michel Henry*: les derniers écrits de M. Henry en débat. Paris: Les Éditions du Cerf.

HENRY, Michel. *Encarnación: una filosofía de la carne*. Ediciones Sígueme: Salamanca 2001.

HENRY, Michel. *L'essence de la manifestation*. 4ª Ed, Paris: Puf, 2011.

GONÇALVES, José Sebastião. *Inteligibilidade Primordial: fundamento teológico-antropológico da fenomenologia da vida em Michel Henry*. Dissertação mestrado/ FAJE BH- FEV 2014.

SOUZA, José Carlos Aguiar de. *O projeto da Modernidade*. Brasília-DF: Liber Livro, 2005.

URBINA, José M. Pabón S. De. *DICCIONARIO MANUAL*. Grieco-Espanhol. Barcelona: Vox, 1998.

# A ENCARNAÇÃO COMO VALORIZAÇÃO DO CORPO HUMANO A PARTIR DA CRISTOLOGIA, COM CONTRIBUIÇÕES DA CABALA JUDAICA E DAS TIPOLOGIAS DO ENEAGRAMA

*Marcos Uchôa<sup>4</sup>  
Cassiano Luís Boldori<sup>5</sup>*

## **Resumo:**

O presente artigo aborda a Encarnação de Jesus Cristo como pressuposto imprescindível para a valorização do corpo humano sob a perspectiva cristológica, ressaltando a Paixão de Cristo como novo paradigma antropológico, a partir das contribuições de René Girard, da Espiritualidade da Cabala Judaica e das tipologias do Eneagrama, visando a consciência integral e o diálogo com as demais dimensões do ser humano (emocional, mental e espiritual). O tema apresentado manifesta a importância da visão totalizante do ser humano em detrimento da visão dualista que sempre prevaleceu na história do cristianismo e da cultura ocidental em geral, a qual separa a dimensão física da dimensão extra-sensorial. Temos como objetivos: a) Compreender a importância de uma abordagem cristológica não-sacrificial para a valorização do corpo, pois “Somos um corpo e não só temos um corpo”; b) Dialogar com a Espiritualidade da Cabala Judaica sobre a dimensão corporal, como também a visão que o Judaísmo tem do corpo; c) Relacionar as tipologias do Eneagrama com a dimensão física; d) Possibilitar o diálogo entre teologia, religião, espiritualidade e filosofia acerca do corpo. Recorrendo à tradição cristã, mais especificamente à Cristologia e à Antropologia Teológica, no que se refere aos temas da Encarnação, da Paixão e Morte de Cristo, como da fé na ressurreição da carne, para a valorização sacral do corpo, queremos fazer um paralelo com as contribuições da Cabala Judaica e das tipologias do Eneagrama, na tentativa de se elucidar o que a história humana sempre buscou: sobre a consciência corporal que caminha com as filosofias da vida e a consciência espiritual que apontam para a vivência evangélica da oração de Jesus, segundo João: “que eles sejam um” (Jo 17,11).

**Palavras-chave:** Encarnação; Cabala; Eneagrama.

## **Introdução**

O presente artigo aborda a Encarnação de Jesus Cristo como pressuposto imprescindível para a valorização do corpo humano sob a perspectiva cristológica, ressaltando a Paixão de Cristo como novo paradigma antropológico, a partir das contribuições de René Girard, da Espiritualidade da Cabala Judaica e das tipologias do

---

<sup>4</sup> Mestre em Teologia – FAJE – financiado pela CAPES.

<sup>5</sup> Pós-Graduado de Especialização em Temas Filosóficos – UFMG.

Eneagrama, visando uma consciência integral e o diálogo com as demais dimensões do ser humano (emocional, mental e espiritual).

O tema apresentado manifesta a importância da visão integral do ser humano em detrimento da visão dualista que sempre prevaleceu na história do cristianismo e da cultura ocidental em geral, a qual separa a dimensão física da dimensão extrassensorial. Temos como objetivos: a) Compreender a importância de uma abordagem cristológica não-sacrificial para a valorização do corpo, pois “Somos um corpo e não só temos um corpo”; b) Dialogar com a Espiritualidade da Cabala Judaica sobre a dimensão corporal, como também a visão que o Judaísmo tem do corpo; c) Relacionar as tipologias do Eneagrama com a dimensão física; d) Possibilitar o diálogo entre teologia, religião, espiritualidade e filosofia acerca do corpo.

Recorrendo à tradição cristã, mais especificamente à Cristologia e à Antropologia Teológica, no que se refere aos temas da Encarnação, da Paixão e Morte de Cristo, como da fé na ressurreição da carne, para a valorização sacral do corpo, queremos fazer um paralelo com as contribuições da Cabala Judaica e das tipologias do Eneagrama, na tentativa de se elucidar o que a história humana sempre buscou: sobre a consciência corporal que caminha com as filosofias da vida e a consciência espiritual que apontam para a vivência evangélica da oração de Jesus, segundo João: "que eles sejam um" (Jo 17,11).

## **1. Enfoque bíblico-teológico da encarnação do Verbo**

A reflexão cristológica sobre a encarnação e, conseqüentemente, sobre a corporeidade, a partir da exegese bíblica atual, leva-nos a compreender seu significado mais profundo. O Verbo que “era no princípio e estava junto de Deus” (Jo 1,1s) “nasceu de uma mulher” (Gál 4,4), “se fez carne” (Jo 1,14). Sabemos que o a temática da encarnação do Verbo não foi objeto de preocupação imediata na pregação de Jesus e muito menos no período apostólico.

A preocupação da igreja primitiva era a de ser testemunha do que aconteceu entre o batismo de Jesus no Jordão e a sua ascensão ao céu (At 1,21; 10,37). Os sinóticos foram escritos a partir desta perspectiva. Somente no quarto evangelho é que temos os temas teológicos mais profundamente elaborados. Tanto é que o tema da encarnação está interligado com a temática da glória. A revelação da glória de Jesus na

última hora faz conhecer a glória que ele possuía antes que o mundo existisse (Jo 17,8). Para o evangelista João a encarnação é o início da revelação da glória do Homem-Deus. Portanto, o Novo Testamento considera que a reflexão teológica sobre a encarnação está baseada em toda a vida de Jesus, desde a encarnação até à sua ascensão ao céu.

Uma análise cristológica sobre a encarnação não é o nosso objetivo aqui nesta comunicação. Contudo, precisamos retomar algumas afirmações precisas sobre o tema como fundamentação bíblica para as nossas conclusões a posteriori. Segundo os especialistas nas Sagradas Escrituras, os autores do Novo Testamento, cada um do seu jeito, procuraram mostrar os fatos especiais que fizeram da encarnação um acontecimento único e marcante para o início do plano da glorificação da natureza humana. Para os especialistas, Paulo volta-se para o encarnado, Mateus e Lucas para as implicações do momento da encarnação e João para os antecedentes celestes da encarnação.

Os textos paulinos não dizem diretamente que Cristo se tornou homem, mas que ele ficou em igualdade aos homens. Justamente para não cairmos no docetismo é que, conforme Paulo, Cristo não viveu “como se fosse” homem, mas como homem real de carne e osso, nascido de uma mulher e da linhagem de Davi (Rom 1,3), que conheceu as dores do sofrimento e da morte, portanto, sabe o que significa a obediência pelos sofrimentos que passou. Para Paulo a encarnação é, sobretudo, a aceitação e o assumir radical da condição humana com toda a sua miséria. Mas o que nos interessa aqui para nossa reflexão sobre o corpo-encarnação é que a identidade de Cristo não se reduz a esta humilde condição humana, pois ele a transcende. Assim, Paulo considera a encarnação uma quênose, não no sentido de que Cristo tenha se privado de sua natureza divina, trocando-a pela natureza humana, mas no sentido de ele ter preferido a nossa condição humana à sua condição de Senhor soberano, “sendo rico tornou-se pobre” (2Cor 8,9).

Mateus e Lucas expressam cada um a seu modo, a verdade de que a encarnação do Verbo é um tornar-se semelhante aos seres humanos e não uma completa identificação com os homens. Os dois evangelistas afirmam a mesma coisa por diferentes modos: Maria concebeu do Espírito Santo, ou seja, a encarnação é obra especial do poder e da vontade de Deus, pela concepção virginal.

A cristologia joanina faz da encarnação um acontecimento único pelo fato de enfatizar a preexistência do Verbo. João afirma a encarnação com a palavra carne,

usaríamos a palavra corpo, em vez de homem para frisar o aspecto terrestre, limitado, perecível do homem, em contraste com a natureza divina e eterna. A ideia da preexistência na encarnação é expressa também pela frase “veio armar uma tenda entre nós” e quer dizer algo a mais do que simplesmente o tornar-se visível de um messias preexistente como imaginavam os judeus.

Portanto, a finalidade da encarnação, mesmo diante das diferenças cristológicas de cada autor bíblico, é a revelação da verdade de Deus sobre o homem e, por conseguinte, a verdade sobre o ser corpo. A encarnação do Verbo é a manifestação visível do que Deus quer dar à humanidade: a salvação, a divinização da natureza humana em semelhança e não em igualdade à condição divina. Tudo isso é traduzido e compreendido no dom da Eucaristia – corpo de Cristo – memorial ritual de toda uma vida doada e ofertada ao Pai por amor à humanidade – prolongamento do dom da Encarnação! “Com efeito, de tal modo Deus amou o mundo, que lhe deu seu Filho único (e continua a dá-lo na Eucaristia)”. Jo 3,16

## **2. Abordagem antropológica da encarnação à paixão do Verbo de Deus**

Como Girard define revelação do Verbo a partir da Encarnação cujo cume se deu na Cruz? Ele parte do argumento que não há só diferenças entre os mitos e os evangelhos. Procura trazer à luz as semelhanças entre ambos, mesmo correndo o risco de ser acusado de ingênuo pelos etnólogos e de anticristão pelos cristãos. O anticristianismo é que impede-nos de ver estas semelhanças. O dado comum é que os evangelhos e os mitos narram o mesmo ciclo mimético, revelam a existência do mimetismo do desejo violento primeiramente conflitual e depois reconciliador. “*É o ciclo mimético ou satânico, é a sequência tripartida, primeiro, da crise, depois, da violência coletiva e, por fim, da epifania religiosa*”. (Girard, 1999, p. 136)

A encarnação é uma representação verdadeira daquilo que nunca fora ainda representado até o fim pelos mitos, ou fora representada falsamente. A verdade da encarnação revela as semelhanças e dissemelhanças com os textos míticos. A diferença reveladora é a de que nos textos míticos as expulsões do herói são sempre justificadas, enquanto que nos evangelhos isso nunca acontece, a violência é coletiva e injustificável. A pergunta que se faz é: será que o herói merece ser expulso? Para os mitos a resposta é sempre sim, mas para o relato bíblico é sempre não!

A vingança obrigatória presente sempre nos mitos violentos dá lugar ao perdão da novidade evangélica, dá lugar ao não ressentimento, a não violência, ato único e capaz de acabar de uma vez por todas a espiral das represálias. A verdadeira causa da expulsão das vítimas do mecanismo do desejo mimético, do preferir as trevas à luz (Jo 1,9-10), do expulsar matando na cruz o autor da vida, por parte da coletividade humana, a causa está no ressentimento e no não reconhecimento da culpabilidade desta mesma humanidade incapaz de aceitar o perdão de Deus e de perdoar amando uns aos outros.

Segundo Girard, os evangelhos são, em sua totalidade, a representação desta revelação. A encarnação do Verbo de Deus (Cf. Jo 1) caracteriza o valor incondicional da natureza humana e, mais especificamente, da corporeidade humana, na perspectiva de sua genética semelhança com a natureza divina. Da encarnação até à cruz, o Verbo Divino, vítima inocente nas mãos da coletividade humana, revela a reabilitação das vítimas coletivas de todos os tempos e ao mesmo tempo denuncia os seus perseguidores.

Um pequeno grupo de seguidores, dissidentes da maioria assassina, declara a inocência e a divindade de Jesus e ao mesmo tempo reconhece a culpabilidade dos verdadeiros culpados. Esta estrutura no cristianismo é única e diferencia-se dos relatos e dos desfechos míticos. Esta ruptura com a unanimidade violenta faz parte do dado da revelação que se dá a entender a partir da Ressurreição. Esta revelação, diz Girard, corresponde a uma formidável realidade antropológica. A ressurreição de Cristo traz à luz a verdade que desde a fundação do mundo fora dissimulada, que estava oculta desde sempre, ou seja, a de que a gênese da cultura humana foi fundada sobre a pedra fundamental do assassinato fundador. As culturas humanas e as religiões até Jesus foram fundadas sobre o mecanismo vitimário considerado sagrado. A partir da Encarnação-Vida-Paixão-Morte-Ressurreição de Jesus, no entanto, dá-se início uma nova humanidade, uma nova compreensão da corporeidade que não está fundada sobre a falsidade mitológica dos assassinatos coletivos, pois tudo o que aconteceu com Jesus, principalmente sua expulsão pela morte, não é devida à violência mimética, mas devido ao amor incondicional do Pai por seu Filho, e conseqüentemente, por todos nós. Portanto, concluímos com Girard, o que ele chama de Força da Revelação, *“ao revelar a auto ilusão dos violentos, o Novo Testamento dissipa a mentira da sua violência;*

*enumera tudo aquilo de que precisamos para rejeitar a visão mítica de nós próprios, a crença na nossa própria inocência”.* (Girard, 1999, p. 161)

Portanto, da encarnação à cruz, de modo mais claro e específico, revela-se quem é o verdadeiro inocente e quem são os verdadeiros culpados. É na árvore da cruz, fincada no novo jardim, que a humanidade é recriada e remodelada.

### **3. As espiritualidades da Cabala Judaica e do Eneagrama, a título de aplicação prático**

A espiritualidade da cabala refere-se ao corpo humano como árvore da vida. Para a tradição judaica, nosso corpo e nossa pessoa crescem como árvores das vidas e devem dar frutos como árvore do conhecimento do bem e do mal. A árvore do conhecimento do bem e do mal é a fonte da experiência concreta, caminho de sofrimento, da ascese, da busca de unidade na vivência exterior. O corpo edifica-se, tanto do ponto de vista biológico, quanto espiritual. O corpo humano é denominado de território do sagrado.

Perguntamo-nos, como penetrar nesse universo de significados do corpo como árvore das vidas? Como associar cada parte, função e órgão do corpo humano a seus arquétipos e espirituais? Como harmonizar essa busca da unidade na diferença dos membros de um corpo com a revelação de uma nova humanidade-corpo não violenta e não ressentida? No intuito de se levar à prática existencial a teoria da não violência trazida à luz pelo mimetismo do desejo, aqui pretendemos direcionar nossa reflexão entre o que acabamos de dizer a partir da leitura antropológica girardiana para o que compreendemos da revelação cabalista sobre o corpo humano formado por dez sefirots, pelas dez emanções divinas e, também, pelo o mundo das tipologias da personalidade humana traçadas pela espiritualidade do eneagrama.

Segundo a hermenêutica bíblica cabalista, Deus deu forma e conteúdo à Sua Criação através destas dez sefirots. Segundo o alfabeto hebraico suas 22 consoantes são energias vivas destinadas aos olhos e à mente. Existe um simbolismo numérico na grafia de cada letra. Há nove letras que correspondem ao plano da encarnação. Estas quando bem compreendidas e harmonizadas na totalidade do corpo gera-se do caos a ordem, sai-se da alienação dos princípios fundadores da unidade entre o humano e o divino.

A palavra cabala vem do hebraico Qabbale, do verbo receber. Evoca a revelação que Moisés recebeu ao mesmo tempo em que recebeu a Lei escrita, a Torá. A cabala evoca a transmissão espiritual, sem a intermediação de um texto. A sabedoria da cabala dirige-se ao interior do homem, a seu desejo e vontade de receber a plenitude infinita, a Luz. Segundo esta espiritualidade toda a realidade, tanto espiritual quanto material, é criada por meio das emanções divinas que são vistas como “forças fundamentais”, “recipientes” da atividade de Deus.

As sefirots são “canais” através dos quais a energia Divina flui, permeia e se torna parte de cada coisa que existe, criando assim uma “corrente espiritual” que liga e vivifica todas as coisas, impregnando-as da Essência Divina. As dez sefirots podem ser agrupadas em três unidades ternárias, no esquema da árvore da vida: Coroa, Sabedoria e Inteligência (triângulo que revela a essência da divindade, com vértice para cima); Misericórdia, Justiça e Beleza (voltado para baixo, exprime o plano de Deus); Vitória, Glória e Fundamento (corresponde à sede do ser psíquico e matriz do ser espiritual, vértice apontando para baixo e abre-se ao reino, ao domínio, à terra, ao sentir físico, aos pés no sistema corporal, às raízes da árvore humana.

A cabala significa a plena aceitação de um duplo movimento existencial, ascendente e descendente, o movimento do amor de Deus para com o humano e o amor do humano para Deus como caminho inverso. As leis que regem o fluxo destas energias foram estabelecidas durante o processo da Criação, que pode ser vista como uma progressiva transformação de níveis de energia espiritual. Nesta progressiva transformação, foram criados universos espirituais paralelos, sendo o nosso mundo o último desta corrente.

Já o eneagrama, de terminologia grega, na junção das duas palavras: “enea” (nove) e “grama” (pontos), aborda nove tipos de ego, sendo compreendidos a partir de três centros (o físico-instintivo, o sentimental-emocional e o pensamento-mental).

Os três centros do eneagrama, também chamados de tríades, constituem-se em três grupos. Os tipos oito, nove e um correspondem ao instinto, pois tem sua energia “centrada na região do abdome”, experimentando a cada nova situação sensações físicas “viscerais” movendo-se como “oposição”; o tipo oito, através da sua agressividade; o tipo nove, através da sua teimosia; o tipo um, através do seu perfeccionismo crítico.

Os tipos dois, três e quatro correspondem ao sentimento, pois tem sua energia “centrada no coração”, experimentando a cada nova situação “emoções” movendo-se em direção aos outros; o tipo dois, através do desejo de ser elogiado; o tipo três através do desejo de ser admirado; o tipo quatro através do desejo de ser compreendido.

Os tipos cinco, seis e sete correspondem ao pensamento, pois tem sua energia “centrada na cabeça”, experimentando a cada nova situação “pensamentos” movendo-se para dentro de si, pois o mundo é percebido como um lugar invasivo, temível ou limitador; o tipo cinco, através do isolamento; o tipo seis, através da cautela; o tipo sete, através de novos estímulos.

A correlação entre a cabala e o eneagrama está na abordagem de que o corpo começa com um Ser Essencial que se desdobra em múltiplas características. A cabala, pela árvore da vida (com as dez sefirot), e o eneagrama (com seus nove pontos), falam da essência do ser, do lado negativo do ego (sombras) e dos caminhos de integração (restauração, redenção). Desse modo temos:

Tipo Um (eneagrama) com a Chochmah (cabala) – O Pai (Abba) onisciente, correto, internalizado. Tipo Dois (eneagrama) com a Binah (cabala) – A Mãe (Ima) celeste, compreensiva, controladora. Tipo Três (eneagrama) com a Gedulah (cabala) – O ímpeto para a grandeza. Tipo Quatro (eneagrama) com a Tiferet (cabala) – Beleza e anseio romântico. Tipo Cinco (eneagrama) com a Din (cabala) – Fechado, envolto, limitado. Tipo Seis (eneagrama) com a Netzach (cabala) – Permanente e buscando autoridade. Tipo Sete (eneagrama) com a Hod (cabala) – Esplendor. Tipo Oito (eneagrama) com a Yesod (cabala) – Força seminal. Tipo Nove (eneagrama) com a Shechinah (cabala) – A presença da aceitação.

### **Para concluir:**

Mesmo que não consigamos, portanto, devido ao limite desta comunicação, expressar toda a complexidade da relação entre as diferentes abordagens acima, intuímos que a pesquisa, em sua totalidade, nos abre um leque de possibilidades em si pensar uma possível correlação entre ambas. Pois, a partir da nossa tradição judaico-cristã essa abordagem do corpo como território do sagrado, tem em Jesus Cristo, a sua máxima elevação (encarnação, paixão, ressurreição).

## Referências:

- ADDISON, Howard A. *O Eneagrama e a Cabala*. Tradução de Merle Scoss. São Paulo: Pensamento, 1998.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 1985.
- BORN, A. Van Den. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- CUNHA, Domingos & CARLOS, Luís. *Quem é você? – construindo a pessoa à luz do eneagrama*. São Paulo: Paulus, 2008.
- GIRARD, René. *Eu via Satanás cair do céu como um raio*. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.
- MELENDO, M. *O Eneagrama*. São Paulo, Loyola, 2001.
- MIRANDA, Evaristo Eduardo de. *Corpo, território do sagrado*. São Paulo: Loyola, 2012.
- NARANJO, C., *O Eneagrama da Sociedade*. São Paulo, Esfera, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Os Nove Tipos de Personalidade*. Rio de Janeiro, Objetiva, 1997.
- PALMER, Helen. *O Eneagrama no Amor e no Trabalho*. São Paulo, Ed. Paulinas, 1999.
- \_\_\_\_\_. *O Eneagrama*. São Paulo, Ed. Paulinas, 1993.
- \_\_\_\_\_. *O Eneagrama de Bolso*. São Paulo, Ed. Paulinas, 1999.
- PINHEIRO, Elpidio Alves. *Condenados a Amar: O Eneagrama Sagrado como caminho para o despertar da amorosidade*. Campinas, 2009.
- ROHR, R.- A. EBERT. *O Eneagrama: as Nove Faces da Alma*. São Paulo, Vozes, 2000.
- TORQUATO, Ana Maria. *Os pecados dos deuses gregos – À luz do Eneagrama*. Belo Horizonte, Armazém de Ideias, 2004.
- ZUERCHER, Suzanne. *A Espiritualidade do Eneagrama*. São Paulo, Paulus, 2001.

# A IGREJA COMO “CORPO DE CRISTO”: REFLEXÕES EXEGÉTICAS E ANTROPOLÓGICAS EM I COR. 12, 12-27

Tiago de Freitas Lopes<sup>6</sup>

## Resumo:

O teólogo sistemático é aquele que interpreta a tradição cristã para o horizonte atual, tendo como ponto de partida a Escritura cristã alinhada à sua situação no mundo contemporâneo e aquilo que há “por traz” e “diante” do texto clássico religioso cristão. O objetivo deste artigo é fazer uma análise da perícopa de I Coríntios 12,12-27, considerando a categoria *corpo de Cristo* como portadora de uma equivalência eclesiológica vinculada à compreensão antropológica do corpo. O artigo está dividido em duas partes. Após algumas considerações documentais e históricas, propõe-se uma reflexão exegética e antropológica do sintagma *corpo de Cristo*. A conclusão destaca a necessidade da teologia sistemática estar em constante diálogo com a exegese e com a antropologia teológica.

**Palavras-chave:** Corpo de Cristo; teologia; exegese; equivalência eclesiológica; antropologia teológica.

## 1. Considerações documentais e históricas

Em relação à evidência documental de I Coríntios 12, 12-27, de acordo com a análise da quarta edição do The Greek New Testament (GNT), não há a incidência de variantes significativas, o que mostra a confiabilidade do texto. Não obstante, o aparato crítico leva o leitor a várias traduções euramericanas que comprovam a clareza do conteúdo da perícopa, entre elas, *Revised Standard Version (RSV)*, a *New International Version (NVI)*, *New Jerusalem Bible (NJB)*, *Traduction Oecuménique de la Bible (TOB)*, entre outras.

Para a comparação das versões, alinhado ao GNT, serão consideradas as versões em português Almeida Revista atualizada (ARA), Bíblia de Jerusalém (BJ), Nova versão internacional (NVI) e Tradução ecumênica da Bíblia (TEB). A tradução escolhida para a apresentação e a divisão da perícopa é a BJ.

---

<sup>6</sup> Doutorando e Mestre em Teologia Sistemática pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), Belo Horizonte, Minas Gerais. Pastor de confissão Batista. Membro do grupo de pesquisas *Interfaces da Antropologia na teologia contemporânea*. Bolsista da CAPES (PROEX).

A delimitação da perícopa é feita em I Cor. 12,12 e I Cor. 12,27. Em 12,1, o uso de  $\text{καὶ}/\text{per ga}\backslash\text{r}$ <sup>7</sup> (Assim como, pois), mostra o início de uma nova sessão. A questão central discutida vem de I Cor. 10,17, levantando o problema da *eucaristia*, passando depois por I Cor. 12, 1-11 que trata dos dons espirituais, até chegar em 12,1, quando Paulo inicia uma comparação: “Com efeito, o corpo é um [...]” (BJ).

As traduções da BJ e da TEB iniciam com “Com efeito”. A ARC traduz por “Porque, assim como o corpo” e a NVI “Assim como o corpo”. No entanto, o termo  $\text{καὶ}/\text{per}$  enquanto uma conjunção ou advérbio pode significar “assim como”, “igual a”<sup>8</sup>. Diante disso, podemos assumir aqui uma comparação, que é explicada, construída com alguns paralelismos (que serão apresentados mais adiante). Em I Coríntios 12,27, há uma conclusão que retoma a comparação inicial de 12,12. No texto do GNT, encontramos:  $(\text{Umei}=\text{j de/ e})\text{ste sw}=\text{ma Xristou}=\text{kai}\backslash\text{me/lh e})\text{k me/rouj}$  – Vós, porém, sois corpo [de] Cristo e membros de parte.<sup>9</sup> Comparando as traduções escolhidas para esta pesquisa, temos o seguinte:

“Ora, vós sois o corpo de Cristo e sois os seus membros, cada um por sua parte”. (BJ)

“Ora, vós sois o corpo de Cristo e seus membros em particular”. (ARC)

“Ora, vós sois o corpo de Cristo, e sois os seus membros, cada um no que lhe cabe”. (TEB)

“Ora, vocês são o corpo de Cristo, e cada um de vocês, individualmente, é membro desse corpo”. (NVI)

Com isso, percebemos que, a versão BJ se aproxima mais do texto do GNT. A partir de 12,28 (até 12,31) finda a comparação e é retomado I Cor. 12,1, o tema dos *Carismas*. Assim, a indicação da comparação separa a subunidade de I Coríntios 12-13, e a metáfora do corpo assume um papel importante, pois explica a unidade da igreja, tendo como ponto de partida a *eucaristia*, os *carismas*, mas também a *unidade*. A partir dessas constatações, pode-se pensar o “corpo de Cristo” como uma valência eclesiológica e antropológica.

---

<sup>7</sup> Os mesmos correlativos usados em 1 Coríntios 12,12 aparecem também em Romanos 12,45: “Com efeito, assim como [*kathaper*] nós temos vários membros em um só corpo... assim [*houtōs*], sendo muitos, nós somos um só corpo em Cristo” (Cf. HAWTHORNE; MARTIN; REID. 2008, p. 293).

<sup>8</sup> Cf. GINGRICH; DANKER, 2004, p. 105. Encontramos também o sentido de “assim como” para o termo  $\text{καὶ}/\text{per}$  (RIENECKER; ROGERS, 2009, p. 317).

<sup>9</sup> Tradução sugerida pelo Novo Testamento Interlinear ( Cf. LUZ, 2010, p. 597). A inserção [*de*] é de nossa parte.

Outra observação importante é o uso do termo *sw=ma* “corpo” e *me/1h* “membro”. O primeiro aparece cerca de 18 vezes, e o segundo, cerca de 8 vezes na perícopes, consideradas as diferentes formas morfológicas. É importante ressaltar que o termo *me/1h* “membro” é utilizado no sentido de “membro de um corpo” (GINGRICH; DANKER, 2004, p. 132). Essas observações fortalecem a ênfase da comparação na perícopes selecionada.

Diante dessa delimitação<sup>10</sup>, podemos estruturar internamente a perícopes da seguinte maneira:

12,12 - Propósito da unidade.  
12,12b-13 - Início da argumentação e comparação do “corpo” com Cristo, com o batismo e com o Espírito. Prenúncio da valência eclesiológica.  
12,14-17 - Comparação: pé e orelha, olho e audição.  
12,18-12,21d - Explicação da comparação através de outra comparação: olho e mão, cabeça e pés.  
12,22-12,26b - Explicação da comparação: a dignidade dos membros.  
12,27 - Conclusão da perícopes.

Podemos também fazer alguns apontamentos da crítica histórica dessa perícopes. Kümmel compreende que a concepção *corpo de Cristo* “não é muito frequente em Paulo e em parte alguma é explicada com maior exatidão”. Aletti (2010, p. 61) em acordo com Kümmel (1974), afirma que Paulo escolheu a metáfora do corpo porque parecia a mais adequada para o que ele gostaria de mostrar<sup>11</sup>.

Porém, Kümmel (1974, p. 238) pressupõe que as comunidades helenísticas às quais Paulo escreve, conhecem e compreendem essa concepção, de tal maneira que Paulo emprega o conceito do corpo comparando a comunidade cristã como um *organismo* e por outro lado, introduzindo pelo batismo no *corpo de Cristo* a identidade do cristão.

Para Roloff (2005, p.117), Paulo desenvolve a ideia do corpo de Cristo inicialmente “como interpretação da ceia do Senhor”, e a ideia do corpo como um organismo passa a dominar a discussão em primeiro plano (KÜMMEL, 1975, p. 235-239). Roloff (2005, p. 118) também afirma que a passagem de I Coríntios 12,12-31 faz

---

<sup>10</sup> Allet propõe uma delimitação mais simples: A. 12,12-13; B. 12,14-26; A’v.27 (ALETTI, 2010, p. 68).

<sup>11</sup> Para um aprofundamento sobre o tema da origem da metáfora corporal, em que Allet, propõe pressupostos da sociedade como corpo, o corpo da divindade, o mito gnóstico do *antropos* celestial, as especulações judias sobre Adão, o corpo eucarístico e/ ou o corpo místico. (Cf. ALETTI, 2010, p. 68). Ver também um artigo a este respeito (HAWTHORNE; MARTIN; REID. 2008, p. 290 ss).

uma comparação conhecida na época, à fábula da rebelião contra o estômago: “Seu sentido é que os membros reconheçam que eles teriam de definir se o estômago não os alimentasse, que eles são, como aquele, partes de um *organismo* que têm cada qual uma determinada função dentro do corpo” (ROLOFF, 2005, p. 118)<sup>12</sup>.

Na análise de Roloff (2005, p. 118), Paulo compara a igreja como um organismo, depois, explica em detalhes tal comparação na forma de uma parábola (12,14-26), que convida seus interlocutores a “identificar-se com os diferentes membros desses organismos”, e a partir daí compreender os carismas em sua diversidade dentro da comunidade.

Na avaliação de Dunn (2009, p.200),

[...] a metáfora do corpo é, e permanece, a ilustração clássica da unidade na diversidade, isto é, uma unidade que não emerge de uma conformidade organizada, mas uma unidade que resulta de harmonia de muitas partes diferentes trabalhadas juntas, e que depende da diversidade para funcionar como tal. (DUNN, 2009, p. 200).

Analisaremos a seguir a perícopes apresentando pontos centrais e relevantes para a compreensão da categoria *corpo de Cristo*.

## **2. A metáfora *sw=ma xristou* “Corpo de Cristo”**

A primeira carta aos *Coríntios* é reconhecida por exegetas como Aletti (2010, p. 28) como um texto protopaulino, especialmente por fazer a reflexão eclesiológica. A perícopes a ser estudada, I Cor. 12, 12-27, apresenta a metáfora do corpo aplicando uma valência eclesiológica à noção de igreja em que o corpo não é somente um membro (I Coríntios 6,15), ou presença do Cristo na vida dos cristãos, em perspectiva eucarística (I Cor. 10,17), mas o corpo é também o *locus* em que a igreja é reconhecida eclesiologicamente como “corpo de Cristo”: “Ora, vós sois o corpo de Cristo e sois os seus membros, cada um por sua parte” (I Cor. 12, 27 | BJ).

Em relação à situação da perícopes deve-se considerar que a questão originária, o contexto antecedente é a discussão acerca da *eucaristia* em I Cor. 10,17: “Visto haver um só pão, todos nós somos um só corpo [...]”. A novidade que a perícopes traz, além da valência eclesiológica é a perspectiva cristológica e pneumatológica, através de uma

---

<sup>12</sup> Ver também uma explicação mais completa dessa fábula em ALETTI, 2010, p. 67.

reflexão antropológica. No entanto, o recorte feito para nosso trabalho será analisar o significado de ser “corpo de Cristo” teologicamente e fazer algumas reflexões no campo antropológico.

O contexto subsequente, como já indicado na delimitação da perícopes, está ligado ao eixo teológico eucaristia-batismo-carismas. Se em I Coríntios 10,17, observamos a problemática inicial, devemos considerar que 12,1-11, aborda a questão dos carismas. Nossa perícopes, I Coríntios 12, 12-27, trata da metáfora do corpo, e de 12,28-13-13, uma aplicação sobre o sentido dos carismas na igreja e dos membros da igreja em relação a estes carismas.

Morfologicamente, iremos analisar a preposição  $\epsilon$  (/n e o verbo  $\epsilon$ )stin. A preposição  $\epsilon$  (/n é a mais comum no Novo Testamento e usada com grande variedade de sentidos. Os sentidos mais comuns são: em, próximo a, perto de, entre<sup>13</sup>. Esta preposição aparece em nossa perícopes assumindo “em”, mas no sentido de inter-relacionamento, envolvendo especialmente “o corpo” e o “Espírito”. Veremos adiante uma análise mais detalhada.

Já o verbo  $\epsilon$ )stin (e também na forma  $\epsilon$ i)mi) é um verbo singular presente ativo indicativo da terceira pessoa, no sentido de “ser”<sup>14</sup>. A expressão  $\epsilon$  (/n e o verbo  $\epsilon$ )stin em 12,12-13, aparece em uma construção muito significativa.

O texto nos mostra em 12,13<sup>15</sup> que como o “corpo é um” ( $\epsilon$  (/n  $\epsilon$ )stin)) e todos os membros do corpo, apesar de muitos forma “um só” ( $\epsilon$  (/n  $\epsilon$ )stin)) corpo, assim também é Cristo. O texto continua em 12,14, agora ampliando os horizontes ao mostrar que todos nós fomos batizados “num só Espírito” ( $\epsilon$ )n  $\epsilon$ (ni\ pneu/mati) e ( $\epsilon$  (\n pneu=ma), e “num [só] corpo” ( $\epsilon$  (\n sw=ma)<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> Cf. GINGRICH; DANKER, 2004, p. 72. Esta preposição aparece cerca de 2757 vezes no texto grego do Novo Testamento. Cf. REGA; BERGMAN, 2004, p. 392.

<sup>14</sup> Cf. GINGRICH; DANKER, 2004, p. 64. Segundo este dicionário, “Há obviamente muitas outras traduções possíveis de  $\epsilon$ i)mi em vários contextos”. Em I Coríntios 1,12 e 3,4, o Dicionário aponta no sentido  $\epsilon$ i)mi de “pertencer”.

<sup>15</sup>  $\text{kai}\ \text{ga}\ \text{r}\ \epsilon$ )n  $\epsilon$ (ni\ pneu/mati h(meij pa/ntej ei)j  $\epsilon$  (\n sw=ma  $\epsilon$ )bapti/sqhmen, ei)/te )Ioudai=oi ei)/te (/Ellhnej ei)/te dou=loi ei)/te  $\epsilon$ )leu/qeroi, kai\ pa/ntej  $\epsilon$  (\n pneu=ma  $\epsilon$ )poti/sqhmen. (Pois fomos todos batizados num só Espírito para ser um só corpo, judeus e gregos, escravos e livres, e todos bebemos de um só Espírito/ BJ)

<sup>16</sup>  $\text{kai}\ \text{ga}\ \text{r}\ \text{to}\ \text{sw=ma}\ \text{ou}k\ \epsilon$ )stin  $\epsilon$  (\n me/loj a)lla\ polla/ (O corpo não se compõe de um só membro, mas de muitos/ BJ).

Analisando essa construção, podemos reforçar a valência eclesiológica da categoria “corpo de Cristo”.

A partir dessa ideia, podemos notar também que nossa perícopes morfológicamente fala de Deus, de Cristo e do Espírito. Em 12,12, há uma afirmação categórica: “assim é o Cristo”<sup>17</sup>: assim como o corpo é um e tem muitos membros, mas mesmo os membros sendo muitos, são “um só corpo”. Em 12,13, o texto afirma que fomos batizados no “mesmo Espírito” e mostra isso duas vezes. Em 12,18<sup>18</sup>, o texto afirma que “Deus colocou os membros da maneira que ele quis, e em 12,27<sup>19</sup>, a perícopes termina mostrando que somos “corpo de Cristo”.

Estas menções ao Filho, ao Pai e ao Espírito, nos remetem a um pensamento trinitário inicial, em que o Pai organiza as coisas, o Filho executa e o Espírito batiza e santifica. Isso pode nos oferecer muitos acessos para pensar o papel trinitário, mostrando a presença da trindade não apenas nos escritos patrísticos do século III, mas que a ação do Pai, do Filho e do Espírito, já estavam presentes desde muito cedo nas Escrituras, que isso era ensinado às comunidades e que assim como elas creram, também podemos crer nisso.

Dessa forma, para participar da categoria “corpo de Cristo”, torna-se necessário também uma relação não só com o “Cristo”, mas também com o Pai e com seu Espírito.

Uma questão central na perícopes é o termo “corpo” *sw=ma*<sup>20</sup>. Ele aparece cerca de dezoito vezes, em relação á *me/lh*<sup>21</sup> “membros” que aparece cerca de onze vezes.

A ideia de corpo, Para Bultmann (2008, p. 249), possui um singelo uso popular, significando em geral, o corpo do ser humano, que pode ser contraposto à alma e ao

---

<sup>17</sup> *Kaqa/per ga\r to\ sw=ma e(/n e)stin kai\ me/lh polla\ e)/xei, pa/nta de\ ta\ me/lh tou= sw/matoj polla\ o)/nta e(/n e)stin sw=ma, ou(/twj kai\ o( Xristo/j: (Com efeito, o corpo é um e, não obstante, tem muitos membros, mas todos os membros do corpo, apesar de serem muitos, formam um só corpo. Assim também acontece com Cristo / BJ)*

<sup>18</sup> *nuni\ de\ o( qeo\j e)/qeto ta\ me/lh, e(/n e(/kaston au)tw=n e)n t%= sw/mati kaqw\j h)qe/lhsen. (18Mas Deus dispôs cada um dos membros no corpo, segundo a sua vontade/ BJ).*

<sup>19</sup> *(Umei=j de/ e)ste sw=ma Xristou= kai\ me/lh e)k me/rouj. (Ora, vós sois o corpo de Cristo e sois os seus membros, cada um por sua parte/ BJ).*

<sup>20</sup> *sw=ma* “Soma” enquanto substantivo singular nominativo aparece 9 vezes nos versículos 12,13,14,17,19,20,24,27. Como Substantivo Genitivo, *sw/matoj Somatos*, 7 vezes, nos versículos 12,15,16,22,23. Como Substantivo dativo, *sw/mati* “somati” 2 vezes, nos versículos 18,25.

<sup>21</sup> O substantivo *me/lh* “melem” no acusativo plural, acontece 7 vezes, nos versículos 12,20,25,26,27. Como substantivo nominativo, *me/loj* “Melos”, aparece 4 vezes, em 14, 19, 26.

espírito. Esse corpo tem seus membros, que são reunidos em uma unidade (I Cor. 12, 12-16, Romanos 12,4). Bultmann ainda insiste que a ideia de  $sw=ma$  (soma) pode designar o corpo bem como o ser humano todo, a pessoa, fato este baseado num modo de pensar corrente do A.T., onde a mesma coisa vale para “*basar*”, bem como para o judaísmo. Esse modo de pensar se compreende a partir do fato de que, “para o ser humano, o corpo não é uma coisa como os objetos do mundo exterior, mas justamente o *seu corpo* que lhe é dado e ao qual está entregue”. Dessa maneira, para Bultmann, “o ser humano é chamado de  $sw=ma$  (soma) na medida em que pode dispor de si mesmo e ser objeto de seu próprio agir” (BULTMANN 2008, p. 252).

Em I Coríntios 6,15, a palavra “membros”  $me/lh$  (mele), significa “partes físicas” e na perícopa subtende-se “que os fiéis são membros do ‘corpo’ de Cristo”. Mais adiante, em I Coríntios 6,27, Paulo diz à congregação local de Corinto: “Vós sois o corpo de Cristo<sup>22</sup>”. Com isso, pretendia-se dizer que:

Essa metáfora surge como resumo e clímax dos quinze versículos precedentes (I Cor. 12,12-26), nos quais o caráter do conceito do corpo como símile é indicado claramente pela declaração inicial: “Realmente, assim como (*kathaper*) o corpo é um só, embora tenha muitos membros... assim (*houtōs*) é também com Cristo” (I Cor. 12,12, BMD). Como Paulo não diz: “assim também é a Igreja”, nem mesmo: “...o corpo de Cristo”, mas simplesmente “... (o) Cristo”, há quem conclua ser essa uma visão de Cristo como o todo (*totus Christus*) do qual os vários membros são partes; mas em vista de I Coríntios 12,27-28 parece melhor achar que Paulo aqui usa a figura de metonímia (“Cristo” por “o corpo de Cristo”) ou que ele omite o passo lógico intermediário: o próprio Cristo pode ser descrito com um corpo com muitos membros, já que a Igreja é o corpo de Cristo (HAWTHORNE; MARTIN; REID. 2008, p. 292).

Estes termos são importantes porque é deles que vêm o sintagma “Corpo de Cristo”  $sw=ma$   $Xristou$ , o qual estamos assumindo a equivalência eclesiológica.

Em I Coríntios 12 e Romanos 12, o tema da metáfora do corpo é o de “um só corpo, muitos membros”, de “diversidade dentro da unidade” da Igreja como corpo de Cristo. Até aqui, a metáfora do corpo enfatiza, em primeiro lugar, as relações e obrigações mútuas dos fiéis

---

<sup>22</sup> ( $Umei=j$  de/ e)  $ste$   $sw=ma$   $Xristou$  = . A frase grega não tem artigo antes de “corpo” nem antes de “Cristo”, mas o significado é o mesmo que se os dois substantivos tivessem o artigo - é um exemplo da regra gramatical conhecida como “cânon de Apolônio. Cf. HAWTHORNE; MARTIN; REID. 2008, p. 292.

uns com os outros e, em segundo lugar, sua união com Cristo, mas deixa indefinida a relação exata da Igreja como corpo de Cristo com o próprio Cristo: em 1 Coríntios 12,21, a “cabeça” do corpo é, aparentemente, algum membro presunçoso da Igreja local. (HAWTHORNE; MARTIN; REID. 2008, p. 293).

Para o *Dicionário de Paulo e suas cartas*, Hawthorne; Martin; Reid. (2008, p. 290), o sintagma “corpo de Cristo” acontece apenas quatro vezes (*to sōma tou Christou*: Rm 7,4; I Cor 10,16; Ef 4,12; *soma Christou*: I Cor 12,27). Enquanto designação da Igreja, o uso específico do conceito de corpo aparece em I Cor. 10,17 e 12,27, e é exclusivo de Paulo nos escritos neo testamentários. Já a natureza do conceito “Corpo de Cristo”, é usado em sentido alegórico em I Cor. 12. Concordam com isso Hawthorne; Martin; Reid (2008, p. 292), e outros exegetas, como Aletti, Roloff. Outro detalhe acrescentado por Hawthorne; Martin; Reid (2008, p. 292) é o conceito de Paulo referente à igreja. Em I Coríntios 12 como um símile (e também em Romanos), assumindo a igreja como um corpo, e em Colossenses e Efésios uma metáfora, em que, a Igreja é o corpo no qual Cristo é a cabeça.

Diante dessa breve análise de expressos e termos ligados ao campo semântico do sintagma “corpo de Cristo”, devemos considerar também os paralelismos que acontecem no texto. Allet (2010, p. 68) propõe o esquema:

A vv.12-13 – *propositio e ratio*.  
B vv. 14-26 - *Exemplum* do corpo.  
A' conclusão.

Diante do esquema de Aletti, podemos perceber que o que é levantado em A é respondido em A': que somos corpo de Cristo, mais uma vez, reforçando nossa valência eclesiológica.

No entanto, diante do estudo do texto, como demonstrado na delimitação da perícopé feita para este estudo, percebemos dentro deste “grande” paralelismo feito por Allet, quatro outros pequenos paralelismos e simetrias.

O primeiro conjunto vai de 12,14 a 12,17:

O corpo não se compõe de um só membro, mas de muitos.	- 12,14
A. Se o pé disser:	- 12,15
B. "Mão eu não sou,	
C. logo não pertença ao corpo",	
D. nem por isto deixará de fazer parte do corpo.	
A'. E se a orelha disser:	- 12,16
B'. "Olho eu não sou,	
C'. logo não pertença ao corpo",	
D'. nem por isto deixará de fazer parte do corpo.	
A. Se o corpo todo fosse olho,	- 12,17
B. onde estaria a audição?	
A'. Se fosse todo ouvido,	
B' onde estaria o olfato?	

Temos aqui dois paralelismos. O primeiro trata-se de uma simetria concêntrica total e o segundo um paralelismo sintético. Destaca-se aqui o pé, a orelha, o olho e a audição. Com isso, podemos perceber rememorar a relevância da experiência sensorial: o *Shema Israel (Deuteronômio.4,1ss)* é mais que uma experiência sensorial: é uma experiência com seu Deus. Quem ouve a Deus, tem um olhar diferente, e um caminhar diferente. Quem ouve a Deus, torna-se um justo, pois seu prazer está em ouvi-lo (Cf. Salmo 1, Salmo 40, Isaías 28,28, Jó 33,8, etc.). Portanto, podemos refletir teologicamente aqui que o corpo não pode caminhar sem ouvir. Mas, sem ouvir o que?

O segundo paralelismo, está em 12,18-21d:

Mas Deus dispôs cada um dos membros no corpo, segundo a sua vontade.	- 12,18
Se o conjunto fosse um só membro, onde estaria o corpo?	- 20
Há, portanto, muitos membros, mas um só corpo.	- 12,21a
A. Não pode o olho dizer à mão:	- 12,21b
B "Não preciso de ti"	- 12,21c
A'. nem tampouco pode a cabeça dizer aos pés:	- 12,21d
B'. "Não preciso de vós".	

Temos aqui outro paralelismo sintético. Observe a reflexão sobre a cabeça, o olho, as mãos e os pés. O olho, as mãos e os pés, devem, dentro do corpo (de Cristo), servir a Ele. Temos referências na Sagrada Escritura a ter as mãos limpas (Salmo 24,4), o olho como a candeia do corpo (Mateus 6,22) e os pés como os que caminham para o bem ou para o mal (Provérbios 6,18). No entanto, o que os comanda? A cabeça!

O terceiro bloco de nossa divisão, começando com "pelo contrário", compõe-se de dois paralelismos sintéticos:

Pelo contrário,	- 12,22
A. os membros do corpo que parecem mais fracos são os mais necessários,	- 12,23a
B. e aqueles que parecem menos dignos de honra do corpo são os que cercamos de maior honra,	- 12,23b
A' e nossos membros que são menos decentes, nós os tratamos com mais decência;	- 12,24
B' os que são decentes não precisam de tais cuidados.	- 12,24b
Mas Deus dispôs o corpo de modo a conceder maior honra ao que é menos nobre, a fim de que não haja divisão no corpo, mas os membros tenham igual solícitude uns com os outros.	- 12,25
A. Se um membro sofre,	- 12,26a
todos os membros compartilham o seu sofrimento;	- 12,26b
A'. se um membro é honrado, todos os membros compartilham a sua alegria.	

Os paralelismos valorizam os membros do corpo, destacando que, os que parecem mais fracos são os mais necessários e os menos dignos, os que merecem maior honra. Dessa maneira, a cabeça comanda o corpo e seus membros. Isso nos remete aos textos deuteropaulinos de Colossenses, em que Cristo é a cabeça da igreja<sup>23</sup>.

Poderíamos ainda pensar que o último paralelismo conclui, de forma sutil:

Ora,	- 12,27
A. vós sois	
B. o corpo de Cristo	
A'. e sois	
B' os seus membros,	
cada um por sua parte.	

Este paralelismo sintético mostra que “vós sois” o corpo de Cristo e ao mesmo tempo, seus membros em particular. Isto é, a igreja, é corpo num todo, mas é também corpo de maneira particular. Isso leva nossa perícopes ao seu contexto anterior e ulterior,

<sup>23</sup> Quanto à divisão de textos protopaulinos e deuteropaulinos, cf. ALETTI, 2010, p. 28. Em I Coríntios 11,13, texto protopaulino, há uma menção sobre Deus como “cabeça de Cristo”. Em textos deuteropaulinos: Em Efésios 4,13 e 5, 13, fala-se de “Cristo como cabeça da igreja”. Em Colossenses 1,18 e 2,19, afirma-se que Cristo é o “cabeça da Igreja”. Sobre isso, cf. ALETTI, 2010, p. 43-84; 119-141.

a questão dos carismas. No entanto, para receber os carismas, torna-se necessário fazer parte do corpo.

### **3. Reflexões teológicas e antropológicas**

Em síntese, podemos concluir valorizando a importância da análise exegética para a compreensão da teologia e da antropologia teológica.

Em primeiro lugar, podemos perceber a presença da discussão trinitária. Apesar da teologia sistemática e os Pais da igreja discutirem este tema no século III, devemos entender que, antes deles, a Sagrada Escritura já tinha este tipo de pensamento, mesmo que não desenvolvido. Isso nos dá tranquilidade para saber que a revelação de Deus como Pai, Filho e Espírito é presente no Novo Testamento, inclusive, sustentando os papéis trinitários de cada um deles. Dessa maneira, acreditamos que podemos compreender o Deus trino não apenas pela teologia sistemática, mas pelo texto do Novo Testamento.

Em segundo lugar, podemos valorizar a equivalência eclesiológica do sintagma “corpo de Cristo” nessa perícopie. Os estudos de Aletti e Roloff são muito significativos neste sentido. Este tipo de aproximação faz-se necessária para resgatar o sentido da unidade da igreja, além de refletir sobre o eixo eucaristia-batismo-unidade-nova vida em Cristo. O ser em Cristo não é algo isolado e solitário da experiência cristã e dessa maneira, a teologia cristã séria (juntamente com seus teólogos e teólogas) deve refletir a este respeito.

Em terceiro lugar, podemos perceber a relevância de uma categoria antropológica e hermenêutica em que o “corpo” e seus “membros” são utilizados para ampliar a compreensão de viver em Cristo. Isso nos remete ao pensamento de Ricoeur – que as metáforas são textos em miniatura, que querem nos ensinar sobre o Reino de Deus, aliás, assim como as parábolas, as metáforas nos desorientam para nos re-orientar (AMHERDT, 2006, p. 230-231)<sup>24</sup>. No caso da perícopie estudada, o corpo vai além dos limites colocados por Platão e pela idade média, em que tudo o que pertencia ao corpo, era alinhado apenas ao humano e ao pecado. A metáfora “corpo de Cristo”, nesta perspectiva, também está além da imagem do corpo-máquina e do *cogito* de Descartes,

---

<sup>24</sup> Trata-se de uma tradução de um texto de Ricoeur: “à escuta das parábolas: mais uma vez atônitos”, uma homilia pregada por Ricoeur em 1974, na Universidade de Chicago.

pois, para participar deste corpo, torna-se necessário estar em comunhão com outros: Com o Deus trino e com a comunidade.

Em última análise, o desafio que a exegese deixa à teologia sistemática e à antropologia teológica é de considerar o texto da tradição cristã não apenas como uma oportunidade de reflexão do horizonte atual, mas também buscar o que os primeiros leitores poderiam ter experimentado. Dessa maneira, o caminho do diálogo entre a exegese, a teologia sistemática, a hermenêutica e a antropologia teológica, poderiam aproximar o corpo humano do corpo divino, pois como afirma Adolphe Gesché (2009) em uma de suas obras, nosso corpo é “caminho para Deus”.

### **Referências:**

- ALETTI, J-N. *Eclesiologia de las cartas de San Pablo*. Estella: Verbo Divino, 2010.
- AMHERDT, François-Xavier. *Paul Ricoeur: A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006. p. 230-231.
- Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.
- Bíblia tradução ecumênica. São Paulo: Loyola, 2004.
- BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*. Santo André: Academia cristã, 2008.
- DUNN, James D. G. *Unidade e diversidade no Novo Testamento: um estudo das características dos primórdios do cristianismo*. Santo André: Academia cristã, 2009.
- EGGER, W. *Metodologia do Novo Testamento: Introdução aos métodos linguísticos e histórico-críticos*. São Paulo: Loyola, 1994.
- GESCHÉ, Adolphe. *O corpo, caminho de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009.
- GINGRICH, F. W; DANKER, F. R. *Léxico do N.T. Grego/Português*. São Paulo: Vida Nova, 2004.
- HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. [orgs.]. *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Loyola, 2008.
- KÜMMEL, W. A. *Síntese Teológica do Novo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 1974.
- LUZ, Waldir Carvalho. *Novo Testamento Interlinear*. São Paulo: Hagnus, 2010.
- REGA, Lourenço S.; BERGMANN, J. *Noções do grego bíblico*. São Paulo: Vida Nova, 2004.

RIENECKER, F. ROGERS, C. *Chave Linguística do Novo Testamento grego*. São Paulo: Vida Nova, 2009.

ROLOFF, J. A. *A Igreja no Novo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

The Greek New Testament. Fourth Revised Edition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2005.

## JESUS: DEUS EM “CARNE E OSSO”

Paulo Antônio Couto Faria<sup>25</sup>

### Resumo:

A expressão popular que dá título a esta comunicação está em perfeita coerência com o itinerário do termo “carne” no evangelho de São João, ao referir-se à presença “plena” de Deus em Jesus. Esta é uma das inferências que se pode retirar dos aportes exegéticos de Xavier Léon-Dufour e Johan Konings, ao tratarem do quarto evangelho. Apresentamos num primeiro momento, a “carne” como categoria chave da mística Joanina. O evangelho espiritual, como é comumente conhecido, apresenta, em primeiro plano, a “carne” de Jesus como acesso único ao seu Espírito. Não há, portanto, como acessar a mais alta realidade espiritual ou mística fora do corpo. O Espírito é glorificado na Carne, reforçando a mútua imbricação entre corpo e espírito, característica da antropologia teológica cristã. Segundo Paula Sibilia, o corpo, hoje, se encontra sob o bombardeio das mais diversas técnicas de potencialização, promovido pela tecnociência. Estas intervenções são possíveis na medida em que o corpo é esvaziado de espírito. É “coisificado”. Segundo a antropologia teológica Joanina, iludem-se aqueles que julgam intervir no corpo sem alterar o espírito. Deste ponto é que saem as delicadas questões éticas, alvos de intensos debates e controvérsias. Com intenção de provocar a reflexão concluiremos com questões do tipo: haveria como pensar teologicamente e espiritualmente o corpo no sentido técnico-científico? O corpo técnico é um corpo vazio, ou habitado por outra forma de compreender a dimensão espiritual? Como a antropologia teológica, de posse das indicações Joaninas, poderá dialogar (ou não!) com uma antropologia advinda das constantes, e desejada, mutações do corpo pela técnica?

**Palavras-chave:** Evangelho de João; Corpo; Espírito; Tecnociência, Teologia.

O título nos remete a uma conhecida expressão popular para dizer a presença inteira de alguém em determinado lugar. A expressão pode, mas muito raramente, referir à semelhança extrema que uma pessoa tem com a outra. Seja num ou noutro sentido, este dito popular pode ser aplicado perfeitamente ao que João quer dizer, ou melhor, testemunhar de Jesus através do seu evangelho. Ele é Deus em “carne e osso”! Ou seja, ele é plenamente Deus. Desta forma exclui qualquer engano: Jesus é Deus mesmo, o “logos” feito carne.

Ainda é muito comum entre nós a dicotomia cartesiana entre corpo e alma, *res extensa* e *res cogitans*. O que nos remete à cisão entre espiritual e corporal, entre santo e

---

<sup>25</sup> Mestre em Teologia pela FAJE, doutorando em teologia pela FAJE, Bolsista CAPES. E-mail: pauloantoniocoutofaria@yahoo.com.br

mundano. Neste ponto parece paradoxal que evangelho chamado “espiritual”, representado pela águia com sua visão aguda e profunda e asas que a levam aos picos mais elevados, tenha centrado seu discurso sobre a “carne”, “colada” ao chão e ao mundo. A carne, surpreendentemente, é presença do espírito, desta forma o evangelho espiritual justifica sua fama, não por elevar o leitor às alturas místicas, mas por trazer a mais profunda mística para o interior daquilo que é mais humano, a carne. O contraste aparece logo em Jo 1,1-14, onde se anuncia que “o verbo se fez carne”, mas não tem sua origem na carne, marcando uma diferença qualitativa entre a carne humana e a “carne de Deus”, sem que uma negue os despreze a outra.

A carne humana é física, é cultural, é histórica, é política, é existencial. Por este motivo o primeiro conceito correlato ao de carne é mundo. Toda carne tem mundo, uma vez que Deus e seu Filho já habitavam o mundo desde o princípio (Jo 1, 9-10), (DUFOUR, 1996, p. 57). Em Jesus, Deus inaugura uma forma totalmente única de habitar o mundo: através da carne que é forma inédita de relação com o mundo e também com aquela parte predileta do mundo, presente em Jo1,11 “veio para o que é seu, e os seus não o receberam”. A rejeição que Jesus sofreu, do mundo e dos “seus”, não consiste numa resistência a Deus simplesmente, mas o Deus *na carne* que armou sua tenda no “quintal” da humanidade. É a partir da debilidade da carne que o Logos estabelece a sua nova condição, que em nada se opõe à sua condição primeira, descrita em Jo 1,1 de estar junto de Deus: descido do céu para a vida do mundo (Jo 6,51), (DUFOUR, 1996, p. 92).

Esta nova relação que Deus estabelece com o mundo fundamenta posturas ético-teológicas que sugerem frequentemente uma guinada na práxis cristã: temos de sentir o mundo na carne do pobre, ser pobre com os pobres etc. Não são estes os apelos da Teologia da Libertação? E ainda, no diálogo inter-religioso é necessário, por exemplo, “fazer-se judeu” para dialogar, a partir de dentro, com o judaísmo. O cristão mantém a sua identidade, mas muda sua forma de relacionar com outro. Assumindo a carne do outro. Esta é a forma de salvar a carne de seu natural apodrecimento, em função de certos “espiritualismos” necrosantes.

Toda estrutura simbólica se apoia sobre um elemento material: a carne, tomada no seu sentido amplo de coisas próprias do mundo humano, é este elemento que sustenta toda a simbologia do quarto evangelho de modo que todos os ditos “sinais” estão, de

alguma forma, a ela referidos. O vinho bom de Caná depende da simples água (Jo 2), o templo material ajuda entender o templo que é corpo de Jesus (Jo 2,21); o binômio carne/espírito na conversa com Nicodemos foge do dualismo e indica o círculo hermenêutico entre duas realidades que aqui e agora devem se fecundar (Jo 3,6). Notemos que o diálogo versa sobre “coisas da terra” e não do céu (Jo 3,12), ou seja, as coisas da carne nascida com o espírito. A mesma estrutura carne/espírito se mostra no Jesus a água viva, ou a água vivificada pelo espírito (Jo 4,10), quem tiver sede a Ele deve ir e se saciar (Jo 7,37). Mas também quem tiver fome: Uma vez alimentado pela vontade de Deus (Jo 4,34) ele mesmo se faz alimento, “pão da vida” (Jo 6,34); o pão vivo descido do céu, que é sua carne e sangue (Jo 6,51).

A carne traz consigo todas as referências humanas e transpassa-as no espírito. Ninguém vê senão a carne, ou as coisas da carne, mas quem as vendo, crê em Deus que ali age, este é o verdadeiro discípulo. Jesus pede apenas que se creia, esta é a obra humana: “A obra de Deus é que creiais naquele que ele enviou” (6,28). Não se trata de um crer vazio, mas um crer que significa amar. Amor na carne.

Os estudiosos do quarto evangelho são unânimes no que toca a narrativa da paixão e morte, onde se apresentam alguns diferenciais com relação aos sinóticos que reforçam a ideia de uma glorificação de Jesus enquanto carne, enquanto existência histórica. Tuni Vancells evidencia: em Jo 19,14-22, Pilatos apresenta Jesus como Rei, é dada relevância única ao letreiro da cruz: “Jesus Nazareu, o rei dos Judeus”. Em todo o relato, Jesus se apresenta como majestoso, como um rei em direção à posse do trono e não como um condenado em direção à cadeira elétrica; os relatos de humilhação e zombaria são omitidos. Há uma grande ironia no relato da paixão. Enquanto os Judeus e Pilatos pensam estar condenando e eliminando Jesus, João organiza de tal forma o relato que Jesus está se afirmando como Rei, num momento supremo de sua Glória (TUÑI VANCELLS, 1989, p. 63).

O paradoxo da cruz fica evidente no relato joanino: Jesus, com a carne cravada na cruz, crava a Glória na carne. A partir daqui concluímos que toda realidade carnal pode, pelo menos em potência<sup>26</sup>, manifestar a plenitude da Glória do espírito, a mesma Glória em que o Verbo Jesus habitava no princípio (Jo 1,1). É na cruz que o mistério da

---

<sup>26</sup> Em 8,15 “Vós julgais segundo a carne”, é o único momento em que a palavra carne tem um sentido negativo em todo relato. Significa julgar pela aparência ou de forma superficial.

encarnação tem seu acabamento final. Neste sentido, é sugestiva a expressão de Konings: “o presépio e a cruz são da mesma madeira” (KONINGS, 2000, p. 89). A matéria prima teológica da encarnação é a mesma da crucifixão. Podemos imaginar um arco que inicia no prólogo até a cruz. O caminho de Jesus em João percorre este arco da Glória original para a Glória originada, Glória em Deus para Glória da carne. O prólogo abre o caminho da Glória e a paixão é o ponto de plenitude. O caminho da Glória é o caminho percorrido pela carne, é a história de Jesus carne, caminho repleto de sinais, sinais da Glória (2,11) na carne. Podemos fazer uma leitura prospectiva da encarnação fazendo o percurso do mistério de Deus, em Jesus, do presépio à cruz. Mas é também legítima uma leitura retrospectiva fazendo recuar a Glória da cruz até o presépio.

Se todos os evangelhos reúnem e são testemunhas do mistério que é Jesus, a peculiaridade do testemunho joanino está em mostrar que Jesus foi testemunha do Pai, em “carne e osso”. E isto só pode ser dito por alguém que de fato foi testemunha, que pode tocar na “carne de Deus”, o próprio Jesus Cristo (DUFOUR, 1996, p. 37). A polêmica entre o Jesus histórico e o Cristo da fé no esquema joanino se resolve no testemunho espiritual da carne. Quem vê a carne, vê o espírito, esta é a lógica do crer. Aqui se apresenta o binômio “ver e crer”, tema bastante conhecido dentro do quarto evangelho. A partir do tema da carne, aparece um testemunho em cascata: Deus é testemunhado por Jesus (Jo 3,12 ss;), testemunho este, afirmado por João Batista (Jo 1,6; 19,34; 3,28; especialmente 3,31 ss; por uma samaritana (4,39); um funcionário real (4,53); um paralítico (Jo 5, 15) testemunhados por João evangelista, cujo escrito é testemunha de todo o processo anterior, e cujo leitor também é convidado a ser testemunha deste conjunto (Jo 20,30). E na medida que se é testemunha também se é habitado pelo espírito, da mesma forma que Deus se doou em “carne e osso” em Jesus (Jo1.14), também se doa e, portanto, habita na carne de cada um que o testemunha (Jo14, 23). Pela força do testemunho é que se mostra a Cristologia de João ou, melhor ainda, a sua “Cristoteologia”, querendo expressar a conformidade primeira e última de Jesus com Deus-Pai. (Jo 5,15 ss; 7,16 ss). Conformidade que é apresentada pela carne, potencializada pela “graça e verdade” (1,17b).

É em relação a esta potencialização da carne que queremos deixar nossas questões finais, sobre a relevância do discurso Joanino, justo num tempo em que assistimos em muitas direções, a potencialização da carne pela tecnociência, mas no

sentido de aparência, o qual não é desconhecido do quarto evangelho: “Vós julgais conforme a carne” (Jo 8,15). A carne sem espírito é destituída de sua humanidade, por uma exacerbação do técnico, do funcional, da aparência, podendo ser, assim, legitimamente manipulada. A carne, seccionada do espírito qualificada como técnica, desembaraçada dos “entraves do espírito”, pode reverenciar e se sujeitar aos infinitos recursos da tecnociência a fim de fazer-se mais forte, mais jovial, mais plena de uma vida que promete imortalidade do corpo. Esta carne, pela tecnociência, livre dos mais diversos tipos de apodrecimento, fragiliza-se à beira da “necrose do espírito”.

E por falar em imortalidade, uma das últimas promessas da ciência é fazer uma tradução da vida em “padrões de informação”. Já temos o DNA que nos identifica de forma inconfundível, agora serão os *bytes* que de tal maneira agrupados, abarcarão não só o DNA, mas toda a história, as experiências acumuladas de uma pessoa, podendo então guardar a *corpo-byte* em um destes *chips* que desoneram o corpo da tirania espaço-temporal, transformando-o em elemento de uma linguagem técnica: A carne pode ser traduzida em um *padrão de informação*<sup>27</sup>.

Qual relevância de um discurso teológico que glorifica Deus na carne, para uma carne que se glorifica a si mesma (Jo 5,44)? Se pensarmos bem, o problema do discurso teológico não está em como se entende Deus, mas como se entende o homem, a carne.

Há uma ponte sugestiva com o texto evangélico ora estudado, no sentido de que o movimento da tecnociência é o reverso da teologia do corpo em João: para a tecnociência, a carne, desinformada do espírito, é feita palavra ou *padrão de informação* e aí ela se imortaliza. Para o evangelista é o Verbo Palavra, que traz em si o *padrão de informação* a respeito de Deus, que por puro dom, informa a carne da plenitude do espírito. É a glória da carne em Jesus Cristo. A afirmação da preexistência da Palavra não diminui, mas reforça o teor revelador de sua existência humana, de sua “práxis” histórica. Por ser pré-existente é que ela também pode ser eternamente existente. Notemos que partindo de polaridades distintas a tecnociência e o relato Joanino promovem o encontro entre a palavra e carne. Na primeira a carne se torna palavra, e na segunda é a Palavra que se faz carne. Nas duas é a Palavra que glorifica a carne. Uma é a palavra de Deus, outra é a palavra da técnica. Esta polaridade invertida de

---

<sup>27</sup> SIBILIA, Paula. O homem pós-orgânico Corpo, subjetividade e tecnologias digitais. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2002. 3ª. Ed. Esta obra desenvolve esta idéia com riqueza de detalhes ao longo do seu relato, por esta razão não cabe a referência particular a uma página específica.

pressupostos pode ser um bom ponto de partida para a edificação de uma teologia do corpo, associando os dados da Sagrada Escritura com os últimos dados da ciência. Tarefa instigante para uma antropologia teológica que poderia se perguntar: haveria como pensar teologicamente e espiritualmente o corpo no sentido técnico-científico? O corpo técnico é um corpo vazio, ou habitado por outra forma de compreender a dimensão espiritual? Como a antropologia teológica, de posse das indicações Joaninas, poderá dialogar (ou não!) com uma antropologia advinda das constantes, e desejadas, mutações do corpo pela técnica? O corpo transformado, “siliconizado”, é testemunha de quê, de qual “espírito”? Poderíamos ainda pensar, teologicamente, a relação do corpo dos atletas, com as Glórias das medalhas? O “medalhismo” poderia continuar sendo o espírito que anima o esporte? Quanto esforço, disciplina, intervenções cirúrgicas, entorses, que submetem o corpo ao ideal de ser o melhor de todos, e não o melhor que puder. Tal como a cruz, a medalha tem seu peso e seu preço: vale a pena pagá-lo? Isto para não nos alongarmos nas enormes somas de dinheiro, que comparam e vendem os corpos e suas habilidades no futebol e outros esportes milionários. Estas são questões que aqui só podemos anunciar ou convidar, pois, no momento, está além dos limites de nossa reflexão e deste trabalho. Em todo caso João nos deixa a lição verdadeira: qualquer intervenção no corpo, não deixa incólume o espírito.

#### **Referências:**

- BIBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulinas, 1989. 4ª ed.
- KONINGS, Johan. *Evangelho segundo João*. Amor e fidelidade. Vozes/Sinodal, 2000.
- LÉON-DUFOUR, Xavier. *Leitura do evangelho de segundo João I*. Palavra de Deus. Loyola, 1996.
- SIBILIA, Paula. *O homem pós-orgânico Corpo*, subjetividade e tecnologias digitais. Relume Dumará, 2002.
- TUÑI VANCELLS, J.O. *O testemunho do evangelho de João*. Vozes, 1989.

# O CORPO: LUGAR FENOMENOLÓGICO E TEOLÓGICO

Cleiton Nery de Santana<sup>28</sup>

## Resumo:

Este artigo busca explorar o pensamento de dois autores que muito contribuíram para a Filosofia e para a Teologia do século XX. O tema do Corpo-Encarnação, encontra-se de um lado no pensamento de Merleau-Ponty, expoente da fenomenologia, que parte inicialmente da compreensão de corpo objetivo para depois chegar até a compreensão de corpo que sente. De outro lado, o teólogo Gesché, que retoma os principais conceitos do cristianismo para apresentar o corpo como um lugar teológico. Ambos autores buscam caminhos distintos, mas que se entrecruzam, para se chegar ao mesmo fim, ou seja, mostrar que *pelo* nosso corpo e *no* nosso corpo nós temos acesso ao mundo e a Deus.

**Palavras-chave:** Merleau-Ponty; Gesché; corpo; carne; encarnação.

## Introdução

Neste artigo, buscaremos apresentar o pensamento do filósofo francês Maurice Merleau-Ponty e suas contribuições para a Teologia. Neste primeiro momento, colocaremos Merleau-Ponty em diálogo com o empirismo e o racionalismo, que têm como expoente o filósofo francês René Descartes. Na tentativa de superar o pensamento cartesiano, Merleau-Ponty apresenta na sua reflexão outra abordagem sobre o corpo. Para ele, o corpo não é apenas um objeto, como nos mostra Descartes, que é compreendido e acessado pelo *eu interior*. Mas, de acordo com o fenomenólogo francês, o corpo é em si mesmo sujeito e objeto da percepção, ou seja, é no corpo e pelo corpo que temos acesso ao conhecimento.

Após a apresentação do pensamento de Merleau-Ponty, trabalharemos no segundo momento o teólogo Adolphe Gesché. Enquanto que para Merleau-Ponty o corpo é o lugar de acesso ao mundo, para Gesché o corpo não somente é o lugar de acesso ao mundo, mas também é o lugar da Revelação. Desta forma, transcorreremos em diálogo com os dois autores e destacaremos suas contribuições para o pensamento teológico. Como desdobramento da ideia do *corpo como lugar teológico*, trataremos da

---

<sup>28</sup> Bolsista PIBIC-CNPq, graduado em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), graduando em Teologia pela mesma faculdade.

compreensão bíblica do corpo, assim também como da dimensão espiritual, mas precisamente na espiritualidade dos Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola.

### **1. Acessar o mundo no nosso corpo**

Na *Fenomenologia da Percepção*, Maurice Merleau-Ponty parte do conceito de ciência para avançar na sua definição de corpo. Ele é consciente da ideia de que a ciência não parte de dados subjetivos na busca do conhecimento, mas objetivos. Portanto, a compreensão de mundo descrita pela ciência, que o fenomenólogo francês tentará dialogar, partirá de princípios objetivos. Em sua obra, Merleau-Ponty apresentará os principais conceitos da filosofia racionalista e empirista, que negam o corpo em *si mesmo* como lugar de conhecimento.

Em sua obra, Merleau-Ponty nos apresenta o filósofo racionalista René Descartes (1595-1650), que dará à filosofia moderna um rigoroso método de conhecimento equivalente às ciências. No desejo de criar as bases sólidas para se chegar ao conhecimento, Descartes desenvolveu um método que pudesse distinguir entre as representações verdadeiras das coisas e as nossas crenças. Ao percorrer os sentidos, o raciocínio matemático e até mesmo a crença em um mundo físico, ele percebeu que ainda era possível duvidar de todos esses meios para se chegar ao conhecimento. Para ele, a única crença que chegaria ao conhecimento é a crença de sua existência enquanto ser puramente pensante. Assim, ele forja a célebre afirmação “*Je pense, donc je suis*”, como base de acesso ao conhecimento. Podemos duvidar de todas as crenças, mas não é possível duvidar que somos um ser pensante, pois se assim fazemos, já estamos afirmando sua verdade (DESCARTES, 1989).

Ainda de acordo com Descartes, na nossa relação com o mundo, através dos sentidos, nós podemos duvidar da sua verdade. Esta afirmação coloca em evidência o não-envolvimento do eu com os objetos. Para dar um passo além, não só é colocado em dúvida a existência de um mundo exterior a nós, mas a própria existência do nosso corpo como parte desse mundo. Pois o “ser pensante” apresentado por Descartes não tem relação com o mundo físico. O corpo, na concepção cartesiana não é parte do ser pensante, mas é um objeto como qualquer outro no mundo, por consequência poderemos duvidar de sua existência. O sujeito pensante não assume lugar neste mundo,

uma vez que para assumir o lugar no mundo se faz necessário o corpo. Consequentemente não há envolvimento do ser pensante com as coisas no mundo.

Esta clássica visão científica, apresentada por Descartes, é considerada por Merleau-Ponty como sendo objetivista, ou seja, as coisas não têm um valor de sentido. É evidente que este valor dado às coisas não está presente nelas mesmas, mas é dado por nós na nossa relação com elas no mundo. Na visão objetivista, o nosso corpo é mais um objeto no mundo. Mas, segundo Merleau-Ponty, a visão objetivista de mundo também pode ser insatisfatória e colocada em questão. Descartes queria apresentar um método que ascendesse ao conhecimento sem nenhuma ligação com o mundo. Mas este método não era possível, pois o ato de duvidar já pode ser considerado como envolvimento com o mundo, baseando-se em algo real acerca da nossa situação no mundo. Mesmo nos nossos dias, ao fazer ciência, não podemos ter um olhar “de lugar nenhum”, não partir de nossa relação com o mundo. É preciso que tenhamos consciência que a experiência sempre parte de um sujeito inserido no mundo em relação com outros sujeitos. Neste sentido, na *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty afirma que:

Se é preciso que os objetos me mostrem sempre somente uma de suas faces, é porque eu mesmo estou em um certo lugar de onde as vejo e que não posso ver. Se todavia creio em seus lados escondidos como também em um mundo que os envolve a todos e que coexiste com eles, é enquanto meu corpo, sempre presente para mim e entretanto envolvido no meio deles por tantas relações objetivas, os mantêm em coexistência e faz bater em todos a pulsação de sua duração. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 136).

Segundo Merleau-Ponty, o pensamento de Descartes pode levar a um dualismo, pois o eu é concebido como sendo totalmente separado do mundo físico e sendo de caráter puramente “interior”. Decorrente do impasse do pensamento cartesiano, outros autores desenvolveram conceitos que levariam por outro caminho, ou seja, os seres humanos passariam a ser identificados a um objeto material. Este conceito materialista definiu o corpo humano como sendo um sistema psicoquímico possível de ser definido pelas leis da física. Embora este conceito possa apresentar algumas implicações, não podemos negar que diferentemente do conceito cartesiano, ele coloca o ser humano no mundo.

A relação do ser humano com o mundo é definida também pelas leis da física, causadas pelo impacto sobre os nossos órgãos sensoriais. Para Merleau-Ponty, a

percepção das coisas também deve envolver o sujeito que percebe, pois ele não está numa situação de passividade. A percepção só é possível porque certos processos ocorrem em seu cérebro e sistema nervoso. Mas com isto, Merleau-Ponty não quer afirmar que a relação entre o sujeito e o objeto é meramente casual, governada simplesmente pelas leis da física. Ao perceber o objeto, o ser humano o associa a significados que são presentes na sua relação com este objeto. Assim, podemos perceber que o materialismo não responde ao conceito de percepção, pois este pede uma subjetividade. A percepção deve envolver tanto o sujeito quanto o objeto. Na *Fenomenologia da Percepção*, o sujeito que percebe é descrito como situado no tempo e no espaço, ou seja, ele percebe a partir de um local e situação precisos. O estar no mundo faz com que o sujeito da percepção seja também considerado como um objeto físico ou material, mas não como um objeto igual aos demais. Ele se distingue por ser capaz de perceber o mundo e manter relações sensoriais com os demais objetos. Esta relação se dá enquanto o sujeito é considerado um corpo vivo, ou seja, biológico, dotado de necessidades. Mas esta necessidade biológica não pode ser reduzida ao materialismo (necessidades psicoquímicas), pois não se trata apenas de uma necessidade que vem de fora, por exemplo comer quando sinto fome, mas de uma necessidade que é interior ao sujeito. O corpo é vivido interiormente e não é um simples objeto a ser observado. Todo o nosso corpo, nas suas necessidades e movimentos tem um significado para nós mesmos. Estas necessidades corpóreas não exigem necessariamente uma explicação física ou química, mesmo que a ciência possa dar as razões científicas do porquê eu tenho fome. Não só as necessidades biológicas, mas todos os movimentos do nosso corpo também podem ser compreendidos desta mesma maneira, por exemplo sorrir. As necessidades e movimentos do nosso corpo estão repletos de sentidos, que não necessariamente passam por uma explicação racional-científica.

Por esta razão, os seres humanos podem ser considerados não só objetos, mas também sujeitos. Sendo criaturas corpóreas, identificados plenamente com o nosso corpo, mas ao mesmo tempo estamos em relação com os outros objetos no mundo, que nos influenciam da mesma forma como nós o influenciemos. O ser humano não é apenas um corpo objeto, como apresenta a ciência, mas um corpo corporificado, ou seja, sujeito com corpo, pois a subjetividade humana se expressa através do corpo, como bem afirma Merleau-Ponty *o meu corpo sou eu e eu sou o meu corpo*. (MERLEAU-PONTY,

1971). A visão subjetiva do mundo exige que o corpo vivo possa fazer a experiência de viver o mundo. Não se trata apenas de compreendê-lo como fazem as ciências, mas de experimentá-lo. Merleau-Ponty compreende que os nossos corpos devem ser vividos no mundo. Ele compreende que:

O sentido dos gestos não é dado, mas compreendido. [...] Obtém-se a comunicação ou a compreensão dos gestos pela reciprocidade entre minhas intenções e os gestos do outro, entre meus gestos e intenções legíveis na conduta do outro.” Os gestos me indicam pontos sensíveis do mundo. É por meu corpo que compreendo o outro, assim como é por meu corpo que percebo ‘coisas’ (*Ibidem*. p. 251).

Não se trata aqui de uma visão cartesiana dualista entre o corpo vivido e o corpo objeto, mas é o mesmo corpo descrito a partir de visões diferentes. Podemos compreender isto a partir do seguinte exemplo: o dançar pode ser compreendido subjetivamente a partir do momento em que é vivido com maior ou menor intensidade, que me dá prazer e que ao mesmo tempo está ligado a valores pessoais, enquanto que o aspecto objetivo do dançar pode ser entendido como um bem para a saúde ou dançar como meio de subsistência (profissionalmente). A partir da compreensão subjetiva e objetiva do ser humano podemos compreendê-lo como sujeito incorporado.

Merleau-Ponty inaugura com o seu pensamento uma nova fenomenologia do modo de situar-se no mundo, ou seja, “*a carne é um elemento do ser*” (*Ibidem*. p. 146). Na tentativa de conceitualizar o corpo, Merleau-Ponty irá buscar categorias novas que não se encaixam nem nos conceitos dualistas nem nos materialistas. O conceito de corpo desenvolvido por ele encontrará em outros conceitos atribuídos à alma e à inteligência ao longo da história da filosofia sua base para falar de um *corpo transcendental*.

Em *O visível e o invisível*, o corpo não é apresentado como um objeto, mas como *ser*, com um modo de se apresentar no mundo. O ser humano tem consciência do seu corpo, da sua corporeidade. Pois para o filósofo francês, a transcendentalidade é enraizada e encarnada. Desta forma, o transcendental é entendido como uma ontologia. Mas esta ontologia não é uma retomada do conceito metafísico tradicional. Mas trata-se de uma nova estrutura do mundo, que é repleta de significação. Ontologia para Merleau-Ponty é ser-no-mundo, enquanto corpo, carne, de onde emanam elementos transcendentais que buscam o conhecimento. Desta forma, podemos afirmar que a

percepção é o modo como temos acesso ao mundo e às coisas. A percepção já é um acesso à verdade. Na percepção, o sujeito está enraizado no mundo através do seu corpo e é através do seu corpo que o mundo é percebido. Claro que não compreendemos aqui o conceito de corpo objetivo apresentado pela ciência, mas o corpo sujeito, que é perceptivo. É como corpo que o sujeito está inserido no mundo, percebendo e sendo percebido. Aquilo que é vivido como corpo ganha uma significação. A percepção nos abre a um mundo repleto de significados que vão sendo dados pelo sujeito que percebe. A síntese desta percepção se dá na consciência.

Merleau-Ponty compreende as categorias transcendentais de mundo, corpo e percepção como próprias do homem, enquanto é ele mesmo quem dá o sentido. Em *O visível e o invisível*, ele apresenta o conceito de corporificação. Este “tornar-se corpo” não se coloca em oposição ao mundo, mas pelo contrário o corpo emerge do mundo. Assim, o corpo é apresentado no seu enraizamento no mundo, pois a existência é da mesma matéria que o mundo. O corpo pertence à ordem das coisas no mundo, mas em um sentido mais profundo. Podemos dizer que o corpo está dissolvido no mundo, de modo que não se possa mais separar o corpo do mundo. Pois para Merleau-Ponty se pode questionar *onde colocar o limite do copo e do mundo já que o mundo é carne*” (*Ibidem*. p. 134).

Portanto, o corpo que percebe é capaz de captar e exprimir aquilo que está se manifestando no mundo. O mundo é um campo aberto de significações e o homem que percebe é incapaz de abarcar a sua totalidade. Antes de ser feita a reflexão sobre o mundo, ele já nos é dado, ele já se apresenta a nós para ser percebido. Pela percepção o homem tem não só acesso ao mundo mais também à verdade, ou seja, o corpo só conhece o mundo porque já o possui em todas as suas formas e manifestações. Isto se dá porque o corpo e o mundo são feitos da mesma carne. Após esta breve apresentação do pensamento de Merleau-Ponty em diálogo com o cartesianismo e com o materialismo, podemos perceber que ele supera a ideia dualista de corpo, dando a ele um sentido ontológico. O corpo transcendental permite perceber não só o mundo e as coisas, mas também possibilita ao corpo que se perceba a si próprio. Da mesma forma que o corpo é capaz de acessar as coisas como elas se manifestam, ele também é capaz, enquanto corpo transcendental, de acessar o Transcendente. Nós veremos a seguir, não só como o

corpo é compreendido no cristianismo, mas como Deus se manifesta pelo corpo e no corpo, fazendo dele um lugar teológico.

## **2. Acessar a Deus no nosso corpo**

A teologia cristã nos apresenta como modelo antropológico o próprio Jesus. O *Logos* cristão é a própria Palavra de Deus que se encarna (*Jo 1, 1*). Adolphe Gesché busca na sua compreensão fazer deste evento um estudo fenomenológico, ou seja, a relação entre as manifestações da fé e do mundo. Enquanto que na tradição grega o *Logos* é compreendido como uma entidade metafísica que explica a inteligibilidade, na tradição judaica ele é a Palavra de Deus presente em todas as coisas, desde o momento da criação. Na tentativa de trazer para o centro da nossa reflexão a ideia de que a divindade assume a carne humana, Gesché nos apresenta a possibilidade de nós mesmos chegarmos à divindade pela nossa humanidade, ou seja, chegarmos à Deus através de nosso corpo. Neste exercício de ascensão a Deus, o homem também faz o exercício de se assumir e se compreender como corpo de carne (GESCHÉ, 2009).

Gesché compreende que, ao se assumir como corpo, o homem tem consciência de toda a sua corporeidade, porque todo o seu corpo é relação consigo próprio, com o outro e com Deus. A experiência religiosa faz com que o homem tenha acesso a Deus não somente pela via do espírito, mas também do seu próprio corpo. Desta maneira, como a presença do outro se dá pelo corpo, a presença e manifestação de Deus também passa pela corporeidade, na totalidade existencial do homem, como ser sexuado, ou seja, como homem e mulher. Na tradição dos evangelhos, Jesus, através do seu corpo, nos mostra o caminho para o Pai, que é um caminho de conhecimento (*Jo 14, 6*), mas também o próprio Jesus é um modelo de humanidade, ou seja, um homem que vive intensamente a sua humanidade no Pai e animado pelo Espírito Santo. Portanto, o teólogo Gesché nos mostra que:

*‘Deus se fez homem para que o homem se fizesse Deus’* como repetiam principalmente os Padres gregos. A Encarnação é vista por eles como ‘divinização’, ou ‘deificação’ da humanidade corpórea; o contato íntimo do Filho de Deus com a humanidade a diviniza, transforma, transfigura desde seu interior (de certo modo, antes mesmo da ressurreição) e encontro Deus-homem-Deus é absoluto no segredo dessa existência singular (*Ibidem.* p. 26).

Na narração neo-testamentária, percebemos que Jesus passou pela experiência de viver na própria carne a Paixão, a Morte e a Ressureição. Embora que durante alguns períodos da história do cristianismo, sobretudo no Ocidente, o corpo foi principalmente assimilado à Paixão do Senhor, ou seja, a ênfase dada ao corpo era do sofrimento. Mas podemos perceber que nos últimos séculos, principalmente com as reflexões teológicas do século XX, tem-se buscado resgatar a imagem positiva do corpo a partir do protótipo do Cristo Ressuscitado. Jesus no entanto, fez na sua própria carne a experiência do abandono e da dor na cruz (Jo 18, 1-19) mas também ele experimentou na carne a superação de todo sofrimento com a sua Ressureição (Mt 28, 1-10) que faz com que ‘os espinhos da carne’ sejam ressignificados em alegrias.

Partindo da cristologia para compreender a antropologia teológica, Gesché acredita que a ênfase dada ao corpo sofredor vai paulatinamente perdendo a força que tinha em alguns momentos do cristianismo, para dar espaço nas reflexões teológicas ao corpo glorioso. Desta forma, o corpo é compreendido não só como lugar da manifestação de Deus, mas também como meio de acesso ao próprio Deus. Desta forma, o cristianismo não poderia negar o corpo como lugar teológico, ou seja, de Epifania, uma vez que o próprio Deus assume para si a carne humana. Portanto, assim como Merleau-Ponty compreende a carne como ser, Gesché também afirma a dimensão a ontológica da carne, sendo considerada como a dimensão íntima do corpo, pois é nesta intimidade da carne que Deus se aproxima de nós, vem a nós e que ao mesmo tempo somos convidados a ir a Deus através de toda a nossa intimidade carnal.

Ao encarnar-se, a Palavra de Deus assume toda a dimensão da carne humana, inclusive a dimensão histórica, em um espaço e tempo específicos. Deus sai do seu próprio caminho, de seu próprio curso histórico para se aproximar do nosso e ao mesmo tempo assumi-lo. Ao encarnar-se, a Palavra de Deus sinaliza para o homem a realização total da humanidade. O homem é chamado por Deus a viver a plenitude da existência na própria carne:: “O corpo cristão, o corpo de cada um de nós (o corpo próprio), não é mais o corpo *zum Tode* da teologia veterotestamentária do pecado, ou da filosofia heideggeriana, mas o corpo *zu Leben*, o corpo participante da vida de Deus, o corpo *zum Gott*. O corpo possui, agora, um destino e um escopo divinos” (*Ibidem*. p. 47).

Destarte, Gesché compreende que o ‘olhar’ da fé sobre o corpo não é um olhar menos importante que os outros ‘olhares’. Cada tradição religiosa traz um conceito de

homem muito específico que não pode ser negligenciado. A teologia cristã faz do próprio corpo um lugar teológico, onde Deus habita e se revela. Ao mesmo tempo, o homem é capaz de Deus pelo seu corpo. Esta fé inteligível faz com que o homem não ignore a condição humana nas suas mais diversas dimensões.

É no corpo que podemos glorificar a Deus (teologia). É no corpo que podemos e devemos encontrar o próximo na verdade (antropologia), onde se constrói o Reino de Deus. Assim, descobrimos o corpo por toda parte e de um extremo a outro do trajeto cristão, e sempre como corpo de Cristo: o corpo da Encarnação; o corpo da paixão, da morte e da ressurreição; o corpo sacramental e eucarístico; o corpo do próximo (corpo do *ágape*, corpo do Reino); o corpo escatológico que constitui seu pleno cumprimento prometido (*Ibidem*. p. 64-65).

Desta forma, o cristianismo constitui uma verdadeira fenomenologia teológica do corpo, uma vez que a teologia parte de Deus, a fenomenologia também parte do *Théos* para se tornar uma fenomenologia do homem. É no meu corpo e no corpo do outro que eu posso aceder a Deus, a este Deus que se mostra e que se deixa perceber no meu corpo. Dentro do pensamento cristão sobre o corpo, apresentaremos dois caminhos de reflexão: o bíblico e o espiritual.

O tema da corporeidade também aparecerá nas Sagradas Escrituras para dar inteligibilidade à mensagem cristã. A carne (*basar*) na Bíblia é um termo que designa o homem inteiro. A oposição entre alma e corpo é tardia no judaísmo, esta se dá somente no encontro com o helenismo. O israelita da antiguidade atribuía cada parte do corpo a um sentido, ou seja, o fígado que secreta a bile era para ele a sede da cólera, enquanto que o coração era a sede da inteligência e da memória. Acreditava-se que a alma estava no sangue, por isto os parentescos sanguíneos. No Novo Testamento, a palavra grega para designar corpo é *soma*, que também designa o homem todo, mas nunca na sua total fraqueza. Por outro lado temos o termo *sarx* (carne), que também designa o homem todo - 'todo ser vivo'. Estes termos apresentados serão melhor desenvolvidos e aprofundados na teologia paulina.

Na nossa análise bíblica do corpo, privilegiaremos duas dimensões: o olhar e o tocar. Em primeiro lugar temos o olho, em hebraico *avin* e em grego *ophthalmos*, era considerado o espelho da alma, pois refletia a vida interior do homem, quer se trate do aspecto da misericórdia ou da injustiça. Enquanto órgão da visão, o olho é o principal instrumento de conhecimento. Por exemplo, os olhos de Adão e Eva se abrem para ver o

bem e o mal ou para que se deem conta da sua nudez (Gn 3, 5.7.). Em Lc 19, 42 temos a afirmação de que “o que não compreende fica escondido ao olhos.” Em segundo lugar, temos a mão, que em hebraico significa *yad* em grego *cheir*. Este órgão é compreendido como aquele que segura e dá. As mãos têm diversos sentidos figurados, como por exemplo ‘estar em suas mãos’ (sob a responsabilidade e cuidados), ‘lavar as mãos’ (não se responsabilizar). Ao mesmo tempo são as mãos que se levantam para o céu para bendizer a Javé ou para amaldiçoar alguém.

Na análise fenomenológica do corpo nas Escrituras, tomaremos como exemplo o personagem Tomé, na perícopes Jo 20, 24-29. Nesta narração, temos a segunda cena da perícopes da aparição de Jesus aos seus discípulos, que estavam reunidos e mantinham as portas fechadas por medo dos judeus. Mas Tomé não estava entre eles e quando os outros discípulos disseram: ‘Vimos o Senhor!’, Tomé afirmou que só acreditaria se também visse e tocasse as suas feridas. Tomé não crê e exige tocar as marcas da crucificação de Jesus para passar a crer. A princípio, isto é algo comum no ato de crer, pois para haver credibilidade é preciso tocar. Ao aparecer novamente, Jesus convida Tomé para fazer o ‘teste’ e não ser incrédulo. Jesus se mostra, se manifesta para que ele acredite na Ressurreição. O ‘ver e o crer’ fazem parte apenas da experiência das primeiras testemunhas do Ressuscitado, pois as demais serão chamadas a fazer a experiência de fé mesmo sem ter visto. O evangelho de João não diz exatamente que Tomé apalpou Jesus, pois se ele o fizesse estaria limitando o sinal, pois a visão do Ressuscitado já é sinal. Assim, basta-nos ver o sinal enquanto sinal. Apalpar seria apegar-se ao sinal. A mensagem sugerida pelo autor do quarto evangelho é um convite às comunidades a crer no Ressuscitado mesmo sem tê-lo visto (KONINGS, 2005). Neste caso o que permanece é a Palavra (oral e escrita) da experiência das testemunhas oculares.

Do ponto de vista da Filosofia, Merleau-Ponty, compreende que a fé do homem está fundada nas coisas vistas, naquilo que ele percebe no mundo. A fé perceptiva faz com que o homem tenha acesso às coisas mesmas, assim como elas se apresentam no mundo. O mundo é aquilo que ele percebe e ao mesmo tempo ele precisa aprender a perceber. Mesmo que o homem se retire do mundo da percepção, nada pode provar que nele esteve alguma vez. Assim, uma vez que o homem tem na percepção a própria coisa e não uma representação, ele tem consciência de que a coisa percebida está em um

ponto extremo do seu olhar e em uma relação singular com o seu corpo. É através da percepção que o homem chega às coisas verdadeiras. A relação entre as coisas e o corpo é decididamente singular, ou seja, ela faz com que o homem, as vezes, permaneça na aparência e outras atinja às próprias coisas (MERLEAU-PONTY, 1971).

No cristianismo, o tema do corpo está presente não apenas nos textos sagrados, mas também na tradição espiritual. Os primeiros séculos do cristianismo fizeram florescer, através dos Padres da Igreja, uma literatura marcada pela mística e pelos textos bíblicos. Mas será apenas no alvorecer da modernidade, com Santo Inácio de Loyola, que a espiritualidade e os sentidos do corpo serão melhor desenvolvidos. Os Exercícios Espirituais (EE.EE.) de Santo Inácio convidam o exercitante a trabalhar os cinco sentidos internos da imaginação na relação espiritual com Deus. Esta experiência sensível proposta por Inácio perpassa todo o conhecimento. Os EE.EE são um convite para aceder a Deus pela via sensível, o que é próprio do humano, pois ela afeta diretamente o ser do homem, as suas relações interpessoais e inclusive toda a criação (INÁCIO, 2002).

Para Santo Inácio, o homem pode conhecer pela razão e pelos sentidos o mundo exterior. Ele capta e traz para o seu interior aquilo que ele experimentou enquanto fenômeno. Quando Inácio fala dos sentidos internos, que são estimulados na experiência espiritual, ele quer falar da evocação das vivências, que são resultados do conhecimento interpessoal. Dentre os cinco sentidos, o ver e o ouvir têm uma objetividade maior na experiência: “Trata-se daquilo que toda uma tradição chamou de ‘sentidos inferiores’, mas uma questão deverá voltar, uma vez que visão e audição são ditos ‘superiores’, porque são próximos da ideia, ‘ver’ e ‘ouvir’ sendo metáforas para compreender” (MARTY, 2006). Enquanto que o olfato, o paladar e o tato são mais unitivos, colocando o exercitante imediatamente em contato com o objeto ou a pessoa conhecida (ARZUBIALDE, 2009).

Na aplicação dos sentidos interiores o objeto a ser acessado na experiência espiritual são os personagens evangélicos. O exercitante é convidado a captar através dos seus cinco sentidos a cena contemplada para que só assim ele possa ser afetivamente tocado e envolvido pela cena bíblica. Assim, este modo de orar, esta vivência, ajuda para que o exercitante, por meio do universo simbólico, tenha acesso à cena contemplada, que se manifesta na sua própria carne:

Pelo conhecimento interior, o homem penetra agora de novo, sentido por sentido, no mistério histórico de sua humanidade até sentir nele próprio a divindade; penetra no sentido espiritual da Escritura. O Jesus sensível nos leva desta forma à experiência sensível da divindade. É então quando a capacidade espiritual do sentir humano e o sentido espiritual da Escritura formam uma perfeita unidade (*Ibidem.* p. 361).

Desta forma, a atividade humana do espírito é aplicada para aceder e conhecer pelas vias sensíveis ao Jesus histórico para que depois se torne conhecimento histórico da sua pessoa e como consequência deste amor, o exercitante se sinta chamado a seguir e a servir ao Cristo. Sendo assim, “o homem é espírito encarnado, que necessita experimentar sensivelmente através da sua humanidade a divindade de Jesus” (*Ibidem.* p. 362).

Contudo, o homem na sua unidade entra em comunhão com Deus quando ele se deixa afetar pelos sentidos. Este modo sensível do conhecimento interior da pessoa de Jesus faz com que o sentido e o espírito sejam uma única unidade. Esta experiência é sentida e saboreada internamente. Para Santo Inácio, o conhecimento da pessoa de Jesus também se dá pela via dos sentidos. Da mesma forma, o homem é convidado para viver na mesma carne os mesmos sentimentos de Jesus:

A aplicação dos sentidos se refere à pessoa contemplada, ao seu mistério e entorno. Consiste precisamente em uma progressiva interiorização do conhecimento interno recebido, fruto da prévia transformação dramática da imagem do eu. Só então se vão repassando as circunstâncias das pessoas, o que falam, os lugares, ou seja, sentido por sentido, ou então toda a cena, percebida a um tempo em sua unidade em seu dramatismo salvífico global (*Ibidem.* p. 364-365).

Ao expor o pensamento de Gesché, podemos perceber que o caminho utilizado por ele, encontra pontos de identificação com o pensamento de Merleau-Ponty. Os dois autores apresentam vias de acesso que colocam o corpo em relação com o mundo e com Deus e que ao mesmo tempo fazem com que o próprio corpo seja o lugar da manifestação do mundo e de Deus. Desta forma podemos afirmar o corpo como um lugar fenomenológico e ao mesmo tempo teológico.

### **3. Conclusão**

Ao final destas reflexões apresentadas, podemos concluir que o pensamento de Merleau-Ponty sobre o corpo apresenta grande relevância para a antropologia teológica.

Partindo do método fenomenológico, alguns teólogos, como Adolphe Gesché, chegaram ao cerne das ideias do fenomenólogo francês e souberam ressignificá-las sob a perspectiva teológica. Desta forma, podemos afirmar que na antropologia teológica, o homem não somente vive a experiência de se assumir enquanto corpo de carne, mas também vive na própria carne a relação com o divino.

O corpo enquanto lugar da relação com Deus nos coloca ao mesmo tempo em relação com o outro, fazendo-nos perceber que o corpo do outro também é um lugar teológico e que nele Deus se manifesta. Pelo nosso corpo, mas precisamente pela nossa percepção, nós temos acesso a Deus, que constantemente se revela e se deixa acessar por cada homem.

#### **Referências:**

- ARZUBIALDE, S. *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*. Bilbao: Mensajero, 2009.
- BAUER, J. B., *Dicionário bíblico-teológico*. São Paulo: Loyola, 2000.
- BROWN, R. *El Evangelio según Juan*. Madrid: Ediciones. Cristiandad. 2000.
- DESCARTES, R. *Discurso do método*. Brasília: Universidade de Brasília, 1989.
- FONTES, F. O. *Merleau-Ponty na trama da experiência sensível*. São Paulo: FAPUNIFESP, 2012
- GESCHÉ, A. *O Corpo, Caminho de Deus*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- INÁCIO, S.L., *Exercícios Espirituais*. São Paulo: Loyola, 2002.
- KONINGS, J. *Evangelho segundo João*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- MARTY, F. *Sentir e saborear*. São Paulo: Loyola, 2006.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999
- MERLEAU-PONTY, P. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- WAELEHENS, A. *Une philosophie de l'ambigüité: l'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*. 2. ed. Louvain: Universitaires de Louvain, 1967

## **O CORPO DE CRISTO: CAMINHO DE DEUS, CAMINHO DA HUMANIDADE**

*Rodrigo Ladeira Carvalho<sup>29</sup>  
Rosana Araujo Viveiros<sup>30</sup>*

### **Resumo:**

Não há cristianismo sem corpo. A partir de uma releitura do Vaticano II, elucidaremos o lugar da comunhão entre Deus e o ser humano. Na encarnação da Palavra, pela ação do Espírito, Deus vem ao ser humano. É no Espírito, o Vivificador, que o Corpo de Cristo (Igreja) é feito para Deus. Diante dos desafios que assolam o modo de abordar o corpo, a vinda de Deus na carne inaugura um novo modo de pensar o próprio corpo como um lugar de revelação-relação. Em perspectiva cristã, apresentaremos o corpo como caminho para Deus porque lugar de encontro entre Deus e o ser humano. É em Cristo, pelo Espírito, que nosso corpo participa da vida de Deus (2Pd 1,4).

**Palavras-chave:** Corpo; Encarnação; Ser Humano.

O corpo humano nos conclama a uma amplidão de reflexões. Ele pode ser abordado por diferentes vieses tais como: estética, filosofia, biologia, teologia entre outros. Nosso intuito é abordar o corpo pelo viés da encarnação. Trata-se de desvelar o corpo a partir do evento Cristo. Compreender que a vinda de Deus na carne possibilitou a ida do ser humano a Deus. Em perspectiva cristã esse itinerário se dá pela sacramentalidade no Corpo de Cristo, a Igreja.

O humano, na dinâmica da contemporaneidade, encontra-se em metamorfose. Os parâmetros e as contingências que garantiam nossas certezas ontogênicas, antes tão sólidas e estáveis, romperam-se. Não é mais possível dizer com precisão se é natural ou não clonar células e “fabricar” biomolecularmente órgãos suplementares. Já são cultivados órgãos em cavidades torácicas de porcos e vacas para, posteriormente, reintroduzi-los em corpos humanos. Todo esse processo pode ser considerado humano

---

<sup>29</sup> Mestre em Teologia pela FAJE. Professor em Liturgia no Seminário de Mariana-MG; Sacramentos e Liturgia no curso de Especialização em Teologia Contemporânea da FAJE/Centro Loyola e em diversos Institutos para leigos em Belo Horizonte-MG. Coordenador do Curso de Iniciação Teológica-Pastoral / CITEP da FAJE e Coordenador Executivo dos cursos de Pós-Graduação Lato Sensu da FAJE.

<sup>30</sup> Mestra em Teologia pela FAJE. Professora na área de Teologia Sistemática no Instituto São Boaventura, em Brasília/DF e pesquisadora do Grupo “As Interfaces da Antropologia na Teologia contemporânea” (FAJE).

ou não? Da mesma maneira, não sabemos mais diferenciar nossos olhos de nossas lentes de contacto ou óculos, pois já os incorporamos à nossa fisiologia e cultura como algo natural e, em breve, possivelmente, não reconheceremos mais a diferença entre nossos cérebros e nossas máquinas computadoradas hiperinteligentes conectadas a eles.

Segundo o filósofo e sociólogo alemão Jürgen Habermas, o desvanecimento dos limites entre a natureza que somos e a disposição orgânica que nos damos coloca-nos numa situação inquietante (cf. HABERMAS, 2010, p. 23ss). No fundo, não será o limite o que nos constitui, visto que o mundo da vida é mais do que o que dele dizemos? Em que sentido podemos “controlar”, “manipular” ou “definir” aquilo que nos é dado como dom, a vida? Podemos mudar nossa natureza? Qual a nossa missão diante do mundo?

O descontrole do controle tecnicista, que nos ameaça cruzando todas as barreiras sólidas até então estabelecidas no que diz respeito à nossa própria humanidade, gera em nós uma profunda angústia. Esse sentimento desconfortável e perturbador tem sua origem em nossas próprias ações no mundo ao nosso redor. O pós-humano, filho do humano, nasce da impotência que experimentamos ao nos confrontarmos com nossas próprias e desmedidas capacidades biotecnocientíficas de realização, potencializadas. Que direito temos sobre a vida nossa e dos outros?

Habermas afirma que fazer da humanidade um meio, seja de transformação, melhoramento, desfiguração, exploração ou descaracterização implica, inevitavelmente, na quebra desta simetria e na morte da igualdade secular entre as pessoas<sup>31</sup>. A ideia de humanidade, por si, obriga-nos a adotar a perspectiva não apenas do eu, mas do nós, considerando-nos uns com os outros, membros de um mesmo corpo, de uma comunidade. Afinal de contas, quem somos? Somos tudo isso que criamos? Ou tudo isso que criamos transforma fundamentalmente o que somos? Qual o caminho a percorrer para viver nossa realidade humana uns com os outros, no mundo? Jesus afirma que Ele é o caminho, a verdade e a vida e que ninguém vai ao Pai a não ser por meio dele (cf. Jo 14,6). Será que a pessoa de Jesus é o caminho que nos revela Deus, pelo qual Deus vem à humanidade? Será Ele também o caminho pelo qual a humanidade vai até Deus, revelando-nos quem somos nós?

---

<sup>31</sup> No fundo Habermas questiona a declaração dos Direitos Humanos, pois o nascer e o viver já não seguem mais de forma igual para todos. É necessário compreender que somos nascidos, i.e., não nos damos a vida, ao contrário, ela nos é dada.

Iniciaremos nossa investigação verificando como o cristianismo ocidental colaborou e de certo modo inculcou a ideia que ainda vigora da dupla corpo e alma. A despeito disso, se verificarmos com maior acuidade, encontraremos no lugar mais alto da experiência cristã algo que desfaz essa ideia. O duplo movimento (catabático e anabático) da liturgia eucarística propõe um corpo unitário que, no nosso entendimento, como proposta da graça de Cristo que nos que salvar assumindo-nos, limpa a ideia de corpo dualista que nos foi vendida. Mais que uma teoria, o movimento litúrgico-sacramental nos coloca em dinâmica da construção do Corpo de Cristo que é ao mesmo tempo o caminho de Deus para a humanidade e o da humanidade para Deus.

### **1. O corpo, esse mal-dito (incompreendido)**

A primeira querela importante da relevância (ou irrelevância) do corpo esbarra numa pseudo ideia que a filosofia cristã inculcou no ocidente. O corpo aí foi apresentado em ambiguidade tão mal-dita que, a despeito de toda fórmula, pulular em toda sua pujança, como o menino, a despeito da mãe que, em não querendo lhe fazer as vontades, rasga-se em gritos e choro.

Isso nos interessa porque nos empurra para uma corporeidade construída sob o chão dos dualismos, ponto-chave para a relação que estamos testando que diz respeito à tríade vida-morte-corpo. Essa questão nos veio do arcabouço religioso-filosófico, sobremaneira da noção de corpo haurida do pensamento cristão e seu influxo sobre o constructo da nossa cultura, que aqui trataremos, sem pudores, de ocidental.

Se é verdade que o cristianismo é a religião do corpo, porque toma o ser humano desde sua simbólica mais eminente e elementar, o fez em desarranjo com o que sempre lhe foi mais caro, fazendo surgir, desde sua helenização, a força do pensamento dualista, ainda presente no nosso modo de pensar e ser.

É necessário nos valer, para não incorrerem em culpabilizações apressadas, se é que estamos aqui à cata delas, que já faz algum tempo que o próprio cristianismo está rearranjando sua antropologia a partir da suspeição de seus conceitos e ideias acerca do Ser do ser-humano. Desde seus primórdios o cristianismo sabe que, apesar de tudo aparentemente concorrer para a oposição corpo e alma, carne e espírito etc, sua mais alta verdade vem de uma ambígua declaração, que encontramos no início do evangelho de João: “*O Logos (Verbo) se fez carne*” (Jo 1,14). O corpo, para as Escrituras, é

templo da divindade (cf. 1Cor 6,19). No mito da criação o que a divindade dá é um corpo aos seres humanos.

Tudo parece opor espírito e carne. A atividade de um se oporia à passividade da outra; à liberdade se oporia a dependência. De um lado, o ardor e a clareza, do outro a opacidade; para a carne, a morte, para o espírito, a vida eterna. A fé cristã, que durante muito tempo se expressou no quadro do pensamento dualista, vem no entanto desarrumar as categorias deste quando proclama que “o Verbo se fez carne” e que os “corpos ressuscitarão” (LACROIX, 2009, p. 13).

O corpo é a única real possibilidade de relação, mesmo acometida de ambivalências. Sem o corpo perdemos nosso lugar no mundo, ficamos impedidos, interditados. Quando nos referimos a *corpo* estamos dizendo todas as “coisas” que compõe um corpo em seu conjunto, o que inclui tudo que supõe um organismo vivo em sua potencialidade psico-bio-motora. Para falar, por exemplo, precisamos de um “aparelho” que produza a fala, que se compõe de boca, língua, cordas vocais etc. Para pensar é necessário que nossas cognições estejam em funcionamento, o que depende eminentemente de um cérebro, capaz de sinapses. Enfim, estamos trazendo à baila o conjunto de “coisas” que precisam comparecer para que haja corpo vivo, capaz de comunicação, em menor ou maior grau. Um corpo só pode sê-lo em sua comunicabilidade, em algum grau ou nível para que seja produzido. Veremos, adiante, que a ideia de corpo, em ambiente ameríndio, só aparecerá num passo-a-passo construtivo.

Antes de avançar é necessário fazermos um recuo para antes da questão aventada pelo cristianismo e sua doutrina sobre o corpo. Faremos isso ao mesmo tempo que daremos um passo para frente, num vai-e-vem dialético, até aportarmos na celebração litúrgico-sacramental da Igreja. Isso será necessário para percebermos que o cristianismo absorveu, em grande medida, para a construção de sua doutrina sobre o corpo, o ideário platônico de um lado e o universo filosófico essencialista aristotélico de outro.

De fato, a noção de corpo, a mais antiga que se tem notícia, começa na filosofia dualista-ideária de Platão, mais precisamente no mito da queda da alma em “*Fedro*”, ao considerar o corpo um mero instrumento da alma. De outra ponta, e não com menor veemência, encontraremos, ao largo do pensamento filosófico, passando pela física

aristotélica, o corpo como tudo o que tem extensão e pode ser dividido em qualquer direção (altura, largura e profundidade). Bem mais adiante, Leibniz trará à noção de corpo a ideia distinta entre um “corpo matemático”, espacial que só contém as três dimensões aristotélicas e um “corpo físico”, material, que, além da extensão contém resistência, densidade, capacidade de encher o espaço e impenetrabilidade. Esse último conceito promoverá, mais tarde, com Newton (físico), o aparecimento do conceito de massa. Leibniz teve que abrir mão do conceito de substância porque a ideia de impenetrabilidade impedia a manutenção da ideia de substância. “O que nele há de real é apenas a capacidade (*vis*) de agir e de sofrer uma ação” (ABBAGNANO, 2003, p. 210). Veja que da filosofia entramos na física, que sofrerá enorme influência desse novo modo de pensar o corpo a partir de Leibniz. Mas a filosofia não aderiu a este *corpus* conceitual. No mundo moderno e contemporâneo encontraremos outras alternativas: a idealista, que eliminou o corpo, porque o tratou de tal modo representativo que equacionou o tema esvaziando toda possibilidade de pensá-lo. Os corpos se tornaram inexistentes nesse tipo de filosofia, encontrada em Berkeley e afirmada por Hume. Outra alternativa foi a que propôs (ou repropôs) o corpo como “utensílio” ou instrumentos. Essa noção pode ser verificada na exaltação do corpo feita por Nietzsche em “*Zarathustra*”: “*Quem está desperto e consciente diz: sou todo corpo e nada fora dele*” (ABBAGNANO, 2003, p. 211).

Ora, todo instrumento pode receber apreço pela função que exerce, sendo por isso elogiado ou exaltado, ou então pode ser criticado por não corresponder a seu objetivo ou por implicar limites e condições. Essas duas possibilidades se alternam na história da filosofia, que nos mostra tanto a condenação total do corpo como túmulo ou prisão da alma, segundo a doutrina dos órficos e de Platão, quanto a exaltação do corpo feita por Nietzsche (ABBAGNANO, 2003, p. 211).

Nesse imbróglio, aparentemente insolvente, inscreve-se a nossa tentativa ensaística. Quando nos referimos a corpo, que ideia subsiste? Ainda que o ocidente esteja marcado pelo pensamento dicotômico, ensinado pela escolástica católica, cujo fundamento pode ser verificado em Platão, quando se trata da dupla corpo-alma e aristotélico, quando se pensa no corpo com categorias matemáticas, meramente extensivas, somos levados a acreditar que todo esse emaranhado de ideias difusas demonstra o quanto é ainda hoje mal-dito o corpo.

O Vaticano II foi prova de que a Igreja é definitivamente uma porque Corpo de Cristo (verdadeiro Deus e verdadeiro ser humano). Redescobriu isso quando colocou no centro das suas discussões a questão simbólica. “Verdadeiro milagre, após séculos de imobilismo em matéria de direito litúrgico” (RUIZ DE GOPEGUI, *Eukharistia*, p. 24). Havíamos barateado a experiência simbólica. Desconsideramos a “lei da oração”, ou se quisermos, a lei da afecção (afeto), da liturgia como encontro corpóreo, de construção de uma Igreja que é, em suma, corpo. A liturgia não é meio para se alcançar a salvação, ela tem um sentido em si<sup>32</sup>. Ali está alguém que, ao revelar-se corpo de carne, nos incorpora pela ação do Espírito.

Na liturgia se pode ouvir-sentir, por meio de gestos simbólicos, o perene desejo da autocomunicação de Deus<sup>33</sup>. O sacramento, incluindo a própria liturgia, é sinal de algo muito maior. Por não conseguirmos apreender o mistério de Deus somos convidados a participar dele e só podemos fazê-lo por meio da celebração, aqui assumida como chamamento a um mergulho em Deus que nos assume. Somos seduzidos, atraídos, convidados a tomar parte no corpo do Salvador que, em última instância, nos salva porque nos incorpora.

A *Sacrosanctum Concilium* (SC) não quis ser nem elaborar um tratado teológico ou antropológico a partir da liturgia. Ela forneceu, isto sim, elementos para que pensássemos uma catequese litúrgica cujas bases estão em Jesus Cristo (Palavra feita carne) (cf. RUIZ DE GOPEGUI, *Eukharistia*, p. 27).

A teologia subjacente à Constituição litúrgica está destinada a permanecer para sempre como um farol a iluminar a vida da Igreja, ainda depois que a reforma estiver encerrada e a participação ativa do povo for conseguida. [...] É por isso que a Constituição, sem querer propor, nem resumidamente, um tratado completo de teologia litúrgica, faz questão de lembrar os princípios fundamentais em vista da finalidade pastoral e de reforma (VAGAGGINI, p. 128-129).

---

<sup>32</sup> Guardini já estava convencido disso nos começos do Movimento Litúrgico: “A liturgia não é um degrau para um fim situado fora dela, mas um mundo de vida que repousa em si mesmo. [...] Com efeito, a liturgia não pode ter ‘finalidade’ alguma, pois sua razão de ser é não o homem, mas Deus; seu olhar está voltado para Ele.” (GUARDINI, 1942. p. 79).

<sup>33</sup> O termo “autocomunicação” foi cunhado por Karl Rahner (†1984). Ele assim o conceitua: “Ao falarmos de ‘autocomunicação’ de Deus, que não se entenda esta palavra no sentido de que Deus, em sua revelação, falasse algo sobre si mesmo. O termo ‘autocomunicação’ visa propriamente a significar que Deus se torna ele mesmo em sua realidade mais própria como que um constitutivo interno do homem.” (RAHNER, 1989. p. 145).

A *Mediator Dei* (MD), no contexto de renovação litúrgica, falava da liturgia com o intuito de explicitar que o culto prestado a Deus, em Igreja, é o culto de todo corpo místico de Cristo, cabeça e membros (cf. Cl 1,18).

A sagrada Liturgia constitui, portanto, o culto público que nosso Redentor como Cabeça da Igreja rende ao Pai e que a comunidade dos fiéis rende ao seu Fundador e, por ele, ao eterno Pai; ou, para dizê-lo em poucas palavras, ela constitui o culto público integral do místico Corpo de Jesus Cristo, isto é, da Cabeça e dos seus membros (DH 3841).

“A Constituição [SC] desfecha o golpe de morte ao conceito demasiado jurídico, rubricístico e fixista da liturgia, conceito que havia prevalecido depois do Concílio de Trento e da criação da Congregação dos Ritos (1588)” (VAGAGGINI, p. 155). A SC trata o culto cristão no mesmo ideário da MD, reafirmando-a mas em avanço:

[...] a Liturgia é tida como o exercício do *múnus* sacerdotal de Jesus Cristo, no qual, mediante sinais sensíveis, é significada e, de modo peculiar a cada sinal, realizada a santificação do homem; e é exercido o culto público integral pelo Corpo Místico de Cristo, Cabeça e membros (SC 7).

A liturgia agora não aparece mais como simples exercício do sacerdócio de Cristo, mas como certo exercício do seu sacerdócio. Tal exercício só pode se realizar por meio de sinais sensíveis. Ademais, estes sinais sensíveis, pelos quais Cristo exerce seu sacerdócio na liturgia, estão referidos não só ao culto, mas à santificação que, por consequência, se refere ao culto. Trata-se de um duplo movimento, catabático (de cima para baixo – o Pai que nos envia o Filho, que nos dá o Espírito e assim nos santifica) e anabático (de baixo para cima pois, santificados, podemos prestar culto ao Pai).

## **2. Duplo movimento do corpo, perspectiva litúrgico-sacramental**

O corpo é o lugar da revelação e do encontro com Deus a favor do próprio ser humano. Neste sentido, o cristianismo tem muito a contribuir com os desafios que a contemporaneidade se depara, pois é uma religião da encarnação. Segundo Lacroix, a invenção cristã do corpo nasce no prólogo de João quando este afirma que a Palavra se fez carne (*sarx*) e habitou entre nós (Jo 1,14). No corpo habita a Palavra, esta por sua

vez torna-se visível, revelada graças ao corpo que lhe dá vida. Adolphe Gesché afirma que

[...] o cristianismo encerra em si uma maneira original de situar o corpo na busca e na revelação de Deus, originalidade fecunda para uma compreensão de nós mesmos como seres corpóreos... o Evangelho cristão se inaugura com uma proclamação central que causa surpresa: a Palavra se fez Carne (GESCHÉ, 2009, p. 13).

Na liturgia, esta Palavra reúne outros corpos que, por meio dos sacramentos são tornados um só Corpo, a Igreja. A SC ressalta que a liturgia é fonte e ápice da vida cristã. Em nossa reflexão, entendemos que ao nos reunir como corpo, ela nos constitui como o Povo de Deus na consciência de que cada um é Templo do Espírito e, ao mesmo tempo, por meio dela celebramos a realidade que somos chamados a ser Corpo de Cristo, participantes da vida de Deus. Daí para nós sua noção de fonte, é dela que bebemos e nos alimentamos para alcançar a realidade que alcançaremos, o ápice da vida cristã, quando Deus for tudo em todos (cf. 1Cor 15,28). Trata-se, portanto, de celebrar a vinda de Deus em nossa carne, seu caminho até nós e nossa acolhida de sua presença, nosso caminho até Deus. Todo esse itinerário vivido no corpo e através do corpo.

Pela ação do Espírito Santo, Cristo retorna ao mundo e permanece vivo, porque Ele torna-se um "fato interior" em cada cristão batizado (cf. EVDOKIMOV, 1967, p. 86). Ser batizado implica para o fiel ser imerso na vida de Jesus Cristo. Ou seja, ele morre com Cristo para com Cristo ressuscitar. Daí inicia-se um itinerário espiritual, pautado no encontro pessoal do batizado com Deus. Segundo a Constituição *Gaudium et spes*, é no mistério do corpo de Jesus que o ser humano encontra a beleza e o sentido do próprio corpo, no mundo, com os outros (cf. n. 22). Jesus é o caminho, corpo encarnado, submetido às vicissitudes de corpo perecível, que nos conduz a verdade, ou seja, não somos apenas organismo (animal), mas portamos carne que contém a vida dada pelo próprio Deus (cf. Jo 14,6). É na memória do Corpo de Cristo, entregue a nós, que somos associados ao seu Corpo, a Igreja, e alimentados pela Eucaristia, seu próprio Corpo. Portanto, Deus que veio até nós pelo corpo, nos convida a irmos até Ele, pelo nosso próprio corpo.

Nesta perspectiva cristã, o corpo como lugar central da revelação é também lugar teológico e antropológico, simultaneamente. A revelação cristã apresenta a história da salvação atravessada pela corporeidade. O corpo, no eixo criação-

encarnação, é o lugar de revelação e salvação. Jesus assumiu a nossa carne, nossa condição frágil e mortal para, a partir dela, nos conduzir a verdadeira vida que é Ele mesmo (cf. Jo 10,25). Seu humanismo não começa com o poder, mas com a humilhação (Fl 2,6-8).

Na encarnação, percebemos que Deus veio pelo caminho do corpo de Jesus para salvar o corpo humano ameaçado pelo pecado e por suas consequências de sofrimento, abandono e vulnerabilidade. A vinda de Deus na carne de Jesus nos salvou da morte eterna e, em sua fraqueza, glorificou o corpo humano. A liturgia nos ensina a entrar na dinâmica desse itinerário de Deus para fazermos também o nosso caminho até Ele. Aprender com Jesus a forma de viver nossa corporeidade no mundo com os outros e com Ele.

A *kénosis* encarnatória como forma de aproximação de Deus, a revelação de Deus na carne humana, o cuidado com os corpos no centro da missão de Jesus, a comida e a bebida e a reunião de mesa como culto mais alto e espiritual, a eucaristia como corpo de Cristo, corpo de Deus mesmo, à luz de seu corpo e sangue doados até a morte – corpo entregue – mas também ressurreição e glorificação corporal, promessa de ressurreição da carne, e antecipação escatológica do corpo glorificado na assunção corporal de Maria, tudo isso pontua sobre o eixo da *caro cardo salutis*, a ponto de podermos afirmar, complementarmente, que o fim dos caminhos de Deus é a corporeidade (SUSIN, 2005, p. 236).

Na esteira desta afirmação de Susin, compreendemos o caminho de Deus até nós, no corpo de Jesus, e qual é o nosso caminho até Ele, pelo Corpo de Cristo em nosso corpo. É no cruzamento desses caminhos que se dá o encontro entre Deus e o ser humano. Na concepção cristã, trata-se do processo de incorporação à vida de Jesus Cristo que conduz ao processo de conformação a ela, pela ação do Espírito Santo. É o itinerário da vida sacramental que coincide com o itinerário da humanização.

Na celebração sacramental experimentamos a dupla realidade do corpo que é entregue e feito para se doar. No memorial eucarístico revivemos a entrega do corpo de Jesus. Ele que se dá livremente constitui seu Corpo, a Igreja que, ao alimentar-se do corpo e sangue de Jesus Cristo torna-se por sua vez doadora de si, graças ao Espírito que interioriza Jesus na vida de cada cristão. Desta forma, pelo processo da incorporação, pela ação do Espírito, o corpo cristão encontra, nesta relação com o corpo de Cristo, sua vocação última, participação na vida de Deus. Segundo Lacroix, trata-se

de "uma dupla destinação que não é destino do corpo. O corpo é para o Senhor e o Senhor é para o corpo" (LACROIX, 2009, p. 157).

Na visão de Lacroix nós nascemos carne, mas corpo é um processo que se dá à medida que nos encontramos uns com os outros. Depende de minha relação com o outro. Seja este outro o homem amado, a pessoa de Jesus Cristo ou a comunidade cristã. Segue-se daí que o corpo recebido é um dom a ser construído na relação.

O ser humano encontra o esclarecimento de seu mistério e de sua destinação na Pessoa de Jesus Cristo (cf. GS 22). É Ele quem, pela encarnação, revela quem é Deus e, ao mesmo tempo, revela quem é o ser humano. Em Jesus abre-se um novo caminho no qual nossa vocação última é explicitamente uma só, a divina, isto é, nossa humanização, uns com os outros, no mundo. Jesus é o caminho, a verdade e a vida (Jo 14,6a) para a realização deste nosso processo. Portanto, não trilhar esse caminho é afastar-se da verdade e, simultaneamente, da vida. É viver numa pseudo-realidade que, sendo mentira, é ao mesmo tempo morte. Inserir-se nesse caminho supõe, como já acenamos, a incorporação ao Corpo de Cristo. Esta se dá pela ação do Espírito, nos sacramentos da iniciação cristã. Segundo Evdokimov, pelos sacramentos, Cristo retorna ao mundo mediante a ação do Espírito, que nos torna epifanias do Corpo de Cristo (cf. EVDOKIMOV, 1959, p. 263). A Igreja, como Corpo de Cristo e Templo do Espírito, reúne o Povo de Deus e manifesta-se como extensão e, sobretudo, como continuação da encarnação de Cristo, no mundo, para que se cumpra o desígnio do Pai.

Os sacramentos são, portanto, um prolongamento da encarnação. Esta se refere ao processo da humanização de Deus e, por conseguinte, ao itinerário que o cristão deve percorrer para humanizar-se também. O caminho de Deus ao ser humano é sua humanização que se dá no corpo de Jesus de Nazaré. Este itinerário nos mostra que nosso caminho para Deus se dá também pelo corpo, pessoal e comunitário, Corpo de Cristo. Isto nos santifica, ou seja, nos faz participar da vida de Deus, é nossa divinização.

### **À guisa de conclusão**

Os avanços tecnológicos fazem com que a humanidade caminhe adiante. Contudo, pensar que a salvação humana se encontra na tecnologia seria caminhar cada vez mais para o individualismo e exclusão. Pois, cada um procurará por si mesmo sua

salvação corpórea destruindo assim a solidariedade humana que nos constitui. A encarnação do Verbo, no corpo de Jesus, mostra a solidariedade de Deus para com a humanidade bem como o caminho pelo qual Ele veio até nós e através do qual vamos até Ele. Neste itinerário não vamos sozinhos cada um por si, mas como corpo, o Corpo de Cristo.

### **Referências:**

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. BOSI, Alfredo. (Tradutor da 1.ed., coord. e revisor). São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- EVDOKIMOV, Paul. *L'Orthodoxie*. Paris: Desclée de Brouwer, 1959.
- \_\_\_\_\_. *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*. l'enseignement patristique liturgique et iconographique. Lyon: Xavier Mappus, 1967.
- GESCHÉ, Adolphe; SCOLAS, Paul (orgs.). *O corpo, caminho para Deus*. São Paulo: Loyola, 2009.
- GUARDINI, Romano. *O Espírito da Liturgia*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1942.
- HABERMAS, Jürgen. *O futuro da natureza humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 23-101.
- LACROIX, Xavier. *O corpo de carne: as dimensões ética, estética e espiritual do amor*. São Paulo: Loyola, 2009.
- RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1989. (Teologia sistemática).
- RUIZ DE GOPEGUI, Juan Antonio. *Eukharistia: verdade e caminho da Igreja*. São Paulo: Loyola, 2008. (Theologica, 24).
- SUSIN, L.C. Isto é meu corpo dado por vós. In: SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO (Soter) (Org.). *Corporeidade e teologia*. São Paulo: Paulinas, 2005.
- VAGAGGINI, Cipriano. Vista panorâmica sobre a Constituição Litúrgica. In: BARAÚNA, Guilherme (org.). *A Sagrada Liturgia renovada pelo Concílio: Estudos e comentários em torno da Constituição Litúrgica do Concílio Vaticano Segundo*. Petrópolis: Vozes, 1964. p.125-167.

# QUE CORPO É O MEU?

## A CONSTRUÇÃO E DESCONSTRUÇÃO DAS REPRESENTAÇÕES CORPORAIS DE ALUNOS DO 5<sup>o</sup> ANO DO ENSINO FUNDAMENTAL

Tais de Almeida Costa<sup>34</sup>

### Resumo:

O discurso da inexistência de racismo no Brasil há muito tempo me causa inquietação. Mesmo sendo negra, quando criança sentia dificuldade em percebê-lo, não era à toa que frequentemente eu era alertada por meus pais de que negros deveriam se “portar bem”, para não dar motivos de serem discriminados. Porém, ao me tornar professora esse sentimento transformou-se em indignação cada vez que presenciava alguns alunos inferiorizando outros por causa da cor da pele e outros traços fenotípicos. As produções humanas que envolvem o movimento com/contra o corpo negro na escola vão direcionar essa pesquisa. Como esses alunos, negros ou não, se representam/identificam? Essa pesquisa consiste em analisar as representações de corpo dos alunos do 5<sup>o</sup> ano do ensino fundamental da escola São Miguel Arcanjo em Nova Iguaçu (RJ), a partir de seus discursos verbais e corporais registrados em gravações, busca-se identificar como se dão essas relações no cotidiano escolar e suas percepções, utilizando a dinâmica de grupo focal para discutir o racismo, preconceito e discriminação em suas formações. Inserida no campo da Educação, especificamente na linha de estudos das Relações étnico-raciais, esta pesquisa propõe-se a compreender como a escola “interfere” em seus corpos-vida, servindo de instrumentos para a discussão das implicações desses sujeitos e as minhas com o mundo e as relações raciais.

**Palavras-chave:** Corpo; representações; relações étnico-raciais; ensino fundamental; racismo.

### Introdução:

*“Antes de qualquer coisa, a existência humana é corporal”.*

David Le Breton

Estudar sobre o corpo e suas práticas tem sido uma tarefa que me acompanha desde o início de minha graduação no curso de Educação Física, não só sob a perspectiva hegemônica científica-mecanicista, mas também pela perspectiva sócio-cultural, que é a que mais me inspira dúvidas, curiosidades e desejo de aprofundar

---

<sup>34</sup> Mestranda no Programa de Pós - Graduação em Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas Populares (PPGeduc); Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ).

minhas investigações. Durante a entrevista do processo seletivo do PPGeduc<sup>35</sup>, me perguntaram porque eu havia escolhido *o corpo* como tema. Respondi que o motivo principal era pela familiaridade que eu já trazia, proporcionada pela minha área de atuação profissional. No entanto, passar o ano de 2014 discutindo e refletindo sobre uma maior atenção que podemos dar às histórias singulares (inclusive a minha) para entender como estas se conectam (ou não) com as grandes narrativas, como diz Filé<sup>36</sup> (2013), está me fazendo perceber que o que veio antes também foi fundamental para essa escolha, a minha relação com o meu corpo de mulher negra, capoeirista, jongueira, e os outros corpos com os quais eu interajo cotidianamente; alunos, professores, amigos, família.

As relações raciais, particularmente as produções humanas que envolvem o movimento com/contra o corpo negro na instituição escolar é que vão caracterizar essa pesquisa. De que maneira os alunos negros desse espaço se representam/se identificam? De que maneira os alunos não negros desse mesmo espaço representam/identificam a si mesmos e seus colegas negros? Quais são as noções de corpo que esses alunos trazem para se representarem?

O sistema de ensino no Brasil abriu suas portas oficialmente à “duras penas”, para a entrada de negros e pobres em meados do século XX. “Mas, mesmo com a entrada desses sujeitos na escola as questões geradas pelas relações raciais continuaram ignoradas, dissimuladas, e/ou negadas” (FILÉ, 2013, p. 5). Barros (2005) ressalta que a escolarização foi pensada anteriormente como meio de inclusão no mundo do trabalho livre dos futuros ex-escravos, já que a escola era vista então como local de disciplinarização de corpos e mentes, evidenciando que uma preocupação dos donos de fazendas nessa época era de como manter o controle sobre essa massa que não teria mais o chicote como forma de coerção. Isto posto, os processos de escolarização ditos universais acabaram levando a uma adequação dos padrões eurocêtricos de comportamento, de higiene, de religião e de educação, principalmente.

“A escola”, lugar onde “normalmente” passa-se muitas horas por dia e bons longos anos da infância e adolescência, possibilita um recorte comparativo da sociedade na qual vivemos, uma sociedade que camufla o racismo até onde pode, deixando-o vir à

---

<sup>35</sup> Programa de Pós - Graduação em Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas Populares.

<sup>36</sup> Prof. Dr. Da UFRRJ, meu orientador na linha de pesquisa: Relações e diversidades étnico-raciais.

tona quando os corpos negros passam a ser um incômodo. Como esses incômodos têm se refletido na vida dos alunos afro-brasileiros? De que forma esses incômodos se materializam no espaço das salas de aula, das aulas de educação física, dos pátios, dos portões nas horas de entrada e saída? Aproveito aqui um questionamento encontrado em uma das tantas leituras que compõem este estudo, porém particularmente afetada, refaço inúmeras vezes a pergunta a mim mesma: “Qual a importância de se refletir sobre o corpo na instituição escolar?” (TRINDADE, 2002, p. 68). Talvez leve todo o tempo do mestrado para responder a esta pergunta, ou melhor, talvez leve a vida inteira tentando compreender e não somente responder qual o sentido desta e de tantas outras que vão surgindo e tornando minhas buscas sempre incompletas.

Dentro da concepção eurocêntrica/colonizadora na qual vivemos e que reafirma a hegemonia de valores de uma determinada parte da sociedade, nos é imposto o tempo todo a ideia de *termos* um corpo; pensamento dualista baseado no método cartesiano que se propagou em todo o Ocidente desde o século XVII, resultando em atitudes que para o antropólogo Le Breton (2010) muitas vezes se caracterizam como elementos de individualização, ou seja, o corpo se separa não apenas do sujeito, como também de sua inteligência, sendo reservado a este um status menor, dissociado de conhecimento. E tem sido esta “ideologia” (apesar de me posicionar contra), que tem permeado de maneira naturalizada todo o meu processo de formação pessoal e profissional, muitas vezes ratificando e contribuindo para legitimar o papel da Educação Física no controle e disciplinarização corporal em minhas aulas.

## **1. Exclusão e invisibilização dos corpos negros: Racismo**

*“A luta contra o racismo anti-negro não é contra ser o Outro.  
É uma luta para entrar na dialética do Eu e do Outro”.*

Franz Fanon

Para Le Breton (2008), em alguns casos a individualização detecta a presença intolerável do outro como a presença de um corpo estranho, corpo que se apresenta com características distintas às suas e a de seu grupo; e dependendo do caso, inalteráveis; situação que relaciono ao racismo e que me faz lembrar de Fanon quando ressalta na introdução de seu livro *Peles negras máscaras brancas*: “racismo e colonialismo

deveriam ser entendidos como modos socialmente gerados de ver o mundo e viver nele” (FANON, 2008, p.15). E acrescenta que para entendermos como tais construções ocorrem, o caminho lógico é examinar a linguagem, na medida em que é através dela que criamos e vivenciamos os significados. Falar em construções é a proposta deste trabalho, como se dão as construções do ser negro no imaginário das pessoas? (neste caso o meu e o dos meus alunos). Acredito ser através da linguagem sem dúvida, mas não só. Penso que também possa acontecer pela observação, pela imitação, e outras formas como identificação de traços e características.

Muitas vezes quando fala-se em racismo, pensa-se num suposto problema exclusivamente do negro, que são os próprios negros que se discriminam, problemas de aceitação, mania de perseguição, baixa autoestima, entre outros. Existem problemas sim, que vão muito além destes, problemas que insurgem pela complexidade das relações sociais e interpessoais que afligem negros, mestiços e brancos do Brasil. De acordo com Santos (2007) é importante salientar as construções e representações dos negros através da sua história e seus significados dentro da sua própria cultura, assim como na perspectiva de outras culturas. “Seu corpo, sua cor, suas atitudes adquiriram significados, muitas vezes pejorativos, que reforçaram a ideia de inferioridade do negro em relação ao branco e contribuíram significativamente para que esse grupo tivesse sua cultura discriminada e sua negritude negada” (SANTOS, 2007, p. 24) Por isso, o pensamento de Guerreiro Ramos (1954) se torna tão pertinente quando afirma: “A condição do negro no Brasil só é sociologicamente problemática em decorrência da alienação estética do próprio negro e da hipercorreção estética do branco brasileiro, ávido de identificação com o europeu”, no entanto, para ele esse era um problema de caráter eminentemente econômico e político. Isso significava dizer que após a questão econômica ser superada o problema do racismo se resolveria. Mas não foi isso que aconteceu, nem o problema da economia, pois a maioria da população negra continua pobre, nem os que tiveram a possibilidade de uma ascensão social ficaram livres do preconceito.

Utilizando o conceito de Oracy Nogueira, o preconceito racial no Brasil é exercido em relação à aparência, às características físicas e fisionômicas, então esse tipo de preconceito é denominado por ele de *preconceito de marca*, a quantidade de

pigmentação pode determinar o tipo de tratamento, o acesso a alguns espaços, a oferta de educação, saúde e trabalho, bem como as execuções penais.

A estrutura social do nosso país, ou seja, a divisão de classes está diretamente ligada às questões de cor/raça, já que os resquícios dos mais de 300 anos de escravidão deixaram “sequelas” difíceis de tratar. As desigualdades raciais se refletem nos índices de desenvolvimento humano entre a população negra/parda e a população branca, mantendo a primeira em condição de desvantagem e subalternização, utilizados como mecanismos de “congelamento das posições sociais” (PAIXÃO, 2013).

No processo de desenvolvimento econômico, a revolução industrial aliada à vinda dos europeus (em maior proporção os italianos) para compor a nova “classe trabalhadora” configuraram uma tentativa de mudança nos usos do corpo pela população e de uma mão de obra supostamente mais qualificada, a introdução das máquinas nos modos de produção além de disciplinar, deu início à uma homogeneização dos gestos, hábitos e até dos conceitos de beleza, resultando em uma “necessidade” de se enquadrar ou se aproximar dos modelos estabelecidos pela nova ordem social e, que apesar de se reconfigurarem a cada dia, ainda mantêm esses mesmos valores na atualidade, sendo veiculados diariamente pelos meios de comunicação, incentivando a busca por modelos que de certa forma inacessíveis para a maioria da população podem acabar se tornando “por uma lado objeto de idealização, mas por outro potencial alvo de estigmatização, caso não corresponda aos padrões expressos na própria publicidade” (TURNER, 1992 apud BARBOZA; MATOS; COSTA, 2011, p. 30).

Nessa mesma linha de raciocínio, Chaves (2009) também alerta para a existência de uma padronização nos modelos de corpo atuais, cristalizados na estética e na busca incessante e algumas vezes desmedidas desses valores. Parece existir um grande esforço por parte das diferentes mídias em propagar essas “verdades”, além das próprias políticas educacionais também contribuem para a eliminação e apagamento da diversidade de formas corporais, que na maioria das vezes desvia das eleitas pela mídia que aponta para um padrão de corpo branco, magro, saudável e jovem.

A publicidade moderna e o consumo contemporâneo têm cada vez mais se organizado em função do corpo: sua reprodução, sua representação e seus processos. [...] Produzindo um conjunto de necessidades e desejos sociais, a sociedade de consumo carregando a

produção publicitária, contribuiu eficazmente para a proliferação das imagens de corpo e da sua representação como uma propriedade ou um objeto a ser cuidado, comercializado, manipulado [...] (CHAVES, 2009, pp. 26-27).

O que “dizem” os corpos dessas pessoas que estão fora do que se convencionou como sujeitos possíveis para essa sociedade? De acordo com Le Breton (2010), as representações são as tentativas de identificação e personificação do corpo pelo próprio homem como fenômeno social, cultural e simbólico, é a produção de aparência dentro do meio onde está inserido. Como os alunos negros têm produzido suas aparências? Ainda conforme o autor, o conjunto de representações produzidas por crianças são apreendidas por um processo de aquisição de *ethos* que depende das condições da sociabilidade que a cerca (família, grupo de amigos, escola, mídia, etc.) e moldará sua maneira de interpretar o mundo. A existência do homem é corporal e carregará as marcas fornecidas e ajustadas pelo contexto sociocultural desde o seu nascimento. Este processo de assimilação de comportamentos o acompanhará por toda a sua vida. Será que suas referências de identidade realmente têm sido tomadas a partir de seu enraizamento social?

O corpo humano como qualquer outra realidade no mundo, é socialmente concebido e a análise de sua representação social oferece uma via de acesso à estrutura de uma sociedade específica. Nele “alojam-se” desejos, segredos e mistérios, uma educação moral e não somente física, um ser humano que precisa de desafios para instigar o imaginário.

Entendendo o homem como construtor de significados para suas ações no mundo, imersos numa dinâmica cultural, possuindo um universo de representações sobre o mundo e corpo; entendendo que a sua ação não é um dado isolado, mas um conjunto de representações (SOARES; LORO, 2006, p. 8).

Se a representação corporal está relacionada com a dinâmica sociocultural dos sujeitos e, se tratando de Brasil, existe o consenso sobre sua diversidade, por que ainda há tantos obstáculos para o estabelecimento de “uma mudança cultural e política no campo curricular e epistemológico” (GOMES, 2012, p.105), a fim de romper com a universalização, hegemonia e silenciamentos tão característicos no ambiente escolar, como propõe a lei 10639/03?

Mediante esses e mais alguns outros questionamentos que estão por vir ao longo desse texto, seguirei tentando buscar teorias e conceitos que me ajudem a pensar nas possibilidades de como eu, professora da rede pública municipal e estadual, poderei

desenvolver uma pesquisa voltada para a investigação das representações de corpo apresentadas por alunos do 5º ano, moradores da Baixada Fluminense, com idade variando entre 10 e 14 anos, do ensino fundamental da rede educacional do município de Nova Iguaçu, confirmando ou negando minhas atuais reflexões acerca das relações étnico-raciais na escola e em que medida está havendo ou não uma tentativa de mudança na política que aparentemente se mantém fiel aos interesses da classe dominante e que tem sobrevivido ultimamente do discurso da diminuição das desigualdades sociais.

## **2. Descobrimo outros caminhos, problematizando e traçando objetivos**

*“De fato, soltar a palavra, especialmente a escrita, deixar o corpo expandir sua fala, sua expressão com tesão, desejo, envolvimento, é muito difícil. Falar do corpo, se a palavra não for morta é falar de si próprio, é falar do próprio corpo, é expor-se, comprometer-se, é arriscar-se, descobrir-se e é convidar pessoas a se aventurar conosco neste desafio”.*  
Azoilda Loretto da Trindade

Após esse tempo de discussões e reflexões acerca de vários textos de pensadores e intelectuais da Antropologia, Sociologia, Educação e Filosofia, sejam pelas discussões do grupo de pesquisa do mestrado: *Educação, sociedade do conhecimento e conexões culturais, vinculado à Rede de Estudos das Conexões Culturais e Aprontos Multimídias*, coordenado pelo Prof. Valter Filé, ou nas disciplinas que venho cursando, apresento aqui as contribuições que me fizeram forçar meu pensamento a novas elucubrações, olhares, colocações ou mesmo amadurecimento de antigas ideias, que se fortaleceram em função da convergência das diversos conceitos estudados com esta pesquisa.

Na medida em que venho me deparando com essas outras possibilidades de ver o mundo, algumas leituras têm me ajudado a refletir e a questionar o quanto naturalizamos as narrativas hegemônicas e como damos tão pouca/nenhuma importância aos acontecimentos que nos atravessam. Acredito que essa produção de autoconhecimento utilizada por mim até hoje, reflete um “sujeito individual, sujeito são e maduro, definido normativamente em termos de autoconsciência e autodeterminação, e no qual temos certa tendência a nos reconhecer, ao menos idealmente, (...)” (LARROSA, 1994). O autor me abre uma via para exercitar a *desfamiliarização* de mim mesma, exercício muito mais penoso do que o físico, do qual eu estou tão acostumada a

fazer. E por que é/tem sido tão difícil me desfamiliarizar? Aos 31 anos, estou me dando conta de que ainda não dou conta de mim mesma! Assim “Porque a ideia do que é uma pessoa, ou um eu, ou um sujeito, é histórica e culturalmente contingente, embora a nós, nativos de uma determinada cultura e nela constituídos, nos pareça evidente e quase ‘natural’ esse modo tão ‘peculiar’ de entendermos a nós mesmos”. (LARROSA, 1994, p. 40).

Desse modo, esta pesquisa pretende discutir sobre representações de corpo circulantes na sociedade moderna ocidental, inegavelmente influenciando a nós brasileiros, e que aparentemente se enquadram nas teorias *biomédicas*<sup>37</sup> como uma representação socialmente construída. Nesse contexto, pensando, além disso, pretendo pesquisar os usos do corpo pelos alunos dentro do ambiente escolar, que podem vir a serem constituídos pela expressão da cultura corporal adquirida. De acordo com os Parâmetros Curriculares Nacionais, a *cultura corporal*<sup>38</sup> é um campo de atuação da Educação Física. Sendo de fundamental necessidade sua contextualização dentro do campo educacional:

No âmbito da Educação Física, os conhecimentos construídos devem possibilitar a análise crítica dos valores sociais tais como os padrões de beleza e saúde, que se tornaram dominantes na sociedade, seu papel como instrumento de exclusão e discriminação social, e a atuação dos meios de comunicação em produzi-los, transmiti-los e impô-los; (...) uma discussão sobre a discriminação sexual e racial, entre outras coisas pode favorecer a consideração da estética do ponto de vista do bem-estar, as posturas não consumistas, não preconceituosas, não discriminatórias e a consciência dos valores coerentes com a ética democrática. (PCNs-Educação Física, 1997, p. 25)

Neste sentido emerge o problema desta pesquisa: Quais representações do corpo estão presentes no imaginário dos alunos do 5º ano do ensino fundamental?

O objetivo geral consiste em analisar e compreender as representações de corpo do grupo referido a partir de seus modos de vida, enfatizando-se a diversidade e combatendo o racismo, o preconceito e a discriminação. Os objetivos específicos são: (I) verificar como os alunos se identificam em relação ao próprio corpo, através da observação e dinâmica de grupo focal; (II) examinar as relações de corpo no cotidiano

---

<sup>37</sup> Higienismo, eugenia (LE BRETON, 2010).

<sup>38</sup> Cf. PCNs Educação Física, 1997.

escolar dos alunos; (III) detectar diferenças e percepções étnico-raciais; (IV) estabelecer relações entre dados observados e as representações corporais coletadas.

### **3. Minhas implicações com as questões étnico-raciais e o corpo.**

*“Corpo-território: todo indivíduo perceber o mundo e suas coisas a partir de si mesmo, de um campo que lhe é próprio e que se resume, em última instância, a seu corpo”.*

Minhas implicações com as questões étnico-raciais se iniciam dentro de minha própria família, filha de pais negros, funcionários públicos, os dois com formação de nível superior completo, nunca passamos necessidades financeiras, pela classificação econômica, pode-se dizer que fazemos parte de uma “classe média trabalhadora”. No entanto, sempre me foi ensinado por eles, o quanto era mais difícil para nós negros alcançarmos “boas oportunidades” dentro da sociedade, de que o racismo, o preconceito e a discriminação sempre existiram e por isso nossa conduta (minha e de meus irmãos) devia ser sempre “correta”, pois na opinião deles, o negro no Brasil sempre é posto em situação de suspeita e demérito.

Hoje, a partir do curso de mestrado, percebo a necessidade de se investigar como e porque surgem afirmações como estas. Estudando sobre as relações e diversidades étnico-raciais no Brasil encontro algumas referências que fundamentam e corroboram o pensamento de boa parte da nossa população, assim como o meu e o de minha mãe até hoje. A que vou utilizar nesse momento é a do sociólogo norte-americano George Reid Andrews que ao pesquisar a história dos negros - particularmente dos negros na América Latina, vem para o Brasil e constata, assim como outros pesquisadores a presença do *mito de democracia racial*, que consiste na convivência harmoniosa entre brancos e negros sob condições de “quase completa igualdade”. Sua pesquisa se concentrou no estado de São Paulo nos anos finais da década de 70 e em suas análises e observações, acaba confirmando e registrando no livro: *negros e brancos em são paulo (1888-1988)*, esse mesmo pensamento tão naturalizado e perpetuado por uma parcela considerável de brasileiros:

Esta “ideologia dos brancos” (ideologia racista) também contém um poderoso componente de estereótipo antinegros que tem suas raízes profundas na história, no folclore, na cultura brasileira, mas que vai soar dolorosamente familiar a qualquer cidadão dos Estados Unidos.

Os negros são vistos como criminosos, preguiçosos, estúpidos, irresponsáveis, promíscuos, mal cheirosos – a essência do Outro que contamina a sociedade. No grau em que estas imagens negativas são aceitas e acreditadas no Brasil – e o grau é realmente alto, em todos os níveis da sociedade... (ANDREWS, 1991, pp. 262-263).

Através dos estudos para esta pesquisa, venho buscando compreender os efeitos nesses mais de dez anos de promulgação da lei 10639/03 (lei federal que estabelece a obrigatoriedade do ensino da história e cultura africana e afro-brasileira no currículo das redes de ensino no Brasil) e as tentativas de implementação de políticas de ações afirmativas que “propõem a divulgação e produção de conhecimentos, a formação de atitudes, posturas e valores que eduquem cidadãos orgulhosos de seu pertencimento étnico-racial (...) na perspectiva de construir uma nação democrática” (NASCIMENTO... et AL, 2008, p. 16), que me fazem lembrar muito bem das palavras de minha mãe e o quanto ela já se preocupava em fazer isso conosco quando éramos crianças (mesmo que algumas vezes se desse de forma equivocada), pois sempre dizia que nunca poderíamos sentir vergonha do que somos e menos ainda permitir que nos humilhassem por conta disso, que deveríamos valorizar nossa “cultura” e principalmente nos aceitar com todas nossas características (cabelos crespos, lábios mais grossos, o nariz achatado, a cor da pele mais escura, a bunda grande); mas pra isso teríamos que nos agarrar ao maior bem que eles poderiam nos dar que era a Educação, e aí sim disputar pelas mesmas oportunidades em condições iguais e respeitadas pela sociedade, assim como as outras pessoas.

Todas essas orientações foram muito importantes para que eu me tornasse a mulher que sou hoje, no entanto, nesses meses de estudos no mestrado, venho tentando além de ampliar os conceitos para o aprofundamento da minha pesquisa, também me adaptar a um “novo” processo metodológico de escrita e de pensamento acadêmicos, que me fazem refletir sobre o que foram e o que podem ser as minhas experiências pessoais, profissionais e sociais. Sensação de estranhamento, reflexão constante sobre a “boa” professora que eu acreditava ser. Estranhamento este ao ponto de ler a minha primeira “autobiografia” e perceber que eis aí, “*Os recursos para um bom adestramento*” (FOUCAULT, 1999, p. 141).

A exigência de disciplina e mais outros elementos, eram para mim o sinônimo da boa educação que recebi de meus pais e que eu me esforçava para passar para os

alunos; principalmente saber se comportar e ter respeito. Mas agora percebo que é exatamente assim que eu venho nesses oito anos de magistério, reproduzindo um papel de vigilância, submetendo-os todos a um mesmo modelo. Que boas escolas foram/são essas, que nunca me proporcionaram (continuam sem proporcionar) discussões sobre o fato das desigualdades sociais serem mais marcadas na população negra?

Preconceito pra mim era ser impedida de entrar em algum lugar ou sofrer algum tipo de agressão física ou verbal motivados pelo racismo. Por isso a dificuldade em percebê-lo, foi assim que eu havia aprendido nas “boas” escolas pelas quais passei e com meus pais, que sempre falavam de racismo, mas eu não entendia que entre a classe média, ele era rotineiramente velado.

### **Considerações finais:**

Ao ser convidada para participar do grupo de pesquisa e extensão do projeto “Corpos em Debate” pelo NESPEFE<sup>39</sup> na UFRJ em 2010, aceitei sem pestanejar, pois sentia a necessidade de dar prosseguimento à minha formação acadêmica a fim de ampliar e fundamentar as práticas pedagógicas desenvolvidas em todos os campos em que atuo, seja como professora de Educação Física no ensino fundamental e médio e também como militante na área de cultura popular brasileira.

O projeto de pesquisa “Que corpo é o meu? A construção e desconstrução das representações corporais de crianças do 5º ano do ensino fundamental”, começou a ser pensado nessa época, juntamente com a Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Simone Chaves e os companheiros do grupo. Os estudos sociais, culturais e do imaginário social sobre corpo foram as bases teóricas que norteavam as pesquisas e os trabalhos, utilizando autores como Le Breton, Foucault, Beauvoir, Maffesoli, Teves, Mauss e outros. No entanto, foi a partir da entrada de uma nova integrante ao grupo, expondo outras interpretações sobre as questões do corpo, sobretudo relacionada às relações étnico-raciais, que até então eu não tinha despertado o interesse em pesquisar, dispondo de uma bagagem teórica que eu nem conhecia, como Nilma Lino Gomes, Eliane Cavalleiro, Stuart Hall, etc. (intelectuais negros que pesquisam sobre as relações e diversidades étnico-raciais), tudo isso organizado em argumentos, ao meu ver na época, muito bem fundamentados e que me

---

<sup>39</sup> Núcleo de Estudos Sociocorporais em Educação Física e Esportes da EEFD/UFRJ.

“contaminaram”, me abriram os olhos para pensar e querer investigar sobre ser negro no Brasil.

Como disse bem no início, a presença do racismo em nossa sociedade era assunto constante em casa, mesmo de forma generalizada. Tenho certeza de que foram essas conversas que me impediram de acreditar no mito da democracia racial tão difundida entre nós brasileiros. O sociólogo Florestan Fernandes, um dos intelectuais que discordava das teorias de Gilberto Freyre (idealizador dessa teoria), ainda na década de 70, me ajuda hoje a pensar sobre as condições em que o negro continuou a ser submetido, mesmo após o fim da escravidão. Dessa forma, toda vez que este assunto é posto em discussão seja entre amigos ou mesmo nos ambientes de trabalho e com os alunos, faço questão de deixar claro a minha posição, afirmando de que o racismo está presente todos os dias, inclusive nos pequenos gestos, que antes eu não era capaz de reconhecer. “A ausência de tensões abertas e de conflitos permanentes é, em si mesma, índice de ‘boa’ organização das relações raciais?” (FERNANDES, 1972, p. 21).

Que tipo de educação foi oferecida à população na ocasião onde esta tornou-se um direito a todos os cidadãos brasileiros? Ao falar de educação estética para o povo, Veiga faz uma afirmação a respeito da incorporação da população aos novos preceitos políticos, sociais e culturais no Brasil, na época da República e que aparentemente pouco foram modificados, se mantendo até os dias atuais.

As ênfases relativas à formação de um povo não são coincidentes; perpassam pela tensão expressa nos pressupostos de formação do cidadão e do trabalhador, mas se aproximam na ideia de que a tarefa regeneradora é longa e interminável. Um dos grandes ensinamentos da França revolucionária é o de que a educação supõe uma vigilância “sem descanso nem reparos” e da emergência de uma concepção pedagógica em que os hábitos e os valores do passado precisam ser apagados (VEIGA, 2000, p. 405).

Mesmo de forma inconsciente, grande parte da população ao entrar para a escola, apaga os valores que trazem em suas histórias, grupos de alunos assim como parte da sociedade, possuidores de imagens desviantes das eleitas pela mídia, são consideradas marginais, devendo ser combatidas e evitadas. A autora aponta para o fato de a educação estética ter relegado dinâmicas culturais diversificadas, universalizando um padrão de percepções e sentimentos. Essa teoria fez as pessoas acreditarem que o

“belo” deve ser alcançado porque este é exterior a nós, representado num ideal estético de beleza.

Milton Santos, quando fala sobre cultura no texto *A Transição em Marcha* (2001), argumenta de forma contrária, enfatizando que a cultura popular tem força suficiente para não se deixar sufocar pela cultura de massas, homogeneizadora, que iguala a todos e tenta impor padrões estéticos, políticos, econômicos e culturais. Nesse sentido, o autor confirma a necessidade da integração orgânica para a construção da imagem corporal desses alunos, baseando-se na “expressividade de seus símbolos, manifestados na fala, nas músicas e na riqueza das formas de intercurso e solidariedade entre as pessoas”. Tão característico a nós brasileiros, que construímos um corpo que ginga, que joga, que dança, que fala, e ao se passar tanto tempo na escola, muitas vezes se “desaprende”, o corpo vai sendo silenciado, muitas vezes chegando à invisibilização.

Tomando a escola como um lugar público, a escola deveria ser o espaço de visibilidade dos alunos. Para Arendt, o termo *público*, significa o próprio mundo, comum a todos, mas que ao mesmo tempo separa e estabelece uma relação entre os homens. Hannah exemplifica o sentido de visibilidade, usando os escravos, que não eram vistos como pessoas: “Assim a desgraça da escravidão consistia não só no fato de que o indivíduo era privado de liberdade e visibilidade, mas também no medo desse mesmos indivíduos obscuros de que, por serem obscuros, morreriam sem deixar vestígio algum de terem existido” (ARENDR, 2007, p. 65).

Ser visto e ouvido por outros, é o que marca a existência dos indivíduos, mesmo que essa existência ganhe visualizações diversas de acordo com quem o faz (pelo menos assim deveria ser, no entanto o pensamento hegemônico e a imposição dos paradigmas sociais e culturais que estamos submetidos a cerca de duzentos anos, segundo Boa Ventura de Sousa Santos, nos põe uma sombra sobre nossos olhos, nos incapacitando de pensar e buscar outras possibilidades de nos fazermos presentes no mundo). Na esfera pública, ou mundo comum, a realidade deveria se dar pelas diferenças de posição e variedades de perspectivas. Quando o conformismo artificial de uma sociedade anula a pluralidade humana, é como se os homens se tornassem seres privados de serem vistos e ouvidos pelos outros, ou seja, produzindo a inexistência. “O mundo comum, o espaço público acaba quando é visto somente sob um aspecto e só se permite uma única perspectiva” (ARENDR, 2007, p. 68). Milton Santos e Hannah Arendt, assim como

Boaventura de Sousa Santos em seu artigo “*Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências*”, sugerem o pensamento de novas formas de nos organizarmos política, social, cultural e economicamente, a criação de alternativas aos paradigmas estabelecidos, buscar nossa existência e possibilitar a existência de todos. Santos, M. (2001) diz que a nova paisagem social resultaria da superação do modelo atual e sua substituição por um outro, capaz de garantir para a maioria a satisfação das necessidades essenciais a uma vida digna, relegando as necessidades impostas por meio da publicidade.

O que eu tenho observado de maneira empírica, nesses oito anos como professora da rede municipal e estadual de educação, é que evita-se a confrontação dessas relações pré-estabelecidas (hierarquias sociais), onde a mudança dos velhos hábitos ocorre de forma muito lenta e com grande embaraço, fazendo com o que está “posto” não necessite ser modificado.

#### **Referências:**

- ANDRÉ, Marli Eliza Dalmazo Afonso de. *Etnografia da prática escolar*. 2. ed. Campinas, SP: Papirus, 1998. (Série Prática pedagógica).
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- BARBOSA, Maria Raquel; MATOS, Paula Mena; COSTA, Maria Emília. *Um olhar sobre o corpo: o corpo ontem e hoje. Psicologia & Sociedade*, 2011, 23(1), pp. 24-34.
- BARROS, Surya Aaronovich Pombo de. *Discutindo a escolarização da população negra em São Paulo entre o final do século XIX e início do século XX*. In: ROMÃO, Jeruse. *História da Educação do Negro e outras histórias*. – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. 2005.
- BRASIL, Lei Federal nº. 10.639, De 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Brasília, 2003. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2003/110.639.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm)>. Acesso em 25 jan, 2015.
- \_\_\_\_\_. Secretaria de Educação Fundamental. *Parâmetros Curriculares Nacionais : Educação física/Secretaria de Educação Fundamental*. – Brasília : MEC/SEF, 1997, p.

96. Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/livro07.pdf>>. Acesso em 23 jan, 2015.

CARDOSO JUNIOR, Hélio Rebello. *Para que Serve uma Subjetividade? Foucault, Tempo e Corpo*. Psicologia: Reflexão e Crítica, 2005, 18(3), p. 343-349.

CAVALLEIRO, Eliane dos Santos (Org.). *Educação anti-racista: compromisso indispensável para um mundo melhor*. In:\_\_\_\_\_. *Racismo e anti-racismo na educação: repensando nossa escola*. São Paulo: Summus, 2001. p.141-160.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: Artes de fazer*. 3. ed. - Petrópolis, RJ: Vozes,1990.

CHAVES, Simone Freitas. *Em cena: o corpo*. Sentidos que circulam com o corpo nas propagandas de televisão. 1999. 108 f. (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Educação Física - Universidade Gama Filho. Rio de Janeiro, 1999.

\_\_\_\_\_. *No Labirinto dos Espelhos: O corpo e os esteróides anabólicos*. Niterói, RJ: Nitipress, 2009.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*; tradução de Raquel Ramallete, 20. Petrópolis, ed.Vozes, 1987.

\_\_\_\_\_. *Verdade e Subjetividade* (Howison Lectures). Revista de Comunicação e linguagem. n. 19. Lisboa: Edições Cosmos, 1993. p. 203-223.

GOMES, Nilma Lino: *Trajetórias escolares, corpo negro e cabelo crespo: reprodução de estereótipos ou ressignificação cultural?* Revista Brasileira Educação. n. 21. Rio de Janeiro, Set/Dez 2002. p. 40-51.

\_\_\_\_\_. *Relações étnico-raciais, educação e descolonização dos currículos*. Currículo sem Fronteiras, v. 12, n.1, pp.98-109, Jan/Abr, 2012.

\_\_\_\_\_. *Cultura Negra e Educação*. Revista Brasileira de Educação. n. 23. Rio de Janeiro, Maio/Ago 2003. p.75-85.

GUIMARÃES, Daniela. *Educação de corpo inteiro*. - Programa 2. In:SALTO para o Futuro/TV Escola/SEED/MEC. Ano XVIII, boletim 04. Abril, 2008. P .20-28 .

LARROSA, Jorge. *Tremores: Escritos sobre a experiência*. Tradução Cristina Antunes, João Wandelely Geraldi - 1. ed. - Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014. – (Coleção Educação: Experiência e Sentido)

\_\_\_\_\_. *“Tecnologias do eu e educação”*. In : SILVA, Tomaz Tadeu. *O sujeito da educação*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 35-86.

- LE BRETON, David. *Antropologia do Corpo e Modernidade*. Tradução de Fábio dos Santos Creder Lopes. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- \_\_\_\_\_. *A Sociologia do Corpo*. Tradução de Sonia M. S. Fuhrmann. 4. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.
- MEDEIROS, Cristina Carta Cardoso. *Habitus do Corpo Social: reflexões sobre o corpo na teoria sociológica de Pierre Bourdieu*. Movimento, Porto Alegre, v.17, n.01, Jan/Mar, 2011. p. 281-300.
- NASCIMENTO, Alexandre do... [et al]. *Histórias, culturas e territórios negros na educação: docentes para uma reeducação das relações étnico-raciais*. Rio de Janeiro: E-papers, 2008
- OLIVEIRA, Luiz Fernandes de. *História da África e dos africanos na escola: desafios políticos, epistemológicos e identitários para a formação dos professores de História*. 1. ed. - Rio de Janeiro: Imperial Novo Milênio, 2012.
- ORTEGA, Francisco. *O corpo incerto: corporeidade, tecnologias médicas e cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Garamond; 2008.
- PAIXÃO, Marcelo. *O mercado de trabalho para a população negra*. (20/11/2013). Canal Globo News. Entrevista cedida à apresentadora Leilane Neubarth. . Disponível em: <https://www.youtube.com>. Acesso em 28 jul, 2015.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências*. Revista crítica de ciências sociais, n. 63. Outubro, 2002.
- SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. In: \_\_\_\_\_. *A transição em marcha*. 10. ed. Rio de Janeiro: Record, 2003. p. 68-83.
- SOARES, Elizandra Fiorin; LORO, Alexandre Paulo. *Discutindo as representações sociais de corpo com crianças em situação de vulnerabilidade social do município de Santa Maria-RS, segundo a formação de leis da criança*. Revista Ibero-Americana de Educação. n.39/1. Junho, 2006.
- TIRIBA, Léa. *O corpo na escola: Proposta pedagógica*. In: Salto para o Futuro/TV Escola/SEED/MEC. Ano XVIII, boletim 04.Abril, 2008. p. 3-13.
- TRINDADE, Azoilda Loretto da. *Do corpo carência ao corpo potência: desafios da docência*. In: GARCIA, Regina Leite (Org.). *O corpo que fala dentro e fora da escola*. Rio de Janeiro. DP&A, 2002 (O sentido da escola;16). p. 65-88.

VEIGA, Cynthia Greive. *Educação estética para o povo*. Belo Horizonte. Autêntica, 2000 (Coleção Historial, 6).

# REPRESENTAÇÕES DO CORPO DAS RELIGIOSAS DA BENEPÓ

*Clarissa Milagres Caneschi<sup>40</sup>*

## **Resumo:**

A proposta desta comunicação e a de discutir, sob uma perspectiva histórico-cultural, as representações elaboradas pelas religiosas da Sociedade de Vida Apostólica Beneficência Popular, comumente conhecida como “Benepó”, acerca de sua identidade feminina com base nos usos e imagem de seus corpos.

**Palavras-chave:** vida religiosa feminina; corpo feminino; Arquidiocese de Mariana; corpo religioso.

## **Introdução:**

Em 17 de maio de 1946, durante o episcopado de D. Helvécio Gomes de Oliveira, foi oficialmente constituída a Sociedade de Vida Apostólica “Beneficência Popular”, associação religiosa feminina fundada por Monsenhor Rafael Arcanjo Coelho<sup>41</sup>, na cidade de Alvinópolis, estado de Minas Gerais. A espiritualidade de Monsenhor Rafael inspirava-se na devoção do Sagrado Coração de Jesus e, nesse sentido, ele

[...] viveu a pedagogia do respeito à pessoa, pela bondade e zelo apostólico, na simplicidade de sua doação ao próximo. [...] Sentindo as necessidades da Igreja e do povo, Monsenhor Rafael reuniu um pequeno grupo de moças da Paróquia Nossa Senhora do Rosário de Alvinópolis, Minas Gerais, que se comprometerse mais profundamente com o evangelho e com o povo. [...] Uma vez lançada a semente, a Beneficência Popular começou sua missão evangelizadora, expandindo-se para o interior e periferias das grandes cidades do país (Sociedade de Vida Apostólica “Beneficência popular”. s.d.).

Em 1950, as consagradas da Beneficência Popular, a pedido de D. Helvécio, transferiram-se para a cidade de Timóteo, de perfil mais industrializado do que o

---

<sup>40</sup> Clarissa Milagres Caneschi graduou-se em História (licenciatura e bacharelado) pela Universidade Federal de Ouro Preto.

<sup>41</sup> Monsenhor Rafael Arcanjo Coelho nasceu em 1903 na cidade de Mariana, Minas Gerais. Sacerdote diocesano, ingressou no Seminário de Mariana em 1919 e concluiu seus estudos na Universidade Gregoriana sediada em Roma, retornando para o Brasil em 1929, passando a ser vigário-geral da Arquidiocese de Mariana. Em 1933, passou a exercer o cargo de diretor arquidiocesano do Apostolado da Oração de Mariana.

município de Alvinópolis. Em Timóteo se concentrava um grande número de pessoas à procura de emprego. Com o crescimento rápido da cidade foram surgindo vários problemas, o que fez Dom Helvécio tomar a decisão de transferir a congregação para esta cidade com o intuito de garantir igualdade, respeito e segurança da população recém-chegada.

Em Timóteo, monsenhor Rafael assumiu a paróquia de São José, que foi criada no mesmo ano em que ele mudou-se para esta cidade. Monsenhor fez com que a paróquia tivesse grande relevância no município e teve participação ativa dos operários recém-chegados. Ele desenvolveu atividades como alfabetização, datilografia, escola doméstica, curso de pintura, corte e costura, magistério, contabilidade, entre outros cursos. O terreno, onde seria construído o Colégio e residência das irmãs, foi cedido por Dom Oscar de Oliveira (Livro escrito pelas irmãs..., 1986, p. 132).

Paralelamente, as irmãs (que ainda buscavam obter seu reconhecimento canônico) passaram a dispor de maior autonomia na gestão de sua instituição, pois Monsenhor Rafael, até então muito presente, viu-se convocado a fazer diversas viagens a pedido da Igreja, passando a comunicar-se com a instituição que fundara através de cartas, regularmente enviadas até 1966, quando veio a falecer.

Em 1957, com a ajuda de Dom Helvécio, foi fundada em Mariana a casa de formação do noviciado da congregação. Em 1975, ocorre uma nova e significativa mudança, D. Oscar de Oliveira, que havia assumido a Arquidiocese em 1960, solicitou à Associação, que se instalasse em Mariana, sede do Arcebispado. Entretanto, somente em 28 de novembro de 1988, já na gestão arquidiocesana de D. Luciano Mendes de Almeida, que as Irmãs da Beneficência Popular finalmente conseguiram a aprovação do Vaticano para a fundação de sua Congregação. Tendo recebido o *Nihil Obstat* em Carta da Sagrada Congregação *Pro Religiosis et Institutis Secularibus*, de 18 de julho de 1988, a antiga Associação foi então erigida, por decreto de D. Luciano, em Sociedade de Vida Apostólica Beneficência Popular, regida pelo Direito Diocesano:

[...] usando das atribuições que nos concedeu a mesma Sagrada Congregação, muito *ex corde* aprovamos e confirmamos pelo presente as Constituições da Sociedade de Vida Apostólica Beneficência Popular. Que a fidelidade ao carisma do virtuoso Monsenhor Rafael Arcaño Coelho, seu fundador, possa levar os membros da sociedade a proclamar a boa nova do amor e da bondade de Deus Salvador, por meio da devoção ao Sagrado Coração (*Decreto de criação da*

*Sociedade de Vida Apostólica Beneficência Popular*, 28 de novembro de 1988).

As ações da Beneficência Popular foram ficando conhecidas em outras dioceses, que passaram a solicitar a presença das irmãs para o trabalho pastoral, social e outras atividades necessárias de acordo com a realidade do local. Minas Gerais, São Paulo, Rio de Janeiro, Pará e Bolívia são os locais onde estão presentes a Beneficência Popular atualmente.

As irmãs, juntamente com monsenhor Rafael, desenvolveram vários trabalhos sócio-pastorais desde o início da fundação, nos diversos locais onde atuou. Assim, auxiliou em escolas, orfanatos, asilos, creches, centros catequéticos etc., com as irmãs adotando um estilo de vida similar ao cotidiano socioeconômico da comunidade em que se encontram inseridas, buscando viver a máxima evangélica de colocar-se a serviço do próximo.

A educação foi um campo de atuação característico da Congregação Beneficência Popular desde sua fundação, já que, o ensino era tido como recurso/canal para a promoção social. Nas diferentes cidades onde as irmãs da Beneficência Popular moraram, elas promoviam cursos de acordo com a realidade do município. Aulas de bordado, tricô, crochê, pintura, datilografia, escolas de ensino fundamental foram alguns dos cursos oferecidos.

Tal abrangência de ações pastorais fora recomendada pelo próprio monsenhor Rafael desde os primórdios da história da Sociedade nos anos 1940, conforme registrado na memória institucional:

Peço às minhas filhas que muito se compadeçam do povo do interior. Temos tantos meios de melhorar a sorte destas populações. É preciso que todos tenham espírito de fé e trabalhem decididamente pelos pobres. O melhor não é dar esmolas, mas o trabalho. Por isso é que nossa sociedade existe. E que mantemos os seguintes projetos e atividades: projetos na região rural, escolas, asilo, creche, hospital, formação de liderança, educação popular, educandários (Trecho de monsenhor Rafael, inserido no livro de comemoração dos 40 anos da congregação transcrito pelas irmãs).

A orientação do fundador foi ratificada pelas *Constituições* ainda em suas versões sem aprovação canônica:

5. A finalidade da Beneficência Popular é colaborar com a Igreja na evangelização dos povos, para que o Reino de Jesus Cristo seja reconhecido entre os homens. 6. Para atingir a finalidade própria da Sociedade, os membros: Buscam na Eucaristia a fonte de suas energias e fazem da simplicidade, humildade e mansidão o patrimônio espiritual e característico da Beneficência Popular; Participam e acompanham as transformações do tempo e as exigências da Igreja, na luta pela construção do Reino de Verdade, justiça e amor; promovem humana e cristãmente todos, principalmente os mais necessitados do meio rural e periferia das cidades; Trabalham na Pastoral da Educação e Saúde, em Escolas Domésticas e Agrícolas, na Educação Popular, em Educandários e em quaisquer atividades onde se faça necessária a presença da Igreja, na evangelização e libertação integral do homem (Constituições das irmãs, p. 8).

## **1. Uma nova simbólica**

A figura da mulher religiosa na Sociedade de Vida Apostólica Beneficência Popular configurava-se de maneira bastante distinta das representações comumente associadas às imagens das freiras no Brasil em meados do século XIX.

Um dos aspectos que logo chamava a atenção das comunidades paroquiais em que as religiosas da Benepó atuavam era a dispensa do uso do hábito, concedida por monsenhor Rafael, como elemento identitário à vida religiosa em plena década de 1940. O propósito era favorecer um contato mais efetivo entre as consagradas e o cotidiano das pessoas e grupos sociais com que lidavam, isto, quase vinte anos antes da reforma litúrgica e institucional do Concílio Vaticano II. Desta maneira, conforme enunciado pelas irmãs:

Vivemos e convivemos na simplicidade para poder não demonstrar. Ele [Monsenhor Rafael] não deixou que a gente usasse o hábito, porque ele dizia que o hábito distanciava as pessoas de nós, então ele fundou a congregação sem hábito, justamente para ter mais aproximação, esse calor humano juntamente às pessoas. [...] Antigamente as irmãs usavam sempre manga cumprida e saia. Depois foi mudando, hoje nos vestimos normal. [As irmãs] eram conhecidas como ‘irmãs de monsenhor Rafael’. Não temos distintivo nenhum, não carregamos nada para poder falar ‘eu sou Irmã’ não o próprio ser da gente demonstra, às vezes, em viagem, as pessoas perguntam “a senhora é freira?” não é porque to com escapulário ou com o terço na mão, mas parece que a gente é diferente, querendo ou não, demonstra ser pessoas diferentes (Entrevista cedida pela irmã Ilda em Alvinópolis, 2014).

Pode-se projetar o alcance inovador desta prática se for cotejada com descrições do aparato simbólico que envolvia a tradicional figura da religiosa no Brasil.

É promovida uma desorganização da imagem pré-existente seguida de uma reorganização de acordo o modelo religioso. Isso é alcançado através de práticas ritualizadas, como os ritos de iniciação – mudam de nome, vestem o hábito e a idade natural é substituída pelo tempo de entrada na ordem – ou as práticas de perda da propriedade pessoal – os objetos, mesmo pessoais, eram considerados de todos –, de controle e bloqueio das informações sobre si – evitam conversar sobre seu passado ou famílias (SERVAIS et HAMBYE, 1971, p. 27).

## **2. A repressão ao corpo**

Durante a fundação da Sociedade de Vida Apostólica Beneficência Popular o corpo era visto, pela Igreja Católica, como um elemento negativo, devendo ser ocultado e, se possível, negado. A repressão ao corpo era ainda mais intensa na vida religiosa. A ética sexual pela qual a mulher aparecia como um ser perigoso e pecaminoso dificultava às freiras assumirem sua condição de mulheres.

A veste religiosa era uma forma de negação da feminilidade, ao esconder as formas naturais do corpo e ao incorporar elementos do vestuário masculino. As próprias religiosas transmitiam essa mentalidade às alunas, que, por exemplo, embora dormissem em quartos comuns, nunca se apresentavam despidas diante das colegas – elas colocavam a colcha ou o lençol sobre os ombros para trocar de roupa; o banho deveria ser rápido e com uma irmã à porta do banheiro, nela batendo em caso de demora.

Assim, pode-se afirmar que a Igreja manteve-se numa atitude conservadora no período em que a fundação foi fundada, procurando impedir as mudanças sociais e morais, ou pelo menos, diminuir o ritmo. Isso começa a ser alterado na década de 1950, quando a Igreja inicia uma abertura ao trabalho feminino fora de casa, na política e sua relativa autonomia frente à família. Foi a ação católica o espaço que mais contribuiu para o diálogo da hierarquia eclesiástica com o sexo feminino e suas novas posições assumidas na sociedade.

### **Conclusão:**

As religiosas da Sociedade de Vida Apostólica Beneficência Popular, foram inovadoras na retirada do hábito como elemento identitário da vida religiosa em plena

década de 1940. Em paralelo, elas assumiram um estilo de vida, de se trajar e de relações cotidianas muito próximas à sociedade civil.

Esta diluição de referências de vida consagrada então consideradas demasiadamente rigorosas, favoreceu a adesão de várias mulheres à Sociedade entre as décadas de 1940 e 1980. Porém, paradoxalmente, no tempo presente, tal despojamento não mais tem atraído tantas mulheres à Benepó, pois a idealização do corpo feminino religioso aproxima-se mais, hoje, de uma aura social, afastada inclusive de uma imersão popular.

### **Referências:**

ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e devotas: mulheres da colônia – condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1993.

AZZI, Riolando. A participação da mulher na vida da Igreja do Brasil (1870-1930). In: GROSSI, Miriam Pillar. *Jeito de freira: estudo antropológico sobre a vocação religiosa feminina*. Cadernos de Pesquisa, n.73, 1990.

JULIA, Dominique. A religião: história religiosa, In: LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre (org.). *Histórias: novas abordagens*. 4º Ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.

MARCÍLIO, Maria Luíza. *A mulher pobre na história da Igreja latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1984.

\_\_\_\_\_, Família, mulher e sexualidade na Igreja do Brasil (1930-1964). In: MARCÍLIO, Maria Luíza (org.) *Família, mulher e sexualidade na história do Brasil*. São Paulo: Loyola, 1993.

NUNES, Maria José F. Rosado. Freiras no Brasil. In: DEL PRIORE, Mary. *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1997.

QUINTANEIRO, Tânia. *O sexo segregado: recolhidas e religiosas*. Retratos de mulher: o cotidiano no Brasil sob o olhar de viajantes do século XIX. Petrópolis: Vozes, 1996.

SERVAIS, É. et HAMBYE, F. *Structure et signification: problème de méthode en sociologie des organisations claustrales*. Social Compass, XVIII, 1, 1971.

*Sociedade de Vida Apostólica “Beneficência popular”*. Mimeo. s.d.

*Livro escrito pelas irmãs em comemoração aos 40 anos da congregação. 1986.*

Constituições das irmãs, 1988.

# SÃO TOMÁS DE AQUINO E SANTO AGOSTINHO

## E A MULHER NA IDADE MÉDIA

Alexandre Bueno Salomé de Souza<sup>42</sup>

### Resumo:

Essa pesquisa tem como objetivo mostrar as bases religiosas da não autonomia da mulher na sociedade feudal. Através da análise dos escritos de São Tomás de Aquino e Santo Agostinho, têm-se uma leitura da visão sobre a mulher através da ótica da igreja católica na idade média. Destas análises históricas acerca da dominação e da relação entre os sexos masculino e feminino, que resultaram impactos diretos e indiretos na sociedade da época e nos dias atuais, conclui – se que a dominação do homem sobre a mulher é cíclica.

**Palavras Chave:** Mulher; Santo Agostinho; São Tomas de Aquino; Idade Média

### Introdução:

São Tomás de Aquino (AQUINO. 1999. p.73 – 74) afirma que a criação é obra de toda a Santíssima Trindade, e que constitui uma união de ser, verdade e bem que espelha a Unidade das três pessoas divinas: Pai, Filho e Espírito Santo. Deus pai opera a criação pelo seu verbo, que é filho, e pelo seu amor, que é o Espírito Santo. Assim todo ente tem, uma essência, uma natureza, um modo de ser pensado, planejado por Deus. Cada coisa criada é o que é, possui uma natureza, precisamente por ter sido criativamente criada pelo Verbo, por proceder de um design divino do *logos*.

Santo Agostinho (AGOSTINHO. 1990. p.88-89) afirma que ao criar os animais, solitários e solívagos, Deus criou o homem para ocupar lugar entre os anjos e os irracionais, Deus criou apenas um. Criou – o, porém, de tal forma, que, se sujeito a seu Criador, como a verdadeiro Senhor, lhe cumprisse piedosa e obedientemente os preceitos, passaria sem morrer em companhia dos anjos, a gozar de imortalidade feliz e eterna... Deus fê – lo um e só, não para privá – ló da sociedade humana, e sim para encarecer – lhe sempre mais a unidade social e o vínculo da concórdia, que aumentaria, se os homens não se unissem apenas pela semelhança da natureza, mas também pelos laços de parentesco. Tanto é verdade, que não quis como fez com o homem, criar a mulher que lhe serviria de companheira, mas formou – a dele, para todo o gênero

---

<sup>42</sup> Mestrando pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. Bolsista CAPES.

humano propagar – se a partir de um homem apenas... Deus fez o homem à sua imagem e deu – lhe alma, dotada de razão e inteligência, deu – lhe companheira como auxiliar para a geração, formando – a, com Deus, de uma costela de Adão. Então Deus disse:

Façamos o homem à nossa imagem e semelhança. Que ele reine sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus, sobre os animais domésticos e sobre toda a terra; Deus criou o homem à sua imagem; criou o à imagem de Deus, criou o homem e a mulher. Então o Senhor Deus mandou ao homem um profundo sono; e enquanto ele dormia, tomou – lhe uma costela e fechou com carne o seu lugar. E da costela que tinha tomado do homem, o Senhor Deus fez a mulher, e levou – a para junto do homem. Eis agora aqui, disse ao homem, o osso de meus ossos e a carne de minha carne; ela se chamará mulher, porque foi tomada do homem. (Gênesis 1; 26 – 27, 2; 21- 23)

Entretanto, conforme nos relata (SILVA. 2008), São Tomás de Aquino afirma que, a alma e o corpo foram criados a partir de um único gesto, primeiro o homem, depois a mulher, mas ambos criados a imagem de Deus, o mesmo deixa claro que a mulher é um ser imperfeito e deficiente. Já Santo Agostinho levou em consideração os dois relatos sobre a criação, enxergando entre eles uma continuidade. Segundo (OLIVEIRA. 2008) afirma que a masculinidade passou a ocupar a soberania dentro da religiosidade cristã, ao feminino foi legado o papel de receptora ou mediadora da divindade masculina, a teóloga ainda diz que não se pode ignorar que alguns textos bíblicos apareçam elementos totalmente patriarcais e que as questões de gêneros possuem uma história de morte, sofrimento resistência e servidão, a autora ainda analisa que a bíblia por ser uma obra literária muito antiga reflete culturas, costumes, idiomas muito diferentes, sendo assim os papéis femininos foram sublimados e também assumidos dentro de um poder espiritual masculino, para ela a religião se constitui das estruturas de valores sociais e propícia um sistema de organização não apenas da vida material como também da vida ética. Para o historiador (DE SOUSA. 2003. p. 160) ao longo da Idade Média, houve uma metamorfose na concepção da mulher; alguns Padres da Patrística - Tertuliano, Santo Ambrósio, São Jerônimo e Santo Agostinho - viram a mulher como um ser inferior ao homem.

Se pudéssemos livrar o mundo das mulheres, não ficaríamos afastados de Deus durante o coito. Pois que verdadeiramente, sem a perversidade das mulheres, para não falar da bruxaria, o mundo ainda permaneceria à prova de inumeráveis perigos. Tu não sabes que a mulher é a Quimera, embora fosse bom que o soubesses; pois aquele monstro apresentava três formas: a cabeça, nobre e radiante, era a de

um leão; o ventre obsceno era o de uma cabra, e a cauda virulenta era a de uma víbora. Queria assim dizer que a mulher, embora seja bela aos nossos olhos, deprava ao nosso tato e é fatal ao nosso convívio. (INSTITORIS. 1997. p.119 – 120)

Para (DE SOUSA. 2003. p.159) à semelhança da antiguidade greco-romana, a Idade Média foi também uma época dominada pelos homens: senhores feudais, cavaleiros, padres e monges. Dissemos predominantemente, mas não exclusivamente, porque neste período histórico, algumas mulheres exerceram importantes funções fora do lar, sendo abadessas, rainhas e dirigentes empresariais. Segundo ele muitas conquistaram o status de santas canonizadas pela igreja católica uma criatura submissa e dependente do pai e do marido, e juridicamente tutelada.

Ainda segundo (DE SOUSA. 2003. p.166) os mosteiros femininos eram povoados por mulheres nobres, que eram abandonadas pelos maridos, ou que enviuvavam, ou que se rebelavam contra a opressão da família. Outras, ainda jovens, obedientes aos pais, se consagravam a Deus.

Segundo (NOGUEIRA. 1991), São Tomás de Aquino reafirma que a mulher é um ser imperfeito:

No fenômeno da geração, é o homem que desempenha um papel positivo, sua parceira é apenas um receptáculo. Verdadeiramente, não existe mais que um sexo, o masculino. A Fêmea é um macho deficiente. Não é então surpreendente que este débil ser, marcado pela *imbecilias* de sua natureza, a mulher, ceda às tentações do tentador, devendo ficar sob tutela. (NOGUEIRA. 1991. p.105)

O historiador Nogueira (1991. p.106) esclarece que a mulher é aviltada e degradada pelos eruditos e magistrados da época, baseados em citações misóginas e preconceituosas, que afirmam, a um nível ideológico e pragmático, a malignidade e a incompetência feminina.

Para (DE SOUSA. 2003. p.161), a corrente intelectual de valorização da mulher foi elaborada pelos teólogos João Duns Escoto, Alberto Magno, Tomás de Aquino, quando eles desenvolveram os fundamentos do culto de veneração à Virgem Mãe de Deus. Ele afirma que Maria foi apresentada à cristandade como a Nova Eva, escolhida por Deus para ser a mãe do seu Filho, o Salvador. Sendo assim, nesta perspectiva teológica, a mulher deixou de ser vista como a "encarnação do mal" para ser

considerada como um ser humano, criado também por Deus, e capaz de adquirir grandes virtudes.

Entretanto o culto mariano valorizou a virgindade como uma forma de consagração a Deus. Sousa evidencia que a visão da mulher, a partir de Maria, sensibilizou milhares de jovens de todas as camadas sociais, que ingressaram nas instituições religiosas católicas. Contudo, através do trabalho dedicado aos pobres e da oração contemplativa, elas testemunharam os valores transcendentais da religião cristã e conquistaram a glória dos altares.

Para (NOGUEIRA. 1991. p.110 – 111), No século XII, inicia – se um processo de idealização do feminino, uma das manifestações desta idealização é o amor cortês, que é em grande parte um expediente literário, utilizado somente entre aristocratas e sem nenhuma relação com uma igualdade prática, nele, a senhora de alto nascimento era elevada a uma posição idealizada acima do seu correspondente masculino. Nogueira esclarece que apesar da Virgem Maria ser venerada no cristianismo primitivo, a Virgem não era um dos santos mais importantes, porém, do século XII em diante, o culto a Maria cresce por toda a Europa, segundo alguns autores, representava uma tentativa limitada e inconsciente de trazer de volta o principio feminino para o conceito de divindade. Todavia de acordo com Nogueira a idealização da mulher tem um efeito contrário, pois quando qualquer principio é exaltado tende a criar uma sombra, uma imagem reflexa, um principio oposto. O exagero da bondade e pureza do ente feminino, no amor cortes e no culto da Virgem, cria a imagem do espírito feminino maligno. A Virgem Mãe de Deus encarnava dois aspectos do antigo simbolismo tríplice da mulher: a Virgem e a Mãe. Mas o cristianismo reprimiu o terceiro ponto, o tenebroso espírito da noite e o mundo subterrâneo, este lado negro do principio feminino não desapareceu, ao contrário, quando o poder da mãe de Deus cresceu, desenvolveu a imagem maligna do espírito do feminino. Nogueira evidencia que nas religiões antigas, o lado negro estava integrado com a sua face luminosa, mas agora, inteiramente apartado da parte positiva do principio feminino e reprimido, tornou – se totalmente mal. A esta situação, adiciona – se outra transformação, nas religiões antigas, a porção maligna era relacionada com um ser espiritual, uma divindade, ou ao menos um demônio; mas na Europa cristã, o arquétipo maligno foi projetado em seres humanos. Segundo, (JÚNIOR. 2010. p. 273), o mito do pecado original seduzia fortemente os Cristãos da Europa ocidental na idade

Média central. Essa força de sedução devia – se, como para todos os mitos, a sua força explicativa, a resposta que oferecia a numerosas questões existenciais. De um lado, os homens da idade média viam nele o início de todas as limitações e de todas as fraquezas da natureza humana, fossem elas físicas (pequena estatura, menstruação, calvície, doenças, morte) fossem morais (orgulho, desonestidade, inveja). De outro lado, ele explicava e justificava um fenômeno social essencial para a época: a inferioridade da mulher. Para ele, enquanto nos dez primeiros séculos do cristianismo a representação original esteve concentrada em sarcófagos (sobretudo nos séculos IV e V) e cruces de cemitério (em particular nos séculos IX e X), o que provavelmente decorria da visão pessimista do cristianismo da época, as coisas mudaram após o ano 1000.

Se em relação (JÚNIOR. 2010. p. 277), ao pecado original a teologia do século XII era um pensamento ardente e variado, de uma grande curiosidade de espírito que a fazia lidar com diferentes problemas, às vezes dona de uma audaciosa liberdade que a fazia propor soluções novas, quanto ao fruto proibido ela quase sempre evitava uma definição, segundo ele, a iconografia, em função da linguagem utilizada e do público ao qual se dirigia, podia ser mais objetiva. Contudo, mesmo assim hesitava, principalmente entre o figo e a maçã. A herança clássica não facilitava a escolha, pois para ela tanto o figo (ligado a Cronos e Dionísio) como a maçã (associada à Hera e Afrodite) eram frutas ambíguas, perigosas, sexuadas, ao contrário por exemplo da oliveira, casta como a sua criadora Atená.

Ao longo dos séculos, a maçã continuou presença constante na iconografia do pecado original. Também na literatura ela foi frequentemente usada como fruto proibido. Na paremiologia, este parece ser o sentido de um provérbio registrado em princípios do século XIII, segundo o qual “mais vale maçã dada que comida”. (JÚNIOR. 2010. p.283- 284)

O historiador (NOGUEIRA. 1991. p. 104 – 105), diz que São Paulo escreve uma carta a Coríntios, dizendo que: “É bom o homem não tocar a mulher. Todavia, para evitar a fornicção, tenha cada homem a sua mulher e cada mulher o seu marido” (I Cor. 7, 1-3). O autor ainda afirma que sendo a primeira a introduzir o pecado no mundo, aproximar – se dela ameaça à perdição da alma. Seu corpo é um obstáculo permanente ao exercício da razão, e pensava Gregório VII que era quase impossível sair – se puro do abraço conjugal. São Tomás de Aquino vai sistematizar e dar uma autoridade indiscutível à ideia de imperfeição do feminino afirmando que no fenômeno da geração,

é o homem que desempenha um papel positivo, sua parceira é apenas a que recebe. Verdadeiramente, não existe mais que um sexo, o masculino. Para ele a mulher deve ficar submissa ao homem.

Para as mulheres de boa índole são muitíssimos os louvores, e vemos que tem trazido a beatitude aos homens e tem salvado nações, terras e cidades; como claro está no caso de Judite, de Débora e de Ester. Abençoado o homem que tem uma boa mulher, pois se duplicará o número de seus anos. (INSTITORIS. 1997. p.115)

(SILVA. 2008) Afirma que o apóstolo Paulo tinha ideias misóginas, o mesmo afirmava que a mulher reflete o homem e não a imagem de Deus, e que o homem não deve cobrir a cabeça, pois é a imagem e glória de Deus, mas a mulher é a glória do homem e que o homem não veio da mulher, mas a mulher do homem e conclui dizendo que o homem não foi criado por causa da mulher, mas a mulher do homem. A historiadora (SILVA. 2008), ressalta que Santo Agostinho diz que:

Num primeiro momento Deus fez surgir à alma racional e imortal que não possui sexo, pois contém em si toda essência da natureza humana, criada a imagem de Deus. Essa essência espiritual comunica – se, diretamente com o Senhor e partilha de sua racionalidade e inteligência divina. Deve ser privilegiada em detrimento do ser feito de matéria, perecível ao tempo, cuja criação será narrada no segundo relato do Gênesis. Nessa segunda etapa, Deus gera o Homem exterior, ou seja, o indivíduo sexuado, corporificado e temporal. Este Adão, o primeiro homem, de cuja matéria se cria a primeira mulher, um ser secundário e dependente material e temporalmente do homem, segundo a vontade divina. Tal concepção fornecerá à teologia medieval a fundamentação teórica da inferioridade feminina e justificará a prática de opressão e domínio do homem sobre a mulher. (SILVA. 2008)

Contudo, conforme vemos em (CLARK. 2006. p.164-165), as mulheres eram maliciosas, rancorosas e vingativas e que quando concebiam a ira ou ódio contra alguém, eram implacáveis. Essas misoginias foram frequentemente analisadas e, em anos recentes, frequentemente lamentadas. Sustenta-se que, ao formula – las, os escritores desempenham um importante papel na promoção da agressão contra as mulheres em escalas Européias, bem como em ventilar as diversas fantasias e anseios sexuais de seu sexo e seu grupo profissional. No entanto o autor nos revela que a distancia cultural que separa suas ideias sobre as mulheres das de hoje não é maior nem menor que aquela que separa sua ciência, sua religião, ou sua política das equivalentes modernas. O repudio contra as mulheres incorporava ideias aristotélicas tradicionais

considerando as imperfeições inatas das mulheres como homens deformados, e a ainda mais profundamente arraigada hostilidade cristã às mulheres Omo originadoras do pecado. Ela se apoiava, assim como todos os escritos contemporâneos sobre a natureza das mulheres, em enunciados familiares, muito reiterados por São Paulo, pelos padres e pelos filósofos e teólogos medievais. Conforme já relatado acima, a *imbecillitas* feminina, por exemplo, havia sido um tema rotineiro na literatura jurídica e religiosa medieval, enquanto a metáfora da mulher como *jauna diaboli* derivada do *De cultu feminarum* de Tertuliano, onde as mulheres eram por natureza, inferiores aos homens, e que Satã assediou primeiro a mulher, porque, sendo ela o vaso mais fraco, era mais facilmente seduzido. Ainda segundo (CLARK. 2006. P.173-174), para Aristóteles, a diferença sexual era uma questão de contrariedade, baseada no oposto de privação. Dele a Renascença herdou também outros paralelos entre o feminino e o passivo, material, desprovido, potencial, imperfeito e incompleto – todos eles polos negativos de oposições hierárquicas.

A este respeito, é importante que a petrificação de concepções polares de gênero encontradas em intelectuais medievais entre os séculos XII e XIV devesse também refletir as opiniões de Aristóteles, bem como o endosso de Aquino a elas. Susan Stuard argumenta que a atribuição sistemática de qualidades contrárias por sexo não era popular no começo da idade média, quando se sentia que a similitude, mais que a diferença, unia homens e mulheres. No pensamento novo, os traços tendiam a ser inicialmente atribuídos aos homens e depois, seus opostos às mulheres. Como nas colunas pitagóricas, o próprio processo de categorização tornou – se a influencia dominante nas posições sobre mulheres, Clark afirma que os europeus começaram a falar e pensar na mulher como categoria e não sobre as mulheres tais como as conheciam, com as consequências previsíveis para sua posição social e reputação moral. Foi dessa maneira que os homens foram dotados de uma forma de alma superior e as mulheres de uma inferior – a primeira, uma *mens* superior (ou *spiritus*), sugerindo racionalidade, a segunda, com implicações duradouras para a misoginia e as crenças em bruxaria, uma *anima* inferior (ou *sensus*), conotando sensualidade.

Os escritores, especificamente sobre mulheres e questões relativas a mulheres, realizavam suas trocas nas estruturas linguísticas da contrariedade, como comerciantes negociando uma moeda comum. Pouco importa que fossem misóginos ou filóginos. Ercole Tasso, cujo tratado sobre o casamento circulou por toda a Europa em tradução,

dissuadia candidatos a maridos com base em que os homens deveriam evitar, e não procurar, os seus opostos: “O homem, sendo o Ato e a Forma [...] deve seguir, e tomar o que é bom: e por esta razão, a mulher é feita daquela parte que é pior”. Se o homem era *ens*, a mulher era *nonens*, “sendo nada, ou uma coisa sem substância”, e “não concebida por nenhum outro aspecto ou uso senão como receptáculo de alguns de nossos humores excrementais”. (CLARK. 2006. p.175)

Clark relata que Gratien Du Pont (CLARK. 2006. p. 176-177), um dos ácidos misóginos da França, escreveu que Deus havia dividido os sexos assim como dividiria o mundo todo em opostos polares – belo e feio alto e baixo, rico e pobre, e assim por diante. O autor ainda relata que na Inglaterra, um dos mais notórios misóginos jacobinos, Joseph Swetnam, declarou que a mulher era “nada mais que um contrário do homem”. Seu raciocínio tomou a forma usual; “como em todas as coisas há um contrário que mostra a diferença entre o bom e o mau, então para homens e mulheres há formas contrárias de comportamento”.

A apresentação de imagens positivas das mulheres, (CLARK. 2006. p.179-180), em qualquer forma, parece contradizer a polaridade direta do gênero com seu peso usual. Mas muito longe da réplica misógina de que a melhor das mulheres era sempre pior que o pior dos homens, as virtudes apreciáveis nas mulheres eram frequentemente, ou de origem masculina (como a erudição) ou, mais usualmente, os contrários das masculinas (como a obediência). Clark nos deixa claro que essas imagens permaneciam precisamente unidas, portanto, à lógica que normalmente subordinava as mulheres como um todo aos homens, atribuindo-lhes traços negativos e inferiores.

As mulheres complementavam os homens em sua inferioridade e os definiam por sua diferença. Como outros itens negativos no mundo moral e social, elas eram normalmente contidas por seus opostos positivos. Nesta condição, eram necessárias, como o próprio mal, para manter o estado de *concordia discors*; na fórmula incansavelmente repetida, eram maus necessários. E descrever aquela condição era descrever a boa mulher – pia, paciente, silenciosa, agindo conforme os padrões masculinos de sexualidade, domesticidade e religiosidades femininas, e acima de tudo (como o enquadramento essencialmente exige), obedientes.(CLARK. 2006. p.184)

### **Conclusão:**

Contudo conforme nos relata (DE SOUSA. 2003. p. 170) estudar a situação da mulher na Idade Média é uma tarefa bastante árdua, devido à heterogeneidade das

informações e à amplidão do período, isto é, quase um milênio. O historiador mostra nos a metamorfose do status feminino que, embora parcial, realmente aconteceu. E o lado perigoso, desprezível e diabólico, a mulher passou a ser considerada como dotada de talento, de criatividade e capaz de praticar grandes virtudes humanas e cristãs. O autor conclui que numa época que os valores transcendentais do cristianismo estavam no auge, milhares de mulheres inspiradas no modelo de Maria, a Mãe de Deus, levaram uma vida santa, nos conventos e dedicaram os seus preciosos dias em cuidar dos pobres, dos doentes, enfim dos excluídos. Deus e o ser humano pareciam seres contíguos. Este foi o *ethos* predominante da cultura medieval, vivenciado por grande parte da sociedade. Todavia, a liberdade individual impediu outros segmentos sociais a buscarem outras alternativas e vida. Porém mesmo a mulher se destacando em algumas áreas e sendo nominadas como santas em outras, a mulher sempre será vista como pecadora, errada e diabólica.

#### **Referências:**

AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus: contra os pagãos*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1990.

AQUINO, Tomás de. *Verdade e conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BIBLIA SAGRADA, Ave Maria, 71ª edição, Edição Claretiana, 1989.

CLARK, Stuart. *Pensando com demônios*. A Ideia de Bruxaria no princípio da Europa Moderna. São Paulo: Edusp, 2006.

DE SOUSA, Itamar. *A Mulher Na Idade Média: a metamorfose de um status*. Revista do UNI-RN, v. 3, n. 1/2, p. 159, 2008. Disponível em: <http://www.revistaunirn.inf.br/revistaunirn/index.php/revistaunirn/article/viewFile/97/109>. Acesso em: 23 de julho de 2015.

INSTITUTORIS, Heinrich, 1430 – 1505 - *O Martelo das Feiticeiras*. Rio de Janeiro

JÚNIOR, Hilário Franco; CARDINI, Franco. *Os três dedos de Adão: ensaios de mitologia medieval*. São Paulo: Edusp, 2010.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *Bruxaria e História – As práticas mágicas no ocidente Cristão*. São Paulo: Editora Ática, 1991.

OLIVEIRA, Kathlen Luana de. *Antropologia Feminina no Antigo Testamento: Mulher Estrangeira como Personificação do Mal em 2 RS 9.30-37*. Protestantismo em Revista,

v. 16, p. 80-98, 2008. Disponível em:  
[http://www3.est.edu.br/nepp/revista/016/ano07n2\\_05.pdf](http://www3.est.edu.br/nepp/revista/016/ano07n2_05.pdf). Acesso em: 23 de julho de 2015.

SILVA, Nereida S. Martins da - A Maldição das Filhas de Eva: Uma história de culpa e repressão ao feminino na cultura judaico-cristã. 2008. Disponível em:  
[http://www.anpuhpb.org/anais\\_xiii\\_eeph/textos/ST%2008%20-%20Nereida%20Soares%20Martins%20da%20Silva%20TC.PDF](http://www.anpuhpb.org/anais_xiii_eeph/textos/ST%2008%20-%20Nereida%20Soares%20Martins%20da%20Silva%20TC.PDF). Acesso em: 25 de julho de 2015.

