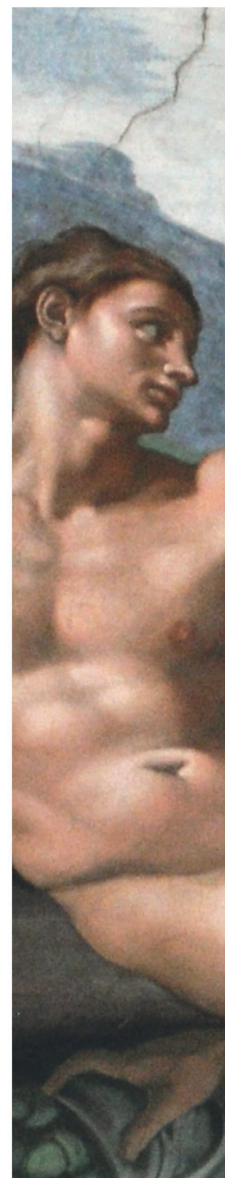
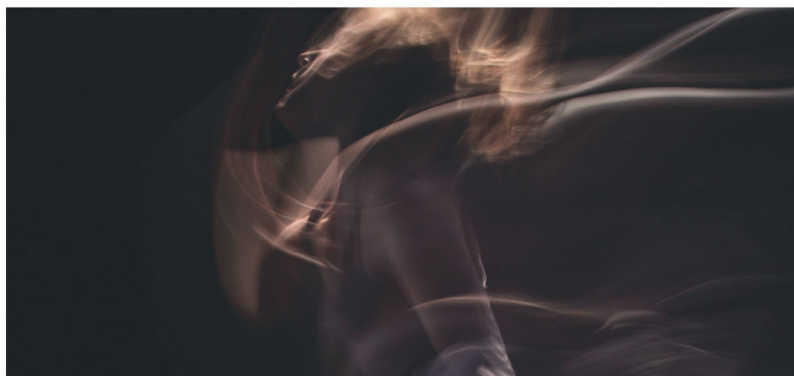


ANNALES FAJE

ISSN 2526-0782



ESSES CORPOS
QUE ME HABITAM
NO SAGRADO
DO EXISTIR

III COLÓQUIO INTERFACES

8 e 9 de agosto de 2019

ANAIIS
COMUNICAÇÕES

REALIZAÇÃO



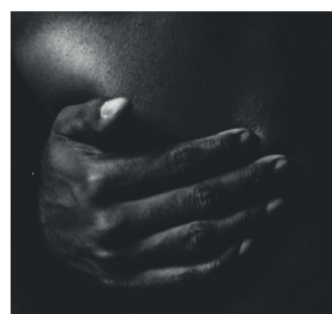
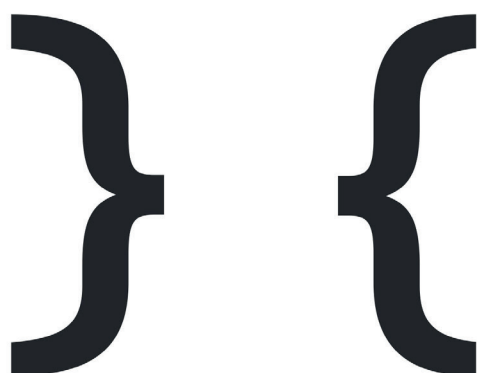
Faculdade Jesuíta
de Filosofia e Teologia

Grupo de Pesquisa
Interfaces da Antropologia na
Teologia Contemporânea

APOIO



JESUITAS BRASIL



SUMÁRIO

1. APRESENTAÇÃO	3
2. COMUNICAÇÕES	
Marcella de Sá Brandão	5
<i>A percepção e o protagonismo do corpo no texto de Santa Teresa de Ávila</i>	
Jonas Miguel Pires Samudio	16
<i>“... e soffro e gozo...”: escrita e mística em Ir. Antonieta Farani, CP</i>	
Soraya Cristina Dias Ferreira	22
<i>O olhar steniano sobre os caminhos de interioridade de Teresa d’ Ávila</i>	
Miriam Piedade Mansur Andrade	32
<i>A percepção do corpo: o sagrado e o profano em Grande sertão: veredas</i>	
Breno Fonseca Rodrigues	38
<i>A poesia como herança genética em Primo Levi</i>	
André Luís de Araújo	49
<i>A poética de Ana Cristina Cesar e seu(s) corpo(s) discursivos(s): pressupostos de enunciação</i>	
Claudia Regina Porto Buzatti	59
<i>A escrita: um outro sentido</i>	
André Herculano Samalambo	70
<i>Diante do corpo ferido do outro, uma exigência à ética do cuidado</i>	
Maria José Caldeira do Amaral	77
<i>A liberdade da linguagem do desejo do corpo na alma: a doutrina do amor em Hadewijch da Antuérpia e em Ricardo de São Vitor</i>	
Rosana Araujo Viveiros	85
<i>Corpo: memória, presença e profecia na arte de ser feliz</i>	
Ceci M. C. Baptista Mariani	94
<i>Contemplação poética e espiritualidade do cuidado: Aproximação teopoética à poesia de Sophia de Mello Breyner Andresen</i>	
Marcus Mareano	103
<i>As mulheres nas “poesias bíblicas” de Daniel Faria</i>	
Kelen Benfenatti Paiva	111
<i>Henriqueta Lisboa e a “coação do eterno dentro do efêmero”</i>	
Renê Augusto Vilela da Silva	121
<i>Teologia da libertação, uma riqueza construída a partir da fé do oprimido</i>	
Suzana Regina Moreira	129
<i>Contribuições de João Paulo II para uma compreensão teológica do corpo</i>	
Sebastião Lindoberg da Silva Campos	139
<i>“Faremos um povo de igual rebeldia”: Missa dos Quilombos, uma (est)ética antropofágica?</i>	

Apresentação

Organizadores

A relação entre corporeidade e encarnação, objeto de pesquisas fenomenológicas e teológicas sobre o corpo nas últimas décadas, constitui há alguns anos um dos centros de interesse do Grupo de Pesquisa *As interfaces da antropologia na teologia contemporânea*, do PPG de Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). O Grupo reúne pesquisadores (as) e estudantes do PPG e pesquisadores (as) de outras instituições acadêmicas do Brasil, com intercâmbios com pesquisadores de instituições internacionais. O foco da pesquisa no triênio 2014-2016 foi o das vertentes epistemológicas desta relação, que permitiu uma abordagem da configuração histórico-social do corpo, de suas instâncias performativas de sentido e de seus entrelaçamentos com a teologia cristã. O I Colóquio Interfaces, realizado em agosto de 2015, com o tema *Corpo-encarnação*, ampliou a discussão, dando origem a várias publicações: o livro *Corpo-encarnação*, organizado por Virgínia Buarque e Geraldo De Mori, publicado em 2016, por Edições Loyola, as comunicações publicadas em *Pensar. Revista eletrônica da FAJE* (<http://faje.edu.br/periodicos/index.php/pensar/issue/view/517>) e nos *Anais* do evento (<http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/annales/issue/view/527>). No triênio seguinte, 2017-2019, o Grupo delineou uma tríplice hipótese na abordagem da interface entre corporeidade-encarnação: a do enigma, a do pathos e a da dádiva. O II Colóquio Interfaces, realizado em agosto de 2017, com o tema *Escritas do crer no corpo, em obras de língua portuguesa*, privilegiou a perspectiva do pathos, interligando-a com as do enigma e da dádiva, num viés estético-literário, tendo dado origem ao livro *Escritas do crer no corpo em obras de língua portuguesa*, também publicado por Edições Loyola, e aos *Anais*, que publicaram as comunicações apresentadas no II Colóquio (<http://faje.edu.br/periodicos/index.php/annales/issue/view/537>). Em 2019, o Grupo deu continuidade à reflexão sobre o corpo como pathos, enfatizando o ponto de vista estético-literário, mas voltado às escritas místicas que exploram a relação corporeidade-encarnação.

O III Colóquio Interfaces, que aconteceu entre os dias 8-9 de agosto de 2019, teve como tema: *Esses corpos que me habitam no sagrado do existir*. O objetivo principal do evento foi perceber como o corpo, enquanto pathos, relacionado às facetas do enigma e da dádiva, aparece na escritura mística. Três tipos de escritura foram privilegiados nos painéis temáticos e nas comunicações: (1) o da *Mística cristã*; (2) o das *Contemplações do cotidiano*; (3) o dos *Testemunhos e militâncias*. Foi feito um debate interdisciplinar, com o tema: *A emergência de intersubjetividades religiosas e políticas através da corporeidade*, buscando o aprofundamento da temática geral do III Colóquio.

A Comissão Organizadora foi composta pelos seguintes pesquisadores: Geraldo De Mori SJ (FAJE, Belo Horizonte), Virgínia Buarque (UFOP, Ouro Preto), René Dentz (UNIPAC, Mariana), Márcio Cappeli (UMESP, São Bernardo do Campo), Paulo Sérgio

Lopes Gonçalves (PUC Campinas, Campinas), Davi Chang Lin e Davi Caixeta (FAJE, Belo Horizonte). A Comissão Científica contou com a contribuição dos seguintes pesquisadores: Faustino Teixeira (UFJF, Juiz de Fora), Ceci Maria Costa Baptista Mariani (PUC Campinas, Campinas); Carlos Frederico Barboza de Souza (PUC Minas, Belo Horizonte), Marcela Mazzini (UCA, Buenos Aires), Cícero Bezerra (UFS, Aracajú).

A **programação** contou com os seguintes painéis: I. **Mística cristã**: 1) Corporeidade e mística cristã em autores (as) medievais: a) 'Cristo consome a medula dos nossos ossos'. Corporalidade na doutrina mística de João de Ruusbroec (*1293-†1381): Mikel Kors (FAJE); b) 'Este corpo que fala': Hadewijch e o furor do amor: Maria Simone Marinho Nogueira (UEPB); 2) Corporeidade e mística cristã em autores (as) modernos (as): a) 'A experiência do corpo na mística de Santa Teresa de Ávila: amor, conflito e transcendência': Lúcia Pedrosa de Pádua (PUC Rio); b) Os sentidos corpóreos e os sentidos espirituais na espiritualidade inaciana: Geraldo De Mori (Faculdade Jesuíta, BH); II. **Contemplações do cotidiano**: 1) Corporeidade em místicos (as) do cotidiano 1: a) A poética simbolista em Gilka Machado: de corpo e alma: Eduardo Losso (UFRJ); b) ¿Cómo! Una monja haciendo versos de amor? Imaculada Nascimento (IFMG); 2) Corporeidade em místicos (as) do cotidiano 2: a) 'A mística do desencanto: o êxtase do cotidiano em José Tolentino Mendonça': Paulo Faria (PUC Minas); b) 'Uma teopoética do "rés-do-chão": a sacralidade do cotidiano na poesia de Adília Lopes': Marcio Cappeli (UMESP); III. **Corporeidade em Testemunhos e militâncias**: 1) Corporeidade nos testemunhos e militâncias 1: a) 'Experiência mística corpórea em Simone Weil': Andrea Serrato (PUC Paraná); b) 'Etty Illesum – mística do cotidiano vulnerável': Dom Vicente Ferreira (Bispo Auxiliar de Belo Horizonte); 2) Corporeidade nos testemunhos e militâncias 2: a) 'Na liberdade de filho de Deus, ser fiel ao Reino. O testemunho de Dom Pedro Casaldáliga': Paulo Sérgio Lopes (PUC Campinas/FAJE); b) 'A existência metaxológica de Ernesto Cardenal: poesia e mística como formas do habitar': José Sebastião Gonçalves (ISTA); **Debate**: Teologia e literatura através do corpo. A emergência de intersubjetividades religiosas e políticas através da corporeidade: Alex Villas Boas (PUC PR) e Marcos Lopes (Unicamp). Nos dois dias foram apresentadas várias comunicações interessantes, que compõem esse número de Annales. Boa leitura!

A percepção e o protagonismo do corpo no texto de Santa Teresa de Ávila

Marcella de Sá Brandão ¹

Resumo: Ao longo da história, homens e mulheres relataram através de palavras a busca pela interiorização, contemplação e união com o Sagrado. Dentre as possibilidades de união e percepção do Divino, o corpo é visto como instrumento, que sente a experiência religiosa e é seduzido por ela. Como apontou Alain Corbin (2005), uma atenção a história do corpo restabelece ao centro do debate sobre da civilização modos de fazer e de sentir. Na possibilidade de entender como os corpos podem ser percebidos tanto em sua historicidade, quanto a partir de uma perspectiva filosófica e religiosa, a linguagem mística emerge como gênero literário que mostra a possibilidade de entendimento do corpo e do falar feminino de maneira pública. De acordo com Ivone Gebara (1992, p. 49), quando se fala ou se vive uma espiritualidade, a questão do corpo se impõe de forma absoluta. A partir de uma visão tradicional de abordagem da vida espiritual, o corpo era sempre encarado com desconfiança, como uma ameaça. Conforme aponta a autora, é interessante aos pesquisadores buscar entender o corpo, revalorizá-lo e mostrar como estamos presentes na história enquanto seres corpóreos. Além disso, Gebara defende que não se pode viver uma “aventura espiritual” como mulher sem levar em consideração a realidade do corpo que nos constitui (GEBARA, 1992, p. 50). A partir do que foi posto, entendemos é preciso ultrapassar barreiras culturalmente construídas sobre o corpo da mulher e redescobrir a integralidade dele no mistério espiritual. Nesse sentido, o mote do qual trataremos nesse ensaio versa sobre a possibilidade de descortinar uma história do corpo através obra de Teresa de Ávila. Para tanto, vamos traçar uma análise discursiva do texto teresiano, buscando entender a maneira como essa freira utilizou a linguagem mística como instrumento de expressão de sua realidade, percepção e protagonismo do corpo na sua experiência religiosa. Acreditamos que uma das chaves de compreensão da personalidade de Santa Teresa de Ávila e da originalidade de sua trajetória reside no fato de ser mulher e de ser consciente de sua condição feminina, premissa inevitável que colocou circunstâncias específicas à sua época como um desafio espiritual muito ousado.

Palavras-chave: êxtase; corpo; Teresa de Ávila.

¹ Mestre em História Social da Cultura pela UFMG (2015), possui especialização em Ciência da Religião pela UFJF (2016), bacharel e licenciada em História pela UFV (2011). Pesquisou o ultramontanismo em Mariana e atualmente tem interesse em História das Mulheres (gênero) nos espaços eclesiais católicos; mística cristã com ênfase em Santa Teresa de Ávila. E-mail: marcellasabrandao@gmail.com

INTRODUÇÃO

Michel de Certeau nos ensina que “uma ausência provoca a escrita”². A partir desse ponto, entendemos que estudar o fenômeno da experiência mística³ poderá nos revelar a historicidade dessa linguagem religiosa enquanto gênero textual e, não obstante, perceber as relações socioculturais vivenciadas a partir desse discurso. Nesse sentido, os grupos e os livros místicos podem construir uma realidade histórica ainda a ser explorada.

Desse modo, é necessário analisar “a literatura mística em si como um campo, definido por um conjunto de possibilidades históricas, em que se efetuam e se traçam operações místicas”⁴. Ou seja, para Michel de Certeau a ciência mística seria composta pelos modos diversos sobre os quais essas operações se inscrevem nas tramas históricas do saber, da linguagem corporal e das instituições próprias a uma época e a um meio⁵. Na historicidade do discurso místico, mesmo estando ligado ao amalgama das relações sociais e culturais de seu tempo, essa linguagem também marca ações singulares que são um tipo de escrita e uma “maneira de se fazer”.

Entendemos o discurso místico como um processo de interação comunicacional. Assim, de acordo com Foucault, o discurso nada mais é do que a reverberação de uma verdade nascendo diante de seus próprios olhos⁶. O discurso possui, portanto, uma força criadora, produtiva em que possibilita materializar ideologias, por vezes tornando-se perigoso conforme o interesse a que se serve⁷. Dessa forma, é a explicação do mundo e a possibilidade de verbalização de uma realidade vivida na qual os indivíduos estão inseridos. Nesse sentido, entendemos que não há experiência religiosa ou relato místico (êxtases, visões, gozos, dores, sensações...) sem o auxílio do discurso – das palavras.

2 CERTEAU, Michel de. *A fábula mística: séculos XVI e XVII*. vol. I. Rio de Janeiro: GEN/Forense, 2015. p. 1.

3 A expressão mística passou a significar, até o século XVII, “um conhecimento experimental, imediato, interno e saboroso das realidades divinas. Entre os séculos XVI e XVII, a mística não foi um estudo por parte da teologia, mas a experiência e o conhecimento obtido através de uma vivência ou uma sabedoria secreta ou de contemplação infusa. Da patrística até Santa Teresa, o termo “místico” era somente um adjetivo (o adjetivo de um segredo) que qualificava um substantivo, que aludia a uma dimensão velada e profunda da sabedoria de Deus. Foi somente a partir da primeira metade do século XVII quando apareceu pela primeira vez na espiritualidade ocidental o substantivo “mística” como delimitação já de um espaço próprio – o que Michel de Certeau chamou de ‘o estabelecimento de um âmbito específico’ –, referindo a uma determinada experiência interior e orientado para a identificação de alguns fatos isolados, de um tipo de discurso, de alguns tipos sociais (os místicos)”. Ver: ROS GARCIA, Salvador. *Mística Teologia*. In: SCIADINI, Patricio (Org.). *Dicionário de Santa Teresa de Jesus*. São Paulo: LTr, 2009. p. 491-492.

4 CERTEAU, Michel de. *op. cit.* p. 36.

5 Ibidem. p. 37.

6 FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de Dezembro de 1970. Tradução de Laura Praga de Almeida Sampaio, São Paulo: Loyola, 1996. p. 48.

7 Ibidem. loc. cit.

1 BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA

A respeito do contexto no qual nossa personagem estava inserida, Alain Tallon⁸ mostra que o período Moderno foi marcado pela sistemática desconfiança e vigília da igreja católica, sobretudo via atuação do Santo Ofício. Nos idos do século XVI, a Inquisição espanhola, como uma instituição centralizada e burocrática, conservava uma justiça eclesiástica e um tribunal das consciências que ficavam responsáveis por definir os crimes, fazendo dessa instituição um verdadeiro poder local. Para esse autor, a Inquisição hispânica foi a primeira na modernidade que vigiou e perseguiu a vida dos cristãos-novos e, posteriormente, os “delitos” referentes aos cristãos-velhos tais como: a blasfêmia; as práticas supersticiosas, heréticas ou heterodoxas; e determinados comportamentos sexuais⁹. Além disso, foi nos países ibéricos que o tribunal do Santo Ofício ampliou seu campo de ação e exerceu, desde então, “um controle intelectual global, notadamente sobre a produção e a difusão dos livros impressos”¹⁰.

Nesse mesmo momento histórico, assistimos ao debate entre eruditos em teologia, ética, direito e medicina que discutiam a respeito da condição de inferioridade feminina, presumindo, dessa forma, uma deficiência física e mental natural. Justificava-se, portanto, que a inferioridade das mulheres provinha de efeitos psicológicos que colocavam em dúvida o controle sobre as emoções e racionalidade da mulher¹¹. No campo religioso, Joan F. Cammarata defende que os argumentos dos intelectuais sobre uma dita “deficiência natural feminina” revelam a exclusão das mulheres na hierarquia eclesiástica e na educação teológica, tendo sido excluídas do sistema patriarcal, marginalizadas, inferiorizadas e silenciadas¹².

De acordo com Losandro Antonio Tedeschi, o discurso filosófico-religioso medieval exerceu importante influência nos códigos, leis e normas de conduta social e cultural, o que levaria a justificar:

a situação de inferioridade em que o sexo feminino foi colocado [...]. Assim, a desigualdade de gênero passa a ter um caráter universal, construído e reconstruído numa teia de significados produzidos por vários discursos, como a filosofia, a religião, e educação, o direito, etc. perpetuando-se através da história, e legitimando-se sob seu tempo¹³.

8 TALLON, Alain. As inquisições na Era Moderna. In: CORBIN, Alain (coord.). *História do cristianismo*: para compreender melhor nosso tempo. Tradução de Eduardo Brandão, São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. p. 301.

9 Ibidem. p. 301-302.

10 Ibidem. p. 303.

11 CAMMARATA, Joan F. El discurso femenino de Santa Teresa de Ávila, defensora de la mujer renacentista. *AIH ACTAS. IRVINE* 92. Actas XI (1992). Centro Virtual Cervantes. p. 58.

12 Ibidem, p. 58

13 TEDESCHI, Losandro Antonio. História das mulheres e a representação do feminino. Campinas: Curt Nimuendajú, 2008. p. 123. *Apud*. FARIA, Marcilene Nascimento de. *Estudos Feministas*. Florianópolis, 17(3): 921-935, setembro-dezembro/2009. p. 924.

Sobre o papel que foi determinado a mulher na sociedade espanhola Moderna, Manuel Fernandez Álvarez mostra que a figura feminina poderia estar relacionada a diferentes percepções, desse modo, a visão social da mulher poderia variar indo da mulher casada ou religiosa, para a prostituta ou a feiticeira¹⁴. O autor esclarece que houve diferentes modos de ver a mulher. De um lado, ela foi idealizada “no mundo cortesão” através das “*novelas de caballerías*”. Portanto, elas passaram a ser vistas pelos escritores como belas, cultas, piedosas e merecedoras de grandes façanhas masculinas para sua conquista¹⁵. Mas por outro lado, o autor afirma que a mulher foi vista com maior expressão no discurso moralista a partir do problema do paradigma entre Eva e a Virgem Maria¹⁶.

Luciana Lopes dos Santos explica que o pensamento moralista religioso teve mais peso para a formação da cultura da época moderna por influência do pensamento de Juan Luis Vives que defendeu a ideia da “mulher sábia”¹⁷. Tal sabedoria teria relação com o universo religioso e moral, e não com o intelectual. Ou seja, a mulher, na concepção de Vives, seria “sábia, [e] o era, antes de tudo, por ser prudente. Vives aconselhava a instrução feminina, mas sob algumas condições”¹⁸.

2 “MULHERES SE ENTENDEM MELHOR UMAS COM AS OUTRAS”: O ATO FEMININO DE FALAR

Mesmo sob o ambiente vigilante da inquisição e misógino da sociedade moderna, Teresa de Cepeda e Ahumada (mais tarde conhecida como Santa Teresa de Ávila ou Teresa de Jesus) emerge como uma novidade ousada e criativa dentro da realidade do claustro carmelita. Conforme afirma Michel de Certeau, no interior do âmbito eclesiástico, que era predominantemente masculino, Teresa tem lugar no discurso feminino¹⁹.

A madre carmelita foi uma mulher que ousou ser leitora, reformadora e escritora em um contexto de rejeição ao feminino. Com a sua escrita e a linguagem mística, Teresa de Ávila conferiu firmeza e feminilidade diante de seus confessores, irmãs de hábito e teólogos da época. Foi assessorada por clérigos e confessores, tendo conseguiu escapar da inquisição (apesar de ter parte de seus escritos confiscados pelo Tribunal) e levado adiante a reforma

14 Cf. ÁLVAREZ, Manuel Fernandez. *Casadas, Monjas, Rameras y Brujas*: La olvidada historia de la mujer española en el renacimiento. Madrid: Espasa Calpe, 2002. p. 66.

15 Ibidem. p. 80.

16 Ibidem. loc. cit.

17 SANTOS, Luciana Lopes dos. *A Madre fundadora e os livros*: santidade e cultura escrita no “siglo de oro” Espanhol. 2012. 252 f. (Tese de doutorado em História), Universidade Federal do Rio Grande do Sul / Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Porto Alegre, 2012. p 79-80.

18 Ibidem. p. 80-81.

19 Cf. CERTEAU, Michel de. *A fábula mística*: séculos XVI e XVII. Vol. 1. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: GEN/Forense. 2015. p. 303-304.

do Carmelo. Para alguns autores²⁰, os escritos de Santa Teresa também são o testemunho de uma mulher cuja expressão e espiritualidade mística possui um traço de feminilidade, ousadia e sensualidade.

O ambiente cultural do qual falamos cima pode ser identificado nos textos de Teresa de Ávila. Essa madre, descendente de cristãos-novos, escritora de livros espirituais e reformadora, foi uma mulher consciente do seu tempo e, como tal, o lugar de submissão com relação aos homens era reconhecido, como pode ser verificado num trecho do livro *Moradas ou Castelo Interior*:

*Se se trata de mulher, aflige-se por não poder fazê-lo, já que está presa à sua natureza. Tem grande inveja dos que são livres para alçar a voz e anunciar a todos que é este grande Deus das Cavalarias (M 6, 3)²¹.
[grifo meu]*

Conforme o trecho, Teresa de Ávila tem ciência da sua condição de mulher e expressa o desejo de ser livre. Assim, a liberdade a qual a autora está falando não está ligada a um descontentamento com relação à clausura, posto que seus textos deixam claro o contentamento com a vida no Carmelo, seguindo com a reforma da ordem e a vida junto as irmãs de hábito.

Os momentos em que a Madre fala dos desejos de liberdade não podem ser confundidos com uma espécie de feminismo à época, no entanto, é notável o quanto Teresa foi ousada na trajetória de vida. Margarita Maria Bandridge defende que seria puro anacronismo atribuir a Teresa uma reação contestatória, no entendimento do feminismo de hoje. No entanto, a autora reconhece que os escritos dessa freira mostram a constância de seus desejos de atuar a nível eclesial e social a partir da sua condição. Desejos que foram freados por ser mulher e freados pelo *status* eclesial, conforme a madre explicita em um dos seus textos: “como me vi mulher e ruim [...] impossibilitada de trabalhar como gostaria para servir ao Senhor”²².

20 Sobre Santa Teresa e o estudo das mulheres no período moderno, ver: ÁLVAREZ, Tomás. *Comentarios a “Vida”, “Camino” y “Moradas” de Santa Teresa*. Burgos: Monte Carmelo, 2005; BARBIERI, Teresita De. Sobre la categoria genero. Una introduccion teórico-metodologica. *Debates em Sociologia*, n. 18, 1993. p. 145-169; BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier (ed.). *El alma de las mujeres. Ámbitos de espiritualidade feminina en la modernidade (siglos XVI-XVIII)*, Valladolid: Universidad de Valladolid, 2015; CAMMARATA, Joan F (ed.). *Women in the Discourse of Early Morden Spain*. Florida: University Press of Florida, 2003; CÁTEDRA, Pedro. *Lectura feminina en el Claustro (Espanã, siglos XIV-XVI)*. In: COURCELLES, Dominique, JULIÁN, Carmen Val. *Des Femmes & Des Libres. France et Espagnes, XVI-XVII siècle*. Paris: École nationale des Chartes, 1999; KRISTEVA, Julia. *Thérèse mon amour*. Paris: Fayard, 2008; MORANT, Isabel. (dir.) *Historia de las mujeres en España y América Latina*. Madrid: Cátedra, 2005. (vol. II: El Mundo Moderno).

21 TERESA DE JESUS, Santa. Livro da Vida. In: *Obras Completas*. 7ª ed. Tradução de Adail U. Sobral, Maria Stela Gonçalves, Marcos Marcionilo, Madre Maria José de Jesus. São Paulo: Edições Loyola / Carmelitanas, 2015. p. 536. [As citações de Santa Teresa serão indicadas no próprio texto, obedecendo as seguintes siglas e regras: o primeiro número, em arábico, refere-se às Moradas (essa regra segue para os demais textos místicos), na sequencia, a abreviação do livro M – para *Moradas*, seguida do capítulo e do número sequencial do parágrafo. Exemplo: (6M, 6-3)]

22 BANBRIDGE, Margarita Maria. Mulher/es. In: SCIADINI, Patrício (Org.). *Dicionário de Santa Teresa de Jesus*. São Paulo: LTr, 2009. p. 512.

O discurso místico, destarte, emerge como gênero literário em que a mulher atua e fala de maneira pública²³. Ao longo do seu livro *Caminho*, Teresa reagirá com força em favor do que ela chamou de cultura espiritual de “nossas mulheres”. Além disso, a Madre Carmelita se mostrava “convencida de que ela e seu grupo de mulheres têm vocação e missão própria na Igreja. Convencida, ainda, de que o seu grupo deve cancelar o clichê do ‘sexo frágil’”²⁴.

Assim, entendemos que uma das chaves de compreensão da personalidade da Madre Carmelita, da originalidade de sua trajetória reformista e os seus escritos, reside no fato de ser mulher e de ser consciente de sua condição feminina, premissa inevitável que colocou circunstâncias específicas a sua época, como um desafio espiritual, a saber, muito ousado.

Para o teólogo Faustino Teixeira, Santa Teresa foi uma das místicas mais importantes e provocadoras do século XVI, pois inaugurou uma das perspectivas mais originais no campo da vida espiritual. Para esse autor, “numa sociedade dominada pela presença do homem, Teresa instaura uma dinâmica diversa, quebrando a rotina dessa marca na ordem da escritura e de sua apreciação. A novidade do ‘ato feminino de falar’”²⁵.

Lúcia Pedrosa-Pádua igualmente defende que uma das grandes características da “espiritualidade teresiana” é a ousadia²⁶. De acordo com a autora, a própria Teresa reconhecerá essa característica não apenas como pessoal, mas oriunda da “ação de Deus nela”²⁷. Teresa de Jesus, de acordo com Pedrosa-Pádua, foi além dos limites que sua época impôs para uma mulher:

Foi menina leitora em um contexto de mulheres analfabetas; escritora por vocação e obediência. Mestra, teve consciência de exercer um magistério sobre a oração e sobre os caminhos de Deus no humano. Em um mundo que “ardia em fogo”, Teresa de Jesus teve uma palavra a dar à Igreja, com sua proposta de reforma e fundação da Ordem do Carmelo Descalço²⁸.

Essa autora entende a trajetória de Teresa como uma mulher de “audácia profética” para a sua época que, mesmo não tendo a erudição que era dada aos homens, mostrou em seus escritos amplo conhecimento e leitura de mundo. Assim, a Madre Carmelita “aprende

23 Os escritos místicos das mulheres, seculares ou religiosas, foi mais expressivo a partir do século XII quando aparecem as primeiras obras desse tipo de experiência religiosa. Sobre o assunto, ver a coletânea: MCGINN, Bernard. *O florescimento da mística: homens e mulheres da nova mística*. Tomo III. Tradução de Pe. José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2017. Volumes 1, 2 e 3.

24 BANBRIDGE, Margarita Maria.. op. cit. p. 514.

25 TEIXEIRA, Faustino. *Na fonte do amado, malhas da mística cristã*. São Paulo: Fonte Editorial, 2017. p. 46.

26 PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. Mística e profecia na espiritualidade cristã. O testemunho de Santa Teresa de Jesus. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 10, n. 27, p. 757-778, jul./set. 2012. p. 758.

27 Ibidem. loc. cit.

28 Ibidem.

a exprimir os próprios desejos e necessidades, a confrontar a vida cotidiana com a vida de Cristo”²⁹ ou a vida espiritual.

Fica evidenciada, a partir dos autores mencionados, que a ousadia é uma característica em Teresa. Notadamente, para uma mulher que viveu o contexto da clausura e foi assombrada constantemente pela inquisição, seus textos nos levam a compreensão de que eles falam da realidade social de seu tempo e, principalmente, falam para as mulheres, suas contemporâneas. A Madre entendia que somente ela, enquanto mulher, melhor entenderia as suas irmãs de hábito do que os confessores:

Quem me mandou escrever, disse que estas monjas dos nossos mosteiros de Nossa Senhora do Carmo têm necessidade de quem lhes esclareça algumas dúvidas em matéria de oração. [...] *ninguém lhes poderia fazer tanto bem como eu, se acertar em dizer alguma coisa, visto as mulheres se entenderem melhor umas às outras e estas irmãs me terem tanto amor* (M, Prólogo)³⁰. [grifo meu]

Michel de Certeau assinala para a estrutura cultural na qual os místicos estavam inseridos, o que, para ele, contribuiu para o estabelecimento de “uma consciência de si. Ele [o místico] descobre em si próprio aquilo que o transcende e aquilo que o fundamenta na existência”³¹. Certeau nos ensina a trazer o discurso místico para o terreno das realidades sociais. No âmbito da história, a ciência mística apresenta um passado a ser investigado, enquanto no âmbito filosófico a questão que se apresenta está ligada à experiência do Real³².

3 O CORPO NA MÍSTICA DE TERESA DE ÁVILA

A partir da perspectiva de Michel de Certeau, a linguagem dos autores espirituais e místicos foi inspirada pela sua contemporaneidade, ou seja, o vocabulário espiritual acompanha a experiência cultural, porque “a experiência espiritual se encontra inteiramente empregnada nos problemas postos ao homem pela sua história e pela sua consciência de que dela possui coletivamente”³³.

Outro aspecto que nos chamou atenção em Teresa de Ávila foi o tema da corporeidade. É notável o protagonismo do corpo nos textos teresianos, que se apresenta como um corpo

29 Ibidem. p. 766.

30 TERESA DE JESUS, Santa. Prólogo. In: *Obras Completas*. 7ª ed. Tradução de Adail U. Sobral, Maria Stela Gonçalves, Marcos Marcionilo, Madre Maria José de Jesus. São Paulo: Edições Loyola / Carmelitanas, 2015. Moradas. p. 440.

31 Ibidem. p. 14.

32 CERTEAU, Michel de. *A fábula mística: séculos XVI e XVII*. vol. II. Rio de Janeiro: GEN/Forense. 2015. p. 14.

33 Ibidem. p. 15.

que sente os arrebatamentos da experiência mística e que expressa o “falar feminino”, mencionado anteriormente.

Vale salientar que Teresa está inserida no obscurecimento a que foi submetida a noção cristã do corpo³⁴. Para Gabriel Castro, Santa Teresa foi um caso a parte na corrente cultural de seu tempo, por apresentar um testemunho ambivalente sobre a condição do corpo feminino na sociedade. Para esse autor, é ambíguo porque o seu discurso é

Simultaneamente o de um ambiente no qual o corpo feminino está “submetido” a dependência do varão e reduzido a “instrumento” de geração, e no entanto ela [Teresa] pessoalmente furtou seu corpo de mulher a essa pressão social “livrando-o” pela virgindade, pela tomada da palavra, pelo exercício do magistério, pela maternidade espiritual e pela criatividade de sua atitude como escritora, como fundadora e mediante outras “saídas” de mulher³⁵.

Castro mostra que foi na fase “mística” que a contribuição de Teresa se configurou enquanto mais original ou considerável no que tange à corporeidade de sua experiência. O autor conclui dizendo que a “simbolização, mensagem doutrinal e pedagogia do corpo são correntes que vão mescladas e trabalhadas em todo o texto teresiano. Assim, os acontecimentos interiores ou relacionais são registrados no âmbito corporal”³⁶.

Teresa não nega o corpo, mesmo que seus textos tentem nos mostrar o contrário. O corpo torna-se o órgão de todos esses favores e graças espirituais. Revela-se como linguagem que expressa a presença de Deus, que fala de seus “gostos”, “gozos”, “prazeres” e “delícias”. O corpo torna-se espaço e instrumento da presença de Deus para o místico, em que tudo se torna significativo, ajudando o leitor a entender a clássica passagem do *Livro da Vida*: “Voltando ao segundo ponto, *não somos anjos, pois temos um corpo*, querer ser anjo estando na terra – ainda mais do modo como eu estava – é um disparate” [grifo meu] (V 22,10)³⁷.

Sobre a relação entre a espiritualidade, vida religiosa e o corpo da mulher, Ivone Gebara, que diz o seguinte:

quando se fala ou se vive uma espiritualidade, a questão do corpo se impõe de forma absoluta. [...] Nas maneiras tradicionais de abordar a questão espiritual, o corpo era sempre encarado com desconfiança, como uma ameaça à vida espiritual [...]. Não nos parece o momento para revermos antigas concepções sobre a realidade do corpo. O que nos interessa é revalorizá-lo e mostrar como estamos como seres

34 CERTEAU, Michel de. Culturas e Espiritualidades. *Concilium*, n. 9, p. 5-26, 1966. p. 15.

35 CASTRO, Gabriel. Corpo. In: SCIADINI, Patrício (Org.). *Dicionário de Santa Teresa de Jesus*. São Paulo: LTr, 2009. p. 236.

36 Ibidem. loc. cit.

37 TERESA DE JESUS. *Vida*. op. cit. p. 145.

corpóreos presentes na história, presentes aos outros e presentes a Deus.³⁸.

A partir da citação de Gebara, é preciso ultrapassar barreiras culturalmente construídas sobre o corpo feminino e redescobrir a integralidade deste no mistério espiritual ao longo da histórica cristã.

Além disso, longe dos pressupostos teológicos e eruditos, o relato místico comporta uma dimensão espiritual e experimental do qual o corpo, especialmente o corpo feminino, se torna um instrumento privilegiado pelos fenômenos naturais que comporta³⁹. Em diversas passagens a mística abulense⁴⁰ mostra que as sensações, as dores deleitosas, os perfumes do braseiro, as flechas e todo tipo de sensação e metáfora é sentido por ela em toda alma e se estende ao corpo:

Nem a própria alma sabe entender o que se passa ali. Sente uma fragrância interior, [...] como se nessa grande profundidade houvesse um braseiro onde se lançam finíssimos perfumes. Não se vê o fogo, não se sabe onde arde, mas *o calor e os perfumes penetram a alma toda, não poucas vezes, como eu disse, atingindo até o corpo.* (4M 2,6)⁴¹ [grifo meu]

Passagens como essa citação recheiam toda a obra de Teresa de Ávila, desde os textos mais poéticos, as cartas ou até mesmo a autobiografia. Aqui reside uma das chaves de compreensão dessa mística e de sua espiritualidade. Como apresentado pelo teólogo Faustino Teixeira, “o corpo torna-se o órgão de todos estes ‘favores’ e ‘graças’ espirituais. Revela-se como linguagem que canta a Presença do Senhor, que fala de seus ‘gostos’, de suas ‘delícias’ e ‘prazeres’⁴²”.

Na linguagem mística, as sensações são traduzidas em palavras, e é por meio delas que o corpo é construído e desconstruído, num complexo jogo de equivalências e correspondências, na tentativa de dizer o que muitas vezes parecia ser indizível:

De fato, *no momento do arrebatamento*, a alma fica sem fôlego, de tal maneira que, embora as vezes possa manter por um pouco tempo

38 GEBARA, Ivone. *Vida religiosa: da teologia patriarcal à teologia feminista: um desafio para o futuro*. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 49-50.

39 Cf. VINCENT, Catherine. A busca de Deus: místicos do oriente e do ocidente. In: CORBIN, Alain (coord.). *História do cristianismo: para compreender melhor nosso tempo*. Tradução de Eduardo Brandão, São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. P. 261

40 Faz referência à pessoa natural da cidade de Ávila na Espanha.

41 TERESA DE JESUS. *Moradas ou Castelo Interior*. In: *Obras Completas*. São Paulo: Edições Loyola. 2015. p. 479. [As citações de Santa Teresa serão indicadas no próprio texto, obedecendo as seguintes siglas e regras: o primeiro número, em arábico, refere-se às Moradas (essa regra segue para os demais textos místicos), na sequência, a abreviação do livro M – para *Moradas*, seguida do capítulo e do número sequencial do parágrafo. Exemplo: (4M 2, 3)]

42 TEIXEIRA, Faustino. op. cit. p. 67.

a posse dos sentidos, *de nenhum modo pode falar*. De outras vezes *perde o sentido de repente [...]*. *Nem sabe ainda se respira*. Isso dura pouco tempo. [...] Ao atenuar-se um pouco essa grande suspensão, parece que o corpo volta um pouco a si e toma alento. Mas logo volta a morrer [...] isso não dura muito nesse êxtase tão grande. 6M 4,13

A percepção do corpo em Teresa, portanto, é uma sensação agri-doce, dolorosa e de-leitosa ao mesmo tempo, como expressado por ela na seguinte passagem: “os próprios sofrimentos são de tanto valor e de tão excelente raiz que, apesar de muito intensos, deles mesmo procedem a paz e a alegria” (5 M 2,10)⁴³.

André Vauchez afirma que as novas experiências do “cristianismo no feminino” têm como denominador comum o fato de terem possibilitado a afirmação de uma espiritualidade feminina original, que se exprimia pela linguagem do corpo⁴⁴. Como não tinham controle nem de poder, nem de riqueza e nem nas relações sexuais – fatores essenciais na renúncia feitas pelos homens religiosos – as mulheres, que tinham o alimento como único campo de pleno controle, encontraram grande sentido nos jejuns penitenciais voluntários, na distribuição de alimentos aos pobres e na devoção ao corpo e sangue de Cristo. A relação dessas mulheres com Deus, de acordo com Vauchez, é “um tenso corpo-a-corpo em busca da união mística e daquilo que os textos da época designam como ‘consolações espirituais’”⁴⁵. A vida religiosa foi para a mulher, a partir do século XIII, a única forma de conservar o domínio do próprio corpo e de afirmar a sua liberdade perante o grupo familiar.

Para Margreth de A. Gonçalves, o corpo feminino condenou a experiência religiosa a um exercício de domínio extremo que incluía as constantes mortificações, os prolongados períodos de abstinência e os jejuns. Desse modo, a experiência corporal da mulher se conformou em lugar de devoção que se manifestou através da linguagem⁴⁶.

Diante do que foi posto até o momento, vemos como a história do cristianismo e, não obstante, a história da mística cristã trava uma relação própria e difícil com o corpo. A alma deve prevalecer aos desejos do carne. No entanto, a experiência religiosa é corpórea, uma vez que o corpo é envolvido ou seduzido pelo Sagrado.

REFERÊNCIAS

ÁLVAREZ, Manuel Fernandez. *Casadas, Monjas, Rameras y Brujas: La olvidada historia de la mujer española en el renacimiento*. Madrid: Espasa Calpe, 2002.

43 TERESA DE JESUS. Moradas ou Castelo Interior. In: *op. cit.* p. 496.

44 VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental – séculos VIII-XIII*. Tradução: Teresa Antunes Cardoso. Lisboa: Editorial Estampa, 1995. p. 172-173.

45 *Ibidem.* p. 173.

46 GONÇALVES, Margareth. *op. cit.* p. 21.

- BANBRIDGE, Margarita Maria. Mulher/es. In: SCIADINI, Patrício (Org.). *Dicionário de Santa Teresa de Jesus*. São Paulo: LTr, 2009.
- CAMMARATA, Joan F. El discurso femenino de Santa Teresa de Ávila, defensora de la mujer renascentista. *AIH ACTAS. IRVINE 92*. Actas XI (1992). Centro Virtual Cervantes.
- CASTRO, Gabriel. Corpo. In: SCIADINI, Patrício (Org.). *Dicionário de Santa Teresa de Jesus*. São Paulo: LTr, 2009.
- CERTEAU, Michel de. *A fábula mística: séculos XVI e XVII*. vol. I. Rio de Janeiro: GEN/Forense, 2015.
- _____. Culturas e Espiritualidades. *Concilium*, n. 9, p. 5-26, 1966.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de Dezembro de 1970*. Tradução de Laura Praga de Almeida Sampaio, São Paulo: Loyola, 1996.
- GEBARA, Ivone. *Vida religiosa: da teologia patriarcal à teologia feminista*. São Paulo: Paulinas, 1992.
- GONÇALVES, Margareth de Almeida. *Império da fé: andarilhas da alma na Era Barroca*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.
- McGINN, Bernard. *O florescimento da mística: homens e mulheres da nova mística*. Tomo III. Tradução de Pe. José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2017.
- PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. Mística e profecia na espiritualidade cristã. O testemunho de Santa Teresa de Jesus. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 10, n. 27, p. 757-778, jul./set. 2012.
- SCIADINI, Patrício (Org.). *Dicionário de Santa Teresa de Jesus*. São Paulo: LTr, 2009.
- SANTOS, Luciana Lopes dos. *A Madre fundadora e os livros: santidade e cultura escrita no “siglo de oro” Espanhol*. 2012, 252 f. (Tese de doutorado em História), Universidade Federal do Rio Grande do Sul / Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Porto Alegre, 2012.
- TALLON, Alain. As inquisições na Era Moderna. In: CORBIN, Alain (coord.). *História do cristianismo: para compreender melhor nosso tempo*. Tradução de Eduardo Brandão, São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.
- TEDESCHI, Losandro Antonio. *História das mulheres e a representação do feminino*. Campinas: Curt Nimuendajú, 2008.
- TERESA DE JESUS, Santa. Livro da Vida. In: *Obras Completas*. 7ª ed. Tradução de Adail U. Sobral, Maria Stela Gonçalves, Marcos Marcionilo, Madre Maria José de Jesus. São Paulo: Edições Loyola / Carmelitanas, 2015.
- TEIXEIRA, Faustino. *Na fonte do amado, malhas da mística cristã*. São Paulo: Fonte Editorial, 2017.
- VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental – séc. VIII-XIII*. Tradução de Teresa Antunes Cardoso, Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

“... e sofro e gozo...”: escrita e mística em ir. Antonieta Farani, CP

Jonas Miguel Pires Samudio ¹

Resumo: O ensaio apresenta, de modo inédito, uma leitura de fragmentos dos diários de ir. Antonieta Farani (1906-1963), religiosa passionista brasileira, considerando as relações entre escrita, corpo, experiência mística e gozo feminino. Tomamos como aporte reflexivo as noções de: letra e gozo (Jacques Lacan); experiência literária (Maurice Blanchot); experiência mística (Hans Urs von Balthasar); ponto (Michel Henry); corpo (Jean-Luc Nancy); e escrita feminina (Lucia Castello Branco).

Palavras-chave: Escrita. Mística. Antonieta Farani.

Em 1950 a Madre me disse: – Escreva Antonieta... E me deu um lápis... Vi nesta expressão uma bênção para este ano, uma nova licença. Mas mesmo assim, não cessou minha dúvida... (FARANI, 1990, p.12).

Um lápis, reticências, todas as dúvidas, reticências, o gozo.

Escrever sobre a mística é, para mim, uma experiência, próxima e distante da que alcançou a escrita.

Testemunhar uma testemunha, multiplicar o fim, eu a escreveria.

Testemunhar uma testemunha: por volta de 1998, residindo entre a fronteira do Paraná e Santa Catarina, entre o esperado, o inesperado e o que não sei, acabava de iniciar uma trajetória de proximidade com a vida religiosa – institucionalmente compreendida. Próximo das Filhas da Caridade, congregação que administrava o hospital São Vicente de Paulo, em Mafra-SC, em meus primeiros passos fora da discursividade estritamente familiar, recebi um pequeno livro, a biografia de uma religiosa, ir. Antonieta Farani – no século, Maria Farani, filha de pais italianos, religiosa passionista, nascida em Curitiba (1906) e falecida em São Paulo (1963) –, de Afonso de Sta. Cruz, intitulada *A freira do perdão* (1982). Eu que, até então, lera os livros da coleção Vagalume, do Sítio do Pica-Pau Amarelo, começava a ler hagiografias e livros místicos, e pensava, como, ainda hoje, muitos pensam, que a mística, tal como Santa Teresa, São João da Cruz e tantos outros exemplificam, não encontrara formas de manifestação no Brasil.

Em larga medida condenadas, salvo raras e mais recentes exceções, ao serviço braçal – educacional, hospitalar – e aos cuidados de casas paroquiais e palácios episcopais – como

¹ Escritor, doutorando em Estudos Literários (UFMG). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1740116930835433>. E-mail: alfjonass@yahoo.com.br

secretarias, cozinheiras e faxineiras – parecia-me que as religiosas, no Brasil, não tinham a sofisticação das místicas – pois se trata de uma multiplicidade de formas pelas quais a experiência foi vivenciada no Ocidente e no Cristianismo, dois critérios que me guiam em minhas investigações –, formas de pensamento irradiadas do corpo que, tendo sua origem na Idade Média, como um aborto, singularidade esdrúxula, como mutante, o fora-de-série que traz a série consigo (LLANSOL, 1999, p.7), emergiram, ao modo de uma ciência experimental de Deus, sobremaneira no Renascimento (cf. CERTEAU, 2015). Enganei-me, e desse engano me acusei diante da biografia de ir. Antonieta Farani que continha, ao final, um rápido compilado de seus diários; logo em seguida, ganhei duas pequenas coletâneas: *O amor filial vence distâncias* (1989), que contém suas cartas à mãe (enviadas entre 1927-1947); *A cantora do amor* (1990), fragmentos de seus diários comentados, editados e, por vezes, com trechos suprimidos, pelo padre Silvio Mazzarotto, CP.

Se a essas publicações falta um maior cuidado editorial – da capa aos comentários que aclimatam e, por vezes, tornam o texto piegas –, não é menos verdade que elas apresentam um testemunho: o de que uma mulher, entre os afazeres nos asilos, escolas e como provincial de sua congregação, entre a dedicação às práticas religiosas comuns e os costumes exteriores, experienciou o *a mais* e o *além* e o transcreveu no silêncio de sua cela, nos poucos intervalos entre as atividades – conforme uma religiosa que entrevistei e que a conheceu: em qualquer papel, a qualquer momento, ela se retirava e escrevia. “Gosto de escrever o que **minha língua diria**” (FARANI, 1990, p.12, destaques no original), registrou em seu diário, como se escrevesse:

Afinal, o que busca o texto místico senão essa fala amorosa, essa adoração exaustiva de alguma coisa que, de tão íntima, de tão singular, de tão *real*, não cabe em palavras? Através do texto místico sabemos que o amor de Deus (e o amor *por* Deus) não cabe em palavras. E no entanto os místicos falam. Falam desse amor que, embora impossível de dizer, é também impossível de calar. E nessa fala há um gozo, que se percebe na repetição excessiva de signos, na recorrência exagerada às exclamações, no júbilo que transparece num discurso reticente, prolixo, interminável (CASTELLO BRANCO, 1991, p.71-72).

E escrevo, como testemunha: tive acesso às mais de mil páginas de seus diários e cartas, escritos espirituais, recomposição do diário (cuja primeira versão fora queimada, por obediência, em 15/07/1935), datilografados ou fotocopiados, guardados na sua última cela, junto aos originais, lacrados e protegidos – tendo em vista o processo de beatificação iniciado em 1982. Ao abrir a porta – encimada por uma cena: da placa “Memorial Venerável ir. Antonieta Farani”, o “Memorial” estava destacado e colocado sobre uma vitrina; na madeira, restavam, testemunhando a escrita da antiga moradora: alguns pontos –, pude tocar nas paredes de seu quarto, sentar-me à sua mesa e, lá, escrever.

A experiência do excedente pede uma escrita que escapa, reduzindo-se ao campo da letra que se endereça à testemunha: a presença que impregna a escrita e seus pobres objetos pode ser lida e vista na carta, *lettre*, letra, pois “a letra lê-se como uma carta. Parece mesmo feita no prolongamento da palavra. Lê-se, e literalmente” (LACAN, 2008, p.32).

Nessa carta – dirigida ao Amor, “Rouxinol dos eternos hinos” (FARANI. *Carta de 17/03/1957*) em cujo trinado ela goza, há trinta anos, carta endereçada ao ausente e recebida por seu diretor espiritual – pois, sabendo que “o gozo supremo é endereçado não ao homem, mas a Deus” (POMMIER, 1991, p.73), para as mulheres místicas a figura do confessor ou diretor espiritual serve como testemunha institucionalmente autorizada do seu testemunho (cf. POMMIER, 1991, p.72-73) – nos interrompemos no fragmento:

.....
Que beleza! Não soube escrever.
.....

(FARANI. *Carta de 17/03/1957*).

O infinito, ou o impossível, é sua própria instauração e, nela, se multiplicam as reticências, os pontos, ao redor de uma exclamação vaga: “Que beleza! Não soube escrever”, essa a única afirmação possível, talvez, em que a página aparece como o vazio e os impossíveis da linguagem na marcação de um ritmo, uma pulsação que desenha um corpo em suas tentativas de enunciação: a escrita de uma experiência que lhe ultrapassa. “Que beleza! Não soube escrever”: ao redor da beleza, do não saber e do escrever: o gozo em sua pulsação, ponto a ponto a ponto, desenhando, no infinito da página, os traços de uma sexualidade excessiva – testemunho que o significante mais frequente nos diários é, de longe, “gozo” –, marcada pelo instrumento de escrita recebido de uma outra mulher e que, dirigido ao ausente, ritmadamente, faz força contra a página. E, nesse sexo e em seu gozo, esta mulher se escreve como a que escreve o não saber o mais próximo do horror do real, a beleza. Um não saber que se coloca ao lado de outros modos de saber, como uma espécie de “conhecimento experimental de Deus (*cognitio Dei experimentalis*)”, uma experiência do divino não apenas conceitual, mas também existencial” (BALTHASAR, 2008, p.249, tradução nossa); saber, pois, de amorosos, pois “que se poderá ver em Deus, e de que outra maneira se poderá contemplá-lo, senão, em uma correspondência amorosa?” (BALTHASAR, 1969, p.187). E, talvez, sobretudo, um não-saber e uma arte de amorosas.

Ponto a ponto a ponto, o não saber do feminino e de seu gozo se dizem, aqui, na intensidade pulsante da mística, a testemunha: “E de que ela goza? É claro que o testemunho essencial da mística é justamente dizer isso, que sentem isso, mas sobre isso nada sabem” (LACAN, 2010, p.154): não saber e beleza, a pulsação que desenha, a cada vez um e outro, ponto a ponto a ponto. Feitura de furos. Bordadura, costura, ponto de letra. E, desde sempre, sem língua suficiente, em entusiasmo: plenificada de Deus, como testemunha: “Depois da primeira comunhão que foi em 18/09/1921, quando já tinha completado 15 anos, é que

comecei a sentir a necessidade de expandir-me no papel...” e “Comecei então a tomar nota. Primeiro, timidamente, quase às escondidas, tudo por reticências, meio em italiano, um pouco em francês, a fim de que só eu pudesse entender... mas o entusiasmo foi crescendo” (FARANI, 1990, p.10-11). Nas reticências, o entusiasmo do que não pode ser dito e não cessa de emergir na superfície da página que é, também, a superfície de um corpo. Ponto a ponto a ponto, “parece-me estar como uma pedra, deslocada, solta no espaço... pesada, sem apoio... sem ação...” (FARANI, 1990, p.39), pedra solta e deslocada, um corpo que tem peso e gravidade, é grave, e, quando cai, não o faz em apenas uma direção, e também é leve, solto no espaço. O corpo de Antonieta escreve a verdade de seu gozo quando se descobre na falta de apoio na língua que o ponto a ponto a ponto, de um lado, diz, pois o ponto, em sua solidão, se multiplica quando os significantes faltam, o que parece nos indicar que este corpo se mostra no gozo de que nada sabe: “a ausência de saber, ou antes, de um sujeito desse saber perfeito que rege a marcha do Universo, exige uma oferenda onde o corpo tem sua parte. Essa mostra de um corpo martirizado descobre o gozo que o anima” (POMMIER, 1991, p.66) e que aponta o impossível de ser dito não como algo a respeito do que se goza, mas do próprio de/em Deus quando ele se aproxima: “a proximidade de Deus significa o apagamento final do corpo, tema universal da mística que conjuga gozo e aniquilamento” (POMMIER, 1991, p.70).

Ponto a ponto a ponto, faz ponta, faz ponte até o infinito: multiplicar o fim mostra-o como sem fim, como um “sofrer o desejo, gozando-o” (FARANI, 1990, p.40). Multiplicar o fim como experiência que, por outro lado, faz ponto: bordado e costura, desenho de um corpo que suporta o seu hábito, um vestido. Assim, se, de um lado, é o impossível que impele a escrever pontos e reticências, de outro, o ponto aponta: é uma porção de linha entre dois furos; furo feito por uma agulha; sinal de fim da oração ou frase; lugar de uma cerzidura em tecido; para a gramática, indica a pausa maior (cf. BECHARA, 2009, p.516). A “derradeira e única união absoluta do silêncio com a fala” (KANDINSKY, citado por HENRY, 2012, p.64), “o que é próprio ao ponto, o que lhe confere sua tensão específica, é repelir o espaço circundante, rejeitar espalhar-se e dissolver-se nele” (HENRY, 2012, p.66). O ponto, isolado, parece ser também a instauração de um apoio, ainda que provisório, ainda que uma pausa, e, visto que “experimenta-se o gozo com intervalos” (D’ÁVILA, 2012, p.185.), as reticências são, por sua vez, a instauração de mais pausas, de um a mais nas pausas – como se, para que o gozo seja suportável, fosse necessário pontuar o ritmo de sua passagem; reticências, “esses três pontos [que] se referem ao uso comum dos textos impressos – o que é curioso – para marcar ou criar um vazio” (LACAN, 2012, p.11.), é o sinal gráfico usado na escrita para marcar interrupção, supressão, insinuação ou incompletude do pensamento ou hesitação na enunciação (cf. BECHARA, 2009, p.517.); num diálogo, indica a não resposta do interlocutor (cf. BECHARA, 2009, p.517). É necessário, pois, diante do mais, ao menos pespontar o gozo para que haja um corpo que, não-todo, o suporte – é necessário corte para que haja uma costura não-toda e que um tecido vista um corpo, e o ponto se afirme como uma forma de escrita que multiplica as pausas, os fins, dando-lhes lugar: faz barreira ao ilimitado, situa

sem criar significação: algo vivido no corpo não cabe à e na língua e pela escrita se escreve não-todo, um a um, ponto a ponto a ponto.

Escrita que cria, pois, furo pela costura que o aborda, cria o “ponto de letra”, ou, em Antonieta Farani, pontos de letra, “ponto de furo, [para] onde toda significação escoá” e para onde “convergem também todas as significações possíveis (e impossíveis), todas as linhas mestras, como no ponto de fuga” (CASTELLO BRANCO, 2000, p.28). Escrita que da linguagem se esvazia e faz, do ponto a ponto a ponto, uma “linguagem mais plena [,] a mais transparente, a mais nula, como se quisesse deixar fugir infinitamente a própria cavidade que ela encerra, uma espécie de pequena cova do vazio” (BLANCHOT, 2011, p.81), ponto a ponto a ponto que faz, no singular, borda, bordadura: “e o que borda a letra? A letra borda justamente o furo” (CASTELLO BRANCO, 2000, p.23). Furo ritmado, a cada vez que se mancha a página com um ponto, o finito que ali resta aparece como borda do infinito, e mais o infinito se mostra como *in*, ou o finito, aquilo que se recorta do infinito, é a notícia, talvez a única notícia, de que há um infinito; cada roupa, cada página, uma a uma, que, na solidão, se corta e cose, se escreve, anuncia, revela e torna a velar, concomitantemente, o infinito de todos os tecidos ainda não tramados, de todas as páginas ainda não escritas, ainda em ebulição no interior dos insetos, no miolo dos frutos, na superfície dos animais, na nervura das plantas, ainda não ao alcance da mão, e já anunciados. Assim na escrita, assim no gozo, o finito da mística se diz não-todo infinito e a ponta do seu lápis, nele, está fincada, como o cutelo no peito da oblação, a escrever: “Escrever. Não posso./ Ninguém pode. É preciso dizer:/ não se pode./ E se escreve” (DURAS, 1993, p.46-47, tradução nossa): o não saber escrever instaura o impossível como lugar de onde se escreve e lugar que se escreve: corpo arremessado fora nos seus furos, ponto a ponto a ponto suturados: “Nada de surpreendente se os nossos pensamentos, ideias e imagens, em vez de se demorarem sobre a extensão dos bordos, se abismem em buracos: cavernas, bocas uivantes, corações trespassados [...] o corpo todo como o seu próprio precipitar no não-lugar” (NANCY, 2001, p.74).

Para, ainda mais, multiplicar o fim, para que gozemos o texto de Antonieta, passo à não-toda leitura, ponto a ponto a ponto:

Ó Senhor, como selaste aquele momento!... Faz 25 anos, que, entregando-me o programa da hóstia-viva, me colocaste neste **martírio de Fé, de Amor e de Desejo** que me mantém nesta **morte sempre renovada** pela ação misericordiosa do Teu Amor!...

Ó Jesus, como me amas para assim sacrificares junto com Tua mesma Vida, esta mísera que tantas vezes logrou esta morte vital do amor...

... E, ó Amado, esse aumento de Fé, de Amor e de Desejo, naturalmente, **aumenta esse martírio gozoso, doloroso, amoroso...**

Nada vejo, nada sinto, nada entendo! Acho admirável esse **Comércio do Criador com a criatura**, essa relação, essa intimidade de Deus

três vezes Santo com a criatura, nada, inconstante... Então a Fé, essa Luz, força e apoio, vem explicar... e me dobra... e exclamo: **Creio! Quero crer! Devo crer!**

Amo, desejo amar, sou amada... conheço o que sou e o quanto devo. Sinto-me incapaz... debato-me... e sofro e gozo e me aniquilo e exclamo: ... não amo... quero amar... não sei amar... não posso...

Desejo, sou feliz em desejar... conheço... e quanto mais aumenta o conhecimento de certas possibilidades, mais aumenta o desejo de possuí-las, realizá-las, satisfazê-las!... Dá-me Jesus... (24/09/1957) (FARANI, 1990, p.43-44).

REFERÊNCIAS

- BALTHASAR, Hans Urs von. *Ensayos Teológicos: IV Pneuma e Institución*. Trad. Eloy Rodriguez Navarro. Madrid: Encuentro, 2008.
- BALTHASAR, Hans Urs von. *Somente o amor é acreditável*. Caxias do Sul: Paulinas, 1969.
- BECHARA, Evanildo. **Moderna gramática portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: 2009.
- BLANCHOT, Maurice. **A parte do fogo**. Trad. Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.
- CASTELLO BRANCO, Lucia. **O que é escrita feminina?**. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- CASTELLO BRANCO, Lucia. **Os absolutamente sós**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- CERTEAU, Michel de. **A fábula mística**. vol 1. Trad. Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense, 2015.
- D'ÁVILA, Santa Teresa. **Livro da vida**. Trad. Marcelo Musa Cavallari. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2010.
- DURAS, Marguerite. *Écrire*. Paris: Gallimard, 1993.
- FARANI, Antonieta. **A cantora do amor**: Perfil da serva de Deus visto através de seus escritos. Organização e comentários Pe. Sílvio Mazarotto. Curitiba: Gráfica Bentivegna Editora, 1990.
- FARANI. **Carta de 17/03/1957**, fac-símile.
- HENRY, Michel. **Ver o invisível**: sobre Kandinsky. Trad. Marcelo Rouanet. São Paulo: É Realizações, 2012.
- LACAN, Jacques. **Encore (1972-1973)**. Trad. Ana Lucia Teixeira Ribeiro. Rio de Janeiro: Escola Letra Freudiana, 2010.
- LACAN, Jacques. **Seminário 19: ... ou pior**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012.
- LACAN, Jacques. **O Seminário: 20, Mais ainda**. Trad. M. D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- LLANSOL, Maria Gabriela. **O livro das comunidades**. Lisboa: Relógio d'Água, 1999.
- NANCY, Jean-Luc. **Corpus**. Trad. Tomás Maia. Lisboa: Passagens, 2001.
- POMMIER, Gerard. **A exceção feminina: os impasses do gozo**. Trad. Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

O olhar steniano sobre os caminhos de interioridade de Teresa d' Ávila

Soraya Cristina Dias Ferreira ¹

Resumo: A linguagem do vivido apresentada por Teresa D'Ávila (1515-1582), no século XVI, em seu *Livro da vida* (1565), e nas analogias simbólicas do livro *Castelo Interior ou moradas* (1577), é acolhida e refletida no mundo contemporâneo por diversas áreas das Ciências Humanas, no universo plural das Ciências da Religião e pela Teologia. Seus escritos comunicam experiências que revelam caminhos de interioridade, percalços da vida relacional e uma intimidade cristã acalentada pelo encontro com a verdade. As obras teresianas não passaram despercebidas pelo olhar da fenomenóloga Edith Stein (1891-1942) que, na incessante busca pela almejada verdade, encontra no método husserliano a fundamentação científica que norteará - ininterruptamente - sua forma de *escavar as profundidades do eu*. E encontra, na via mística de Teresa D'Ávila, não só aportes a serem sustentados em sua Antropologia Filosófica, mas “portas de acesso” que a ajudam a consolidar fundantes mudanças, já demarcadas ao longo de sua trajetória acadêmica como membro do grupo husserliano em Gotinga, porém concretizadas em suas escolhas vivenciais que delimitam diferentes posicionamentos diante do fenômeno religioso: judia, atea, católica-carmelita. Esse salto para vida carmelitana nutre a fé e a dimensão intelectual de Edith Stein, pois em seus estudos sobre a dimensão físico-psíquico-espiritual a busca pela essência da alma exerce fascínio. Essa comunicação segue o método fenomenológico e tem como intencionalidade investigar as ressonâncias que os *Caminhos de Interioridade* de Teresa D'Ávila deixaram no ser pessoa de Edith Stein/Teresa Benedita da Cruz ao escolher o Carmelo Descalço como “modelo” de seguimento cristão. Verificar-se-á que o itinerário existencial e acadêmico de Edith Stein nos apresenta uma trajetória de busca pelo conhecimento da formação humana a caminho de um Centro mais Profundo. Sempre conciliando o dinamismo do mundo externo com o acolhimento de sua interioridade, como tentativa de se chegar à verdade almejada. Nos escritos de Teresa D' Ávila, Edith Stein encontra o *entendimento* das moradas do “sentido” que livremente conduzem o humano a certas *profundidades do eu*, onde o “néctar” existencial transborda, exala “o perfume” desvelando a essência da alma, ou seja, o entrar em si mesmo para, assim, permanecer além de si em um certo centro mais profundo.

Palavras-chaves: Interioridade; Edith Stein; Vivências; Moradas; Mística Cristã.

Introdução

Teresa de Ahumada y Cepeda, nasce em 28 de março de 1515 na cidade de Ávila na Espanha. Aos 12 anos fica órfã de mãe e diante de uma imagem de Nossa Senhora suplica para que Ela seja sua mãe. Estuda no convento das irmãs Agostinianas onde sua alma

1 Doutoranda em Ciências da Religião pela PUC Minas, com pesquisa financiada pela CAPES e PUC/MG. Estudos stenianos e teresianos realizados na Universidade de la Mística CITEs/Ávila. Mestra em Ciências da Religião e Especialista em Psicologia Analítica Junguiana pela PUC/MG. Psicóloga/licenciada pela FUMEC/MG. Membro dos Grupos de Pesquisa: Religião, Pluralismo e Diálogo (PPGCR/PUC Minas) e O Pensamento de Edith Stein (PPG em Filosofia - UNIFESP). Principais temas de atuação e pesquisa: Psicologia e Religião; Pluralismo, Diálogo inter-religioso; Saúde Mental e Mística. Autora do livro FREUD & JUNG: do complexo de Édipo à alma naturalmente religiosa. E-mail: sorayacdferreira@gmail.com

é despertada para questões religiosas. Provavelmente, nesse tempo, adquire o costume de pensar na Oração do Horto. Em 1535, aos 20 anos, foge do aconchego familiar para entrar no Mosteiro da Encarnação também localizado em Ávila e passa a se chamar *Teresa de Jesus*. Neste mosteiro permanece por longos anos e nele vive fecundas experiências internas e externas - marcadas por um longo curso de enfermidades corporais - que maximizam suas inquietações, intensificam sua forma contemplativa e ativa de se posicionar diante e para o Sagrado.

Seu itinerário existencial e espiritual consolida várias transformações na espiritualidade carmelitana. Por obediência a Deus, *Teresa de Jesus* (2001) passa onze anos dedicando-se a grandes fundações, atividade iniciada em 1562 em sua terra natal com o convento São José de Ávila e, posteriormente, em várias cidades da Espanha, mais Carmelos Descalços foram fundados: “Medina (1567), Malagón (1568), Duruelo (1568), Valladolid (1568), Toledo (1569), Pastrana (1569), Salamanca (1570), Alba Tormes (1571)” (2001, p.591). Ao receber autorização para reformar o Carmelo masculino, convive com o carmelita Frei João de São Matias, que vai ajudá-la nas reformas e que será o primeiro Carmelita Descalço/São João da Cruz (1542-1591).

De Madre e Fundadora da nova reforma da Ordem das Descalças e Descalços de Nossa Senhora do Carmo, podemos considerá-la também uma reformadora da história da Igreja e de muitas vidas que, atravessadas pelo néctar de sua trajetória espiritual, se deixam encantar pela vida em Cristo. Seja qual forem as circunstâncias impostas pela sua frágil saúde física, pelas inquietações do pensamento ou nas turbulentas relações do seu tempo, seu pilar de sustentação é a via orante. Como afirma no seu *Livro da Vida* (2001) “Para mim, a oração mental não é senão tratar de amizade – estando muitas vezes tratando a sós com quem sabemos que nos ama” (TERESA, 2001, p.63).²

Percorrendo itinerários que ligam o século XVI aos tempos modernos, podemos afirmar que a ressonância dos escritos de *Teresa de Jesus* ecoam na indeterminação fecundada pela força do tempo Kairós. Nascida na primavera, a florescência das profundidades atingidas desperta muitos que se encontram adormecidos e inebria aqueles (as) que, na busca pela verdade cristã, já livremente, se deixam levar pelos movimentos e caminhos retratados por *Teresa de Jesus*, que tenta traduzir de forma pedagógica/literária, simbólica e singular, itinerários do desabrochar místico.

Adentrando-nos no entendimento dos pilares da espiritualidade de Teresa D’ Ávila [Jesus], a presente comunicação busca refletir suas influências no ser pessoa de Edith Stein (1891-1942), pois a vida dessa Santa de Ávila torna-se para ela mais que um modelo a ser

2 Por Oração Mental compreende-se que toda alma participa de um íntimo *recolhimento* em busca de experienciar no mais profundo - onde Deus habita - uma união transformadora. Portanto, apesar de Teresa de Jesus valorizar a parte intelectual/entendimento e afetiva/sensações-sentimentos, reconhece que a vontade é o complemento maior que ordena o humano até que, ao tocar e ser tocado no coração, atinja o ápice do amor, ou seja, entre em quietude para: entrar em si, sair de si e em repouso/passividade unir-se ao que Deus faz na alma humana.

seguido, um reflexo de unicidade em Cristo, desvelado pela essência encontrada nas vivências do mundo circundante e da interioridade. Essa profunda entrega às profundidades do eu - que culmina em certas posturas diante do outro-eu - aproxima estas grandes mulheres, hoje destacadas como *Santa Teresa de Jesus* (Doutora da Igreja Universal) e *Santa Teresa Benedita da Cruz* (Copadroeira da Europa). Verificar-se-á que o carisma teresiano provoca no íntimo de Edith Stein, certo “repouso” aos incessantes movimentos que ela realizava em sua busca pela verdade.

1 ITINERÁRIOS DO DESABROCHAR MÍSTICO EM TERESA D'ÁVILA [DE JESUS]

A linguagem do vivido apresentada por *Teresa D'Ávila* (1515-1582), no século XVI, em seu *Livro da Vida* (1565), e nas analogias simbólicas do livro *Castelo Interior ou Moradas* (1577), é acolhida e refletida no mundo contemporâneo por diversas áreas das Ciências Humanas, no universo plural das Ciências da Religião e pela Teologia. Seus escritos comunicam experiências que revelam caminhos de interioridade, percalços da vida relacional, uma intimidade cristã acalentada pelo encontro com a verdade e o reconhecimento de um Deus sempre misericordioso.

Em seu *Livro da Vida Teresa de Jesus* (2001) a partir de sua experiência, apresenta um “*Tratado de oração*” onde revela os graus de dificuldades e deleites encontrados nesse itinerário espiritual. Neles expõe a necessidade de o praticante tomar certos cuidados: com o si mesmo (dificuldades corporais; diferenças entre intelecto, quietude e vontade), com pseudos mestres espirituais (estes devem ter vida orante), com os falsos estados de humildade, dentre outros. Ao demonstrar as dificuldades vivenciadas em seu próprio caminho de oração, alerta a seus leitores:

Haverá momentos, mesmo para os muito adiantados na oração, em que Deus os vai testar, momentos em que terão a impressão de que Sua majestade os abandonou; porque, como eu já disse - e não queria que fosse esquecido -, nesta vida a alma não cresce como o corpo, embora cresça verdadeiramente; mas uma criança, depois que cresce e atinge o desenvolvimento, torna-se adulta, não volta a ter corpo pequeno. No caso da alma, no entanto, isso acontece, como eu vi em mim, pois em outro lugar não o vi; isso deve servir para que nos humilhemos em nosso próprio benefício e para que não nos descuidemos enquanto estivermos neste desterro; quanto mais alto estivermos, mais devemos temer e menos confiar em nosso próprio poder. Há ocasiões em que as próprias almas já submetidas por inteiro à vontade de Deus – sendo até capazes de sofrer tormentos e enfrentar mil mortes para não serem imperfeitas – são assoladas por tentações e perseguições. Nessa circunstância, elas devem usar as primeiras armas de oração: voltar a pensar que tudo acaba e que existem céu,

inferno e outras coisas dessa espécie. (TERESA, 2001, p.102-103).

Desperta para o entendimento de que nem sempre boas leituras e atos de caridade são possíveis, de que muitas vezes sua alma estava aprisionada pelas perturbações do intelecto e/ou pelos males do corpo, afirma “Sirva-se então ao corpo por amor a Deus, para que ele, em muitas outras ocasiões, sirva à alma”. (TERESA, 2001, p.80). Em seu itinerário místico, a tríade corpo, alma e espírito é inseparável, pois *Teresa de Jesus* demonstra a necessidade do reconhecimento de suas interfaces para que o humano alcance elevados graus de oração e passe não só pelo esforço pessoal, mas por intermédio da graça a habitar nas moradas do desabrochar místico. Afirma Pedrosa-Pádua (2015):

Teresa chamará o profundo da alma de centro, morada principal do castelo interior. No final do seu itinerário espiritual, Teresa o chamará claramente “espírito”, diferenciando-o da alma, embora sempre em relação com ela. Assim, embora se considere iletrada e, segundo ela, incapaz de nomear os vocábulos, de entender o que é a mente ou que diferença há entre a alma e o espírito, Teresa segue a antropologia tripartida presente em seu *mestre Osuna*³ e, possuidora de uma experiência cuidadosamente refletida, desenvolverá em filigrana dialética da relação entre o corpo, psique (alma) e espírito, e também a relação entre as potências da alma, ou seja, a relação entre a memória, o entendimento e a vontade. (PEDROSA-PÁDUA, 2015, grifo meu, p.45).

Sempre atenta aos movimentos de sua alma, *Teresa de Jesus* (2001) considerava-a como um jardim, nela o Senhor misericordioso passeava de forma relacional. Portanto, reconhecia que, mesmo se sentindo na secura e reconhecendo necessidades de podas que lhe geravam sofrimentos, as flores chegariam, o desabrochar e o odor mostrariam o esplendor do seu pleno desenvolvimento espiritual, revelado pela liberdade do espírito. Seu modo contemplativo de orar, e sua vida ativa infundiam certezas em sua alma e, uma delas lhe confirmava “[...] nesta vida não podemos estar sempre num mesmo estado. Numas ocasiões, eu teria fervor e, em outras, estaria sem ele; numa, teria desassossego e, noutras quietudes e, em outras ainda, tentações.” (TERESA, 2001, p.287).

Porém, mesmo nas enfermidades corporais, nas variações do humor e/ou sentindo ausências de Deus, a confiança Nele torna-se para *Teresa de Jesus*, o reconhecimento de que Ele tudo ordena nas almas por Ele já despertas e continuamente nutridas pela intimidade da oração/meio e pela ação recriadora regida pelo Espírito Santo, por meio da qual o ser passivo a sua vontade chega a experimentar os frutos do amor perfeito.

3 Francisco de Osuna (1492 ou 97-1540) foi um frei Franciscano autor do *Terceiro Alfabeto Espiritual*, onde aborda a importância da interioridade/“entrar dentro de si” para “subir a Deus”. *Teresa de Jesus* em 1538 usufruiu desse escrito de Osuna/oração de recolhimento e de vários livros de espiritualidade que de alguma forma revitalizavam as colheitas do seu fecundo caminho espiritual.

Em seu escrito de 1566 *Caminho de perfeição*, *Teresa de Jesus* (2001) chega a afirmar que, por mais belo que seja o corpo, o apego a ele é amar algo sem substância, e que a inclinação natural de desejar se sentir amado pode ser uma cegueira quando se ama aqueles que não trazem proveito a alma ou quando deles se espera recompensas, mas “[...] o Senhor ensina a quem se deixa instruir por Ele na oração ou a quem Ele deseja instruir; essa pessoa ama de um modo deveras distinto daquele de quem não chegou nesse ponto.” (TERESA, 2001, p.318). Ela observa que pessoas generosas não se detêm em si mesmas e/ou em atrativos exteriores, reconhecem o próximo como um outro-eu, ou seja, “[...] têm um ardente desejo de que ele seja digno do amor de Deus [...], sabem que só assim podem continuar a amá-lo”. (TERESA, 2001, p.320).

O fruto maduro de sua vivência espiritual nos chega através do escrito *Castelo Interior* ou *Moradas*.⁴ Nesse Tratado *Teresa de Jesus* (2001) continua a escrever sobre “as coisas de oração”, clarificando assim a sua experiência e o cume do desabrochar místico. Nele considera a alma como um castelo de diamante ou cristal, dividido em várias moradas que desvelam a intimidade entre a criatura e o Seu Criador rumo a um centro mais profundo. Ao iniciar a descrição desse itinerário espiritual relata:

E assim, começo a cumprir essa obediência hoje, dia da Santíssima Trindade do ano de 1577, neste mosteiro de São José do Carmo de Toledo, onde atualmente me encontro, sujeitando-me em tudo o que disser ao parecer de quem me mandou escrever - que são pessoas eruditas. Se eu disser alguma coisa que não esteja em conformidade com o que ensina a Santa Igreja Católica Romana, atribua-se isso à minha ignorância, e não à malícia. Isso se pode ter por certo; pela bondade de Deus, sempre estive, estou e estarei sujeita a ela. (TERESA, 2001, p.440).

Desvelando os caminhos percorridos para estar em profunda intimidade com Deus, *Teresa de Jesus* (2001) descreve em seu livro *Castelo Interior*, sete moradas que não só pelo esforço pessoal (autoconhecimento, percepção, vontade - moradas 1º, 2º e 3º), mas pela graça (suspensão do eu, passividade - moradas 4º, 5º, 6º e 7º) o humano pode chegar ao crisol do amor e ao matrimônio místico (centro da alma em união Mística, 7º morada). Ainda

4 Relevante destacar que esse escrito de *Teresa de Jesus* é considerado um complemento do *Livro da Vida* e *Caminho de perfeição*, mas possui finalidades diferentes. Primeiramente, *Teresa de Jesus* escreve para os seus confessores, mas seu *Livro da Vida* por abordar o desabrochar místico acaba indo para Inquisição. Após anos, já experienciando fecundas profundidades espirituais seu desejo é viver sua vida religiosa/contemplativa e não o de escrever como lhe foi solicitado por Padre Gracián e por seu confessor Doutor Velázquez (que posteriormente foi Bispo de Osmá e Arcebispo de Santiago de Compostela). Preferia deixar essa tarefa para os letrados. No entanto, mesmo desmotivada e relutante em escrever, recolhida no mais profundo do seu ser e corporalmente frágil, decide atender por obediência os pedidos de retornar a escrever e a “aurora” se põe em seu ser revelando a força do seu vivido em analogias simbólicas que amplificam o entendimento do desenvolvimento da via mística. Esse escrito é então, por *Teresa de Jesus*, destinado às Monjas Carmelitanas Descalças, mas o seu inesgotável alcance mantém-se através dos tempos, pois sua “trama simbólica” desvela estruturas do humano em um mundo relacional que se efetiva entre ele e o que Deus pode realizar em seu ser.

seguindo duas linhas mestras: a interiorização (linha antropológica) e a união (linha teológica cristológica) ambas alicerçadas nos frutos recolhidos da oração, revelam essa incessante busca por atingir um centro mais profundo. Até que a fonte interior brote da quietude transpassada por um sentido Trinitário que faz com que o mais profundo surja: o desabrochar místico.

2 A BUSCA PELA VERDADE DE EDITH STEIN NOS ECOS ESPIRITUAIS TERESIANOS

Edith Stein nasce na Alemanha, cidade de Breslau, no dia doze de outubro de 1891. De origem judaica, seu nascimento coincidiu com a solene data em que é comemorada pela tradição judia a festa do Yom Kippur - o dia da Expição/Perdão quando o sacerdote entrava na *Sancta sanctorum* e oferecia para si e para seu povo um sacrifício de reconciliação. Na Introdução Geral das Obras completas de Edith Stein (2002a) editada pela Monte Carmelo, encontramos a seguinte associação sobre essa coincidência “[...] a Reconciliação, é o resumo profético de toda sua existência e do binômio que nela encontra uma profunda unidade entre: judaísmo-cristianismo”. (FERMÍN, 2002a, v.1, p.44, tradução nossa).⁵

Em Breslau, Edith Stein inicia sua vida acadêmica. Interessada pela Psicologia, logo descobre que essa incipiente ciência buscava se sustentar em princípios empíricos que acabavam evidenciando o exercício de uma “*Psicologia sem alma*”. Em seus estudos com o Psicólogo empirista William Stern (1871-1938) depara-se com o escrito *Investigação Lógica* de Edmund Husserl (1859-1938) e reconhece em seu método uma correta saída para aprofundar o entendimento da natureza e estrutura do humano. Mudando seu curso estudantil, busca sua inserção no círculo de fenomenólogos em Göttingen. Através desse grupo, Edith Stein acompanhou não só as investigações de Husserl e de seus demais integrantes, mas também deu início a reflexões filosóficas que lhe despertaram novos interesses de investigação: o fenômeno religioso.

Inserida nesse “mundo circundante” de filósofos, as obras teresianas não passaram despercebidas pelo olhar da fenomenóloga Edith Stein que, na incessante busca pela almejada verdade, encontra no método husserliano a fundamentação científica que norteará - ininterruptamente - sua forma de *escavar as profundidades do eu* e descrevê-la. E encontra, nos escritos tomistas e na via mística de Teresa D’Ávila, não só aportes a serem sustentados em sua Antropologia Filosófica, mas “portas de acesso” que a ajudam a consolidar fundantes mudanças, já demarcadas ao longo de sua trajetória acadêmica como membro do grupo supracitado, porém concretizadas em suas escolhas vivenciais que delimitam diferentes posicionamentos diante do fenômeno religioso: judia, atea, católica-carmelita. Sobre o percurso desse processo de conversão da, já conceituada, filósofa Edith Stein, evidencia Fermín (2002):

5 [...] de la Reconciliación, es el resumen profético de toda su existencia y del binómio que en ella encuentra una profunda unidad: judaísmo-cristianismo.

Finalmente cairá em suas mãos o livro que servirá como última mediação no caminho para o Catolicismo. E ele ocorre no verão de 1921, quando ela se encontrava na casa de campo de sua amiga Hedwig Conrad-Martius. Em uma tarde que ela ficou sozinha na casa, escolheu na biblioteca o livro da *Vida* de Santa Teresa de Jesus. Se concentrou tanto na leitura que não pode fechá-lo até terminar. Concluída essa leitura, já tinha claro: queria ser católica.⁶ (FERMÍN, 2002, p.41, grifo do autor, tradução nossa).

Mesmo diante de vivências protestantes, manifestas pela fé dos amigos Husserl, Hedwig, dentre outros; e de tantos clássicos de espiritualidade, seu primeiro contato com a espiritualidade carmelitana se dá de forma avassaladora e conclusiva. Como afirma Edith Stein (2002a) em sua autobiografia, logo após ter lido ininterruptamente o *Livro da Vida de Teresa de Jesus* ela deu um fim à sua ansiedade e à busca pela verdade. Fato que nos leva a perguntar: O que une essas duas grandes mulheres de tempos tão distantes? Similaridades revelam: ambas eram movidas por uma personalidade forte, ambas marcaram historicamente suas épocas pela incessante busca pelo autoconhecimento, por uma entrega a um itinerário interior que se molda na fé cristã e por uma busca da essência que desvela a verdade/o amor perfeito, dentre outras fortes qualidades. Segundo Fermín,

O afeto e veneração de Edith Stein por Santa Teresa é um amor que se faz visível, manifesto e reconhecível por aqueles que a rodeiam. Ele é tão firme e constante que ele mesmo se manifesta em alguns de seus escritos e palestras. Mas mais interessante é apreciar como seu estilo de vida vai se configurando com o exemplo de Teresa. O aspecto mais óbvio foi a sua entrega determinada à vida de oração e meditação.⁷ (FERMÍN, 2005, p.161).

Para Edith Stein (2004b), ao falar das obras que Deus realiza nas almas, *Teresa de Jesus* escolhe clarear esse itinerário a partir de suas vivências interiores/contemplativas. Deste estado de orientação interior surge o insight de desvelar o processo espiritual a partir do *Castelo Interior* e, intuitivamente, nasce a riqueza de sua linguagem simbólica, na qual através das sete moradas e aposentos, a Santa vai demonstrando os perigos e os deleites existentes. Como o apresenta Edith Stein (2004b),

O corpo o descreve como o muro que cerca o castelo. Os sentidos e

6 Finalmente va caer en sus manos el libro que servirá de mediación última en el camino hacia el catolicismo. Y ello ocurrió en el verano de 1921 cuando se encontraba en la casa de campo de su amiga Hedwig Conrad-Martius. Una tarde que se quedó sola en casa eligió en la biblioteca el libro de la vida de Santa Teresa de Jesús. Se ensimismó tanto en la lectura que no pudo cerrarlo hasta acabarlo. Concluída su lectura ya tendía todo claro: quería ser católica.

7 El afecto y veneración de Edith Stein hacia Santa Teresa es un amor que se hace visible, patente y reconocible por quienes la rodean. Presenta tan firme y constante que incluso se manifesta en algunos de sus escritos y conferencias. Pero más interesante resulta el apreciar cómo su estilo de vida se va configurando con el ejemplo de Teresa. El aspecto más evidente fue su entrega determinada a la vida de oración y meditación.

potências espirituais (memória, entendimento e vontade), às vezes como vasos, às vezes como sentinelas, ou simplesmente como moradores do castelo. A alma, com seus numerosos aposentos, se assemelha ao céu, no qual “há muitas moradas”⁸ (STEIN, 2004b, v.5, p.81).

Sempre conciliando o dinamismo do mundo externo com o acolhimento de sua interioridade na tentativa de se chegar a verdade almejada, Edith Stein compreende que não são poucas as vezes que o humano fica fora de si, ou seja, nas muralhas que rodeiam o Castelo. Dentro, seis moradas circundam a sétima (a mais interior) onde o ser totalmente no centro de sua alma, une-se ao Deus que o habita.

Uma análise mais detalhada é realizada por Edith Stein (2004b) em cada uma destas moradas e aposentos. Sua síntese filosófica-teológica, sobre o *Castelo Interior ou moradas de Teresa de Jesus* a leva à seguinte constatação “[...] minhas explicações sobre a estrutura da alma humana conectam com essa obra da Santa. [...] na qual entra a definição da alma como centro de todo o edifício físico-psíquico-espiritual que chamamos “homem”. (STEIN, 2004b, v.5, p.80, tradução nossa).⁹

Também em seus escritos Filosóficos (etapa do pensamento cristão), precisamente em *Ser finito e ser eterno*, Edith Stein (2007c) aprofunda O *Castelo Interior* analisando as vivências do Corpo vivo, da alma, do espírito. Enlaces presentes entre a sensibilidade e a espiritualidade são evidenciados, pois o humano sente e experimenta o que faz no corpo/percepção consciente, e está destinado à percepção compreensiva do corpo vivo e pode chegar às vivências advindas do espírito livre. Segundo Edith Stein (2007c), a alma é o centro e a mediação deste processo corporal-anímico-espiritual, onde

[...] o eu se separa do corpo de certa maneira e se eleva em sua liberdade pessoal por cima de sua corporalidade e sensibilidade. “De certa maneira”, pois, permanece ligado nela. A vida espiritual brota sempre de novo da vida dos sentidos e não se encontra em terreno próprio, mas o eu tem a possibilidade de fixar em seu ser “superior” e dali atuar sobre o “inferior”. Pode, por exemplo, tomar como meta a exploração cognitiva de seu próprio corpo e de sua própria vida dos sentidos. Aprende as possibilidades de servir-se do corpo e dos sentidos como instrumentos para conhecer e atuar, exercitando-os em vista de certos fins e configurando-os em instrumentos sempre mais perfeitos. Tem também a possibilidade de reprimir excitações sensíveis, de retirar-se, ficar distante da vida corporal e sensível e de

8 Al cuerpo lo describe como el muro que cerca el castillo. A los sentidos y potencias espirituales (memoria, entendimiento y voluntad), a veces como vasallos, a veces como centinelas, o bien simplemente como moradores del castillo. El alma, con sus numerosos aposentos, se asemeja al cielo, en el cual “hay muchas moradas”.

9 [...] minhas explicações sobre a estrutura da alma humana conectam com essa obra da Santa. [...] el na qual entra a definição da alma como centro de todo esse edifício físico-psíquico-espiritual

sustentar-se mais no espiritual.¹⁰ (STEIN, 2007c, v.3, p.966, tradução nossa).

Edith Stein (2004b) encontra na via mística de *Teresa de Jesus* um autêntico caminho para buscar Deus no interior. Desde as muralhas até o centro do castelo, o itinerário ocorre em liberdade, unicidade tripartida e graça. Afirma Edith Stein (2004b) que “[...] quanto mais profundamente a alma se submerge no espírito e mais firmemente se instala em seu centro, tanto mais livremente pode elevar-se sobre si mesma e libertar-se dos laços materiais”.¹¹ (STEIN, 2004b, v.5, p.106, tradução nossa).

Sendo assim, Edith Stein (2004b) descreve da seguinte forma as moradas do castelo: 1º O conhecimento de si mesmo e o conhecimento de Deus se “sustentam mutuamente”; 2º a alma percebe as “chamadas de Deus”, elas penetram em seu interior; 3º a alma acolhe os “chamadas de Deus” e busca ordenar sua vida conforme a sua vontade; 4º a *oração de quietude* que não se adquire com o entendimento, mas com o recolhimento “suave no interior” que Deus coloca na alma; 5º as coisas do mundo e as próprias coisas estão “adormecidas” na *oração de união*, pois “O corpo está como se estivesse sem vida; as potências da alma em repouso”.¹² (Stein, 2004, p.86, tradução nossa); 6º desposório espiritual, a alma está desperta em Deus, as potências e os sentidos estão “mortos” (ficam suspensos os sentidos exteriores e interiores), tudo fica impresso na memória, às vezes a alma cai em êxtases/vôos do espírito; 7º praticamente cessam os êxtases, a alma está em matrimônio espiritual, em união, ou seja, no centro mais profundo.

CONCLUSÃO

Constata-se, ao investigar as ressonâncias, que os *Caminhos de Interioridade* de *Teresa D'Ávila* deixaram, no ser pessoa de Edith Stein/*Teresa Benedita da Cruz* um “modelo” de seguimento cristão carmelitano. Tal modelo introduz em sua trajetória de busca pelo conhecimento da formação humana, novos aportes que conduzem a um Centro ainda mais Profundo, ao núcleo da alma, ou seja, a alma da alma. Como ela intuía “O “interior e mais

10 [...] el yo se separa del cuerpo en cierta manera y se eleva en su libertad personal por encima de su corporidade y sensibilidad. “En cierta manera”, pues, permanece ligado a ella. La vida espiritual brota siempre de nuevo de la vida y de los sentidos y no se halla en terreno propio, pero el yo tiene la posibilidad de fijarse en su ser “superior” y desde allí actuar sobre lo “inferior”. Puede por ejemplo, tomar como meta la exploración cognitiva de su propio cuerpo y de su propia vida de los sentidos. Aprende las posibilidades de servirse del cuerpo y de los sentidos como instrumentos para conocer y actuar, ejercitarlos en vista de ciertos fines y configurarlos en instrumentos siempre más perfeccionados. Tiene también la posibilidad de reprimir excitaciones sensibles, de retirarse lejos de la vida corporal y sensible y de sustentarse más en lo espiritual.

11 [...] cuanto más hondamente el alma se sumerge en el espíritu y más firmemente se instala en su centro, tanto más libremente puede elevarse sobre sí misma y liberarse de las ataduras materiales.

12 El cuerpo está como sin vida; las potencias del alma en reposo. Portanto, Edith Stein (2004) afirma que a memória, o entendimento, a imaginação e nem o demônio perturbam esse estado de união a Deus. A alma não compreende o que aconteceu, mas Deus coloca nela a certeza de que a união aconteceu.

íntimo”, é também o “mais espiritual”, o mais distante da matéria, o que move a alma em sua profundidade”.¹³ (STEIN, 2007c, v.3, p.972, tradução nossa).

Como vida e obra se comunicam nos escritos de *Teresa D’ Ávila* e desvelam potência e essência, Edith Stein encontra em seu proceder teológico, em suas analogias simbólicas e literárias, o *entendimento* das moradas do “sentido” que livremente conduzem o humano a certas *profundidades do eu*. Aí o “néctar” existencial transborda, exala “o perfume” desvelando a essência da alma, ou seja, o entrar em si mesmo para, assim, permanecer além de si em um certo centro mais profundo, onde Deus permite a união do desabrochar místico, sem com isso esgotar o seu mistério.

REFERÊNCIAS

FERMÍN, Sancho F. Javier. Edith Stein: modelo de mujer Cristiana. 2. ed. España: Editorial Monte Carmelo, 2002a.

_____. Edith Stein: modelo y maestra de espiritualidad. 4. ed. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2005.

_____. Introducción General. In: STEIN, E. Obras Completas: v.1: escritos autobiográficos y cartas. [Trad. F. J. Sancho et al.] Vitoria: El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2002. pp. 43-144.

PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. Santa Teresa de Jesus: mística e humanização. São Paulo: Paulinas, 2015.

STEIN, Edith. Escritos autobiográficos y cartas, v. 1, [Trad. F. J. Sancho et al.] Vitoria: El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2002a (Obras Completas).

_____. Escritos Espirituais, v. 5, [Trad. F. J. Sancho et al.] Vitoria: El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2004b (Obras Completas).

_____. Escritos filosóficos: etapa de pensamento cristiano, v. 3, [Trad. F. J. Sancho et al.] Vitoria: El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2007c (Obras Completas).

TERESA DE ÁVILA, Santa. Livro da Vida. In: *Obras Completas*. [Frei Patrício Sciadini (coord.), texto estabelecido pelo Frei Tomas de la CRUZ], Higienópolis: Carmelitanas; São Paulo: Loyola, 2001, pp. 19-291.

_____. Caminho de Perfeição. In: *Obras Completas*. [Frei Patrício Sciadini (coord.), texto estabelecido pelo Frei Tomas de la CRUZ], Higienópolis: Carmelitanas; São Paulo: Loyola, 2001, pp. 293-429.

_____. Castelo Interior ou Moradas. In: *Obras Completas*. [Frei Patrício Sciadini (coord.), texto estabelecido pelo Frei Tomas de la CRUZ], Higienópolis: Carmelitanas; São Paulo: Loyola, 2001, pp. 431-588.

_____. Fundações. In: *Obras Completas*. [Frei Patrício Sciadini (coord.), texto estabelecido pelo Frei Tomas de la CRUZ], Higienópolis: Carmelitanas; São Paulo: Loyola, 2001, pp. 589-772.

13 Lo “interior y más íntimo”, es también lo “más espiritual”, lo más alejado de la matéria, lo que mueve el alma en su profundidad.

A percepção do corpo: o sagrado e o profano em *Grande sertão: veredas*

Miriam Piedade Mansur Andrade ¹

Resumo: Merleau-Ponty, em *O Visível e o Invisível* (1964/1992), elabora a noção de percepção compreendida como ação do corpo. Para ele, “antes da ciência do corpo – que implica a relação com outrem –, a experiência de minha carne como ganga de minha percepção ensinou-me que a percepção não nasce em qualquer outro lugar, mas emerge no recesso de um corpo” (p. 21). Desse modo, no corpo, em movimento, a percepção remete aos desvios, às incertezas e à realidade tal como vivemos e, assim, sugere um exame rigoroso da nossa existência, por meio da expressão da corporeidade e da atribuição de sentidos. Com base na fenomenologia de Merleau-Ponty, este texto visa ao estudo da percepção do corpo em *Grande sertão: veredas* (1956), como espaço de representação do sagrado e do profano, nas expressões textuais e na caracterização dos personagens no sertão. Em uma das primeiras passagens de *Grande sertão: veredas*, os leitores são apresentados ao Diabo rosiano, cuja existência é posta em dúvida: “O diabo existe e não existe? [...] o diabo vive dentro do homem, os crespos do homem – ou é o homem arruinado, ou o homem dos avessos” (p. 10). Por meio da dúvida de Riobaldo, se o Diabo existe ou não, Rosa brincou com a tradição do mito do Diabo, herdou ideias e se apropriou de novas possibilidades, tudo isso fundido e recriado em seu romance épico, ao mesmo tempo regional e universal. A ideia de homem arruinado, se consideradas as possíveis acepções da expressão, remete à noção de homem caído, em ruína. Nesse sentido, corpo e alma se fundem na dor, na perda e no sofrimento. Na discussão acerca da natureza do Bem e do Mal, a remissão ao mito da queda do homem está presente nas bases teológicas, por via da leitura bíblica. Em outra passagem, na travessia de Riobaldo, o “sertão é o sozinho” (p. 235). Sertão que o protagonista define como aquele “que é dentro da gente” (p. 309), o local onde o Mal se manifesta, pois “a miséria do mundo ali está, no sertão, no fundo do sertão”. O sertão é o espaço de confusão na percepção de vida e corpo de Riobaldo que, nas linhas do romance, “vê a desordem ao seu redor”. Nessa perspectiva, o corpo de Riobaldo é o palco para a percepção do Mal no homem arruinado do sertão, que segue em travessia na busca da expressão da fé e de Deus, que só é encontrada no corpo ambíguo de Diadorim: humano e masculino e, ao mesmo tempo, divino e feminino.

Palavras-Chave: Corpo. Percepção. Merleau-Ponty. Grande Sertão: Veredas.

Merleau-Ponty, em *O Visível e o Invisível* (1964/1992), elabora a noção de percepção compreendida como ação do corpo. Para ele,

antes da ciência do corpo – que implica a relação com outrem –, a experiência de minha carne como ganga de minha percepção ensinou-me que a percepção não nasce em qualquer outro lugar, mas emerge no recesso de um corpo (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 21).

¹ Mestre e doutora em Estudos Literários (FALE/UFMG). Pós-Doutorado CAPES/PNPD-Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários (FALE/UFMG). Professora substituta de Literatura Inglesa (FALE/UFMG). E-mail: miriammansur2@gmail.com

Desse modo, no corpo, a percepção remete aos desvios, às incertezas e à realidade tal como vivemos e, assim, sugere um exame rigoroso da nossa existência, por meio da expressão da corporeidade e da atribuição de sentidos. No desenvolvimento de suas ideias sobre percepção, Merleau-Ponty estuda como ela está ligada à sensação. Ele aponta que a sensação não é um estado e nem a consciência de um estado, como é definido pelas ciências empíricas; mas sim a expressão do estado de percepção e, nesse sentido, sua noção sugere a ideia de movimento.

Como ilustração de suas ideias, Merleau-Ponty trabalha com a percepção e a sensação da cor e como ela se torna uma experiência corpórea e se movimenta. Ele explica que “a cor, antes de ser vista, anuncia-se então pela experiência de certa atitude de corpo que só convém a ela e com determinada precisão” (p. 284). Assim, na concepção da fenomenologia merleau-pontyana, a apreensão do sentido ou dos sentidos se faz pelo corpo, tornando-se uma expressão criadora, a partir de diferentes perspectivas. De acordo com as palavras de Merleau-Ponty, “Das coisas ao pensamento das coisas, reduz-se a experiência” (p. 497), a experiência do corpo funciona como criadora de sentidos, como um acontecimento da corporeidade; em outras palavras, como existência. Com base na fenomenologia de Merleau-Ponty, este texto visa ao estudo da percepção do corpo em *Grande sertão: veredas* (1956). A experiência do corpo como criadora de sentidos ou como existência é o que se propõe nesta leitura, tendo a expressão da corporeidade no romance como um espaço de representação do sagrado e do profano, nas evidências textuais e na caracterização dos personagens no sertão, especialmente Riobaldo e Diadorim.

Em uma das primeiras passagens de *Grande sertão: veredas*, os leitores são apresentados ao Diabo rosiano e à dúvida sobre a sua existência: “O diabo existe e não existe? [...] o diabo vige dentro do homem, os crespos do homem – ou é o homem arruinado, ou o homem dos avessos” (p. 10).² Na dúvida de Riobaldo, se o Diabo existe ou não, Rosa brincou com a tradição do mito do Diabo, herdou ideias e se apropriou de novas possibilidades, tudo isso fundido e recriado em seu romance épico, ao mesmo tempo regional e universal. A ideia de homem arruinado, se consideradas as possíveis acepções da expressão, remete à noção de homem caído, em ruína. Nesse sentido, corpo e alma se fundem na dor, perda e sofrimento.

Queda e ruína em meio a uma relativa fama estão presentes no estudo de Albert Cousté (1996, p. 31), *Biografia do Diabo: o Diabo como sombra de Deus na História*, o qual afirma que foram de Dante Alighieri e de Milton as duas descrições que mais elevaram a figura do Diabo e que mais trouxeram nobreza à sua história: “o resumo de ambas nos dá essa mescla de sedução e pavor, de infinita graça e infinita tristeza, que corresponde à imagem interior do Diabo que todos nós possuímos” (p. 31). Na travessia vivida por Riobaldo, a criação ficcional do Diabo retrata essa condição de existência, que ganha vida nas experiências de abandono, solidão e conflito. Nessas experiências, o distanciamento do divino se evidencia e a criação do Diabo nos remete à direta negação da presença de Deus.

2 As citações de *Grande sertão: veredas* serão extraídas da 20ª edição, publicada pela Editora Nova Fronteira, 1986, e aparecerão ao longo do texto apenas com o número da(s) página(s).

Riobaldo leva a “vida solta” no “Sertão: estes seus vazios” (p. 31) e é lá, no vazio interior e exterior, que ele sofre com as dúvidas provenientes de seu conflito corporal, que o leva à sua confusão espiritual. O conflito corporal é experimentado pelo protagonista todas as vezes que ele vive um embate diante do corpo de Diadorim. Algumas passagens foram selecionadas para este texto, as quais demonstram momentos em que a experiência ao lado do jagunço companheiro vai além das possibilidades de amizade entre eles:

Diadorim e eu, nós dois. A gente dava passeios. Com assim a gente se diferenciava dos outros – porque jagunço não é muito de conversa continuada e nem de amizades estreitas [...]. Diadorim me pôs o rastro dele para sempre em todas as quisquilhas da natureza [...]. Diadorim, duro sério, tão bonito, no relume das brasas (p. 28-29).

[...] Quase que a gente não abria a boca; mas era um delém que me tirava para ele – o irremediável extenso da vida. Por mim, não sei que tontura de vexame, com ele calado eu a ele estava obedecendo quieto. Quase que sem menos era assim: a gente chegava num lugar, ele falava para eu sentar; eu sentava. Não gosto de ficar em pé. Então, depois, ele vinha sentava, sua vez. Sempre mediante mais longe. Eu não tinha coragem de mudar para mais perto (p. 29).

[...] As vontades de minha pessoa estavam entregues a Diadorim [...]. Eu não sojigava tudo por sentir. Fazia tempo que eu não olhava Diadorim nos olhos (p. 37).

[...] Diadorim me adivinhava: - ‘já sei que você esteve com a moça filha dela...’ - ele respondeu, seco, quase num chio. Dente de cobra. Aí, entendi o que pra verdade: que Diadorim me queria tanto bem, que o ciúme dele por mim também se alteava. Depois dum rebate contente, se atrapalhou em mim aquela outra vergonha, um estúrdio asco (p. 37).

[...] Diadorim pôs mão em meu braço. Do que me estremeci, de dentro, mas repeli esses alvoroços de doçura. Me deu a mão; e eu (p. 38).

[...] Tudo turbulindo. Esperei o que vinha dele. De um acêso, de mim eu sabia: o que compunha minha mão era que eu, às loucas, gostasse de Diadorim, e também, recesso dum modo, a raiva incerta, por ponto de não ser possível dele gostar como queria, no honrado e no final. Ouvido meu retorcia a voz dele (p. 39).

[...] Que mesmo, no fim de tanta exaltação, meu amor inchou, de empapar todas as folhagens, e eu ambicionando de pegar em Diadorim, carregar Diadorim nos meus braços, beijar, mas muitas demais, sempre [...]. Mire veja: o que é ruim, dentro da gente, a gente perverte

sempre por arredar mais de si. [...] E as ideias instruídas do senhor me fornecem paz. Principalmente a confirmação, que me deu, de que o Tal não existe; pois é não? (p. 39)

Em todas essas passagens, a experiência do corpo é ressaltada e o desejo de uma possível entrega é reprimido, pois, tratando-se de dois jagunços, ao desejo da carne não podia sucumbir a razão, sob o risco de que o que é ruim dentro da gente pudesse se perverter ainda mais. Logo após essas passagens, tem-se a célebre parte do romance em que o Diabo é nomeado com o uso de mais de 35 termos, na tentativa de dar nome à representação do Mal.

Uma das possíveis veredas para entendimento dessa representação do Mal está enraizada nesse conflito corporal, que se agrava ainda mais quando Riobaldo insiste na definição do que é ser jagunço:

Jagunço é isso. Jagunço não se escrabêia com perda nem derrota – quase que tudo para ele é o igual. Nunca vi. Para ele a vida já está assentada: comer, beber, apreciar mulher, brigar, e o fim final. E todo o mundo não presume assim? (p.56)

Nessa definição, homem, jagunço, tem que apreciar mulher e, por isso, o sentimento de Riobaldo por Diadorim é condenado, escapa às vias do normal e passa a ser uma expressão profana. Uma acepção do termo profano pertinente para esta leitura é a que o define como aquilo que é oposto ao respeito devido ao sagrado. Nesse sentido, Riobaldo não podia conceber que seu corpo sentisse atração pelo corpo de outro homem. Ao pensar na possibilidade de amar Diadorim, na expressão do amor e/ou na entrega aos desejos da carne, Riobaldo vive em caminho oposto ao respeito devido ao que é considerado sagrado.

Neste trecho tem-se a expressão do amor de Riobaldo por Diadorim sendo a expressão do Mal:

[...] quem-sabe, a gente criatura ainda é tão ruim, tão que Deus só pode às vezes manobrar com os homens é mandando por intermédio do *diá*? [...]. Deamar, deamo ... Relembro Diadorim” (p. 39)

O jogo de palavras *diá/deamar/deamo* remete o leitor ao nome de Diadorim, ao mesmo tempo em que sugere a presença do Diabo, principalmente pensando na ideia de uma possível manipulação divina na criatura que é tão ruim e precisa do intermédio do Mal. Outro ponto é a possibilidade de comparar Diadorim/diabo/amar/amo e concluir a passagem com tudo isso lembrando Diadorim.

Em outra parte do romance, esse amor é confirmado e certo deleite no encontro de seus olhos com os de Diadorim traz a sensação de riqueza e uma tentativa de aproximação do divino na experiência entre eles: “Mas os olhos verdes sendo os de Diadorim. Meu amor de prata e meu amor de ouro” (p. 52). Porém, tão logo a sensação é experimentada, vem a certeza do profano e um desvio para os gerais, como sendo a forma apropriada do escape

aos desejos do corpo e uma inquietação novamente da presença do Mal: “Olhe: Deus come escondido, e o diabo sai por toda parte lambendo o prato ... Mas eu gostava de Diadorim para poder saber que estes gerais são formosos” (p. 56).

Em outro momento da narrativa, quando o nome de Diadorim é sugerido para se tornar líder do grupo de jagunços, Riobaldo de forma veemente, nega essa possibilidade e demonstra, em suas palavras, a sua condição profana e como seu conflito corporal se torna, também, um conflito espiritual:

Não. Diadorim, não. Nunca eu podia consentir. Nanje pelo tanto que eu dele era louco amigo, e concebia por ele a vexável afeição que me estragava, feito um mau amor oculto (p. 82).

O fato de Riobaldo amar Diadorim e ter a sensação de certa reciprocidade entre eles quebra a ordem da natureza, e ele sofre os impactos de enfrentar esse “ser tão” escuro e profano. Daí a aproximação com o Diabo. O conflito espiritual de Riobaldo jaz na experiência do seu corpo que tem fome e sede de Diadorim, mas é reprimido durante toda a travessia.

Na travessia de Riobaldo, homem, “viver é muito perigoso” (p. 16). Para o jagunço Riobaldo, o Mal vive no “diabo na rua, no meio do redemoinho...” (p. 11). Essas expressões são repetidas inúmeras vezes ao longo do romance e, se analisarmos cuidadosamente quando elas aparecem, é possível entender a existência de uma das representações do Mal em *Grande sertão: veredas* e como essa existência está envolvida na experiência do corpo sagrado e profano ao longo da narrativa. A apreensão dos sentidos de Riobaldo, lendo por via da fenomenologia de Merleau-Ponty, se faz pelo seu corpo, que se torna uma expressão criadora, ou seja, o Diabo é “criado” através da repressão da sua experiência corpórea.

Nas sensações de seu corpo, Riobaldo tem asco do seu sentimento e cria dentro de si essa representação do Mal, ao ponto de invocar o Diabo tantas vezes, principalmente na cena do pacto. Ele reforça a sua experiência: “o que é ruim, dentro da gente, a gente perverte”. Assim, seu corpo funciona como criador de sentidos, como existência, que quase durante toda a sua travessia é permeada com o Mal. O corpo profano de Riobaldo é o palco para a percepção do Mal no homem arruinado do sertão, que segue em travessia na busca da expressão da fé e de Deus, a qual só é encontrada no corpo ambíguo de Diadorim: humano e masculino e, ao mesmo tempo, divino e feminino.

Fernanda Machado, no artigo “Corpo ‘Neblim’: a representação do corpo de Diadorim em *Grande sertão: veredas*” (2007), discute a passagem em que Riobaldo alude a Diadorim como sendo a sua neblina. Para a autora, é a “neblina que impossibilita a visão plena de uma paisagem” e que dá luz a uma imagem poética que,

além de fazer referência ao sentimento ambíguo de Riobaldo pelo companheiro – que transita pelo amor e pelo asco – também ilustra como o corpo do personagem se apresenta na memória do narrador:

sempre há algo velado, indefinido ao se tentar compor sua imagem (MACHADO, 2007, p. 48).

Ao se deparar com o corpo feminino de Diadorim, Riobaldo não consegue assimilar o novo sentido que é exposto diante de seus olhos. A ideia da neblina permanece e só consegue ser purgada ao longo da narrativa, com a recomposição da memória do narrador, como tentativa de preenchimento das lacunas físicas e emocionais durante a travessia no sertão.

Nesse sentido, é só após conhecer a verdadeira identidade de Diadorim que Riobaldo consegue sua redenção, a imagem do diabo se esvai e o corpo de Diadorim se torna a expressão do sagrado diante de seus olhos. Para Sperber (2008, p. 209), a narração pode ser lida como a “necessidade imperiosa de falar, movimento natural para procurar entender o ocorrido e para, eventualmente, resgatar-se da culpa, através da sua pulsão de ficção”. Na primeira culpa registrada, na queda do casal edênico, com a exposição do homem arruinado da Bíblia, ou nas veredas do *Grande sertão*, elas, culpas e pulsão de ficção, se encontram narradas. E, no homem humano ou no corpo humano, segundo Merleau-Ponty, em movimento, a percepção remete à expressão do íntimo, em que ocorrem desvios, incertezas, inquietações acerca da realidade tal como vivemos e, assim: “o Diabo não existe. Pois não? [...] Nonada. O diabo não há! [...] Existe é homem humano. Travessia” (p. 608).

REFERÊNCIAS

- COUSTÉ, A. *Biografia do diabo: o diabo como a sombra de Deus na história*. Tradução de Luca Albuquerque. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 1996.
- MACHADO, Fernanda. Corpo “Neblim”: a representação do corpo de Diadorim em *Grande sertão: veredas*. Em *Tese*, Belo Horizonte, v. 11, p. 47-51, 2007.
- MERLEAU-PONTY, M. (1964). *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- _____. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- ROSA, J.G. *Grande sertão: veredas* (1956). 20ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- SPERBER, S. F. Rogando coisas de salvação urgente: em busca de Terra sem Mal. In: FANTINI, M. (org.). *A poética migrante de Guimarães Rosa*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, pp. 190-212

A poesia como herança genética em Primo Levi

Breno Fonseca Rodrigues (Mestrando/Pos-Lit/UFMG) ¹

Resumo: O escritor judeu-italiano Primo Levi (1919-1987), químico por formação, é reconhecido mundialmente pela sua narrativa sobre os horrores da Shoah. Na apresentação de seu livro *Ad ora incerta*, o autor sugere que a poesia está inscrita em nossa herança genética. Ele afirma ter cedido a uma pressão intrínseca, a um impulso instintivo, de se expressar por versos. Isso porque, “em momentos incertos”, o poema lhe parecia mais apropriado do que a prosa para transmitir uma ideia ou imagem. Segundo o crítico Cesare Segre (1928-2014), a melhor premissa para ler os poemas de Levi encontra-se em uma frase de *Se não agora quando?*, em que um personagem afirma: “Também eu tenho sangue de profeta, como todo filho de Israel, e de vez em quando brinco de bancar o profeta” (1999, p. 137). Para Segre, um tom profético, de exortação, permeia a escrita poética do escritor, marcada pela onipresença do sofrimento. Em *É isto um homem?*, livro em que Levi narra os horrores do campo de concentração, há um poema homônimo que nos remete ao Shemá – oração judaica de profissão do monoteísmo. No poema, o eu-lírico exorta o leitor a não se esquecer do testemunho do sobrevivente, conferindo a ele o mandamento de resguardar a memória da Shoah. A presente comunicação tem por objetivo refletir sobre a matéria de composição do trabalho poético de Levi, a partir de uma investigação crítica de *Mil Sóis* – livro que reúne alguns de seus poemas, publicado no Brasil pela Editora Todavia, em 2019. Para alcançar o objetivo, dispõe-se de uma metodologia exclusivamente bibliográfica, partindo de uma leitura pormenorizada dos poemas do escritor, e de uma seleção de seus escritos ensaísticos e autobiográficos. Busca-se compreender a ideia central de uma poesia instintiva e necessária, refletindo sobre as estratégias de criação estética empreendidas pelo escritor. Assim, abordagens teóricas de Walter Benjamin (1892-1940), Giorgio Agamben (1942) e Georges Didi-Huberman (1953) servirão de lentes para a análise do tema. Pretende-se discutir a poesia de Levi fundamentada em sua experiência-limite, como prisioneiro em Auschwitz, e de sua formação científica e filosófica, especialmente, de suas meditações extraídas da Bíblia e da literatura.

Palavras-chave: Poesia; Testemunho; Memória; Shoah.

Não nos desprezeis: somos arautos e profetas. Dai-nos algo que queime, ofenda, corte, arrombe, suje. Que nos faça sentir que existimos.

Primo Levi

¹ Breno Fonseca é Bacharel em Letras pelo Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais, Mestrando em Literaturas Modernas e Contemporâneas no Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários da Universidade Federal de Minas Gerais, bolsista do CNPq e integrante do Núcleo de Estudos Judaicos da UFMG, coordenado pela professora Dra. Lyslei Nascimento. E-mail: brenofnsc@gmail.com

Primo Levi (1919-1987), no prefácio do livro *A busca das raízes*, faz a seguinte pergunta:² “Quanto nossas raízes devem aos livros que lemos?”³. Empenhando-se em responder à questão, ele aponta antes para a influência exercida pelo ambiente em que nascemos. No caso do autor, nascido em um lar permeado pela tradição judaica, a leitura simbolizava a busca pela sabedoria, uma tarefa obrigatória e compulsiva de relembrar o tempo passado; mas era também um vício inocente, um hábito recompensador, uma espécie de ginástica mental.⁴

Levi cita um trecho bíblico para descrever o hábito de seu pai, que estava sempre lendo três livros de uma vez, lia sentado em casa, andando pela rua, ao deitar-se e ao levantar-se.⁵ O pai chegava a encomendar ao alfaiate paletós com bolsos grandes e profundos para que comportassem seus livros. Além do pai (um engenheiro), Levi evoca os dois tios (um médico e um agente de investimentos), igualmente ávidos por leituras indiscriminadas, que costumavam roubar livros das bibliotecas. Embora esses furtos fossem condenados de maneira formal, eram aceitos, casualmente, como se houvesse uma regra não escrita segundo a qual aquele que deseja muito um livro é digno de se apropriar dele.

Assim, a juventude de Levi foi marcada por um ambiente repleto de papel impresso. O escritor relata ter lido desordenadamente, sem método, e dessa atitude adquiriu uma excessiva confiança e uma necessidade do livro, além de desenvolver “certo ouvido e certo olfato”. A relação entre leitura e corpo transforma-se em uma metáfora da gestação. Para Levi, assim como um feto de oito meses que reside na água se prepara para respirar, em suas leituras, talvez, estivesse se preparando para escrever.⁶

Em *Os judeus e as palavras*, os autores Amós Oz e Fania Oz-Salzberger, abrem o primeiro capítulo, intitulado “Continuidade”, com a seguinte epígrafe:

Em dois e trinta extremamente ocultos e magníficos caminhos de sabedoria o Senhor das Multidões entalhou seu nome: Senhor dos exércitos de Israel, Deus sempre vivo, misericordioso e gracioso, sublime, que mora nas alturas, que habita a eternidade. Ele criou este universo pelos três Sefarim – Número, Texto e Narrativa. Dez são os números, como são as Sefirot, e vinte e duas as letras, estas são as Fundações de todas as coisas.⁷

O excerto do texto hebraico esotérico trata dos três componentes de tudo que existe. O fragmento foi extraído do *Sefer Yetzirá*, ou *Livro da Formação* (ou Criação), provavelmente escrito no início do primeiro milênio DC, possivelmente em Israel. A partir da ideia de

2 LEVI, 2004, p. 23.

3 “Cuánto le deben nuestras raíces a los libros que hemos leído?” (N. T.).

4 LEVI, 2004, p. 24.

5 BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 266.

6 LEVI, 2004, p. 24-25.

7 OZ; OZ-SALZBERG, 2015, p. 15.

um mundo fundamentado pelo “Número, Escrita e Discurso”, Oz e Oz-Salzberger defendem a noção de uma continuidade judaica que se configura por meio de uma linhagem de texto em detrimento de uma linhagem de sangue. Os autores afirmam que a transmissão do judaísmo “sempre se articulou em palavras proferidas ou escritas, num sempre expansível labirinto de interpretações, debates e discordâncias, e numa interação humana única”.⁸ Levi se insere na mesma ancestralidade. Se, para Oz e Oz-Salzberger, “não é preciso ser arqueólogo, antropólogo ou geneticista para traçar e substanciar um continuum judaico [...] Basta ser leitor”, isso se confirma a partir da leitura da obra escrita por Levi. Seu empreendimento literário perpetua o legado da tradição judaica, permeado por uma textualidade particular (em diálogo com outras textualidades), principalmente pelas referências bíblicas e talmúdicas.

Em *A busca das raízes*, por exemplo, Levi, em uma espécie de arqueologia literária, remonta ao texto de Jó como leitura fundamental para sua formação. Ao justificar o início de sua antologia de leituras com a história do justo oprimido pela injustiça, o escritor afirma que a narrativa, a um só tempo esplêndida e atroz, encerra as perguntas de todos os tempos.⁹ Embora Levi não acredite que as respostas para essas perguntas possam ser encontradas, ele reitera que a busca pertinente pela compreensão é uma necessidade para viver e para entender a si mesmo e o mundo.

A cartografia literária esboçada por Levi tem em Jó seu ponto de partida e passa por outros escritores de linhagem judaica (e não-judaica) em quatro itinerários: da compreensão, da estatura do homem, do sofrimento e do riso.¹⁰ Todos esses trajetos terminam nos buracos negros, sugerindo que esses corpos celestes misteriosos de intensa gravidade são uma metáfora da inquietude existencial, marcada pela falta de compreensão que a tudo suga e que mesmo a luz não consegue escapar.

O primeiro poema do livro *Mil sóis*, de Primo Levi, inaugura a coletânea sob o signo da busca por luminosidade:

Queria acreditar em algo além,
Além da morte que a desfez.
Queria poder dizer a força
Com que outrora desejamos,
Nós, já submersos,
Poder mais uma vez juntos
Caminhar livremente sob o sol.¹¹

O poema, intitulado com a data em que foi escrito, “25 de fevereiro de 1946”, depois do retorno do campo de concentração, revela a luta contra o vazio da desolação que insiste em obliterar o testemunho do trauma. Diante dessa desolação, a voz poética anseia “dizer

8 OZ; OZ-SALZBERGER, 2015, p. 15.

9 LEVI, 2004, p. 43.

10 LEVI, 2004, p. 41.

11 LEVI, 2019, p. 21.

a força”, romper o silenciamento. Em seu ensaio “O escritor não escritor”, Levi declara que a necessidade de transmitir a experiência perturbadora de Auschwitz nasceu lá, enquanto prisioneiro no espaço infectado pela morte, quando sua única esperança era a de sobreviver para contar o que tinha visto.¹² Os primeiros poemas revelam, fortemente, sua intenção de dar uma forma ao indizível, traduzir em palavras os horrores dos campos de extermínio.

Imagens atrozes insurgem de versos como: “Sonhávamos nas noites ferozes/ Sonhos densos e violentos”,¹³ “Através do arame farpado/ Eu vi o sol declinar e morrer”,¹⁴ “Paramos, e aventuramos o olhar/ Pelos verdes desfiladeiros dolentes,/ E o vigor dissolveu-se em nosso peito”.¹⁵ O declínio do sol aponta para um declínio da própria narrativa tradicional que, após a catástrofe, evidenciaria irremediavelmente suas fraturas. Os sonhos densos transformam-se, na poesia de Levi, em palavras densas, e, carregadas de peso, são capazes de se fixar na memória do leitor. A paisagem dolente reverbera no trabalho poético como uma pulsão das visões traumáticas, que dissolvem o vigor do sobrevivente.

A seleção de poemas escritos por Levi foi realizada por Mauricio Santana Dias e publicada no Brasil pela Editora Todavia, em 2019, ano do centenário do escritor judeu-italiano. A edição bilíngue preserva uma característica autoral que consiste na datação dos textos e a ordem cronológica, configurando-se em “uma espécie de diário íntimo em versos”.¹⁶ A produção lírica do escritor, errática e sem método,¹⁷ deixa entrever seu caráter múltiplo e variado, como um diário em que se pretende arquivar os diversos fatos de uma vida. A coleção de poemas, reunida no mesmo volume, em toda a sua diversidade, tanto na forma quanto nos assuntos, também reforça a obstinação enciclopédica característica do autor.

Santana Dias, no texto de apresentação de *Mil sóis*, destaca a “busca pela claridade, um trabalho contínuo contra as sombras”¹⁸ empreendido pelo poeta. Levi, químico por formação, vislumbrava em seu conhecimento técnico e científico um reservatório de metáforas,¹⁹ uma maneira singular de trabalhar com as palavras, como se fizesse experimentos com a linguagem, tal como um químico realiza testes com as substâncias em um laboratório. A busca pela compreensão, pelo inteligível, pelo domínio da matéria²⁰ marcam o trabalho do escritor, que pretende se comunicar, de forma cristalina, por meio da literatura.

12 LEVI, 2016a, p. 169.

13 LEVI, 2019, p. 27.

14 LEVI, 2019, p. 31.

15 LEVI, 2019, p. 35.

16 DIAS, 2019, p. 10.

17 DIAS, 2019, p. 10.

18 DIAS, 2019, p. 13.

19 LEVI, 2016b, p. 12.

20 Há um duplo sentido na expressão “domínio da matéria”, a saber, a apreensão de conhecimentos, por exemplo, da química (ciência sistemática), para dominar a natureza, entende-la e manipulá-la, e a relação do escritor com o seu assunto, escrever com domínio do tema, exatidão.

No ensaio “Da escrita obscura”, Levi defende uma escrita “para comunicar-se, para transmitir informações ou sentimentos de mente a mente, de lugar a lugar e de época a época, e quem não é entendido por ninguém não transmite nada, grita no deserto”.²¹ O escritor abre parênteses para certos momentos em que a escrita insurge como expressão de sentimentos e não comunicação e, por isso, “gritamos também no deserto, gememos, rimos, cantamos, berramos”.²²

No entanto, o autor reafirma: “O descritível é preferível ao indescritível; a palavra humana, ao gemido animal”.²³ E tece uma crítica incisiva contra as figuras de poder constituídas nas instâncias políticas, religiosas, nos impérios coloniais, que falam em uma linguagem incompreensível como forma de impor uma hierarquia. Levi utiliza como exemplo a figura do padre Cristóforo, que diz em latim “*Omnia munda mundis*” [aos puros, tudo parece puro] para o frei Fazio; este, ao ouvir as palavras proferidas carregadas de mistério, pois não sabia latim, acredita obter a resposta para suas dúvidas e se submete àquele que aparentemente sabe mais. Levi conclui: “Se não se é claro, não há nenhuma mensagem”.²⁴ Nesse sentido, o autor luta contra a obscuridade verbal que, muitas vezes, resiste à claridade, para compreender e fazer-se compreendido, transmitir a memória, como um dever, para que o horror não se repita. Santana Dias expõe:

Vindo de uma experiência infernal que emudeceu ou desarticulou para sempre não poucos sobreviventes, talvez o maior traço de Levi tenha sido justamente o de tornar dizível o que a muitas almas puras pareceria inefável, dar concretude e visibilidade ao ‘mundo às avessas’ [...] traduzir o horror absoluto em palavras claras, cristalinas, e às vezes até jocosas. (Aliás, o humor [...] autodepreciativo é um dos grandes patrimônios da cultura judaica).²⁵

Em Levi, as personalidades do sobrevivente, do erudito e do poeta se confundem e se intercambiam o tempo todo. O escritor se aproxima do passado, em particular de suas reminiscências traumáticas, com seu arguto olhar analítico, e esforça-se para dar uma materialidade concisa e estética ao seu testemunho. Seu trabalho realiza-se, também, a partir de uma perspectiva vicária, pois escreve para aqueles que não sobreviveram e, portanto, não tiveram direito de narrar, e para aqueles que, mesmo tendo sobrevivido, voltaram “mudos”, mutilados pela experiência terrível.

Em 1984, na Itália, os poemas de Levi foram publicados em um livro, sob o título *Em hora incerta*, inspirado por um verso do poema *A balada do velho marinheiro*, de S. T. Coleridge,

21 LEVI, 2016b, p. 57.

22 LEVI, 2016b, p. 58.

23 LEVI, 2016b, p. 59.

24 LEVI, 2016b, p. 61.

25 DIAS, 2019, p. 13.

Desde esse dia, em hora incerta,
 Volta essa angústia extrema;
 E se não conto a história horrível
 O coração me queima.

Cruzo, qual noite, o mundo; estranho
 Poder me anima a fala;
 Ao ver um rosto, sei nessa hora que é alguém que deve ouvir a história;

A esse homem vou ensiná-la.²⁶

É intrincada a relação que se estabelece entre esses versos e os poemas escritos por Levi, especialmente no que concerne ao tema da catástrofe, pois o imperativo que ronda as páginas de *Mil sóis* é a transmissão da “história horrível”. Na apresentação de *Em hora incerta*, Levi sugere que a poesia nasceu antes da prosa, e pergunta retoricamente: quem nunca escreveu em versos?.²⁷ Ele afirma ter cedido a uma pressão intrínseca, a um impulso instintivo de se expressar por versos. Isso porque, “em momentos incertos”, o poema lhe parecia mais apropriado do que a prosa para se comunicar, transmitir uma ideia ou imagem. Talvez o ardor contido no verso “O coração me queima” traduza contundentemente a necessidade e a urgência da palavra – inscrita no DNA do escritor –, pois se torna imprescindível. Uma necessidade centrada, também, na tradição judaica, especialmente na transferência da memória coletiva a partir da atenção dada ao estudo dos textos sagrados. Nesse sentido, pode-se conceber uma correspondência entre o pensamento do poeta, a respeito de um estímulo genético para exprimir-se em versos, com sua origem e formação cultural, a qual lhe foi transmitida no seio familiar. O *continuum* judaico que se dá por meio de uma herança textual.

Segundo o crítico Cesare Segre, a melhor premissa para ler os poemas de Levi encontra-se em uma frase de *Se não agora quando?*, em que um personagem afirma: “Também eu tenho sangue de profeta, como todo filho de Israel, e de vez em quando brinco de bancar o profeta”.²⁸ Para Segre, um tom profético, exortativo, permeia a escrita poética do autor, marcada pela onipresença do sofrimento. Levi sugere uma concordância com a premissa ao enunciar:

Por isso não surpreende encontrar no lamento desesperado e às vezes rústico de Katzenelson o eco de palavras eternas, a continuidade e a herança legítimas de Ezequiel, Isaías, Jeremias e Jó; também não surpreende que ele mesmo tenha orgulho e consciência disso ‘[...] em todo judeu grita um Jeremias, um Jó desesperado’.²⁹

26 COLERIDGE *apud* DIAS, 2019, p. 11.

27 LEVI, 1990, p. 7.

28 LEVI, 1999, p. 137.

29 LEVI, 2016a, p. 37.

A voz do profeta pode ser identificada em diversos poemas de *Mil sóis*, conduzindo o leitor a percorrer o caminho de uma poesia profética, ou seriam profecias poéticas? – nesse caso de um futuro sempre ameaçador, de uma escatologia em curso. As imagens do porvir suscitadas pelos poemas de Levi, como, por exemplo, “Continuarão as geleiras/ A crepitar consumindo o fundo,”³⁰ “De muito engenho e pouco siso,/ Vamos destruir e corromper/ Sempre mais depressa;”³¹ “Escavem: irão encontrar meus ossos/ Absurdos neste lugar cheio de neve,”³² evocam as ruínas de um desmonte que já se irrompe no presente.

Uma das premissas dessa poesia é a comunhão do sofrimento, da qual todos participam. No poema “A menina de Pompeia”, a voz exortativa grita: “Poderosos da terra, donos de novos venenos,/ Tristes guardiões secretos do trovão definitivo,/ Já nos bastam em demasia as aflições dadas pelo céu./ Antes de apertar o botão, parem e reflitam.”³³ O poema emerge de um tempo incerto, ameaçado por uma guerra nuclear, sempre iminente, em mundo assolado por poderosos sedentos pela destruição.

Em “Shemá”, poema que serviu de epígrafe para um dos livros mais conhecidos de Levi *É isto um homem?*, em que relata os horrores da sua experiência em Auschwitz, o poeta recria a oração judaica a partir do trauma – ou rompe com a profissão de fé do judaísmo para estabelecer uma outra confissão, que constitui uma nova ética após a catástrofe, em uma realidade em que crer em Deus parece impossível. *Shemá Israel* pode ser lida em Deuteronômio:

Ouve, ó Israel: Iahweh nosso Deus é o único Iahweh! Portanto, amarás a Iahweh teu Deus com todo o teu coração, com toda a tua alma e com toda a tua força. Que estas palavras que hoje te ordeno estejam em teu coração! Tu as inculcarás aos teus filhos, e delas falarás sentado em tua casa e andando em teu caminho, deitado e de pé. Tu as atarás também à tua mão como um sinal, e serão como um frontal entre os teus olhos; tu as escreverás nos umbrais da tua casa, e nas tuas portas.³⁴

O trecho afirma a existência de um só Deus (monoteísmo) e ordena que esse credo seja vivido e transmitido às próximas gerações. No poema de Levi, inspirado nesse que é um dos textos centrais do judaísmo, ele escreve:

Vós que viveis seguros
Em vossas casas aquecidas
Vós que achais voltando à noite
Comida quente e rostos amigos:

30 LEVI, 2019, p. 151.

31 LEVI, 2019, p. 151.

32 LEVI, 2019, p. 113.

33 LEVI, 2019, p. 63.

34 BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 266.

Considerai se isto é um homem,
 Que trabalha na lama
 Que não conhece paz
 Que luta por um naco de pão
 Que morre por um sim ou por um não.
 Considerai se isto é uma mulher,
 Sem cabelos e sem nome
 Sem mais força de recordar
 Vazios os olhos e frio o ventre
 Como uma rã no inverno.

Meditai que isto aconteceu:
 Vos comando estas palavras.
 Gravaí-as em vossos corações
 Estando em casa, caminhando na rua,
 Deitando, levantando:
 Repeti-las a vossos filhos.
 Ou que você casa se desfaça,
 A doença vos impeça,
 Vossa prole desvie o rosto de vós.³⁵

Há no início do poema um endereçamento da mensagem àqueles que vivem seguros, que, provavelmente, não passaram pela experiência desumana dos campos de extermínio. Aqueles que possuem abrigo à noite, momento da escuridão, e desfrutam de alimento e fraternidade. Adiante, o eu-lírico pergunta para seu interlocutor se um homem e uma mulher na condição de prisioneiros, sem identidade, sem subjetividade, esvaziados de sentido, famintos por pão e por dignidade, se esses seres arruinados são humanos. A questão revoga o conceito de humanidade que, após a Shoah, deverá ser irremediavelmente contestado. Como Auschwitz foi possível? E, por fim, a voz poética demanda: “meditai que isto aconteceu”. De forma correlata à oração judaica, ordena que essas palavras estejam gravadas no coração e sejam perpetuadas entre as gerações. Contudo, o poema de Levi não termina com uma benção, mas uma maldição para aqueles que esquecerem a catástrofe. Assim, há uma consagração da memória da Shoah, instituída no texto como um dever, impelindo o leitor a, também, testemunhar.

No poema “O canto do corvo (I)”, a figura do pássaro de maus presságios pode ser associada ao profeta que vem de muito longe para trazer a má notícia, como um mensageiro que anuncia a destruição. Ao contrário de uma boa-nova ele declara: “Para trazer-lhe a terrível nova/ Que lhe tire a alegria do sono,/ Que lhe corrompa o pão e o vinho,/ Que se assente à noite em seu coração”.³⁶ O relato assombroso do sobrevivente será sempre uma inquietação para o nosso tempo e uma advertência para a possibilidade sempre premente de horrores maiores.

35 LEVI, 2019, p. 25.

36 LEVI, 2019, p. 23.

Em “Experiência e pobreza”, Walter Benjamin afirma: “Nunca houve experiências mais radicalmente desmoralizadas que a experiência estratégica pela guerra [...], a experiência do corpo pela fome, a experiência moral pelos governantes”.³⁷ Essa escassez, o declínio da experiência ao qual alude Benjamin, é traduzido, no poema de Levi, a partir das imagens da falta de sono, da supressão do pão e do vinho, metáforas do alimento e da comunhão fraterna e da noite no coração, símbolo da angústia e da falta de esperança. Para além disso, o próprio gênero poético, fragmentário em sua essência, exhibe as fraturas da linguagem, arrima-se a partir da impossibilidade de uma apreensão linear e integral da experiência.

Segundo Giorgio Agamben:

O que o poeta, transformado em ‘vidente’, contempla é a língua – isto é, não a obra escrita, mas sim a potência da escritura. E, dado que, como diz Espinosa, a potência nada mais é que a essência ou a natureza de cada ser, na medida em que tem a capacidade de fazer algo, contemplar essa potência é também o único acesso possível ao *éthos*, à seidade”.³⁸

Assim, o que esse profeta/poeta contempla, os sentidos que o vidente apreende a respeito da realidade, reside na contingência da linguagem. Ele pretende conferir um corpo às suas visões, a partir da materialidade das palavras. Ele fala em nome da língua e nela trabalha, deixando sua impressão indestrutível por meio da escrita, como o oleiro deixa sobre o vaso de argila a impressão de suas mãos. No livro *Mil Sóis*, a imagem da capa remete a uma impressão digital, o que deixa entrever a relação identitária do escritor com a obra. Levi, ao afirmar que a poesia se inscreve na carga genética está, de algum modo, contemplando essa potência da qual trata Agamben, como uma singularidade da relação do poeta consigo. O filósofo italiano versa, ainda, sobre o conceito de *forma-de-vida* que consiste no ponto em que “o trabalho numa obra e o trabalho sobre si coincidem perfeitamente”.³⁹

Se, para Maurice Blanchot, “Por mais completa que seja a catástrofe, uma ínfima margem sobrevive, da qual não sabemos se contém a esperança ou se, ao contrário, a afasta para sempre”,⁴⁰ a assertiva se confirma em *Mil sóis*. No poema “O sobrevivente”, por exemplo, o fato de a voz poética não ter sucumbido contém um gérmen de esperança, porém, “em hora incerta,/ Aquela pena retorna,/ E se não acha quem o escute/ No peito o coração lhe queima”.⁴¹ O sobrevivente se insere no espaço insólito e movediço das lembranças, de “Cinzas de pó de cimento”, que insistem em retornar, e com elas a urgência da narração ignóbil.

37 BENJAMIN, 1994, p. 115.

38 AGAMBEN, 2018, p. 165.

39 AGAMBEN, 2018, p. 166.

40 BLANCHOT, 2011, p. 18-19.

41 LEVI, 2019, p. 111.

Georges Didi-Huberman, a partir de uma investigação das obras de Pasolini, exhibe as imagens dos vaga-lumes como metáfora das sobrevivências. Os poemas de Levi podem ser interpretados como esses pequenos lampejos sobreviventes na noite escura. Representados, especificamente, pela “mosca mensageira”, que insurge nas últimas páginas de *Mil sóis*: se as portas estão fechadas, ela entra por uma fenda, pelos buracos das fechaduras. Levi contempla em muitos de seus poemas a sobrevivência de um povo que o regime nazista não conseguiu destruir e constrói um memorial para aqueles que não tiveram, ao menos, direito a um túmulo. A narrativa do escritor, sua herança poética, sobrevive, como os lampejos descritos por Didi-Huberman.

No poema “Autobiografia” lê-se: “Por isso não riam de mim [...]/ Se este velho corpo está marcado por estranhos sinais”.⁴² Que corpo é este marcado por estranhos sinais? Em Auschwitz, Primo Levi foi tatuado em seu braço esquerdo com o número 174.517. Atualmente, o número de prisioneiro pode ser visto em sua lápide. A inscrição numérica, junto ao nome do escritor, constitui um testemunho de que aquele corpo, em toda sua individualidade, não foi exterminado, incinerado ou enterrado em valas comuns. Os nazistas não conseguiram apagar sua identidade, tampouco sua memória.

Levi considerava a poesia, em particular, um instrumento portentoso de contato humano.⁴³ O que reforça sua preferência pela linguagem clara, pela literatura que comunica. Ainda que nos fale com uma clareza muitas vezes extenuante. O poeta Rainer Maria Rilke, em *Cartas a um jovem poeta*, declara:

A ideia de ser criador, de gerar, de moldar não é nada sem sua grande e perpétua confirmação na vida; nada sem o consenso mil vezes repetido das coisas e dos animais. Seu gozo não é tão indescritivelmente belo e rico senão porque está cheio de reminiscências herdadas de geração e de parte de milhões de seres.⁴⁴

O que torna fecunda a obra de Levi senão sua qualidade de receptáculo de memórias herdadas de gerações e de parte de milhões de seres? Sua escrita realiza-se a partir de uma necessidade, uma compulsão, um instinto voraz. O consenso mil vezes repetido das coisas confunde-se com a imagem enigmática de mil sóis, que pode aludir ao tempo antes da criação do universo, que continha o germe de todas as coisas, a gênese da poesia. Assim, o criador Levi, em sua poética do convívio humano, partilha a ideia de que “a angústia de cada um é a nossa”.⁴⁵

42 LEVI, 2019, p. 79.

43 DIAS, 2019, p. 14.

44 RILKE, 2013, p. 40.

45 LEVI, 2019, p. 63.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *O fogo e o relato: ensaios sobre criação, escrita, arte e livros*. Trad. Andrea Santurbano e Patrícia Peterle. São Paulo: Boitempo, 2018.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BÍBLIA DE JERUSALEM. Nova edição rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2002.

BLANCHOT, Maurice. *A parte do fogo*. Trad. Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

DIAS, Mauricio Santana. A poesia de um sobrevivente. In: LEVI, Primo. *Mil sóis: Poemas escolhidos*. Trad. Maurício Santana Dias. São Paulo: Todavia, 2019.

DIDI-HUBERNAN, Georges. *Sobrevivência dos vaga-lumes*. Trad. Consuelo Salomé. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

LEVI, Primo. *A assimetria e a vida: artigos e ensaios 1955-1987*. Trad. Ivone Benedetti. São Paulo: Editora Unesp, 2016a.

LEVI, Primo. *Ad ora incerta*. Milão: Garzanti, 1990.

LEVI, Primo. *La búsqueda de las raíces*. Trad. Miguel Izquierdo, Arantxa Martínez e Elena Melchiorri. Barcelona: El Aleph, 2004.

LEVI, Primo. *Mil sóis: Poemas escolhidos*. Trad. Maurício Santana Dias. São Paulo: Todavia, 2019.

LEVI, Primo. *O ofício alheio: com um ensaio de Italo Calvino*. Trad. Silvia Massimini Felix. São Paulo: Editora Unesp, 2016b.

LEVI, Primo. *Se não agora quando?*. Trad. Nilson Moulin. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

OZ, Amós; OZ-SALZBERGER, Fania. *Os judeus e as palavras*. Trad. George Shlesinger. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

RILKE, Rainer Maria. *Cartas a um jovem poeta e A canção de amor e de morte do porta-estandarte Cristovão Rilke*. Trad. Paulo Rónai e Cecília Meireles. São Paulo: Globo, 2013.

A poética de Ana Cristina Cesar e seu(s) corpo(s) discursivos(s): pressupostos de enunciação

André Luís de Araújo¹

Universidade Católica de Pernambuco

Resumo: A poeta carioca Ana Cristina Cesar nutriu-se de muitas contribuições teóricas linguístico-literárias e filosóficas e constitui, hoje, uma assinatura de peso na cultura brasileira. Além de tradutora e teórica, a autora assinala sua passagem como um corpo discursivo que escreve e se inscreve, na cena contemporânea, como uma potência disseminante de enunciação. Nosso objetivo, portanto, é lançar um olhar mais detido e aprofundado sobre o(s) sentido(s) da corporeidade em sua poética e evidenciar sua discursividade. Tal empreitada leva-nos, assim, à reflexão: o que ocorre quando se pensa pelo corpo? E quando se escreve com o corpo? Captam-se formas, conteúdos e materialidades ainda não recolhidos? Cartografam-se novas possibilidades? Põem-se a funcionar novos dispositivos? Afinal, Ana Cristina potencializa o ser da linguagem, dotando-o de corpo e voz, sexo e palavra. Pretendemos, com isso, mapear essa referencialidade formadora, sobretudo por se tratar, inicialmente, de um esforço de compreensão das relações dialógicas e responsivas, na perspectiva de Mikhail Bakhtin, e das relações discursivas, nas malhas do texto, que revelam estratégias de poder, como bem pontua Michel Foucault.

Palavras-chave: Ana Cristina Cesar; corpo; enunciação; Bakhtin; Foucault.

INTRODUÇÃO

ESTOU ATRÁS

do despojamento mais inteiro
da simplicidade mais erma
da palavra mais recém-nascida
do inteiro mais despojado
do ermo mais simples
do nascimento a mais da palavra.
(CESAR, 1985, p. 51)

Ana Cristina Cesar dizia que calçava luvas para escrever. Em que pese essa observação, nada nos impede de perceber a forte impressão de intensidade que predomina em tudo que se encontra em seu acervo, no Instituto Moreira Salles, no Rio de Janeiro: correspondências, originais de poesia, artigos de periódicos, material de divulgação, documentos

¹ André Luís de Araújo é Jesuíta, Doutor e Mestre em Letras Estudos Literários pela UFMG. Graduado em Letras pela UFMG e em Filosofia e Teologia pelo Centro Sèvres Facultés Jésuites de Paris, fez uma parte de seus estudos filosóficos na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, em Belo Horizonte. Como professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem e do Curso de Letras da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), aposta num projeto ético-estético de enunciação que se lança na confluência com outras artes, a filosofia e a teologia. E-mail: aluisaraujosj@gmail.com

personais, fotografias, dedicatórias, livros, cartas, postais e dois documentários. A autora surge neles como uma presença que, aos poucos, transforma-se em urgência aflitiva, corpo(s) de enunciação.

Nota-se que ela viveu intensamente e destacou-se por mérito próprio. Sua coleção é rica em informações, que possibilitam não apenas (re)conhecer a escritora *Ana C.* – modo como costumava assinar seus textos –, como também uma época da história e da literatura brasileiras. A geração mimeógrafo², a poesia marginal, o teatro mambembe, a ditadura militar e outras manifestações ocorridas a partir da década de 1960 podem ser resgatados por meio da consulta aos documentos.

Dessa referencialidade formadora, Ana Cristina desponta com uma nova maneira de conceber a literatura, fascinada por exaurir a totalidade discursiva de uma fabulação sem constrangimentos. Em sua poética, o ser se impõe e indaga pela construção de um processo de subjetivação que passa pelo corpo – potência agenciadora da escrita literária, à maneira deleuzeana – imerso na cultura, locus de enfrentamento com o poder e suas complexas inter-relações.

Precisamente nesse espaço, a autora aclama a vida que se quer livre, que não poupa esforços para mostrar a capacidade da resistência humana em ir muito além de relações dicotômicas ou de classificações taxonômicas: ser constituído e em constituição, pensado e em pensamento, sexuado ou assexuado. Tem lugar nesse cenário o debate sobre o corpo e o lugar do desejo, os valores da mulher e a redefinição do feminino e o questionamento intempestivo: o que pode um corpo?

O corpo em fuga não se deixa reterritorializar. Efeito de uma força desagregadora que assinala como desespero e esperança, contrassenso e sentido último, atravessando e sendo atravessado por linhas transversais que deixam ver pelas fendas a multiplicidade atomizada e vitalizadora de leituras e discursos, murmúrios anônimos, torna-se o perfeito platô, no dizer de Deleuze & Guattari (1996), que emerge a partir de linhas íntimas que se conectam num raio extenso de probabilidades, que se entrecruzam na superfície do escrito.

Compreender a escrita poética de Ana Cristina é, pois, proclamar com ela a universalidade da linguagem, uma experiência que se faz física, geograficamente, lidando com imagens do mundo e do pensamento, de forma que signifiquem posturas, atos visíveis, deambulação, movimento. Uma infinidade de signos, um devir louco de pluralidades se sobrepõem, criam e estabelecem relações que, antes de facilitar localizações dentro de uma série, aguçam novas chaves de leitura que tentam especular seu funcionamento. “Não sou idêntica a mim mesmo/ sou e não sou ao mesmo tempo, no mesmo lugar e sob o mesmo ponto de vista/ Não sou

2 Nos anos da ditadura militar, surge, no Brasil, uma geração de poetas que tinha como marco a produção de suas obras de forma independente, a baixo custo e comercializadas em circuitos alternativos, geralmente de mão em mão, particularmente em bares e universidades. Nasce, assim, um circuito denominado poetas marginais, pelo fato de estarem à margem das publicações das grandes editoras.

divina, não tenho causa/ Não tenho razão de ser nem finalidade própria:/ Sou a própria lógica circundante” (CESAR, 1985, p. 59).

A autora mostra, assim, que não é possível catalogar o ser, arquivá-lo, segundo sua formação, seu uso, sua especificidade, pois a prática do arquivamento é ilusória e diversa. O homem não podendo salvar o mundo, salva fragmentos e plasma o universo de acordo com suas exigências de uso. Comprimindo os tempos, pensa estar armazenando o fluir. A tudo isso a autora revida: “Quem escolheu este rosto para mim?” (Ibidem, p. 121).

Ana Cristina denuncia, assim, a horrenda obsessão arquivística de nossa época que fez surgir e proliferar subjetividades transformadas em depósitos de recordações, fragmentos de mundos particulares, míopes em labirintos deslocando-se sem uma compreensão global do espaço dentro do qual se encontram, sem captar o mundo numa visão de conjunto, possuindo apenas impressões de uma realidade incompleta, paisagem que precisa ser rasurada.

COMO RASURAR A PAISAGEM

a fotografia
é um tempo morto
fictício retorno à simetria

secreto desejo do poema
censura impossível
do poeta

(Ibidem, p. 77)

Tal obsessão pelo arquivo só fará ver, como defende Fausto Colombo (1991, p. 104), uma realidade caótica que proclama que o esquecimento é essencial, determinante, na medida em que “o importante não é mais recordar, praticar a memória, é saber que a recordação está depositada em algum lugar e que sua recuperação é – pelo menos na teoria – possível”. Contudo, precisamos desenvolver estratégias de acesso a essa memória discursiva, pois a subjetividade encontra-se dispersa, difratada, espalhada, assim como sua noção de corpo. Têm-se vários corpos e não se tem nenhum concretamente.

Por isso, urge a recolocação do homem no centro das grandes questões da existência, liberando seus espaços de interlocução e de enunciação. Ele já não suporta mais ser catalogado e arquivado como um fragmento num cosmo, reduzido a um puro horizonte abstrato de referências, uma subjetividade ausente de sua própria história, meramente um espaço ocupado entre a submissão e a irreverência.

1 ESQUECE ESSA HISTÓRIA DO CORPO

Pelo pretenso esquecimento do corpo, Ana Cristina incita-nos, então, a colocá-lo no centro do debate, como uma potência discursiva, uma vez que se torna signo de leitura, desde sua percepção como ideia, como signo, até as formas e atitudes humanas reveladoras das emoções e dos estados de alma. É pelo corpo que a autora vai interpelar e falar diretamente.

Esquece essa história do corpo.
Não foi você mesmo quem disse que pintar os cabelos não está com nada?

Sossega, coração,
[...]
Faz a fállica, me aconselhas,
e eu dispenso o emprego com garbo depressivo,
assim –
Oh não, assim não – volto para os daiquiris.
Aqui na cultura brasileira.
filha?
É aqui? Esse imaginário para que os atores reproduzam,
malandrinha?
Vê no que que dá.

(CESAR, 1985, p. 105-106)

Sua poética revela, assim, um corpo comprometido com a sua significação mais rica. Quer ver no que dar. Fállica, mostra-se e dá conselhos, dispensa empregos, garbosa e orgulhosa do que propõe: sabe que outros vão reproduzir seus (des)propósitos. Enfim, o que ela quer mesmo demonstrar é a compreensão dos mecanismos de funcionamento de manifestação da subjetividade, um entendimento das circunstâncias particulares que instigam o olhar do espectador. No fundo, não é para se esquecer de nada: assume essa história do corpo e vai além!

“Enquanto leio meus seios estão a descoberto. É difícil concentrar ao ver seus bicos. Então rabisco as folhas deste álbum. Poética quebrada pelo meio. Enquanto leio meus textos se fazem descobertos. É difícil escondê-los no meio dessas letras. Então me nutro das tetas dos poetetas pensados no meu seio” (Ibidem, p. 92).

O corpo, então, é descoberto como textualidade em diversas formas enunciativas. Escreve-se com o corpo; os seios e os textos revelam seus contornos, entremeiam temas variados, convidam a ir além da cena cultural, da foto, da nudez. É difícil escondê-los ou renunciar a eles, e a poeta desobedece solenemente, nutrindo-se de muitas referências, escrevendo e inscrevendo-se, apropriando-se do que lê.

“Frente a frente, derramando enfim todas as palavras, dizemos, com os olhos, do silêncio que não é mudez. E não toma medo desta alta compadecida passional, desta crueldade

intensa de santa que te toma as duas mãos” (CESAR, 2002, p. 54). Expandindo a realidade e os efeitos de sentido, convidando-nos a revisitar as referências culturais e a revisar o universo circundante, a autora opera com distintos elementos, para reproduzir seu(s) corpo(s) discursivo(s) numa arbitrariedade agressora, cruel e intensa: a santa que nos toma as duas mãos, a alta compadecida passional, a irreverente que nos encara e fala pelo olhar. Joga com significados usuais para subvertê-los, especula ritmos novos para os padrões do corpo, do sexo, da voz, da existência. Suspeita do que o olho vê, desconfia das imagens do mundo exterior: instáveis e transitórias.

“Intratável./ Não quero mais pôr poemas no papel/ nem dar a conhecer minha ternura” (Ibidem, p. 65). No entanto, é a alteridade do corpo o que interessa a Ana Cristina. Ela dissecar realidades, fragmenta, decompõe, dispersa, mantém a instabilidade, o estado permanente de suspensão, a sensação de fluxo. O corpo em fuga, em crise, pode ser tomado como a unidade material mais imediata a forma por meio da qual a subjetividade se assume compõe e se reconhece.

Consciente da importância conferida à própria experiência corporal da escrita e da fala, a poeta exorta a dimensão física de toda e qualquer atividade humana a ultrapassar-se, intensificando a necessidade de rasurar e cegar paisagens que lhe causam cansaço. “As paisagens cansei-me das paisagens/ cegá-las com palavras rasurá-las [...]” (Ibidem, p. 93). Lança, dessa maneira, a identidade a seu ponto de fuga, restando apenas um princípio de mutação permanente a comandar a percepção do sensível.

Consequentemente, o corpo humano que antes reproduzia a ordem do universo, sua linearidade, prefigura, para ela, um espaço de enunciação gerador de uma pluralidade de mundos e de formas de vida, espaço de analogias e de irradiações. Mas não é a destruição que se salienta, busca-se a possibilidade inesgotável da transformação, da emergência de sensibilidades que possam deslocar o horizonte trivial das sensações. É um desejo profundo de instigar o ser humano a indagar os limites de sua condição.

Uma poética assim prima por novas formas de vida e de expressão e faz sua opção por projetos que reconsiderem a corporeidade. É essencial, portanto, que o mundo, as relações, os seres e as coisas apareçam sob uma nova luz, liberados da tirania das aparências, para lhes conferir uma realidade própria, conforme destaca Eliane Robert de Moraes (2002, p. 109): “Quando o homem deixa de ser o ponto a partir do qual a percepção do mundo se organiza, [...] abrem-se novos espaços no pensamento, para o surgimento de formas e seres desconhecidos”.

Nessa perspectiva, esquecer o corpo ou esquecer-se do corpo não significa jamais abandoná-lo, mas abri-lo, dissecar suas novas possibilidades, ultrapassá-lo, dotá-lo de um potencial ainda mais amplo, em vista da soma de suas potencialidades vitais – porque criador de virtualidades –, cabendo ao poeta criar em cima dos novos critérios de apresentação do mundo. Manter esse estágio inquiridor e inquietante da obra é a garantia da beleza abundante do possível, do indecifrável, tão reconhecido como próximo e distante, misterioso.

Em suma, o convite feito por Ana Cristina Cesar a esquecer a história do corpo prefigura um lançar-se para além das próprias convenções estabelecidas para o humano, indo ao encontro do ilimitado, do que nunca alcançará um estado definitivo e absoluto. É a completa afirmação do vir-a-ser que entrevê o homem e seus conflitos, mas também a impossibilidade de sua aniquilação. Vale lembrar, ainda, que, para Bataille (Cf. MORAES, 2002), o corpo humano designa o lugar privilegiado onde repercutem as determinações contraditórias que transtornam periodicamente as condições de existência dos homens, inclusive a sexualidade.

2 CORPO(S) DE ENUNCIAÇÃO

Uma rede sutil de saberes, prazeres e poderes relegou o sexo, durante muito tempo, à mudez, à hipocrisia, aos confessionários, à moral. Parece, com isso, que o grande equívoco foi haver devotado a ele essa aura de segredo e de interdições que o condenou a permanecer na obscuridade. No entanto, tem-se notado um esforço em se naturalizar o assunto, em resgatá-lo, que vem ganhando força na contemporaneidade, por meio de inquietações filosóficas que repercutem, também no terreno da poesia, e Ana Cristina Cesar, dentre outros, figura como exemplo.

Nesse aspecto, surgem questões em torno de um dispositivo de sexualidade, como as levantadas por Foucault, em *A vontade de saber* – primeiro volume da série sobre uma história da sexualidade. Nele, o autor destaca: por que se falar de sexualidade e o que dizer? Quais os efeitos de poder induzidos pelo que se diz? Quais as relações entre esses discursos, esses efeitos de poder e os prazeres nos quais se investem? Que saber se forma a partir daí? Em outras palavras, mostra-se clara a relação que se estabelece entre corpo, o sexo, o prazer, o poder e o saber.

Mesmo reprimido e regulado, o sexo se manifesta. Existe uma necessidade de se falar dele, de confessá-lo, de produzir discursos de verdade, enunciados. Desse modo, o indivíduo – que antes era autenticado pela referência dos outros e pela manifestação de seu vínculo com outros, em algumas dimensões e valores de sua vida pessoal: família, lealdade, proteção – passa a ser acreditado pelo discurso de verdade que é capaz de produzir a respeito de si e de sua sexualidade. “Posso ouvir minha voz feminina: estou cansada de ser homem” (CESAR, 2002, p. 102).

Assim, do confessionário ao divã, a confissão da verdade se inscreve no cerne dos procedimentos de individuação pelo poder, criando, ainda, outra forma de prazer: o prazer da verdade do prazer, de sabê-la, de exibí-la, de descobri-la, de fascinar-se ao vê-la, de dizê-la, de cativar e de capturar os outros por meio dela. Nesse campo de discussões em torno da verdade, produz-se, também, um jogo de verdades: a verdade de quem confessa e a de quem escuta a respeito do sexo. “Nós dizemos a sua verdade, decifrando o que dela ele nos diz; e ele nos diz a nossa, liberando o que estava oculto” (FOUCAULT, 1988, p. 68).

Desse modo, o projeto de uma ciência do sujeito e, conseqüentemente, de sua enunciação – uma vez que, segundo Bakhtin (2016, p. 72), todo texto tem um sujeito, um autor e formas de autoria – começa, então, a gravitar em torno da questão do sexo. Surgem uma espécie de cientificismo e um sexismo que o tornam a causa de tudo e de nada, uma vez que o seu funcionamento é obscuro e escapar faz parte de sua natureza. Com isso, a sexualidade das crianças, dos loucos, dos criminosos, das histéricas e o prazer dos que não amam o outro sexo passam a ser examinados como aquilo que se deve gerir, inserir em sistemas de utilidade, regular para o bem de todos, administrar, fazer funcionar segundo um padrão ótimo.

Para tanto, a mecânica do poder passa a atuar excluindo e classificando, inclusive patologicamente, as sexualidades, ditas periféricas, que vão surgindo, lançando mão de exames médicos, investigações psiquiátricas, relatórios pedagógicos e dos controles familiares. Afinal, é na família, germe dos infortúnios, que se articula e se revela essa extensa rede de prazeres e poderes.

Aparecem, então, estas personagens novas: a mulher nervosa, a esposa frígida, a mãe indiferente ou assediada por obsessões homicidas, o marido impotente, sádico, perverso, a moça histérica ou neurastênica, a criança precoce e já esgotada, o jovem homossexual que recusa o casamento ou menospreza sua própria mulher. (FOUCAULT, 1988, p. 104).

As heterogeneidades sexuais eclodidas seriam fruto de uma perda do vigor das regras, ou essas sexualidades múltiplas, fragmentárias e móveis seriam o resultado do crescimento de perversões, produto da interferência do poder sobre os corpos? – pergunta-se Foucault. Seja qual for a resposta, o certo é que, abominados como aberrações, esses indivíduos encontram-se confinados em guetos ou interditados, censurados e negados. Eles não estão direcionados à geração, mas estão cada vez mais condenados a desaparecer, a reduzir-se ao silêncio, sob a acusação de que não há o que dizer, nem ver, nem saber.

Além disso, a liberação desses discursos e dessas corporeidades discursivas só se fará a um preço considerável, uma vez que toda eclosão de verdade está condicionada política e economicamente. Estamos, pois, todos imersos nas incompatibilidades de um sistema de produção que explora sistematicamente a força de trabalho, por mecanismos de controle da natalidade, de distribuição de renda e, uma vez mais, o sexo acaba por definir o lugar dos corpos na organização social.

Nesse sentido, Ana Cristina denuncia: “Posso ouvir minha voz feminina: estou cansada de ser homem” (CESAR, 2002, p. 102). Manifesta, portanto, a indignação de quem percebe a sexualidade como alvo de manobras dos mecanismos do poder o que, segundo Foucault, é, antes de mais, a consciência de que o poder atravessa a extensa trama social e linguística numa multiplicidade de correlações de forças imanentes, provindas de todos os lados e exercendo-se a partir de pontos móveis. De igual modo, corrobora o que diz Bakhtin (2016, p. 73-74) quando chama a nossa atenção para as funções textuais de um enunciado. Há nele

uma ideia (intenção) clara, bem como uma predisposição para que se realize essa intenção. Isso determina, por conseguinte, a índole do texto poético de Ana Cristina, os pressupostos de sua enunciação.

Vê-se, pelas contribuições de Bakhtin e pelas análises de Foucault, que a luta pela inscrição de uma subjetividade passa pela resistência a formas de sujeição classista, busca seu processo de emancipação e de individuação linguística, sob a égide do poder que age no intuito de fazer a correspondência de cada indivíduo com uma respectiva identidade, já sabida e conhecida, bem determinada. Na contramão, porém, Ana Cristina Cesar faz disparar, em sua poética, alheia ao discurso panfletário, um dispositivo de sexualidade: as sensações do corpo, a qualidade dos prazeres, a natureza das impressões. Tudo isso dispara vozes enunciativas que se expressam em nome da luta da(s) subjetividade(s) pelo direito à diferença, à variação, à metamorfose, sem se esquivar de versar até mesmo sobre o proibido, o pouco polido ou indicado para o campo da poesia, desmascarando hipocrisias.

Acordei com coceira no hímen. No bidê com espelhinho examinei o local. Não surpreendi indícios de moléstia. Meus olhos leigos na certa não percebem que um rouge a mais tem significado a mais. Passei pomada branca até que a pele (rugosa e murcha) ficasse brilhante. Com essa murcharam igualmente meus projetos de ir de bicicleta à ponta do Arpoador. O selim poderia reavivar a irritação. Em vez decidi me dedicar à leitura. (CESAR, 2002, p. 96).

Ana Cristina deixa claro que assumiu seu corpo e sua sexualidade como uma materialidade discursiva, dotada de membros e de voz(es), uma verdadeira corporeidade discursiva, com o direito de dispor deles livremente. Antes, porém, revoluciona os conceitos de felicidade e de prazer, dando ênfase a uma enunciação que procura a verdade do sexo, que modifica sua economia no real, que subverte a lei que o rege, que muda seu futuro, a tal ponto que “[...] mais não quer saber/ a outra, que sou eu,/ do espelho em frente” (Ibidem, p. 69), pois já não se reconhece.

“O principal é não se desligar do texto” (BAKHTIN, 2016, p. 75). E ela sabe, portanto, que o que é reivindicado e serve de objetivo de toda essa luta é a vida, entendida como as necessidades fundamentais, a essência concreta do homem, a realização de suas virtualidades, a plenitude de suas potencialidades. Espera, pois, pela epifania do homem que aprende vivendo, pouco a pouco, o que é ser uma espécie viva num mundo vivo, tendo um corpo, condições de subsistência e de enunciação, probabilidade de vida e saúde individual e coletiva, para não boiar como um cadáver na existência. Nem ela, nem sua poética e seus enunciados passam simplesmente pela vida, mas deixam marcas em um itinerário. Não porque ela quer ser seguida, mas porque tem a consciência de pertencer a uma textualidade, enformada por elementos extralinguísticos, no dizer de Bakhtin, desejosa de ser testemunha de uma vida que experimentou em si mesma as intensidades do corpo, da voz, do devir, do sexo, do prazer, do saber, do poder e soube ousar com eles indo muito além do meramente pré-estabelecido.

CONCLUSÃO

Viver é ser convidado dia a dia a instabilizar a zona pacífica em que nos constituímos sujeitos, capazes de enunciação, dotados de corpo e de sexualidade. É a angústia – estreitamento apenas, segundo a etimologia da palavra – de quem sente gritar no corpo os ligamentos da essência pela materialidade, muitas vezes, impalpável. É a tentativa de dar voz a um pensamento que articule os pontos em que a vida carrega a morte e se nutre dela, liberando um sujeito que aprendeu a pensar problemáticamente.

É assim que um novo pensamento se faz possível, ou melhor, o pensamento, de novo, é possível. Descobrimos, neste exercício, novas formas de dizer o ser; percebemos os não-ditos e as obliterações; vimos na suposta desordem o grande número de ordens possíveis, uma verdadeira disposição, não um mero princípio de catalogação, taxonomia ou ordenamento.

Ana Cristina Cesar apontou-nos o caminho. No itinerário de Foucault, tendo bebido antes na fonte de Bakhtin, restituiu-nos o que faltava ao olhar. Mas alertou: “Recomendo cautela. Não sou personagem do seu livro e nem que você queira não me recorta no horizonte teórico da década passada” (CESAR, 2002, p. 41). Ela parece não apenas ter tangenciado o que o olho viu, mas parece ter dissecado, para enunciar, anunciar e denunciar, em sua p(r)o(f)ética e em seus estudos críticos, os sistemas molares da sociedade. Fez, com isso, multiplicarem-se os focos e os pontos de visão das malhas do poder diagramático, porque se viu, também ela, olhada por um panóptico que refrata ou reflete imagens nem sempre justas.

De posse como que de um quebra-cabeças, a poeta reinventa a possibilidade de enunciação de vidas infames, que não sobreviveriam senão do choque com esse poder, dando vida e condições, corpo(s) e voz(es), a processos de subjetivação oriundos dos estilhaços apanhados no itinerário percorrido. Procede, assim, dando vida às figuras recolhidas e cria com elas novas possibilidades de vitalizar corporeidades discursivas. “Quisera dividir o corpo em heterônimos” (Ibidem, p. 91).

Apesar de tomar como garantia a seriedade de um ideal, não se pode fixar nunca. É vária, é múltipla, não suporta conciliação nem compromisso. É fruto de momentos diferentes, de metamorfoses, de devires. É movimento, é telegráfica, à mercê do impossível, ocasional, ininterrupta, real.

Precisaria trabalhar – afundar –/ – como você – saudades loucas –/ nesta arte – ininterrupta –/ de pintar –/ A poesia não – telegráfica – ocasional –/ me deixa sola – solta –/ à mercê do impossível –/ – do real (Ibidem, p. 58).

Fruto de desagregação e também de construção, Ana Cristina atrai a literatura para o ponto instável em que a morte resulta no ser. Contudo, sua realização na escritura e na vida mesma se dá pela riqueza de possibilidades de enunciação: “[...] pelo homem a morte chega ao ser e pelo homem o sentido repousa sobre o nada; só compreendemos privando-nos de existir, tornando a morte possível” (BLANCHOT, 1997, p. 330). É este o risco e esta a

proposta: fazer as leituras da morte com as chaves da vida. Por tudo isso, é preciso ir além, para não prender quem se soltou, dando rasantes, pernóstica, surpreendendo, alçando voos cada vez mais altos.

REFERÊNCIAS

BAKHTIN, Mikhail. **Os gêneros do discurso**. São Paulo: Editora 34, 2016.

BLANCHOT, Maurice. **A parte do fogo**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

CESAR, Ana Cristina. **Inéditos e Dispersos**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. **A teus pés**. São Paulo: Ática, 2002.

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: A vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

_____. **O pensamento do exterior**. São Paulo: Princípio, 1990.

MORAES, Eliane Robert. **O corpo impossível**. São Paulo: Iluminuras, 2002.

A escrita: um outro sentido

*Claudia Regina Porto Buzatti*¹

Resumo: A escrita de mulheres cegas e surdas surge como uma espécie de catarse sinestésica, impregnada de estímulos, emoções e sentidos, onde a imaginação flui liberta, através de uma mente que recria sensações. A partir da leitura e análise da produção literária de mulheres cegas e surdas, pretendemos observar as relações que elas estabelecem com o ato de escrever. Posto que se comunicam através da escrita, tendo-a como um outro sentido, uma outra via de acesso em direção à alteridade. Interessa-nos dizer da busca dessas mulheres, desses corpos para os quais foi longa e árdua, a tarefa de começar a escrever, de se deleitar com o universo dos significados, dos gêneros textuais que permeiam as palavras e suas mais variadas formas de comunicação. Vemos a escrita enquanto outro sentido, uma metáfora possível e potente porque quer dizer de uma ampliação da nossa percepção.

Palavras-chave: sentido; corpo; escrita; comunicação; alteridade.

I. SOBRE O ATO DE ESCREVER

As palavras desconhecem o curso
 de um dia justo.
 Há coisas que não se mostram,
 ou que só se mostram escondendo-se.
 Em cada palavra algo perdura
 perigosamente intocado
 pelo pensamento.
 Algo com um centro,
 inteiro em si;
 fechado em si:
 este peso de papel.

Ana Martins Marques²

As ressonâncias das palavras, ao mesmo tempo, revelam e escondem as coisas. Que há muito guardam as memórias, daquilo que possivelmente, já nos esquecemos. Instiga-nos a pensar naquilo que se inscreve na escrita, ou, em como nos inscrevemos em nossas escritas.

¹ É professora, graduada em Letras com Licenciatura Plena e Habilitação em Inglês, pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e Tecnóloga em Comunicação Assistiva – Libras e Braille, pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MINAS). É natural de Belo Horizonte, Minas Gerais. crpbuzatti@gmail.com

² Escritora, nascida em Belo Horizonte, Minas Gerais. Graduada em Letras pela UFMG com doutorado em literatura comparada. É autora de vários livros de poesia, dentre eles *A vida submarina* (Editora Scriptum, 2009). Disponível em: <https://www.poesiaprimitiva.com/ana-martins-marques/ana-martins-marques>, Acesso em: Julho/2019

Iniciamos este trabalho, então, com uma reflexão sobre o ato de escrever. Que vontade inquietante é esta, de escrever, que nos deixa fragilizadas perante a pena e a folha de papel? Parece haver uma angústia naquilo que está oculto e ainda não fora revelado pelas palavras.

Posto isto, por que nos colocamos diante desta situação, em tamanho desconforto, da expectativa pelo texto escrito e da solidão ao produzir a própria escrita? Se escrever nos causa sofrimento, por que não desistir do texto? Para a escritora Marguerite Duras (1914) o ato de escrever assemelha-se a

Achar-se em um buraco, no fundo de um buraco, numa solidão quase total, e descobrir que só a escrita pode nos salvar. Achar-se sem assunto para o livro, sem a menor idéia do livro significa, achar-se, descobrir-se, diante de um livro. Uma imensidão vazia. Um livro eventual. Diante de nada. Diante de algo semelhante a uma escrita viva e nua, algo terrível, terrível de ser subjugado. Acho que a pessoa que escreve não tem a idéia de um livro, tem as mãos vazias, a mente vazia, e dessa aventura do livro ela conhece apenas a escrita seca e nua, sem futuro, sem eco, distante, com suas regras de ouro, elementares: a ortografia e o sentido. (DURAS, 1914, p.19).

O começo do ato de escrever parece ser esta criação no entorno, na borda, tem a ver com “achar-se”, “descobrir-se” neste vazio que nos fala Duras (1914). Em “Escrever”, a autora francesa também diz de um processo muito solitário que faz nascer sua escrita, e da casa enquanto lugar desta solidão, para ela, sua casa tornou-se a “casa da escrita”. Lemos:

[...] Esta casa é o lugar da solidão, no entanto dá para uma rua, uma praça, um tanque muito antigo, a escola da cidade. [...] A solidão não se encontra, se faz. A solidão se faz sozinha. Eu a fiz. Porque resolvi que ali eu deveria ficar só, para escrever livros. Foi assim que aconteceu. Eu estava sozinha nesta casa. Eu me fechei – eu tive medo também, é claro. E depois eu amei esta casa. Esta casa se tornou a casa da escrita. Meus livros saíram desta casa. Desta luz também, do parque. Desta luz que reverbera no tanque”. (DURAS, 1914, p.16)

Se a casa pode ser esta morada da escrita, da solidão, também poderíamos aproximá-la do corpo que escreve. A casa é também o corpo, onde habitam: nossos fragmentos, os retalhos, a nossa intimidade; as nossas paredes, muros e os nossos limites; as memórias das mudanças, de todas as vivências, o pensamento sobre o agora e todos os planejamentos futuros. O corpo é a casa da escrita. No corpo moramos com as nossas vivências. A casa é um símbolo que passeia pela literatura com uma intimidade secular e que pode representar muito bem o corpo e, sabemos, que todo corpo quando escreve, quer se comunicar.

No trecho do texto, “A mesa”, da escritora mineira Bárbara Buzatti, pode-se perceber as vivências de um corpo que sente e se movimenta pelos espaços da casa, reconhecendo-se nos mais variados objetos, nas sensações impregnadas nas memórias guardadas pelas coisas

Recolhi mais brevemente as xícaras, os pratos, os talheres, o jogo de panelas vermelhas que você me deu de presente, os panos de pratos, a minha relação com a cozinha, com o coração da casa. Tive que ser rápida porque da cozinha, dava pra vê-la, na sua tristeza estonteante, seis lugares para dois quebrados. Eu e você quebrados. [...] A mesa era aparentemente nova, em bom estado, mas usada. Usada por outra família, por outros corpos que eu não desejava ver. Seus pés eram altos demais e também é verdade que nós nem tínhamos uma toalha que a cobrisse inteira. [...] Por isso, ainda hoje, ainda que eu me mude em velocidades assustadoras, há a lembrança da chegada da mesa, da minha partida e da minha revolta. Do meu abraço frio, do corpo fechado. De tudo que me fez aprender. Do suspiro e do susto. Da mudança de clima e de quarto. Hoje, sinto que já sei que os formatos da sala vão se alterar. Dos quartos também. Inevitável. Muitas mesas aparecerão na desesperada tentativa de preencher os espaços vazios. Muitos vão se sentar em ausências. Toda pessoa, pode um dia errar a cadeira, sentar em falso. Qualquer ser, uma hora sente o peso da queda. (BUZATTI, 2019, no prelo).

A comunicação não é o que se diz, mas o que o outro entende. A comunicação pode ser vista como uma mola propulsora da interação humana. Um veículo, através do qual enviamos uma mensagem e eventualmente, recebemos outra como resposta. E o corpo-casa é este mensageiro, por onde passa toda palavra dita ou não dita. Na “Celebração de bodas da razão com o coração” Eduardo Galeano questiona

Para que a gente escreve, se não é para juntar nossos pedacinhos? Desde que entramos na escola ou na igreja, a educação nos esgarça: nos ensina a divorciar a alma do corpo e a razão do coração. Sábios doutores de Ética e Moral serão os pescadores das costas colombianas, que inventaram a palavra sentipensador para definir a linguagem que diz a verdade.

Um sistema de desvínculos: para que os calados não se façam perguntas, para que os opinados não se transformem em opinadores. Para que não se juntem os solitários, nem a alma junte seus pedaços. (GALEANO, 2002, p.64-65).

Escrever é também uma forma, um jeito intenso de se comunicar. Escrevemos para “juntar nossos pedacinhos”. E a escrita está no corpo como um todo, no corpo enquanto casa, não se atendo a um único sentido no ato de escrever. Por isso aqui diremos da escrita

enquanto *um outro sentido*, uma outra via de acesso, que não precisa excluir nenhum para incluir-se. Dado que acreditamos que a escrita venha do corpo como morada das palavras, do corpo em sua potência ampla, simbolizado pela casa.

Um corpo, assim como uma casa, sempre mudam, portanto, sempre estarão perdidos e sempre terão de lidar com algum vazio. Em uma casa há sempre uma xícara que se quebra, uma parede que se pinta, um cano estourado, um cômodo bagunçado, os conteúdos próprios de um sujeito na gaveta. Em um corpo sempre há algum silêncio das palavras que dormem, algum medo, alguma ferida, algum trauma, alguma zona de prazer, alguma alegria. Para escrever é necessário querer comunicar-se, querer dizer de qualquer maneira. Sabendo que depois de escrito o texto vê-se “livre de você que o escreveu”, para Duras (1914)

A partir do momento em que se está perdido e que não se tem mais o que escrever, mais o que perder, aí é que se escreve. Ao passo que o livro está ali, e grita, exige ser terminado, exige que se escreva. A pessoa se vê obrigada a se colocar a seu serviço. É impossível escapar de um livro, antes que ele esteja afinal escrito – ou seja: sozinho e livre de você que o escreveu. (DURAS, 1914, p.21-22)

A escrita é um instrumento muito potente para pertencer à literatura ou à linguagem, portanto neste trabalho, optamos por olhar para a escrita como *um outro sentido* na produção textual de autoras cegas e surdas. Não como um sentido complementar, ou que supre algo na lida com a ausência da visão ou da audição. Mas, enquanto uma saída possível para o texto, um outro estímulo, uma espécie de catarse sinestésica, capaz de impulsionar a escrita de autoras cegas e surdas. Sabemos que a sinestesia

[...] é também um resultado perceptivo, mas de natureza não corriqueira, onde, através de um dado sentido, se experimenta uma percepção relativa a um sentido diferente daquele que forneceu o *input*. Ao ver a cor verde, ou a palavra verde, sente-se gosto, literal, de limão, por exemplo. Mas poderia ser também uma sensação de volume, ou qualquer outra inferência. (LEOTE, 2014, p. 56).

Portanto, dizemos que a escrita de autoras cegas e surdas é também uma expressão sinestésica, posto que para escreverem sobre o azul do céu sendo cegas ou sobre o canto dos pássaros sendo surdas, valeram-se da transitoriedade dos sentidos. Talvez lhes seja necessário tocar no limão para pensar seu verde ou ver a criança chorando para pensar seu som, seu grito. Deste modo, representações mentais, seriam capazes de lhes proporcionar uma fusão de sentidos.

E a escrita para estas escritoras cegas e surdas, aparece enquanto *outro sentido*, porque o corpo de uma mulher cega ou surda está em busca de achar-se na escrita, como qualquer outro corpo-casa. Porém em seu repertório é necessário conhecer, por vezes, sinestesticamente,

as palavras. A escrita destas mulheres pode ser tida como *um outro sentido*, uma possível forma de comunicação sinestésica. Sobre as palavras e os sentidos:

As palavras, guardadas em velhos frascos de cristal, esperavam pelos poetas e se ofereciam, loucas de vontade de ser escolhidas: elas rogavam aos poetas que as olhassem, as cheirassem, as tocassem, as provassem. Os poetas abriam os frascos, provavam palavras com o dedo e então lambiam os lábios ou fechavam a cara. Os poetas andavam em busca de palavras que não conheciam, e também buscavam palavras que conheciam e tinham perdido. (GALEANO, 2002, P.13)

No âmbito da lingüística, a sinestesia é também uma figura de linguagem, tal qual a metáfora, por exemplo, uma vez que combina elementos de universos diferentes:

Sino
mãos soam
refletindo
o tocar

Trindades sacras
Três saberes práticos
Olhar com as mãos
Ouvir com a pele
Falar com o olhar [...]. (PIMENTA, 2017, P.118-119)

No poema “*Sino*” e no trecho do poema “*Trindades Sacras*” da escritora mineira Luciana Pimenta, podem ser considerados excelentes exemplos de sinestesia enquanto figura de linguagem na construção poética da autora, pela combinação de várias sensações, dentre sentidos diferentes: “*mãos soam, refletindo o tocar*”; “*Olhar com as mãos*”; “*Ouvir com a pele*”; “*Falar com o olhar*”.

Muitas vezes, quando escrevemos, usamos do nosso *Sistema sensorial*³ para dizer melhor de nossa escrita, no intuito de transportar o leitor para dentro da cena, enquanto a descrevemos. Ademais uma necessidade de compartilhar com o leitor, das sensações e emoções envolvidas naquele contexto escrito, como um convite para que o leitor seja cúmplice de nossas próprias percepções. O que vemos, mas ainda não fora revelado pela imagem? Existem outros sons e vibrações nas coisas? Somos capazes de sentir os aromas e odores que ali se encontram? Há algo possível de se degustar?

3 O sistema sensorial é composto pelos sentidos (visão, audição, olfato, paladar e tato) com seus respectivos órgãos (olho, ouvido, nariz, língua e pele) que compreendem o sistema de percepção do nosso corpo com o meio externo. Disponível em: <<https://monografias.brasilecola.uol.com.br/biologia/sistema-sensorial.htm>>, Acesso em: Julho/2019

No trecho abaixo do poema da escritora Hilda Hilst, a “mesa” é vista pelo homem enquanto objeto concreto, “é feita de madeira”, “coberta de tinta”; “porém a autora tem uma percepção mais apurada, que permeia a subjetividade, para além do que se possa enxergar na concretude do objeto, “a madeira que lhe protege o interior” e o “interior que é humano”.

A mesa de escrever é feita de amor
e de submissão.
No entanto
ninguêma vê
como eu vejo.
Para os homens
É feita de madeira
E coberta de tinta.
Para mim também
masa madeira
somente lhe protege o interior
e o interior é humano. (HILST, 2017, p. 55).

A produção textual de autoria cega ou surda, de algum modo, perpassa a percepção sensorial, na transitoriedade dos sentidos. A percepção pode ser compreendida, enquanto conceito filosófico, antropológico, psicológico, biológico, dentre outros. Alguns teóricos afirmam que “nosso conhecimento sobre o mundo só possa surgir através de alguma forma de percepção” (INGOLD, 2008). Por isto, pode ser que um dos problemas consista na forma como interpretamos e traduzimos o mundo

[...] Diz-se que o som alcança diretamente a alma, ao passo que na visão tudo que se pode fazer é reconstruir uma imagem de como o mundo de fora poderia ser, baseado nas sensações induzidas pela luz. Mas, da mesma maneira, somos mais prontamente convencidos de que ouvimos som do que vemos luz. Supomos que os objetos da visão não são fontes ou manifestação de luz, mas coisa que a luz ilumina para nós. Os objetos da audição, por outro lado, não são coisas, mas sons ou fontes de sons. (INGOLD, 2008, P.5).

Apesar disto, ao tentarmos compreendermos aquilo que nos pareça tão óbvio, “parece que a única coisa que não percebemos de fato, é a nossa própria percepção” (INGOLD, 2008).

2 REINVENTAR-SE

No início, só escuro. Na folha em branco, não se enxerga nada. Imagem nula, imagem alguma. No som da página, silêncio. Não vibra, nada. Não há movimento, ritmo ou som, das coisas, que ainda estão por vir.

Todo leitor é cego, quando vai iniciar um texto. Cego aos objetivos do autor. Aos caminhos que vai percorrer. Ao que irá descobrir sobre si mesmo e sobre a escrita. (SCHITTINE, 2016, p.11-12).

A tessitura das palavras, aos poucos se organiza pela página e num emaranhado de sentidos, colorem o papel de fragrâncias e aromas, de uma viagem possível, em relevo, em sons, em imagens, em sabores de letras com chocolate.

Leio sempre e leio muito. A escrita acontece também quando estamos lendo texto literário em face da multiplicidade de sentidos desse tipo de texto. O mundo é muito visual e, por isso, para quem não vê o mundo é bem menor. Mas esse mundo se amplia quando ler e escrever faz parte da nossa vida. O leitor abre um livro, não vê nenhuma imagem, nenhuma ilustração. Quando a leitura começa, as imagens vão surgindo e se multiplicando, na força das palavras do autor. Ver ou não ver fica para trás, pouco importa. Ler e ver se confundem, o milagre da palavra, da leitura acontece. (LISBOA, 2019)

O objetivo deste trabalho é promover uma reflexão sobre a escrita de autoria cega e surda, sabendo-se que tais escritoras têm um comprometimento grave em um de seus sentidos mais básicos, tais como a visão e audição. Então, como seria possível, encontrar na escrita, destas autoras, esta *outra via de acesso*, capaz de ressignificar a própria vida? Este *outro sentido*, que torna a escrita de sobrevivência, testemunho, em militância.

Portanto, não nos cabe aqui, aprofundarmo-nos em questões relevantes acerca da cegueira ou da surdez, de caráter filosófico, histórico, de definições biológicas, aprendizado, cultura, identidade, dentre outras, ainda que, eventualmente, possam vir à tona no texto.

No que diz respeito ao termo deficiência, pode-se dizer que “o problema acontece quando a palavra deficiência sai do papel”. (GOMURY, 2019)⁴ e adquire um caráter de incapacidade. A partir deste momento, a palavra torna-se um gatilho, que ao ser disparado, atira preconceito e ignorância, contra os sujeitos surdos e cegos, atribuindo-lhes um conceito errôneo sobre a potencialidade de suas habilidades e competências, e justificada pelo desconhecimento de sua cultura e identidades surda e cega.

Porém, muitas destas mulheres, embora não tenham um grave comprometimento de um dos sentidos, tal qual a visão ou audição, ainda assim, tem a percepção das dificuldades enfrentadas por estas outras mulheres, no processo de suas autorias.

Escrever não é uma tarefa tão simples assim. E é assim para todas nós. Muitas vezes, demanda noites em clarões de café. A escrita é uma labuta diária. Encontrar palavras capazes

4 Roberta Gomury, intérprete de língua de sinais e professora graduada em Letras, ministra aulas de português como L2, para alunos surdos e ouvintes, em cursos de capacitação do CAS-BH.

de expressar com maestria nossas ideias. Definir o objetivo da escrita. Escolher a multimodalidade textual, a forma, que irá de encontro ao que queremos dizer.

Ainda mais, se considerarmos, tanto a nossa condição de mulher, que suscita o descrédito e a falta de prestígio e privilégios, quanto as desvantagens sócio econômicas pelas quais passamos, em nossas vidas.

Somos mulheres, pensamos, existimos, queremos ocupar nossos espaços, deixar como legado registros de nossos pensamentos, ideias e opiniões. Queremos nos interagir com o todo, que é parte de todas nós. .

[...] como eu escrevia, era preciso evitar falar sobre livros. Os homens não suportam isso: uma mulher que escreve. É cruel para o homem. É difícil para todos. (DURAS, 1914, p.17).

É inaceitável, deixar que se apropriem de um lugar de pertencimento, que mata, suprime o som da voz da mulher. Em nossas escritas, ecos de nossas militâncias.

3 SOBRE O TESTEMUNHO: “NADA DE NÓS, SEM NÓS”

O preconceito e a ignorância que subjagam a potencialidade das escritoras surdas e cegas, assemelha-se ao processo de dissecação de nossa cultura, que alvitra nossos próprios corpos e nossas identidades:

Apesar de uma mulher não ter condições de parar a dissecação da cultura e das terras da noite para o dia, ela tem condição de interromper esse processo no seu próprio corpo. [...] Uma mulher não pode tornar a cultura mais consciente apenas com a ordem de que se transforme. Ela pode, no entanto, mudar sua própria atitude para consigo mesma, fazendo com que projeções desvalorizadas simplesmente ricocheteiem. Isso ela consegue ao resgatar seu corpo. Ao não renunciar à alegria do seu corpo natural, ao não “comprar” a ilusão popular de que a felicidade só é concedida àqueles de uma certa configuração ou idade, ao não esperar nem se abster de nada e ao reassumir sua vida verdadeira a plenos pulmões, ela consegue interromper o processo. Essa dinâmica do amor-próprio e da aceitação de si mesma são o que dá início à mudanças de atitudes na cultura. (ÉSTES, 1994, p.256).

Há que se barrar a ignorância, pois ela faz sofrer o outro. Tal qual a palavra deficiência, que ao sair do papel incita o preconceito. Quando se desconhece a condição do outro, desconsidera-se sua condição de pessoa.

Assim, a escrita destas mulheres não é só uma escrita de sobrevivência, é um testemunho. É uma maneira de inscrever-se socialmente e mesmo tendo um de seus sentidos comprometidos, afirmar-se capaz quanto qualquer outra, de realizar, de alcançar o que quiser. Para além, todo testemunho toda

[...] escrita do sobrevivente se vincula à memória daqueles que não sobreviveram. Nesse sentido, escrever é também uma forma de dar tûmulo aos mortos, para que não sejam esquecidos. (SELIGMANN-SILVA: 2003, *apud*,GINZBURG, 2011, p. 3).

Karin Strobel relata algumas de suas vivências, face ao preconceito, enquanto mulher surda, escritora e ativista. Em sua militância, hasteia a bandeira “*Nada de nós surdos, sem nós surdos*”, e se utiliza de uma escrita, de um *outro sentido*, impregnado de sensações, para além da audição, como narrativas possíveis para contar a história dos surdos e fazer vívidas as memórias de suas lutas e conquistas, em prol das causas surdas.

[...] o que eu guardo de bom da infância foi ter aprendido a ter perseverança diante de todas as dificuldades, superação das limitações impostas pela sociedade que me consideravam um ‘deficiente’. [...] Sofri mais discriminação por ser surda do que por ser mulher. [...] Infelizmente, isto é comum na sociedade que ainda tem a representação negativa acerca de povo surdo, vêem os surdos como incapazes, ou lidam-nos de forma paternal. Cabe a nós, o povo surdo, lutarmos e mostrar que somos muitos capazes sim! [...] Há escassez de história cultural de surdos. (STROBEL, 2008).

A escrita destas mulheres é também um viés na luta por fazer valer sua identidade surda ou sua identidade cega, seu lugar de pertencimento por direito, sua visibilidade social, e o pleno exercício de sua cidadania. Deste modo, é possível dizer que a escrita destas mulheres também pode ser considerada como um meio de se romper com a ignorância, acerca da identidade do sujeito surdo e do sujeito cego. Sabemos que

Com o testemunho, é elaborada uma perspectiva para a compreensão do passado a partir dos excluídos. É estabelecido nesse ponto um dilema, referente à língua a ser escolhida. Um impasse aflora quando é necessário, por esforço de preservação de memória e difusão do material, utilizar a língua do colonizador para realizar o testemunho [...] Estudar o testemunho significa assumir que aos excluídos cabe falar, e além disso, definir seus próprios modos de fazê-lo. (GINZBURG, 2011, p. 3-5).

Michelle Murta compartilha suas experiências de vida, na trajetória da construção de sua Identidade Surda. Relata a importância de ter se assumido como mulher surda, usuária

da Libras - Língua de Sinais Brasileira⁵. Murta se orgulha de ser militante, em prol das causas surdas. Ela também hasteia a bandeira “*Nada de nós surdos, sem nós surdos*”, para reivindicar a legitimidade do uso da Libras como primeira língua dos surdos e menciona algumas das dificuldades que enfrentou até torna-se professora de Libras da Faculdade de Letras -UFMG. Michelle Murta, ao relatar sua história de vida, se utiliza da escrita do português, enquanto *um outro* sentido, uma outra via de acesso, capaz de promover grandes mudanças.

[...] Eu gostaria de narrar um pouco sobre minha trajetória em uma sociedade que me obrigava e me lembrava, a todo tempo, que a minha língua tinha que ser o português. [...] A professora avisava: “Agora é ditado”. Eu ficava muito nervosa com esse aviso, porque sabia que errava tudo e me sentia burra. A professora falava “mala”, eu escrevia “fala”. (MURTA, 2018, p.255-258)

Elizete Lisboa, professora graduada pela FALE – UFMG, escritora de literatura infanto-juvenil, mulher, cega, que se insere na escrita através do Braille, e percebe no tato, uma *outra* via de acesso, para além da visão, capaz de ampliar seus horizontes.

Sou cega e o hábito da leitura torna a cegueira menos pesada para mim, para os cegos em geral. Posso dizer que diminui a cegueira. Gosto muito de ler e de escrever. Leio em Braille desde meus nove anos de idade. Leio com facilidade, com as duas mãos. A mão esquerda marca a linha que estou lendo, a mão direita vai em frente decodificando os símbolos. A todo instante a mão esquerda também se afasta da margem para tornar a leitura mais rápida. Na verdade as duas mãos vão lendo. Esse movimento de mãos abertas sobre a página me possibilita ter uma imagem visual do texto. Claro que essa imagem visual é criada por caminhos táteis, talvez mais acertado seja falar em imagem tátil-visual. Nesse momento estou me lembrando do poema “Naja” do escritor mineiro Anderson de Oliveira. As palavras se deslocam na página, criando o movimento da cobra que se enfurece, pronta para o ataque. O texto, que está em braile, ficou visual pra mim também e eu penso nele, na sua disposição gráfica na folha. Penso no que o poeta disse sobre a naja e minha percepção é de estar vendo. (LISBOA, 2019, no prelo)

Nas vozes umas das outras, nossos registros mais autênticos – entre-linhas: entre-vozes - entre-sinais – existe uma sororidade, que grita por nossos anseios de liberdade. É impossível abrir mão de nossa escrita, este nosso legítimo lugar de fala. Não há como delegar a outrem, sua identidade, tampouco sua existência. Pois,

Tudo que os homens escreveram sobre as mulheres deve ser suspeito, pois eles são, a um tempo, juiz e parte. (POULAIN DE LA BARRE, *apud*, BEAUVOIR, 2009, p.12).

5 Libras – Língua de Sinais Brasileira utilizada pela comunidade surda e reconhecida através da Lei 10.436

REFERÊNCIAS

- BEAUVOIR, Simone de. O Segundo Sexo. Tradução: Sérgio Milliet. – 2. ed. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009. 2v.
- BUZATTI, Bárbara. A mesa. Belo Horizonte, 2019, no prelo.
- DURAS, Marguerite. Escrever. Tradução: Rubens Figueiredo. Rio de Janeiro: Rocco, 1994
- ESTÊS, Clarissa Pinkola. Mulheres que correm com os lobos. Tradução: Waldéa Barcellos. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- GALEANO, Eduardo. A Casa das palavras. In: O livro dos abraços. Tradução: Eric Nepomuceno. - 9. ed. - Porto Alegre: L&PM, 2002. P.13
- GALEANO, Eduardo. Celebrações de bodas da razão com o coração. In: O livro dos abraços. Tradução: Eric Nepomuceno. - 9. ed. - Porto Alegre: L&PM, 2002. P.
- GINZBURG, Jaime. Linguagem e trauma na escrita do testemunho. Revista Conexão Letras, v. 3, n. 3, 2011.
- HILST, Hilda. Da Poesia. São Paulo: Companhia das Letras, 2017. P.55-56
- INGOLD, Tim. Pare, olhe, escute! Visão, audição e movimento humano. Ponto Urbe. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP, n. 3, 2008.
- LEOTE, Rosangella. Multisensorialidade e sinestesia: poéticas possíveis?. **ARS (São Paulo)**, São Paulo, v. 12, n. 24, p. 42-61, dez. 2014. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S167853202014000200042&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 30 jul. 2019. <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2178-0447.ars.2014.96737>.
- LISBOA, Elizete. Sem título. Belo Horizonte, 2019, no prelo.
- MARQUES, Ana Martins. Peso de Papel. In: A vida submarina. Belo Horizonte: Scriptum, 2009. P.111
- MURTA, Michelle. (2018). Eu, eu mesma e o português: experiências dos meus (dê)s encontros com a língua portuguesa. Revista X.13.255.10.5380/rvx.v13il,60661.
- PIMENTA, Luciana. Morada. Belo Horizonte: Letramento, 2017. P.118-119
- SCHITTINE, Denise. Lendo e escrevendo no escuro: a literatura através da cegueira. Rio de Janeiro / São Paulo: Paz e Terra, 2016. P.11-12
- STROBEL, Karin. Blog Vendo Vozes. (2008) Disponível em <<http://www.blogvendovozes.com/2008/03/entrevista-exclusiva-karin-strobel.html>>, Acesso em 30 jul. 2019.

Diante do corpo ferido do outro, uma exigência à ética do cuidado

André Herculano Samalambo ¹

Resumo: Diante do corpo ferido do outro, surge uma exigência à ética do cuidado. Nosso ponto de partida é a tradição sinóptica, na qual o homem Jesus se deixa afetar por vários corpos marcados de inúmeras feridas sejam psicológicas ou físicas. A parábola do bom samaritano, é o exemplo paradigmático de Jesus que se deixa afetar e cura o homem ferido (cf. Lc 10, 29-37). Em segundo lugar, gostaríamos de apresentar o testemunho de um ginecologista congolês, Dr. Denis Mukwege, apelidado de “*l’homme qui repare les femmes*”, traduzido significa: o homem que repara as mulheres. Dr. Mukwege atendeu mais de 30 mil mulheres vítimas de abuso sexual em conflitos na República Democrática do Congo. Este é um exemplo vivo de alguém que se deixa afetar por situações gritantes que acontecem no corpo de mulheres. Em terceiro lugar, queremos, a partir destas duas figuras, Jesus Cristo e Dr. Mukwege, pensar uma ética do cuidado diante de outros corpos feridos que se nos apresentam. No fundo, a pergunta fundamental é: como me afetar diante do corpo ferido do outro? Como, a partir de minha experiência de se sentir tocado pelo corpo ferido do outro agir para cuidá-lo?

Palavras-chave: Corpo; Violência; Cuidado; Ética.

INTRODUÇÃO

Nosso ponto de partida é a tradição sinóptica, na qual o homem Jesus se deixa afetar por vários corpos marcados de inúmeras feridas sejam psicológicas ou físicas. Na maior parte dos casos, ele não se importa de transgredir o sábado para curar um corpo ferido e gritante. Vários são os exemplos nos Evangelhos². Assim, no seu encontro com o leproso, Jesus toca o seu corpo e o purifica (cf. Mc 1, 40-45); Jesus cura o homem paralisado, lhe possibilitando andar e tomar o seu caminho (cf. Mc 2, 1-12); ele coloca o homem de mão atrofiada no centro de sua ação e cura-o (cf. Mc 3, 1-6); a mulher que sofria de fluxo de sangue, há doze anos, ao tocar o corpo de Jesus, sentiu que o seu corpo estava sendo curado (cf. Mc 5, 25-32); pela imposição das mãos, Jesus cura vários doentes atingidos por diversos males (cf. Lc 4, 40-41). Diante de corpos esfomeados, Jesus sente compaixão e dá de comer (cf. Mt 14, 13-21); diante da morte de seu amigo Lázaro, Jesus conturba-se, vendo sua irmã Maria chorando, e ressuscita-o (cf. Jo 11, 27-44); Jesus se comove diante da morte do filho único da viúva de Naim (cf. 7, 11-17); Jesus endireita a mulher que tinha o corpo encurvado (cf. Lc 13, 10-17). A parábola do bom samaritano, é o exemplo paradigmático de Jesus que se deixa afetar e cura o homem ferido (cf. 10, 29-37).

Em segundo lugar, gostaríamos de apresentar o testemunho de um ginecologista congolês, Dr. Denis Mukwege, apelidado de “*l’homme qui repare les femmes*”, traduzido significa: o Homem que repara as mulheres. Tendo recebido o prêmio Nobel da paz,

1 Graduação em Filosofia pela Faculté de Philosophie Saint Pierre Canisius, República Democrática do Congo. Graduando em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), Belo Horizonte. E-mail: andreherculano143@gmail.com

2 Cf. *Bíblia de Jerusalém*, 2016.

Dr. Mukwege atendeu mais de 30 mil mulheres vítimas de abuso sexual em conflitos na República Democrática do Congo. Ele montou um hospital com mais de 300 leitos, além de um sistema para financiar as mulheres a recomeçarem suas vidas. Chegou a sofrer um atentado, mas decidiu continuar a luta contra a violência sexual³.

O trabalho de Mukwege é um exemplo vivo de alguém que se deixa afetar por situações gritantes que acontecem no corpo de mulheres. De fato, ele repara as mulheres que, muitas vezes, se apresentam com o aparelho genital todo destruído. Não só a reparação física, ele dá apoio moral-psicológico.

Em terceiro lugar, queremos, a partir da ação de Jesus Cristo e Dr. Mukwege, refletir sobre a ética do cuidado diante de outros corpos feridos que se nos apresentam. No fundo, a pergunta fundamental é: como se deixar afetar diante do corpo ferido do outro? Como, a partir dessa experiência, agir para cuidá-lo?

1 A ÉTICA DO CUIDADO: DAS MINHAS FERIDAS CORPORAIS AO CUIDADO DAS FERIDAS CORPORAIS DOS OUTROS, UM CHAMADO PROFÉTICO

Toda forma de experiência de injustiça, exclusão, discriminação ou qualquer forma de violência são experiências que causam dor e marcam a memória do nosso corpo. Por isso, mulheres violadas ou estupradas ficam marcadas pelo resto de suas vidas. Pessoas que foram discriminadas seja pela cor da pele, seja pela religião, seja pela região onde nasceram, carregam uma marca em seus corpos pelo resto da vida. Pessoas que foram violentadas carregam em seus corpos marcas que as lembrarão sempre de sua experiência dolorosa. Ademais, uma família que viu um de seus membros ser assassinado, levará em seu corpo esta marca por resto de sua vida.

Todo corpo marcado por alguma dessas experiências desenvolverá algum tipo de sentimento: pode ser de revolta, de medo, de perdão, de vingança, de compaixão, de misericórdia, de desconfiança. De fato, a liberdade será colocada a optar por um ou vários sentimentos. A história testemunhou a coragem de várias pessoas que, depois de vivenciarem experiências dramáticas, decidiram, com aquilo que lhes fizeram, superar a Lei de Talião: “olho por olho e dente por dente” (Ex 21,24), a fim de quebrar a espiral do ódio e da violência.

Mahatma Gandhi lutou pela independência da Índia contra os ingleses, que exploravam e maltratavam o seu povo, foi um líder pacifista indiano, cujas armas eram a não violência e a desobediência civil, ou seja, estimulava o não pagamento dos impostos e o boicote aos produtos ingleses. Martin Luther King, tendo vivido na pele a experiência da segregação racial, inspirou-se na não violência e na desobediência civil de Mahatma Gandhi. *Na mesma*

3 Reportagem retirada do site G1. Disponível em <<https://g1.globo.com/mundo/noticia/2018/10/05/nobel-da-paz-um-chocante-relato-de-denis-mukwege-medico-que-venceu-premio-por-luta-contra-estuprosos-em-guerras.ghtml>>. Acesso em 5 jul. 2019.

linha, Nelson Mandela, que em 1994 tornou-se o primeiro presidente negro da África do Sul, governou o país até 1999, sendo responsável pelo fim do regime segregacionista no país e também pela reconciliação de grupos internos. Com apenas 25 anos, por causa de sua fé yazidi, Nadie Murad sofreu meses de torturas e estupros nas mãos de extremistas do Estado Islâmico. Tendo sobrevivido, tornou-se porta-voz da minoria yazidi. A jovem iraquiana foi agraciada com este prêmio Nobel, junto com o médico congolês Denis Mukwege, por seus esforços para pôr fim ao uso da violência sexual como arma de guerra.

As experiências dramáticas dessas figuras históricas tornou-se fonte de luta contra as causas da violência e a lógica da espiral do ódio. Longe de se revoltarem e reproduzirem o ciclo da violência, elas deixaram-se afetar por suas feridas e pelas dos seus contemporâneos e tornaram-se profetas, isto é, denunciaram o mal reinante por meio de uma outra lógica. Não uma lógica que reproduz a violência sob uma outra forma, mas mediante uma lógica que quebra a espiral da violência. Nesta perspectivas, elas estavam anunciando alternativa, quer dizer, uma boa nova para os corpos feridos e um convite “metanaiónica” aos opressores. De fato, a meta visada era o bem comum destruindo toda causa humana e estrutural da violência.

Esses homens e mulheres partiram de suas próprias feridas, deixaram-se afetar pelas feridas de outros corpos e tornaram-se vozes dos sem vozes. Há, portanto uma dimensão ética do cuidado, cujo sujeito não procura reproduzir o mal que lhe causaram, mas denuncia o mal e suas causas e anuncia alternativas que, simultaneamente, quebra a espiral da violência e restabelece os laços entre opressor e oprimido.

2 O CHAMADO PROFÉTICO, PRÁXIS DA ÉTICA DO CUIDADO

Toda experiência dolorida vai exigir uma ação da pessoa sofrida. Pode ser uma ação de revolta, vingança, perdão, medo, misericórdia. Nossa contribuição é que esta ação seja ética que cuide de suas próprias feridas e, em seguida, cuide das feridas dos outros. Cuidar das próprias feridas corporais é permitir-se vivenciar uma experiência de libertação dos efeitos nocivos que aquele mal pode causar no próprio corpo. A espiritualidade, a terapia e outras práticas, por exemplo, são lugares de libertação das consequências negativas causadas no corpo. São lugares em que a pessoa faz a experiência de ser recriada e tornar-se numa nova criatura.

Depois desse momento de libertação, em que a pessoa passa a ter um novo olhar sobre suas próprias feridas, não que elas desapareçam, ela é convidada a uma missão profética, isto é, denunciar e anunciar. Ela deve denunciar as causas humanas e estruturais de todo tipo de violência. Denunciar não significa necessariamente empregar a violência. Mas denunciar usando a pedagogia da não violência, porque o objetivo é a eliminação da espiral da violência. Ao mesmo tempo que se denuncia, anuncia-se uma alternativa, uma transição, isto é, uma transformação de uma situação injusta, violenta em uma situação justa, reconciliadora.

O profeta recebe a missão de ser a voz dos sem vozes, ou seja, ele torna-se o porta-voz de todos aqueles que ainda sofrem qualquer forma de violência para que se evite a reprodução do ciclo da violência. No fundo trata-se de fazer um movimento contrário aos impulsos negativos. Podemos aprender a pagar o mal com o bem e não o mal com o mal, isto é, superar a lei de *Talião*, para não reproduzir o ciclo da violência e a espiral do ódio.

O chamado profético, como práxis da ética do cuidado, é motivado, na sua essência, pelo “princípio misericórdia”⁴. É este princípio que rege toda ação ética diante do corpo ferido do outro. Com efeito, Deus, ao libertar o povo da escravidão, no Egito, é misericordioso porque tem um coração que se deixa afetar pela miséria do povo sofredor. Por isso, Ele age por misericórdia (cf. Ex. 3,7s). Jesus é “o início da absoluta autocomunicação de Deus chegada a seu termo, aquele início que assinala a autocomunicação destinada a todos”⁵. Ele agiu sempre com a misericórdia, inclusive, em suas curas e atos de milagres. Nesse sentido, mostra Sobrino:

é esta misericórdia que, ao mesmo tempo, explica e se expressa nos milagres de Jesus, e que o define em aspectos bem fundamentais. Jesus aparece como quem se sente profundamente comovido pela dor alheia, reage diante dela salvificamente e faz dessa reação algo primeiro e último, critério de toda a sua prática. Na dor alheia Jesus vê algo de último ao que só se pode reagir adequadamente com ultimidade. É importante lembrar que o verbo com que se descreve a atitude de Jesus nas passagens citadas é *splagchnizomai*, proveniente do substantivo *splaghnnon*, que significa ventre, entranhas, coração, símbolos da realidade última do ser humano. A realidade da dor externa é o que penetra no mais profundo de Jesus e por isso reage com ultimidade desde o mais profundo de si mesmo⁶.

Jesus, ao mesmo tempo que é a autocomunicação de Deus, igualmente é reposta à pergunta da identidade do ser humano por excelência. Se nos perguntarmos quem é o ser humano, a história de Jesus é a resposta mais eloquente. Em outros termos, o evento Jesus não se restringe meramente a uma dimensão teológica, mas sobretudo a uma resposta antropológica, pois que, Ele é o Logos de Deus-feito-carne, quer dizer, o Filho unigênito de Deus (cf. Jo 1,18) e o “primogênito de toda a criação” (Cl 1,15). Portanto, Ele é o ser humano em quem aprendemos a ser mais humano. Nesse sentido, a liberdade de Jesus torna-se o protótipo de toda liberdade humana. Trata-se, com efeito, de uma liberdade misericordiosa, cuja tarefa é realizar atos de misericórdia.

Toda ação humana deve estar motivada e animada pela misericórdia à maneira de Jesus. Esta misericórdia é que vai permitir ao ser humano deixar-se afetar pela ferida do corpo do outro e salvá-lo. Façamos mais sobre o “princípio misericórdia” que Sobrino desenvolve.

4 SOBRINO, *O Princípio Misericórdia*, 1994, p. 31.

5 RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 1989, p. 233.

6 SOBRINO, *Jesus, o libertador*, 1996, p. 140.

3 O “PRINCÍPIO MISERICÓRDIA”, MOTIVAÇÃO À PRÁXIS DA ÉTICA DO CUIDADO

De entrada, Sobrino esclarece o termo misericórdia, a fim de evitar qualquer forma de redução suscetível de empobrecer esse termo. Ele escreve o seguinte:

o termo “misericórdia” deve ser bem entendido, porque pode conotar coisas verdadeiras e boas, mas também coisas insuficientes e até perigosas: sentimento de compaixão (com o perigo de não ser acompanhado de uma práxis), “obras de misericórdia” (com o perigo de não se analisarem as causas do sofrimento), alívio de necessidades individuais (com o perigo de abandonar a transformação das estruturas), atitudes paternas (com o perigo do paternalismo)⁷.

Esse esclarecimento ajuda a apreender a riqueza e a exigência do termo ‘misericórdia’, que, ao mesmo tempo, fica superada toda compreensão piedosa sem compromisso ético. A misericórdia exige uma ação ético-salvífica diante do corpo ferido do outro. É uma compaixão que se exprime por uma práxis. Essa práxis é profética, porque analisa as causas do sofrimento e transforma as estruturas que atualizam e reproduzem a espiral do sofrimento.

Sobrino, ao explicitar o ‘princípio misericórdia’ segundo Jesus, apresenta a parábola do bom samaritano que, na sua opinião, configura a vida e a missão de Jesus, inclusive, o seu destino. Essa parábola, além de revelar a forma da misericórdia, define, de fato, o ser humano cabal. A este respeito, Sobrino vai dizer que:

o ser humano cabal é, portanto, aquele que interioriza em suas entranhas o sofrimento alheio – no caso da parábola, o sofrimento injustamente infligido – de tal modo que esse sofrimento interiorizado se torna parte dele e se converte em princípio interno, primeiro e último, de sua atuação. A misericórdia – como re-ação – torna-se a ação fundamental do homem cabal. Portanto, esta misericórdia não é uma entre outras muitas realidades humanas, mas a que define diretamente o ser humano... Ser um ser humano é, para Jesus, reagir com misericórdia; do contrário, fica viciada na raiz a essência do humano, como aconteceu com o sacerdote e o levita, que “passaram adiante”⁸.

Temos, portanto, uma concepção antropológica que se compreende a partir da misericórdia e dela se define. Isto é importante para a nossa pesquisa da ética do cuidado. Se o ser humano cabal é definido em função da misericórdia, fica claro que a misericórdia é o caminho mais certo para a humanização. Entretanto, só se pode chegar a ser esse ser humano cabal mediante a prática da misericórdia. Por outro lado, é diante do sofrimento alheio que

7 SOBRINO, *O Princípio Misericórdia*, 1994, p. 32.

8 SOBRINO, *O Princípio Misericórdia*, 1994, p. 34.

se exercita melhor a misericórdia. Em consequência, reagir, diante do corpo ferido do outro, motivado pela misericórdia, é estar em tornar-se mais humano.

Diante do corpo ferido do outro, não se deve ver e passar de lado, como o sacerdote e o levita, na parábola do bom samaritano, (cf. Lc 10, 29-37); pelo contrário, deve-se ter a coragem de ver, sentir compaixão e aproximar-se para cuidar desse corpo ferido. Aproximar-se desses corpos feridos deve levar a um chamado profético, quer dizer, denunciar e anunciar, como já dissemos. Não se deixar afetar e desviar o olhar perante os corpos feridos é, de alguma forma, ser cúmplice com o mal e suas causas. Entretanto, ter a coragem de denunciar e anunciar uma boa notícia de uma nova situação é quebrar a espiral da violência e restabelecer a espiral do amor.

A ética do cuidado que propomos é esta que tem como ponto de partida as feridas que cada corpo carrega em sua memória, resultado de alguma experiência negativa ou de violência. Essa experiência transforma-se em lugar de metanoia, cuja ação ética supera o ciclo da violência. A práxis da ética do cuidado toma a forma do chamado profético, que não se conforma com a situação de injustiça, de violência e deseja que a situação de injustiça se transforme em situação de justiça, de paz para todos. Aqui, vale a pena recordar a regra de ouro de Jesus: “tudo, pois, quanto quereis que os outros vos façam, fazei-o, vós também, a eles...” (Mt 7,12).

Nossas feridas corporais não devem ser lugares de reprodução do ciclo da violência, pelo contrário, devem me lavar a cuidar das feridas dos outros e superar a espiral da violência. O meu sofrimento pode ser lugar de inspiração para pensar em alternativas que superem a espiral da violência e faça brotar uma nova lógica, a do amor.

Para se deixar tocar e afetar pelas feridas do corpo do outro exige, a priori, aceitar as próprias fragilidades, as próprias feridas pessoais. Aceitar as nossas feridas para, num segundo momento, nos tornar ativistas e lutar contra todas as realidades que causam feridas nos corpos de outras pessoas. Lutar contra tudo aquilo que causa o mal é cuidar para que outras pessoas não passem pelo mesmo mal. Fazer isso, com efeito, é quebrar o ciclo da violência.

CONCLUSÃO

A guisa de conclusão, podemos dizer que, a ética do cuidado é uma ética cujo ponto de partida são as feridas corporais de cada pessoa. Essas feridas tornam-se lugares de inspiração para curar as feridas corporais dos outros e quebrar a espiral da violência. Empreender este caminho é tornar-se profeta, quer dizer, é denunciar as causas do mal e anunciar alternativas. Foi o que fizeram vários homens e mulheres que se procuram anunciar a boa notícia de uma sociedade motivada pelo amor.

Dr. Mukwege e Nadie Murad são exemplos de pessoas que responderam ao chamado profético, isto é, denunciaram as causas humanas e estruturais da violência sexual e cuidaram

dos corpos feridos de seus contemporâneos, anunciando a boa notícia da transformação de uma situação injusta em situação justa. Eles agiram com misericórdia, porque não agiram segundo a espiral do ódio, mas foram movidos pelo amor que clama a reparação e a superação do mal. Nesse sentido, a misericórdia a exemplo de Jesus Cristo torna-se a forma e a motivação para cuidar dos corpos feridos dos outros.

REFERÊNCIAS

Bíblia de Jerusalém. 11ª reimpressão. São Paulo: Paulus, 2016.

RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulinas, 1989.

SOBRINO, Jon. *Jesus, o libertador*. I. A história de Jesus e Nazaré. Petrópolis: Vozes, 1996.

SOBRINO, Jon. *O Princípio Misericórdia*. Descer da Cruz os Povos Crucificados. São Paulo: Vozes, 1994.

A liberdade da linguagem do desejo do corpo na alma: a doutrina do amor em Hadewijch da Antuérpia e em Ricardo de São Vitor

Maria José Caldeira do Amaral¹

Resumo: No corpo da literatura vernacular medieval, a obra (poemas, visões e cartas) de Hadewijch da Antuérpia, beguina que viveu no século XIII alcança, de acordo com vários estudiosos modernos, o status de uma obra respeitada e construída a partir de um conhecimento profundo, com significativa sustentação psicológica na linguagem de sua experiência de ascese, contemplação e ação, a partir da inserção natural de um saber fundamental próprio de autores medievais e pré medievais dentro do escopo *scholar* do Cristianismo Ocidental. Essa comunicação tem como objetivo principal, desenvolver e apontar, analogicamente, no conteúdo intrínseco de sua obra poética e profética, sua doutrina de que é preciso viver o Amor. Mas, para ela, diferente de muitos autores medievais, a experiência de amar e desejar Deus não abarca a beatitude e o arrebatamento do êxtase somente. O desejo associado à experiência do amar expõe, em toda sua obra, o conhecimento da maior e principal pulsão humana como provedora do conhecimento. O desejo traduzido como falta e o amor traduzido como abismo inclui a ausência desse Amor, como a mais profunda e essencial experiência humana provedora de conhecimento. Como Ricardo de São Vitor - Prior na Escola de São Vitor e discípulo do eminente mestre Hugo de São Vitor, Hadewijch da Antuérpia sofre de um amar como impossibilidade da satisfação do amor como a forma mais alta de amor. A condição da alma fervorosa e ardente que conhece o desejo do amor pelo Amor como negação (conceito esse já desenvolvido por Gregório de Nissa, Pseudo Dionísio, Máximo Confessor e Gregório Palamas) é aquela condição que supõe a experiência de desejo como uma experiência que já não pode ser satisfeita de nenhum modo. Sedenta e faminta, a alma experimenta a perturbação, a tortura sem piedade e todas as condenações e destruições das quais o amor é capaz. O tormento e a loucura estão disponibilizados nos registros de Hadewijch da Antuérpia e de Ricardo de São Vitor em “Os quatro graus do amor violento”, atendendo à ideia de que a linguagem de ambos experimenta o desespero na veemente incidência da impossibilidade da alma mística cristã desconhecer e não experimentar o desejo daquele Amor, que é absoluto na alma inquieta que conhece a liberdade. Somente a renúncia livre de Deus à sua própria deidade concede a licença para a liberdade da alma e do corpo humanos. De corpo e alma, o homem e a mulher que sabem o Amor, livres e atormentados, enlouquecem, ainda que conscientes de sua loucura, e enfrentam o drama de suas escolhas e a impossibilidade em provê-las diante das exigências do Amor vivido em ausência.

Palavras-chave: Hadewijch da Antuérpia; Ricardo de São Vitor; Experiência mística; Amor.

Por isso nunca senti amor, a não ser como uma morte sempre nova,
até que o momento de minha consolação chegou e Deus me concedeu
conhecer a perfeita dignidade do amor: amar a humanidade na Divi-
dade e conhece-las em uma única natureza.

Hadewijch da Antuérpia

¹ Psicóloga Clínica, Mestre e Doutora em Ciências da Religião PUC/SP, Pós-Doutoranda em Teologia na PUC/PR e Pesquisadora do LABO/FUNDASP/PUC/SP. Livros Publicados: *Imagens de Plenitude na Simbologia do Cântico dos Cânticos*, EDUC/FAPESP, São Paulo, 2009 e *Eros e ágape – Minne: Amar e Desejar Deus na luz Fluente da Deidade de Mechthild de Magdeburg*, São Paulo, Editora Reflexão, 2014. E-mail: ze-zeamaral@uol.com.br

Estamos no século XII, XIII da era cristã. A experiência direta de Deus ou a consciência direta de Deus - conceito apreendido aqui de Bernard McGinn (2003, v.I) - ultrapassa o claustro e as ordens religiosas oficiais. Beguinhas, mulheres compromissadas com o amor no mundo, o cuidado aos doentes, aos desgraçados, aos pobres e necessitados, aos desaconselhados - essas mulheres religiosas amavam Deus e sabiam o que havia ser isso. Elas emitem suas vozes no esforço da linguagem vernacular para falar do Amor. Segundo a maioria dos pesquisadores hoje, Hadewijhc sofreu muito por ter sido exilada de sua comunidade de Beguinhas; foi descartada e despejada por causa de sua doutrina, em síntese, de que é preciso viver o Amor. Acusada de quietismo, confusão moral, descomprometimento com a responsabilidade moral humana. Depois disso residiu de favor em alguns Beguinatos e no final da vida ajudava com os doentes em hospitais, onde podia ir á capela e rezar e dormir um pouco a noite em algum canto. Todas as informações que temos sobre Hadewijch são pesquisadas a partir de sua obra, principalmente de suas cartas, composta por 4 manuscritos: O primeiro contém 45 poemas em Estrofes (*Strophische Gedichten*) adaptados na linguagem do amor lírico cortês trovadoresco, na qual o cavaleiro, a serviço de Deus, é portador do amor (*minne*) da dama. Hadewich expressa, desta forma, sua experiência espiritual pessoal. O segundo manuscrito está composto em 29 poemas em duo (*Mengeldichten*) caracterizados por uma discussão sobre a natureza da verdade no amor (*minne*) e sobre o que o amor exige de nós. Hadewijch se coloca, nesse lugar, como alguém que ensina. O terceiro é um livro de visões (*Visioenenboek*), está escrito em prosa e é um registro de revelações próprias. As narrativas excessivas e extáticas são comparadas aos registros das mulheres santas de Liège. O encontro de Hadewijch com Cristo, enquanto seu noivo divino, é descrito em termos físicos e muitas de suas visões são apocalípticas em sua natureza. E, finalmente, o quarto manuscrito contém 31 cartas (*Brieven*) doutrinárias e intencionais apesar de seu caráter pessoal. As cartas e as visões de Hadewich são vistas como complementares por alguns pesquisadores (RUH:1993, v.II, p.209) que formalizam o êxtase contemplativo em momentos de graça e antecipam o amor (*minne*) no contexto de tormento, exílio e miséria mundana.

Ricardo de São Vitor² foi fiel à sua escola teológica³ pelo fato de descrever um estado amoroso contemplativo visceral da alma humana como um desejo indiscutível que sustenta e conduz o amor como uma das principais conquistas morais do homem medieval em nossa civilização ocidental. **Os quatro graus do amor violento** descreve uma fenomenologia de um amor indiscriminado entre dor e gozo como uma realidade que subsiste e é pressentida pela alma e por sua própria indeterminação. Na escola medieval da abadia de São Vitor estava explícita a compreensão da insaciabilidade do desejo humano como a atração da alma humana por algo infinito, absoluto, apontado pelo desgosto experimentado na condição existente humana insatisfeita e impotente, pois nada do que lhe é dado é capaz de satisfazê-la.

A doutrina do Amor, postulada por Hadewijch em suas obras, sustenta que o Amor segue paralelamente aos fenômenos da vida psíquica que podem ser permeados por arrebatamentos espirituais, ainda que a realidade psíquica não alcance o Amor na mesma medida que a realidade espiritual alcança a realidade psíquica. É a realidade espiritual do Amor que triunfa sobre a realidade psíquica e física do amor e é nessa apreensão que se colocam a linguagem de Hadewijch da Antuérpia e de Ricardo de São Vitor. É como se, dentro da alma, o mundo espiritual e o mundo natural se debatessem continuamente e, no corpo dessa linguagem, esse debate se configura como a maneira mais fiel a uma aproximação no sentido literal do desejo, da falta, da ausência. A visceralidade das sensações na linguagem do desejo⁴ e da ausência aponta para o nada, para o silêncio, para a incompreensível inexorabilidade da alma fadada ao desejo do Amor.

A liberdade da linguagem do desejo do corpo na alma é o subsídio orgânico da experiência do Amor de Deus ou do toque de Deus no triunfo desse amor sobre a alma. Para María Tabuyo Ortega, a visão e a iniciação se produzem no triunfo do Amor – dinâmica espiritual; a união se dá na alma, fora do espírito na medida em que a alma é absorvida pelo Amor e

2 Pouco se sabe sobre a vida de Ricardus de Sancto Victore, a não ser a data de sua morte – 10/03/1173 – e que provavelmente sua origem é escocesa. Ocupou o cargo de professor e prior na Escola de São Vitor. O Cânone da Escola é atribuído à Hugo de São Vitor, mas o mérito de Ricardo está na profundidade de seu pensamento, além de ter sido, e porque foi considerado, o mais importante místico dessa Escola.

3 A escola dos Vitorinos ou escola de São Vitor tem sua origem em 1108: escola interna e externa, contemplativa e ativa, herdeira da tradição e partidária das reformas, espiritual e intelectual, *Sapiência e Ciência* (*sapientia e scientia*). A teologia de São Vitor desenvolvida a partir de Hugo de São Víctor (1095- 1141) se constrói na leitura das Escrituras, no desenvolvimento da hermenêutica e da filosofia, teologia da história e mística contemplativa. Para Hugo de São Vitor o conhecimento precede o amor, mas uma vez que este se instala, faz calar o conhecimento. O amor é conhecimento transcendido. Se a ciência aborda o mistério, é o amor que o penetra. “[...] Como definiremos o amor? [...] um deleite de um coração a algo por causa de algo, que é desejo ao apetecer, gozo ao fruir, que corre pelo desejo e repousa pelo gozo. Por ele o coração humano é bom, e por ele o coração humano é mau; pois nem de outro modo será bom, se é bom, nem de outro modo será mau, se é mau, senão porque bem ou mal amamos o que é bom. Tudo o que é, é bom, mas quando aquilo que é bom é mal amado, isto não é bom e é mau. Nem quem ama é mau, nem o que é amado é mau, nem o amor pelo qual se ama é mau, mas amar mal é mau e nisso consiste todo mal. Ordenai, pois, a caridade, e já não haverá mais nenhum mal.” Cf. HUGO DE SÃO VICTOR, <http://www.accio.com.br/Nazare/1946/h-subsam.htm>, 2004.

4 **El language del deseo: Poemas de HADEWIJCH DE AMBERES**, Edición y Traducción de María Tabuyo, Editorial Trotta, Madrid, 1999. Um dos livros mais conhecidos de coletâneas das poesias de Hadewijch.

no instante em que o Amor penetra na alma. (Cf. HADEWIJCH DE AMBERES, 2005, p. 17) É nessa arena que a experiência mística se instala e se desdobra na liberdade da linguagem do corpo na alma e consagra um saber-se de si mesmo, um conhecer-se a si mesmo e um apropriar-se de si mesmo no estado e condição exilados porque distantes da plenitude e, ao mesmo tempo tendo conhecido e vivenciado esse estado de plenitude, o Amor consagra, em Hadewijch, a audácia e o desafio de uma sede insaciável e de desolação: “Se alternam assim o gôzo do amor, o furor do desejo, a languidez, o desconsôlo, e sempre a liberdade irresistível, a ousadia que impulsionam sempre mais além de sua Demanda.” (IBIDEM, p.35). Em sua sétima visão, o corpo protagoniza as sensações de Hadewijch no arrebatamento visionário iniciático, no triunfo do Amor sobre a alma e na consagração da humanidade e da divindade em Deus com Deus:

Na alvorada de um dia de Petecostes, tive uma visão quando assistia as matinais que eram cantadas na Igreja. Meu coração, minhas vêias e meus membros tremiam e se estremeciam de desejo; e como, em tantas ocasiões, senti em mim, em uma terrível tempestade, que se não fosse toda inteira de meu Amado e se ele não me preenchesse totalmente de si, eu enlouqueceria em minha agonia e a fúria do amor me mataria. O desejo de amor me atormentava e me torturava de tal forma que meus membros pareciam romper-se um por um, e minhas vêias, uma por uma, sucubiam a tanto esforço. Ninguém, que eu conhecesse, pôde expressar a languidez que vivi, e o que eu poderia dizer seria incompreensível para todos aqueles que não conheceram o Amor no desejo e aos que o Amor nunca conheceu. Direi portanto só isto: que desejava gozar plenamente do meu Amado, conhecê-lo e saboreá-lo sem reservas, sentir o gôzo perfeito de sua humanidade com a minha, e que a minha se estabeleceu na sua, fortalecida por sua integridade contra toda queda e sabendo favorecer perfeitamente na entrega pura, única e plena a toda virtude. Desejava que me satisfizesse com sua Divindade, sendo os dois um só em espírito, e que tivesse sido para mim tudo o que ele é, sem restrição alguma. Pois esse é o presente que escolhi com preferência a todos os dons que me foram oferecidos: satisfazer o Amado em uma entrega total. Não há maior satisfação que a de crescer e chegar a ser Deus com Deus, mas para isso é necessário suportar pena e sofrimento, exílio e dessabores constantemente renovados, desejando que cheguem e passem sem desgosto íntimo, não saboreando mais que o doce amor, as carícias, os beijos. Assim, eu desejava que Deus fosse plenamente meu, para ser eu dele e satisfazê-lo por minha vez. [...] Logo, permaneci abismada em meu Amado e me perdi nêlo sem reservas, de modo que de mim nada foi deixado. Então fui transformada e arrebatada em espírito e tive uma revelação de várias horas. (HADEWIJCH DE AMBERES, 2005, pp. 79-81)

A loucura e a fúria do Amor são incompreensíveis para aqueles que não conheceram o Amor no desejo e aos que o Amor nunca conheceu. O amor em desejo torna-se uma possibilidade de conhecimento. O esforço do texto visionário em alcançar o sentido da liberdade da linguagem do corpo e da alma, atravessados pelo espírito, em languidez e desconsolo nada mais é do que o pressentimento da distância infinita que separa o que ele ama do que ele sente capaz de amar. Entregar-se totalmente a Deus em sua humanidade e apreender a deidade de Deus foi o dom original essencial e gratuito escolhido por Hadewijch. A alma é aniquilada e em sua nudez original, nada é deixado a ela e, só assim, é livre e torna-se o que Deus é. De acordo com Zum Brunn e Epiney-Burgard, essa é a experiência de Hadewijch, de Mechthild de Magdeburg, Marguerite Porete e Meister Eckhart:

Esse misticismo do abandono é expresso, de fato, como um dilema ontológico: a criatura deve se desfazer de ter sido criada, de sua condição de separação em nome de encontrar novamente sua verdade incriada e não separada de Deus; portanto, isso é o não desejo, que consiste em nada desejar para além de Deus, Ele mesmo, conduzindo a uma real aniquilação da alma configurada em seu próprio e egoísta modo de ser. Mas, ela perde a si mesma somente para encontrar a si mesma em um incomparável estado superior, vindo a ser, como Hadewijch disse, Deus com Deus, ou, como Meister Eckhart dirá, Deus em Deus. (ZUM BRUNN, EMILIE and GEORGETTE EPINEY-BURGARD, 1989, pp.97-139).

Os quatro estados do amor violento de que Ricardo de São Vitor também nos permite falar em uma condição humana, psíquica, fisiológica, portanto, contingente, como expressão da mais alta forma de amor: “Eu estou ferido de amor”. O amor atinge o coração “como um aguilhão de fogo que penetra medularmente a alma humana [...] quebra e exaure as forças até que subjuga e sujeita completamente a alma a si [ao amor]...” E com esse amor que queima a alma no primeiro estágio da afecção amorosa, assim se desdobra, nos outros graus, a sua veemência:

A violência do primeiro grau pode ser declinada, mas não pode ser superada, “mas a violência do segundo não pode ser vencida nem pela luta e nem declinada pela fuga. O homem cativo e gemente não possui saída e Ricardo de São Vitor invoca o salmo 141,5: *não há mais fuga para mim e não há mais ninguém que peça a minha alma*, para falar do segundo grau do amor violento. O melhor que a alma pode desejar, agora, é ser livre na impossibilidade de sua liberdade dentro da prisão dos laços do amor⁵ que continua fervente e não deixa a alma em repouso. E, o que pode ser mais veemente que essa veemência, se ela não pode ser declinada, nem superada? “O resga-

5 Mechthild de Magdeburg dirá que devemos ser mais livres do que livres para libertar os cativos. (Cf. AMARAL, 2014, p. 148-150)

te [a contra partida] do homem é sua magnificência (Pr,13,9), e esse amor absolutamente invencível passa a ser sumo, extrato e único; não pode ser superado por outro afeto e insere-se, inseparavelmente e indissoluvelmente à alma. E, o que pode ser mais violento que a sua violência, se é puro e único? O amor, agora, é soberano e eterno e chega ao terceiro grau quando exclui toda e qualquer outra afecção (*affectum*), quando ele não ama mais que somente um objeto que não é mais, somente, o motivo desse amor. O amor do terceiro grau violento é único (*unus amat*), é única diligência (*unum diligit*), única sede (*unum sitit*), desejo único (*unum concupiscit*). Por ela (*violentiae caritatis*), ele suspira, a ela ele aspira; por ela, ele queima e arde, e nela ele encontra seu repouso. Nela, somente, ele recupera sua força e dela se satisfaz. (Cf. AMARAL, 2014, pp. 132-137)

Na organicidade da respiração e da aspiração do amor único, única diligência que não pode ser declinada e nem superada e que é exigência da magnificência humana, ou seja, do triunfo do Amor sobre a condição da alma consorte, a insatisfação do desejo nessa alma é contínua, sem trégua e sem repouso no quarto grau da violenta caridade:

O quarto grau da violenta caridade é, portanto, quando o desejo da alma fervorosa já não pode ser satisfeito de nenhum modo. Este grau, por já ter excedido os limites da possibilidade humana, não conhece, como os demais, términos para o seu crescimento, porque sempre encontra o que ainda possa cobiçar. O que quer que haja, o que quer que faça, não satisfaz o desejo da alma ardente. Tem sede e bebe, no entanto, bebendo não extingue a sua sede, mas quanto mais bebe, mais ainda tem sede. A sede e a fome da alma ávida, ou melhor, insaciável, não é satisfeita, mas provocada quando seu desejo é alimentado pelo desejo. Neste estado o olho não se sacia pela vista, nem o ouvido se satisfaz com o ouvir, (na medida em que fala a um ausente ou vê um presente). Mas quem poderá explicar dignamente a violência deste grau supremo ou dignamente considerar a sua supereminência? O que poderá penetrar mais profundamente o coração do homem e atormentá-lo mais fortemente e molestá-lo mais veementemente? O que poderá ser mais molesto ou mais cruel quando pode moderar sua sede resistindo ou extinguir inebriando? Admirável e miserável voracidade, que por nenhuma diligência é expulsa, nem sedada por nenhuma satisfação. (RICHARD DE SÃO VICTOR, 1955, pp. 130-144)

Na carta XXIX de suas *Brieven*, Hadewijch fala do desejo insatisfeito mantido nela:

O desejo insatisfeito que meu Amor sempre manteve em mim, o de-

sejo de gozar dele, atormentou-me e feriu-me no peito e no coração: *in armariolo* e *in antisma*. *Armariolo*: esta é a mais interior das artérias do coração, a que permite amar. *Antisma*: é o mais interior dos espíritos vitais, o que experimenta as paixões profundas. (HADEWIJCH DE AMBERES, 1989, p. 191)

Na doutrina do Amor de Hadewijch e de Ricardo de São Vitor a condição humana exposta na linguagem visceral, arterial, cardíaca e fervente leva ao lânguido, ao desvanecimento e ao desfalecimento da alma. Uma linguagem orgânica de experimentar Deus que dispõe do Amor como luz. Esse Amor é incapaz de ser conceituado a não ser pela condição de sua nudez. O Amor nu, sob a pele transparente da vida da vida da alma iluminada pela centelha divina ativa o conhecimento como suplica e revelação no mais profundo do nosso ser, revelação que atravessa os sentidos e a razão humana, mas para além dos sentidos e da razão dispõe a experiência de Deus na luz de uma anatomia amorosa transparente. Assim, Hadewijch postula em seu poema XXVII de seus poemas em duo (*Mengeldichten*):

Uma nobre claridade suavemente brilha dentro de nós
 E quer ser acolhida no descanso fiel.
 É a centelha divina, vida da vida da alma,
 Sempre unida à Fonte divina,
 Na que Deus faz sua luz eterna brilhar.

Revelação no mais secreto do nosso ser
 Que nem razão, nem sentidos podem compreender
 A não ser o amor nu.
 Quem o recebe são sobrenaturalmente transformados
 Pela chispa interior,
 Em simples conhecimento divino.

O acidental e o múltiplo
 Nos tomam simplicidade.
 Como disse São João no Evangelho,
 Essa luz brilha na escuridão
 E sua claridade não é compreendida
 Pela obscuridade.

Se tivéssemos chegado a essa claridade
 Frente a seu rosto, vazios e livres
 De todo modo, de toda coisa
 Que se aprenda se conte ou esconda,
 No seio do abismo sem fundo.
 Veríamos a luz em sua luz.

(HADEWIJCH DE AMBERES, 1999, pp. 144-145)

REFERÊNCIAS

FONTES PRIMÁRIAS:

HADEWIJCH DE ANTWERP. Brieven. Antwerp: Ed. Joseph van Mierlo, 1947.

HADEWIJCH. The complete Works from The Classics of Western Spirituality – A Library of the Great Spiritual Masters, Mahwah, N.J., Paulist Press, 1980.

HADEWICH DE AMBERES. Deus, Amor e Amante. Tradução Roque Frangiotti. (Série Espiritualidade). Cartas traduzidas do antigo médio-neerlandês e apresentadas por Pablo Maria Bernardo sob o título: Dios, amor y amante. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989.

HADEWIJCH DE AMBERES. El lenguaje del deseo: Poemas de

HADEWIJCH DE AMBERES, Edición y Traducción de María Tabuyo, Editorial Trotta, Madrid, 1999.

HADEWIJCH DE AMBERES. Visiones, Edición e Traducción de María Tabuyo Ortega, Medievalia, José J. de Olañeta Editor, Barcelona, 2005.

REFERÊNCIAS:

AMARAL, Maria José Caldeira do, Eros e Ágape – Minne: Amar e Desejar Deus na luz Fluente da Deidade de Mechthild de Magdeburg, São Paulo, Editora Reflexão, 2014.

HUGO DE SÃO VICTOR, A Substância do Amor. Texto em português posto à disposição pela Abadia de Saint-Victor em <http://www.accio.com.br/Nazare/1946/h-subsam.htm>. 2004.

McGINN, Bernard. The foundations of mysticism. The presence of God: A history of Western Christian Mysticism. v.I. New York: Crossroad, 2003.

McGINN, Bernard. The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism (1200-1350). The presence of God: A history of Western Christian Mysticism. v. III. New York: Crossroad, 2003.

RICHARD DE SÃO VICTOR. De IV gradibus violentae caritatis. In: ____ Lês Quatre Degrés de La violente charité. Text critique avec Introduction, Traduction et notes due Gervais Dumeige. Paris: Vrin, 1955.

RUH, Kurt. Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. *Geschichte der abendländischen Mystik*. vol.II. Munich: Beck, 1993.

ZUM BRUNN, EMILIE AND GEOGETTE EPINEY-BURGARD. Women Mystics in Medieval Europe, New York: Paragon, 1989.

Corpo: memória, presença e profecia na arte de ser feliz

Rosana Araujo Viveiros¹

Doutoranda do Pontifício Instituto Orientale

Resumo: O corpo humano é símbolo do dom que o Criador ofereceu gratuitamente ao ser humano e é através dele que o ser humano, no sagrado do seu existir, exprime uma memória, uma presença e uma profecia carregadas de uma mística cotidiana na arte de ser feliz. Essa memória é possível ser expressa por meio da história de amor na qual se foi gerado e chamado a existir. A presença, por sua vez, é percebida por meio de uma relação consigo, com o Criador e com o criado na construção de relações solidárias e fraternas em consonância com o designo divino que, de acordo com a teologia cristã, é também relação. Profecia, que vislumbra o ultrapassar-se os limites concernentes às vicissitudes corporais no intuito de viver a comunhão entre divino e humano. Ultrapassar-se, que implica acolher a condição corporal e, a partir dela, anunciar a vida que somos convidados a viver segundo a vida divina revelada pelo Verbo que se fez carne e habitou entre nós (cf. Jo 1,14). As linguagens, bíblica e poética, nos convidam a contemplar o corpo como lugar deste encontro, que revela a verdadeira felicidade que vem da parte do próprio Deus para sua criação. Para tal, nesta comunicação, buscaremos explicitar esta dinâmica através do pensamento do teólogo Carlo Rocchetta, expresso em sua obra, *Lo stupore della corporeità* e da poesia, *A arte de ser feliz*, de Cecília Meireles. A correlação desses diversos olhares nos ajudam a compreender que através de nosso corpo, no cotidiano, contemplamos e acolhemos o mistério sagrado do existir que implica no coexistir com os outros corpos no mundo, no tecer a nossa história. Faremos um simples percurso explicitando a perspectiva da corporeidade na criação, que nos ajudará a compreender e a descobrir, no dia a dia, o mistério de sermos corpo e habitarmos num corpo que porta de forma unitária, carne, alma e espírito. Bem como, descobriremos que a dinâmica sacramentaria nos ajuda a estar em comunhão com Deus e com a criação em vista de nossa felicidade que coincide com a felicidade dos outros. Afinal, tenho corpo e faço parte de um só corpo, o Corpo de Cristo.

Palavras-chave: Corpo; linguagem, cotidiano; felicidade; mística.

INTRODUÇÃO

O corpo humano é símbolo do dom que o Criador ofertou gratuitamente a cada um de nós. É através da corporeidade que, no sagrado do nosso existir, exprimimos uma memória, uma presença e uma profecia carregadas de uma mística cotidiana na arte de sermos felizes. Essa memória é expressa por meio da história de amor na qual fomos gerados e chamados a existir. A presença, por sua vez, é percebida por meio de uma relação consigo, com o Criador e com o criado na construção de relações solidárias e fraternas em consonância com o desígnio divino que, de acordo com a teologia cristã, é também relação. Profecia, que vislumbra o ultrapassar-se os limites concernentes às vicissitudes corporais no intuito de

¹ Rosana Araujo Viveiros, doutoranda pelo Pontifício Instituto Orientale, Roma; mestra em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, MG; docente de teologia na área sistemática; pedagoga e assessora de cursos para a Vida Religiosa Consagrada e formação para vida cristã, orientadora de retiros espirituais. Religiosa da Congregação das Irmãs Auxiliares de Nossa Senhora da Piedade. E-mail: rosana.aviveiros@gmail.com

viver a comunhão entre divino e humano. Ultrapassar-se, que implica em acolher a condição corporal e, a partir dela, anunciar a vida que somos convidados a viver segundo a vida divina revelada pelo Verbo que se fez carne e habitou entre nós (cf. Jo 1,14).

Que relação existe entre o nosso corpo e a Revelação de Deus? Qual o sentido de sermos seres com um corpo que possui vida, desejos e sonhos? Ao longo dos séculos o corpo foi visto como lugar de suspeita e de ambiguidades por meio de diversas leituras. De qual corpo falamos? Hoje qual corpo está no centro dos diversos interesses? Os questionamentos são muitos e não temos a pretensão de respondê-los, mas sim de provocar reflexões sobre o corpo a partir da visão cristã e da realização humana na história. A nossa corporeidade porta um mistério que se desvela no cotidiano de nossa existência por meio das relações que estabelecemos.

As linguagens, bíblica e poética, nos convidam a contemplar o corpo como lugar de encontro, que revela a verdadeira felicidade que vem da parte do próprio Deus para com a sua criação. Neste texto buscaremos explicitar esta dinâmica através do pensamento do teólogo Carlo Rocchetta², expresso em sua obra, *Lo stupore della corporeità* e da poesia, *A arte de ser feliz*, de Cecília Meireles³. A correlação desses diversos olhares nos ajudam a compreender que através de nosso corpo, no cotidiano, contemplamos e acolhemos o mistério sagrado do existir que implica no coexistir com os outros corpos no mundo, na tessitura de nossa história com nosso Criador.

Em um simples percurso procuraremos explicitar a perspectiva da corporeidade na criação, que nos ajudará a compreender e a descobrir, no dia a dia, o mistério de sermos corpo e habitar num corpo que porta de forma unitária, carne, alma e espírito. Bem como, descobriremos que a dinâmica sacramentaria nos ajuda a estar em comunhão com Deus e com a criação em vista de nossa felicidade que coincide com a felicidade dos outros. Afinal, temos um corpo e fazemos parte de um só corpo, o Corpo de Cristo.

1 PERSPECTIVA DA CORPOREIDADE NA CRIAÇÃO⁴

A Sagrada Escritura narra a criação afirmando que cada ser vivente foi criado “segundo a sua espécie”, porém do ser humano se diz que sua espécie é divina, “façamos o homem a nossa imagem e a nossa semelhança” (Gn 1,26-27) inclusive em sua corporeidade. Nos dois

2 Monsenhor Carlo Rocchetta, sacerdote e teólogo. Foi professor de sacramentaria na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, na Faculdade Teológica de Firenze e na Pontifícia Universidade Lateranense. Autor de diversas obras e artigos.

3 Cecília Benevides de Carvalho Meireles (1901-1964) nasceu no Rio de Janeiro no dia 7 de novembro de 1901. Seu pai faleceu poucos meses antes de seu nascimento e sua mãe logo depois que ela completou 3 anos. Ela foi criada por sua avó materna, Jacinta Garcia Benevides. Cecília foi poetisa, professora, jornalista e pintora brasileira. Foi a primeira voz feminina de grande expressão na literatura brasileira, com mais de 50 obras publicadas.

4 Seguiremos o pensamento de Rocchetta para explicitar a perspectiva da corporeidade na criação, sobretudo a partir do capítulo sexto, *Corporeità e creazione*, da sua obra, *Lo stupore della corporeità*.

poemas bíblicos sobre a criação do ser humano (cf. Gn 1-2) descobrimos que ele é totalmente depende do gesto criador de Deus pois d'Ele recebeu todo o seu ser, corpo-alma-espírito, bem como a capacidade de existir e de agir.

No primeiro poema bíblico (cf. Gn 1), da tradição conhecida como sacerdotal, vemos que o ser humano representa o vértice e o coroamento da criação. Em seu corpo ele possui todos os elementos presentes na criação e recebe de Deus a tarefa de dominá-la no intuito de que ela chegue à sua plenitude. No segundo poema (cf. Gn 2), da tradição reconhecida como javista, o ser humano modelado da terra é tornado um ser vivente pelo sopro divino e recebe a missão de cultivar e guardar a criação como representante do Criador. Nesta visão, o ser humano é considerado como um todo e o seu corpo é relacionado com a terra e com o céu. Ele é argila que vive a partir do sopro vital de Deus (cf. Gn 2,7). O corpo vivente é chamado “carne”, em hebraico *basar*, carne que vive pelo “espírito”, em hebraico *ruah*. O ser humano é, portanto, um composto unitário de terra e de sopro vital, e ambos são de Deus, criados pela sua Palavra.

Esta unidade de *humus*, que é a nossa carne, e o sopro divino, nosso espírito, convivem de forma unida e tensa, pois o espírito necessita da carne para exprimir-se assim como a carne, que entendemos como nosso corpo, sem o espírito não pode transcender-se. Mistério e beleza de nossa corporeidade. O desafio é viver a unidade sem desprezar e nem sobrepor uma a outra. E quem nos ensina a conviver de forma harmônica a beleza deste desafio? O Verbo feito carne nos doou em sua corporeidade uma visão totalmente nova do corpo. Segundo Carlo Martini,

assumindo a nossa carne mortal, o Filho de Deus quis participar da nossa fraqueza, da nossa fragilidade. Uma fragilidade que não obscurece a beleza do nosso corpo. Na verdade, o corpo de Jesus é a revelação da glória, da visibilidade do Invisível, narração de Deus entre os homens, assim também o nosso corpo em sua totalidade, carne e espírito, é destinado a ser espelho da beleza divina (2000, p. 42s).

Deus é o fundamento do existir humano, pois “n'Ele vivemos, nos movemos e existimos” (At 17,28). Na perspectiva bíblica o ser humano é visto como cooperador do Criador e não concorrente com Ele. Criado livre, o ser humano é o único ser capaz de decidir-se e de assumir as responsabilidades de suas escolhas. No entanto, faz-se necessário que cada ser humano compreenda que a liberdade de escolha comporta o comprometimento de sua missão de ser co-criador e guardião da criação, segundo o mandato divino, com toda a sua corporeidade, no cotidiano de sua existência.

O corpo possui um sentido global. Hoje corremos o risco de desmembrá-lo e perder este sentido primordial. Basta verificarmos as especializações médicas que cuidam de uma parte do corpo, embora vejamos também a crescente busca pelo cuidado do corpo como um organismo geral e interligado. No entanto, o que encontramos, na maioria das vezes, são os cuidados das particularidades. Inclusive isto ocorre nas publicidades de produtos para

algumas partes do corpo não levando em conta que nosso corpo antes e mais que ser objeto, ele é sujeito de tudo que somos, fazemos e sentimos.

O nosso corpo é lugar do conhecimento de nós mesmos, dos outros e do mundo. Na poesia de Cecília Meireles, *A arte de ser feliz*, encontramos uma dinâmica de abertura de sua janela que, ao nosso ver, trata-se do modo como a poetisa brasileira enxerga e se relaciona com a criação através de sua própria corporeidade. “Houve um tempo em que a minha janela se abria sobre uma cidade que parecia feita de giz. [...] eu olhava para as plantas, para o homem, para as gotas de água que caíam de seus dedos magros e meu coração ficava completamente feliz”.

Segundo alguns comentaristas esta poesia é como se fosse uma crônica-síntese do projeto estético-pedagógico de Cecília Meireles. Desde o título somos inseridos num processo de aprendizagem. A poesia é composta de seis estrofes. Em cada uma delas, Cecília fala da abertura de sua janela e narra como ela mantém, diante das vicissitudes da vida, a decisão de ser feliz ao contemplar o criado sabendo-se parte dele. No último parágrafo, a poetisa faz uma síntese do que foi visto por meio de sua janela aberta em cada uma das estrofes.

Mas, quando falo dessas pequenas felicidades certas, que estão diante de cada janela, uns dizem que essas coisas não existem, outros que só existem diante das minhas janelas e outros, finalmente, que é preciso aprender a olhar, para poder vê-las assim.

Somos interpelados a nos posicionar diante do convite feito: a ter novos olhares para vermos as coisas, as pessoas, a criação, além da aparência. Pois como bem disse Antoine de Saint-Exupéry “o essencial é invisível aos olhos, e só se pode ver bem com o coração”. A nossa corporeidade é a nossa janela, abertura com a qual olhamos o mundo e nos relacionamos com o Criador e com o criado. É a partir de nosso corpo, no cotidiano de nossa existência, que vivemos a mística do sagrado do nosso existir. Ele é memória do amor criativo e gratuito de Deus. É presença do agir de Deus no mundo e profecia do que somos chamados a ser e a viver por meio de nossa corporeidade na relação humana e divina.

O corpo humano é um mistério, provoca estupor. A carne passa, mas é portadora de uma realidade que a transcende. O nosso corpo carrega a aventura do nosso nascer, crescer e viver. Por isso, tudo o que vivemos, sentimos, desejamos, toda a nossa história, as nossas alegrias e dores, as nossas esperanças e as nossas feridas estão todas inscritas em nossa carne e reveladas cotidianamente em nossa corporeidade. Segundo Rocchetta,

o nosso corpo reassume em si uma multiforme riqueza de significados: é metáfora do cosmo do qual manifesta a plenitude, a unidade e a harmonia; é símbolo real, expressivo e ativo do eu espiritual, ‘cifra’ e índice de cultura, ‘espaço’ de experiência de Deus. Diante do corpo não se pode não provar um grande estupor, não se pode não se maravilhar (2019, p.11).

Este maravilhar-se nos ajuda a não perder o contato com o nosso corpo como um todo para não gerar uma obsessão que nos conduza a uma visão egoísta do corpo individual e, assim, sermos conscientes de que nosso corpo faz parte de um corpo maior, o da humanidade. Somos corpo com outros corpos no mundo. Para nós cristãos, através dos sacramentos nosso corpo é inserido no Corpo de Cristo e entra em comunhão com Deus e com toda a criação para ser memória, presença e profecia na arte de ser feliz.

2 A DINÂMICA SACRAMENTARIA. CORPO: MEMÓRIA, PRESENÇA E PROFECIA NA ARTE DE SER FELIZ

No evangelho de João encontramos uma afirmação decisiva quanto ao modo de Deus agir: “o Verbo se fez carne, e habitou entre nós, e vimos a sua glória” (Jo 1,14). Nesta verdade da revelação está condensada uma nova maneira de falar sobre o nosso corpo e de viver o nosso ser à imagem de Deus. O Verbo assumiu nossa condição de forma integral e, armando sua tenda entre nós, permanece conosco revelando constantemente sua glória. Mas qual é a sua glória? Manter um corpo “sarado” seguindo os padrões de imagem que a cultura nos impõe ou um corpo que é dado, doado até as últimas consequências, deixando-se traspassar (cf. Jo 19,34)? É a imagem desse segundo corpo, o corpo de Jesus de Nazaré, imagem visível do Deus invisível (cf. Cl 1,15) que fomos criados e chamados a viver seguindo o seu estilo, nos moldes de sua corporeidade encarnada na história.

Pelo mistério da encarnação e da ressurreição de Jesus, o cristianismo tem em seu centro a corporeidade. O cristão é chamado a viver sua corporeidade a partir de sua incorporação ao Corpo de Cristo ressuscitado, tornando-se assim, membro da Igreja, que é o Corpo de Cristo. Esta incorporação se dá no sacramento do Batismo e se desenvolve por meio dos outros sacramentos que nos conduzem ao processo de nossa conformação a Cristo. Por meio dos sacramentos, nosso corpo exprime uma memória, uma presença e uma profecia carregadas de uma mística cotidiana na arte de ser feliz. A corporeidade é memória de um Amor pois segundo Rocchetta,

o corpo aparece como o sinal visível de um Amor que nos precede, nos acompanha e nos segue sem cessar. A nossa corporeidade não é o efeito de um jogo impessoal ligado ao acaso ou a circunstâncias fortuitas, mas é a expressão de um gesto pessoal divino. Isto vale não apenas para a vida física, mas para cada pessoa em sua ir-repetibilidade individual. Existir para o homem é receber a existência de Deus e decidir-se responsabilmente a realizá-la. A corporeidade humana é o sinal de uma existência doada (2019, p. 166s).

Através dos sacramentos o cristão vive uma relação profunda de intimidade com Deus e com os outros. Na relação com Deus, descobrimos que o ser humano não existe por si mesmo, mas como expressão de um dom recebido do Criador e por isso ele é orientado

radicalmente para Deus, ou seja, para viver em relação permanente com Ele. Assim, “a dignidade do homem postula que ele glorifique a Deus no próprio corpo” (GS 14). No entender de Rocchetta, “a corporeidade é ao mesmo tempo ‘espaço’ e ‘lugar de escolha’ através do qual nos decidimos moralmente diante de Deus e do seu mandamento com um ‘sim’ ou um ‘não’” (2019, p. 173).

Pelo batismo iniciamos uma vida nova, que requer um novo itinerário de vida, que parte de nosso interior, mas que se desemboca em nosso exterior. Nesta nova rota não basta apenas tomar consciência deste ser nova criatura, mas é preciso viver conforme o novo estado de vida recebido. Trata-se do nosso processo de conformação a Jesus Cristo, pela graça do Espírito, no convívio com os outros, no mundo. “O nosso corpo é para o Senhor e o Senhor é para o corpo” (1Cor 6,13). A reciprocidade expressa nesta estupenda afirmação do Apóstolo Paulo é um mistério que nos ajuda a compreender que, pela Encarnação do Verbo e pela nossa incorporação ao Corpo de Cristo, a nossa corporeidade é sacramento fundamental do encontro de Deus com a humanidade e da humanidade com Deus.

É no corpo e através dele que se dá este encontro. Quando Cecília Meireles fala em sua poesia da cidade feita de giz em nosso imaginário vem logo a referência a nossa contingência que foi assumida pela Trindade quando num dado momento da história humana o Verbo se fez carne (cf. Jo 1,14). Aquele que é infinito assumiu o finito, fez sua morada em nossa carne, no giz de nossa existência, em nossa vulnerabilidade. O verbo “abrir”, presente no início de cada estrofe, indica transbordamento, graça. Supõe identidade e alteridade. Deus em seu infinito amor se abre a nós permanecendo Deus Criador e nos introduz em sua vida pela comunhão, nós permanecendo criaturas.

Assim, o Filho nos mostrou com sua própria vida como participar da vida de Deus, afinal foi para isso fomos criados (cf. 2Pd 1,4) e nisso consiste a nossa realização, a nossa felicidade. No entanto, nada acontece de forma mágica, mas supõe um itinerário dinâmico. A memória de Jesus de Nazaré nos ajuda a entrar em seu estilo de vida para vivermos nosso processo de humanização que supõe a inserção neste Caminho. A vida espiritual, com o uso da imaginação, nos instiga a viver concretamente esse itinerário. Afinal a vida espiritual é a vida vivida como liberdade encarnada que vai nos humanizando uns com os outros, por meio de nossa corporeidade, cotidianamente. É na relação com o outro que nos humanizamos. Somos seres sociais e nos realizamos no encontro com o outro com o qual compartilhamos o que somos e temos. O existir supõe o coexistir. E o corpo é presença e linguagem, é a forma visível com a qual nos fazemos presentes aos outros, nos comunicamos e entramos em relação.

Nosso corpo é o lugar no qual experimentamos Deus e exprimimos nossa relação com o nosso Criador. Em nossa corporeidade fazemos memória deste Amor divino, mas não apenas memória porque pela corporeidade somos também presença de Deus no mundo, já que somos sua “imagem e semelhança” (cf. Gn 1,26s). Trata-se da presença de um Deus que

nos criou gratuitamente por amor e que, segundo Rocchetta, “nos convida a reconhecê-lo e a partilhar com os outros os bens da criação, bendizendo-O” (2019, p. 159).

Cecília Meireles testemunhou esta presença por meio de suas poesias. O seu modo de viver, cotidianamente, transparece em sua escrita e, em sua corporeidade, nos revela o sagrado do seu existir. Em sua primeira infância marcada pela perda de seus pais, ela cresce aprendendo a viver e a conviver com perdas no superamento delas. Seu corpo carrega a marca destas perdas, mas as supera por meio de sua corporeidade que vive uma mística cotidiana de superação. Isto verificamos em sua criação literária que, para ela, caracteriza-se por responder à necessidade e ao desejo de resistir à dor diante das contradições, enquadrando-se, assim, como poesia da resistência, em suas várias facetas.

A partir do título da poesia, “*A arte de ser feliz*”, percebemos a noção de aprendizado que se estende por todo o texto, o qual nos sugere que é preciso aprender através da arte, apreender novos olhares sobre o mundo, saber olhar pelas janelas, quem sabe, aprender até mesmo a abrir as janelas para viver o mistério de ter sido criado gratuitamente com um corpo vivificado pelo Espírito. Nesta poesia Cecília nos convida a reler as marcas de Deus em nossa vida (a teografia) para abrimos nossas janelas na perspectiva do abrir-se de Deus à humanidade. Se não sei o que me move por dentro não conseguirei enxergar para além das aparências.

Nossa presença no mundo deve portar aquela presença do Jesus de Nazaré que por onde passava deixava o “rastro de Deus, o odor de Deus” seja em suas palavras ou em suas obras. Por isso devemos purificar nosso olhar sobre nós mesmos e sobre os outros para vivermos integrados em nossa corporeidade, janela aberta ao mundo. O corpo é a nossa janela aberta que nos possibilita não só estar presente no mundo, mas atuar nele por meio das relações que estabelecemos. A relação com o mundo, com a criação, nos faz perceber que a corporeidade é sinal visível de que o ser humano é constituído dos mesmos elementos do universo. Segundo Rocchetta, “o corpo é o sinal e o princípio da capacidade do homem de dominar o mundo e colocá-lo a serviço de seu desenvolvimento” (2019, p. 169).

Somos chamados, em nosso corpo, a viver a dinâmica que viveu o Verbo ao se encarnar: “este é o meu corpo que é dado por vós” (Lc 22,19). Corpo recebido e corpo doado. Jesus de Nazaré é a revelação de Deus para nós. Ele é a narração do Pai entre nós (cf. Jo 1,18). Inseridos em seu Corpo, somos também chamados a ser presença da beleza divina no mundo, acolhendo este dom e sendo dom. Trata-se da profecia que anuncia o novo céu já aqui numa nova terra porque vivemos de um modo novo. Pelo sacramento do Batismo o cristão passa a ser um homem novo, que nasce novamente, mas agora com um nascimento do alto, ou seja, do Espírito (cf. Jo 3,7-8). Somos novas criaturas! Rocchetta afirma que,

o corpo do batizado representa o espaço no qual a redenção atuada por Cristo se faz presente e se cumpre. [...] A corporeidade do batizado é chamada a fazer-se epifania viva desta novidade. Para o batizado, a existência no mundo transforma-se em uma liturgia viva que

canta a glória de Deus. Com a sua corporeidade, ele participa desta incessante liturgia inscrita no seio da história (2019, p. 248s).

Viver a dinâmica desta liturgia, em nossa corporeidade, nos propicia viver o fundamento de nossa vida que consiste em servir, louvar e reverenciar ao nosso Criador e Senhor. A graça dos sacramentos nos conduz a viver segundo o Espírito, testemunhando o reinado de Deus entre nós por meio de nossa corporeidade. Trata-se de viver segundo o Espírito que não nos coloca em oposição entre corpo e alma, mas nos remete a escolha de como viver, se escolhermos a dinâmica de viver segundo o “homem novo” ou segundo o “homem velho” (cf. Rm 8,1-13; Gl 5,16-25).

À GUIA DE CONCLUSÃO

O corpo é símbolo do amor criativo de Deus. No cotidiano expressamos através dele o sagrado do nosso existir por meio de nossas escolhas. Seguindo a dinâmica sacramentaria, em nosso corpo manifestamos a memória do amor gratuito de Deus, a presença do Verbo feito carne e a profecia de ultrapassar os limites para viver uma relação profunda entre o divino e o humano. É através de nossa corporeidade que aprendemos a arte de ser feliz. Por isso, somos convidados a cuidar de nosso corpo tendo como paradigma o Corpo do Verbo encarnado.

Na Constituição Pastoral do Concílio Vaticano II, *Gaudium et spes*, encontramos um convite a cuidar de nosso corpo pois é através dele que acolhemos, vivemos e manifestamos nossa realidade de seres criados à imagem e semelhança do Criador. “Não é lícito ao homem desprezar a vida corporal; ele é obrigado a considerar o próprio corpo como bom e digno de honra porque ele foi criado por Deus e destinado à ressurreição no último dia” (GS 14). Portanto, a corporeidade é símbolo visível do dom e da dependência invisível que nos remete ao Criador.

Rocchetta recorre ao pensamento de João Batista Metz para explicitar a beleza do corpo, no processo de nosso relacionamento com Deus e de nossa santificação, que passa necessariamente pelo corpo. “O corpo é espaço específico, santificado e santificante, do acolhimento da graça divinizante de Cristo e a própria forma de sua *sequela*” (2019, p. 245). A beleza do corpo do cristão tem seu fundamento no dom da graça divinizante.

Faz-se necessário abrir-nos a uma nova experiência de Deus que nos integre e nos ajude a testemunhar sua presença no mundo. Não mais um Deus de nossas ideias e palavras, mas o Deus de Jesus Cristo que entra na história e caminha conosco (cf. Mt 28,20b). Nossa maneira de ver a realidade e as pessoas se amplia e nos coloca numa postura de integração com todos e com tudo a partir da experiência com esse Deus. Isso gera em nós uma nova sensibilidade para acolher a atuação de Deus e, ao mesmo tempo, nos capacita a visibilizar, através de nossa corporeidade, a imagem de Deus mais próxima da que nos foi revelada por Jesus de Nazaré.

Através da poesia, *A arte de ser feliz*, descobrimos o modo de olhar a criação e a nós mesmos por meio de nosso corpo. Este modo de olhar nos convida sempre a ver o bom e o belo nos outros, em nós mesmos e na criação. Creio que se trata do encontrar Deus em tudo e, a partir daí, viver uma vida feliz no sentido de realizada, não pronta, porque somos tarefa, mas em processo como muito bem afirma Guimarães Rosa: “O Senhor, mire veja: o mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas – mas que elas vão sempre mudando” (2001, p. 39). Olhar como Deus nos olha nos ajuda a viver nossa corporeidade neste processo de nossa realização pessoal porque nos faz estar comprometidos com o outro, com o mundo e com o projeto salvífico de Deus presente na arte de ser feliz.

BIBLIOGRAFIA

MARTINI, Carlo Maria. *Sul corpo*. Milão: Centro Ambrosiano, 2000.

ROCCHETTA, Carlo. *Lo stupore della corporeità*. Storia e teologia. Assisi: Porziuncola, 2019.

ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. 19. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

Sobre a poesia, *A arte de ser feliz*, de Cecília Meireles utilizamos os sites abaixo:

Disponível em: < <https://www.infoescola.com/literatura/cecilia-meireles/>>. Acesso em: 27 março 2019.

Disponível em: < https://www.ebiografia.com/cecilia_meireles/>. Acesso em 27 março.

Disponível em : < https://www.suapesquisa.com/biografias/cecilia_meireles.htm>. Acesso em: 09 abril 2019.

Contemplação poética e espiritualidade do cuidado: Aproximação teopoética à poesia de Sophia de Mello Breyner Andresen

Ceci M.C. Baptista Mariani¹

Resumo: A Teopoética, campo de conhecimento relativo à interface entre literatura e teologia é um campo relativamente novo, mas que tem tido um desenvolvimento significativo no Brasil, nos últimos 30 anos. Essa aproximação entre religião e literatura é compreensível na medida em que se pressupõe que as espiritualidades e tradições religiosas não se estabelecem fora da linguagem. A linguagem é, afirma Gesché (2003), o lugar (*topos*) onde a realidade se entrega a nós e, por isso, a primeira questão da teologia. A teologia atual vai entender que a questão de Deus se coloca no terreno concreto da experiência linguística onde nasceu. Além disso, é importante considerar para a relação entre a teologia e literatura que a teologia conta com uma noção “alargada” de razão, proporcionada ao seu “objeto”, o Mistério. Própria da teologia, afirma Clodovis Boff em sua obra *Teoria do Método Teológico*, são a racionalidade de “conveniência” ou “persuasiva” e a racionalidade “demonstrativa” ou “necessitante”. A primeira evidencia a harmonia entre a lógica divina e a humana. É a lógica que afirma a verdade pelo reconhecimento da beleza: “é bastante belo para ser verdadeiro”. É a lógica que se adequa às grandes questões humanas e supera a racionalidade silogística. A segunda diz respeito às questões relativas à natureza interna das verdades da fé. Faz uso de argumentos dedutivos. As asserções relativas à Revelação só podem ser objeto de argumentos de conveniência e as questões relativas à natureza interna das verdades de fé podem ser, mas não sempre, objetos de argumentos necessários, apodícticos ou demonstrativos. Isso quer dizer que a teologia é em primeiro lugar poética. No âmbito da epistemologia teológica a razão intuitiva precede a razão demonstrativa. A poesia, tem-se constatado, torna possível dar expressão à experiência mística que se encontra fora dos limites da linguagem. Esta comunicação *parte de uma pesquisa em andamento, tem como tema a relação entre contemplação e espiritualidade do cuidado nos versos da poeta portuguesa Sophia de Mello Breyner Andresen (1919-2004)*. Através de metodologia bibliográfica exploratória, queremos propor uma aproximação teopoética à obra dessa autora, destacando para essa comunicação o livro *Poesia* de 1944, primeiro livro publicado por essa autora. Trabalhamos com a hipótese de que a poesia contemplativa dessa poeta, composta a partir de uma relação fundamentalmente corpórea com o universo, contém elementos místicos que se desdobram numa espiritualidade do cuidado com o mundo.

Palavras-chave: Mística; poesia; contemplação; cuidado, Sophia Breyner.

INTRODUÇÃO

A aproximação entre religião e literatura é compreensível na medida em que se pressupõe que as espiritualidades e tradições religiosas não se estabelecem fora da linguagem. A linguagem é, afirma Gesché (2003) o lugar (*topos*) onde a realidade se entrega a nós e, por isso, a primeira questão da teologia. A pergunta pelo que o humano experimenta e quis dizer, e como os traços dessa experiência aparecem na linguagem enquanto conhecimento que coloca a pergunta sobre Deus, deve ser o ponto de partida da reflexão teológica. A teologia

¹ Doutora em Ciências da Religião. Membro do corpo docente permanente do PPG em Ciências da Religião da PUC-Campinas. São Paulo-SP, Brasil. E-mail: cecibm@puc-campinas.edu.br

atual vai entender que a questão de Deus se coloca no terreno concreto da experiência linguística onde nasceu. Além disso, é importante considerar para a relação entre a teologia e literatura que a teologia conta com uma noção “alargada” de razão, proporcionada ao seu “objeto”, o Mistério.

Própria da teologia, afirma Clodovis Boff em sua obra *Teoria do Método Teológico* (2015, p.81-85), são a racionalidade de “conveniência” ou “persuasiva” e a racionalidade “demonstrativa” ou “necessitante”. A primeira evidencia a harmonia entre a lógica divina e a humana. É a lógica que afirma a verdade pelo reconhecimento da beleza: “é bastante belo para ser verdadeiro”. É a lógica que se adequa às grandes questões humanas e supera a racionalidade silogística. A segunda diz respeito às questões relativas à natureza interna das verdades da fé. Faz uso de argumentos dedutivos. As asserções relativas à Revelação só podem ser objeto de argumentos de conveniência e as questões relativas à natureza interna das verdades de fé podem ser, mas não sempre, objetos de argumentos necessários, apodícticos ou demonstrativos. Isso quer dizer que a teologia é em primeiro lugar poética, louvor admirado na contemplação da presença e atuação do Mistério no mundo. No âmbito da epistemologia teológica a razão intuitiva precede a razão demonstrativa. A atenção à relação entre a teologia e a literatura que vem se desenvolvendo como um campo de estudos, faz ver a contribuição da literatura para o resgate da dimensão poética da teologia que foi obscurecida pela autocompreensão da teologia como ciência objetiva proposta pela neoescolástica em reação ao desafio do racionalismo moderno, hoje em fase de superação pela identificação da teologia como ciência hermenêutica. Essa trajetória da teologia fundamental foi muito bem sintetizada por Geffré (1969). O debate contemporâneo sobre o método situa a teologia no campo das ciências hermenêuticas, já que ela trabalha com textos, mas também porque interpreta a realidade, a presença do Mistério no texto concreto da história viva. Essa perspectiva epistemológica favorece o acolhimento da literatura como mediação.

Preocupado com a aceitação acrítica da obra literária ou com a apropriação utilitária da literatura para fins pedagógicos catequéticos, Kuschel propõe como método de aproximação entre teologia e literatura o *método da analogia estrutural* que visa constatar correspondências e diferenças de maneira dialética para chegar ao diálogo. Os três momentos da dialética proposta por Kuschel, inclui um olhar crítico que evite a identificação ingênua do discurso literário com a revelação divina, a idealização e a aceitação tensionada pela crítica da literatura como lugar de revelação. O terceiro momento de superação, é o do diálogo sério com a literatura que preserve a autonomia entre os campos, de forma que se chegue a uma correspondência sem que teologia perca sua referência à revelação divina, nem literatura perca sua característica de discurso humano situado no tempo e no espaço e, por isso, sujeito aos condicionamentos históricos.

Através de aproximação teopoética, propomos nessa comunicação, parte de uma pesquisa mais ampla, uma interpretação de parte da obra de Sophia de Mello Breyner Andresen (1919-2004), poeta portuguesa de grande envergadura. Destacamos os poemas do livro *Poesia* de 1944, primeiro livro publicado por essa autora. Pretendemos demonstrar, através

de correspondência, que a poesia contemplativa dessa poeta, composta a partir de uma relação fundamentalmente corpórea com o universo, contém elementos místicos que se desdobram numa espiritualidade do cuidado com o mundo.

Em nossas pesquisas, temos percebido que os poemas de Sophia de Mello Breyner Andresen, por apresentar traços místicos, permitem demonstrar que a poesia ajuda a captar a sacralidade da realidade e, promovendo a reverência, traz como consequência o compromisso com o cuidado do mundo. A escuta da poesia é, certamente, um exercício espiritual.

1 MÍSTICA E POESIA

Na leitura do encontro entre a tradição filosófica grega e o cristianismo, Maria Zambrano (2012), vai demonstrar que a poesia é mística. Depositária do amor, e sob a mediação da beleza, a poesia opera a ressurreição da carne, a sua transformação espiritual. Diferente do filósofo que visa a salvação da alma através da ascese racional, o poeta vive segundo a carne, dentro dela. Sente a angústia da carne, lamenta a realidade que escapa. (Posição 726) Chora diante da dor, do prazer e do amor, pois o amor, enquanto coisa da carne é dor, almeja a unidade, mas vive na dispersão. (Posição 726). O poeta sente a angústia da carne mas não procura aniquilá-la, é humilde e reverente com o que encontra diante de si, a vida e seus mistérios.

Entretanto, vivendo segundo a carne, dentro dela, o poeta entra no seu interior, fazendo-se dono de seus segredos e fazendo-a transparente, a espiritualiza (ZAMBRANO, 2012, posição 741). A poesia é a luta com a carne desde o pecado até a caridade. No âmbito do cristianismo que acolhe a dinâmica da ascese mística proposta por Platão para a divinização da alma, a poesia eleva o desejo da carne, ao amor:

Poesia é, sim, luta com a carne, trato e comercio com ela, que desde o pecado – “a loucura do corpo” – leva à caridade. Caridade, amor à carne própria e à alheia. Caridade que não pode resolver-se a romper os laços que unem o homem com todo o vivo, companheiro de origem e criação

Porque ao pecado da carne segue a graça da carne: a caridade. (ZAMBRANO, 2012, posição 748)²

Pecado e caridade não frutos do cristianismo, mas já estão indicados em diálogos de Platão. Querendo salvar o amor que nasce da carne, ele procura integrá-lo na dialética, propõe a ascese do amor através da beleza. Platão realiza a generalização do sensível:

O sensível era contrário e rebelde à unidade, unidade em que, uma vez encontrada, participam todas as coisas que antes vimos dispersas, cada uma vivendo por si. Pela beleza se conquistou a unidade. O

2 Os extratos da obra de Maria Zambrano são citados com tradução nossa.

mundo sensível encontrou sua salvação, mas mais todavia, o amor à beleza sensível, o amor nascido na dispersão da carne. (ZAMBRANO, 2012, posição 792)

Sob a mediação da beleza, a única essência que se oferece à vista, o amor nascido da obscuridade, do desejo da carne, alcança a luz. Da busca da essência da beleza a partir da contemplação da realidade material se ascende ao divino, imortal, eterno. O amor salvo pela beleza será o ímpeto irracional que leva ao divino. O amor, no contexto da perspectiva platônica acolhida pela reflexão cristã, será concebido como impulso místico que conduz ao Mistério. A beleza que arrebatava indica uma Presença, remete a uma realidade total e abrangente passível de ser percebida como princípio e fundamento de todas as coisas. A poesia que estava mergulhada na carne, convertida em contemplação pela beleza que arrebatava o olhar, salva o amor à materialidade do mundo através de uma ascese que implica o desprendimento. A poesia, afirma Zambrano, soube interpretar sua própria condenação, com mais força que o pensamento, soube tirar sua virtude de sua fraqueza, sua existência de sua contradição. Ao seu pecado seguiu-se a graça. (ZAMBRANO, 2012, posição 850).

A poesia no ocidente cristão pré-moderno que se abrigou sob a concepção platônica de amor, canta a unidade com o Mistério que o amor promove, e também, ao mesmo tempo, sofre a ausência do desejado porque a presença do amor que adquiriu caráter transcendente, não está disponível, é amor impossível. Esse olhar poético leva à percepção de que a diferença do desejo que pela posse aniquila o desejado, no amor subsiste o objeto, que em seu Mistério, é inalcançável, ao menos nessa vida finita. Entende que a unidade do amor precisa da morte para seu cumprimento. Isso quer dizer que o amor para se realizar deve desprender-se da vida e também converter-se para uma nova relação com o mundo na liberdade. Ao pecado da carne - o desejo de posse - se segue o amor incondicional, a caridade. Isso aparece claramente na poesia dos trovadores e também dos místicos. Como se vê, os traços essenciais distinguidos por Velasco em sua estruturação da experiência mística corresponde aos elementos apontados por Zambrano para estabelecer a relação entre poesia e mística: (1) é uma experiência subjetiva que afeta o humano como um todo e tem lugar no centro da pessoa; (2) é vivida de forma insuperavelmente obscura e sumamente certa; (3) é uma experiência passiva, recebida como dom; (3) tem caráter extático, supõe descentramento; (4) impõe uma forma específica de uso das faculdades: a razão não atua explicando, compreendendo, mas escutando e a vontade não intervém dominando, mas fazendo-se disponível e acolhendo; (5) impõe nesse sentido uma nova forma de ser que não se opera com base em possuir ou dominar, mas na disposição para entregar-se e acolher, é uma experiência que tem caráter oblato. (VELASCO, 1994, p.79).

A contemplação poética, podemos inferir da reflexão de Maria Zambrano, é atividade de pousar os olhos sobre a realidade concreta e acolhê-la como é, penetrar em sua profundidade e enunciar a beleza do Mistério que está no fundamento de todas as coisas. A contemplação poética, pelo amor e reverência com que se relaciona com a vida concreta, porque lhe revela a beleza, inspira o cuidado.

O cuidado é uma categoria que qualifica as relações humanas mais fundamentais: a relação consigo mesmo, a relação com o outro, a relação com o mundo. Não é apenas ajudar, socorrer, assistir, é uma maneira de estar-no-mundo. À diferença do modo-de-ser trabalho, que é o modo-de-ser humano do mundo ordenado pela racionalidade, o modo-de-ser cuidado privilegia a corporeidade, leva a uma concepção da realidade como um todo orgânico, diverso e sempre incluyente, onde tudo encontra-se interligado numa rede de relações. Não vê a natureza como objeto, não estabelece com ela uma relação de dominação, mas uma relação de parceria. Ao contrário do modo-de-ser-trabalho fundado no distanciamento objetivo, o cuidado supõe proximidade, sintonia, acolhimento. Para Leonardo Boff (2005), o modo-de-ser cuidado, associado simbolicamente ao feminino, foi sufocado pela “ditadura do trabalho” imposta pela revolução industrial. Essa sensibilidade para o cuidado encontramos nos versos de Sophia, em sua poesia clara e ao mesmo tempo tocada pelo mistério, como avalia Eucanaã Ferraz, na apresentação da coletânea intitulada *Coral e outros poemas* (Posição 353-357). Sua escrita, afirma o poeta brasileiro, “não guarda fundos falsos nem avessos, nunca foi, no tempo, senão um desenrolar de si mesma, duração, cujo sentido são a coerência e a integridade” (posição 360). Já no primeiro livro, *Poesia*, publicado em 1944, estão presentes os grandes temas recolhidos do concreto da vida - o mar, o jardim, as mãos, a noite, luz - e também do seu grande amor pela Grécia... Sua poesia solar é feita de substantivos concretos. “Estão lá o ritmo inconfundível dos versos bem cortados e sua música compassada, como se, vagarosamente, a voz tocasse as coisas do mundo. Está lá a poeta que, atenta, vê e escuta o que está a sua volta, bem como seu gosto pela clareza e pela nitidez”, completa Eucanaã Ferraz (posição 372-377).

2 CONTEMPLAÇÃO POÉTICA E ESPIRITUALIDADE DO CUIDADO

O pressuposto de uma espiritualidade do cuidado³ é a atitude reverente diante do mundo. A recuperação do assombro e veneração diante da harmonia e da beleza do universo que, apesar de todo o avanço científico, continua a ser Mistério. Antes que a consciência crítica em relação à crise ambiental se impusesse, as poesias de Sophia datadas de meados do século XX, já inspiravam a sensibilidade ecológica própria de uma espiritualidade do cuidado de acento místico. É notável em sua poesia a intimidade com a natureza, especialmente estreitada na relação com o mar e expressa no poema a seguir:

De todos os cantos do mundo/ Amo com um amor mais forte e mais profundo?
 Aquela praia extasiada e nua,/ Onde me uni ao mar, ao vento e à lua.

Cheiro a terra as árvores e o vento/ Que a primavera enche de perfumes/
 Mas neles só quero e só procuro/ A selvagem exaltação das

3 O cuidado tem como referência a compreensão de cuidado que tem se desenvolvido na área da saúde em diálogo com a filosofia de Heidegger. No âmbito da teologia, destaca-se a obra de Leonardo Boff e a Carta Encíclica *Laudato Si* do Papa Francisco.

ondas/ Subindo para os astros como um grito puro. (ANDRESEN, 2015, p.65)

No poema, ela confessa seu amor à terra, mas é o mar que inspira a selvagem exaltação de um grito puro que sobe aos astros. Suas evocações poéticas têm caráter visual, seu olhar pousa sobre a terra e admira a eternidade das paisagens e extasia-se, reverente, com a imensidão do mar: “Planície infinita que ninguém habita” (ANDRESEN, 2015, p.95). Na poesia intitulada Atlântico, ela confessa: “Mar, metade de minha alma é feita de maresia” (ANDRESEN, 2015, p.64). A poesia de Sophia nasce da contemplação do mundo, do mar, do jardim, do luar. Na concretude do real, anuncia-se o Mistério inominável, “perfeição, pureza e harmonia” presente na profundidade do mundo:

Ir beber-te num navio de altos mastros/ No mar alto/ Ó grande noite alucinada e pura/ Brilhante e escura, bordada de astros.

Para ti sobe a minha inquietação e sobressalto,/ O meu caos, desilusão e agonia,/ Pois trazes nos teus dedos/ A sombra, o silêncio e os segredos,/ A perfeição, a pureza e a harmonia. (ANDRESEN, 2015, p.77)

Do assombro e veneração em face do universo deriva uma espiritualidade que afirma Deus em forma de teologia negativa, aquele que cujo nome não pode ser manipulado, que está em tudo e não está em nada, que não pode ser nomeado, apenas intuído no olhar daqueles que Ele escolheu. O poema *Sinal de Ti* é um belo exemplo de uma teologia mística:

Não darei o Teu nome à minha sede/ De possuir os céus azuis sem fim,/ Nem à vertigem súbita em que morro/ Quando o vento da noite me atravessa.

(...)

III

A presença dos céus não é a Tua,/ Embora o vento venha não sei donde.

Os oceanos não dizem que os criaste,/ Nem deixas o Teu rasto nos caminhos.

Só o olhar daqueles que escolheste/ Nos dá o Teu sinal entre os fantasmas.

(ANDRESEN, 2015, p.116-117)

Uma espiritualidade do cuidado é integradora, conduz à fonte. A partir do paradigma do cuidado, Leonardo Boff define a espiritualidade como caminho de encontro com o Espírito, em maiúscula, que é origem de toda a vida, explicitando que o espírito, em minúscula, que é a dimensão profunda do humano, busca o Espírito que é fonte originária de onde

brota e para onde se dirige toda a vida (BOFF, L., 2000, p.99). No poema *As fontes*, encontramos esse movimento de ascese poética amorosa que, sem desprezar da vida no mundo, num exercício de desprendimento, coloca em seu horizonte a plenitude como meta, busca o cumprimento de si no encontro com a Fonte que é o Real, horizonte vislumbrado “em cada hora e na face incompleta do amor”:

Um dia quebrarei todas as pontes/ Que ligam todo o meu ser, vivo e total,/ À agitação do mundo irreal,/ E calma subirei às fontes.

Irei até as fontes onde mora/ A plenitude, o límpido esplendor/ Que me foi prometido em cada hora,/ E na face incompleta do amor.

Irei beber a luz e o amanhecer/ Irei beber a voz dessa promessa/ Que às vezes como um voo me atravessa,/ E nela cumprirei todo o meu ser.

(ANDRESEN, 2015, p.106)

A espiritualidade integradora presente nos poemas inspira também uma prática. A poesia que contém a força do sonho, é o seu fazer com as mãos:

Apesar das ruínas e da morte,/ onde sempre acabou cada ilusão,/ A força dos meus sonhos é tão forte,/ Que de tudo renasce a exaltação/ E nunca as minhas mãos ficam vazias. (ANDRESEN, 2015, p.61)

Publicado em 1946, o livro *Poesia* que escolhemos destacar foi escrito durante a Segunda Guerra Mundial. Mesmo sem referência direta a guerra, comenta Eucanaã Ferraz, a ambivalência aparece nessa obra logo no primeiro verso do poema citado acima que é a abertura do livro.

Já se anuncia nesse livro a convicção de que a poesia tem uma vocação transformadora e que inspira a atuação política, uma ação simbolizada pelas mãos que nunca ficam vazias, pois sempre tem algo a oferecer na busca da harmonia que está na fonte do ser. Sophia teve participação ativa na oposição ao Estado Novo. Foi candidata pela oposição Democrática nas eleições legislativas de 1968. Foi sócia fundadora da Comissão Nacional de Socorro aos Presos Políticos. Após a Revolução de abril de 1974 foi candidata à Assembleia Constituinte pelo Partido Socialista em 1975.

Com o aprofundamento da experiência histórica, o acolhimento da crítica da razão na modernidade e também com o aprofundamento dos estudos bíblicos através dos novos métodos hermenêuticos, enfatizou-se a importância da ação. A reflexão teológica propõe a prática como elemento fundamental da metodologia teológica como demonstra Clodovis Boff (2015). O conhecimento teológico deve ser reflexão teórica metodologicamente controlada que visa responder às indagações do tempo à luz da fé na Revelação, em vista da salvação pelo amor. No horizonte da teologia está a ação transformadora em prol da instauração do Reino de Deus. Nesse contexto de atenção à realidade concreta e valorização da práxis, aflora

também o apreço pela dimensão ativa da espiritualidade. Para Metz (2013), a sensibilidade moderna consciente das contradições sociais, promove a emergência de uma “mística de olhos abertos”, crítica diante das contradições da realidade e confiante na força transformadora da fé.

A poesia de Sophia compartilha desse espírito, pois está apoiada numa espiritualidade de olhos abertos para a realidade concreta e crítica de suas contradições. O seu olhar contemplativo, profético em relação ao seu tempo, consegue ver a beleza do mistério no fundamento da realidade concreta. Mistério insondável que pede reverência. Traduzido em poema, a contemplação reclama que se devolva ao mundo a harmonia, inspira, podemos dizer, uma ética do cuidado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A aproximação teopoética à poesia de Sophia de Mello Breyner Andresen no seu primeiro livro *Poesia*, representam um aperitivo, mas já nos permitiram observar os traços místicos em sua obra. Sua poesia contemplativa, despojada e reverente, capta a dimensão transcendente na realidade concreta. O poema se apresenta como fruto do olhar que pousa sobre o real, e, penetrando em profundidade, descobre o Mistério Santo que é fundamento e destino de todas as coisas. Mistério inominável, que é vislumbrado, sem ser totalmente revelado no trabalho literário que tem como referência uma racionalidade ampla. A escuta dos poemas, é um verdadeiro exercício espiritual, pois, conduz à contemplação do Mistério na concretude da realidade e inspira uma espiritualidade que tem em seu horizonte o cuidado do mundo.

REFERÊNCIAS

- ANDRESEN a, Sophia de Mello Breyner. *Obra poética*. Porto: Assírio & Alvin, 2015.
- ANDRESEN b, Sophia de Mello Breyner. *Coral e outros poemas*. Seleção e apresentação Eucanaã Feraz. São Paulo: Companhia da Letras, s/d. (Kindle Edition)
- BOFF, Clodovis. *Teoria do Método Teológico*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- BOFF, L.. O cuidado essencial: princípio de um novo *ethos*. *Inclusão Social*, Brasília, v. 1, n. 1, p. 28-35, out./mar., 2005.
- BOFF, Leonardo. *Depois de 500 anos, que Brasil queremos?*. São Petrópolis, Vozes, 2000, p. 99
- CANTARELA, A pesquisa em teopoética no Brasil: pesquisadores e produção bibliográfica. *Revista Horizonte* v.12, n.36 de out/dez de 2014, p. 1228-1251
- ECKHART, Meister. *Sermões alemães: sermões de 61 a 105*. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2008.
- GEFFRÉ, Claude. A história recente da Teologia Fundamental, tentativa de interpretação. *Concilium* 6 (junho de 1969) 7-26.

GESCHÉ, Adolphe. Deus. São Paulo: Paulinas, 2003.

KUSCHEL, Karl-Josef. *Os escritores e as escrituras*. Retratos teológico-literários. São Paulo: Loyola, 1999.

MCGINN, Bernard. *As fundações da mística: das origens ao século V*; tomo I. São Paulo: Paulus, 2012.

METZ, Johann B. *Mística de olhos abertos*. São Paulo: Paulus, 2013.

TILLICH, Paul. *Textos selecionados*. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

VELASCO, Juan Martins (Org.). *La experiencia mística: estudio interdisciplinar*. Madrid: Ed. Trotta, 2004

ZAMBRANO, Maria. *Filosofia y Poesia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012. (Kindle Edition)

As mulheres nas “poesias bíblicas” de Daniel Faria

Marcus Mareano ¹

Resumo: Daniel Faria, poeta português de rápida passagem pela vida (1971-1999), demonstra uma proximidade com a transcendência, o gosto pela solidão e o rigor literário. Ele atenta para o simples, o cotidiano e o corriqueiro a fim de expressar intimidades do coração humano, sedento pelo divino. Por sua formação teológica e sua vida monástica, suas poesias são repletas de interlocução com os textos sagrados dos cristãos (Antigo e Novo Testamento), com os místicos (São João da Cruz e Santa Teresa de Jesus) e com a literatura portuguesa (Ricardo Reis e Luiza Neto Jorge). A apresentação examinará a leitura poética que Daniel Faria faz de alguns textos bíblicos, especialmente, os que tematizam o feminino. Partiremos dos motivos pelos quais o poeta desenvolve esses temas: sua formação no seminário, sua vida solitária, o gosto e o talento pela Literatura. Em seguida, elegemos uma série de poesias cujos títulos são personagens, eventos e referências bíblicas diretas da obra “Homens são como lugares mal situados” (2016). Nela, um grupo de poesias destaca explicitamente o gosto do autor pela Bíblia quando apresenta, nos respectivos títulos, personagens, eventos e referências bíblicas: Sara, A escrava de Sara (Gn 21,8-21), Separação de Abraão e Lot (Gn 13), A morte de Jonatas (2Sm 117-27), Sarepta (1Rs 17,7-24), Eliseu (1Rs 19,19-21), Sunam (2Rs 4,8-37), Junto dos rios da Babilônia [Sl 136 (137)], O regresso dos rios da Babilônia, Elogio da mulher (Pr 3,14), Coeleth (Ecl 12,1-7), Raquel (Jr 31,15), Lamentações (Lm 1), Ezequiel (Ez 12,1-20), A mulher adúltera, Filho pródigo e Zaqueu. Em meio aos “poemas bíblicos”, um grande número recebe nome de personagens femininas e com características comuns: predominância de coadjuvantes, ausência de heroínas e foco nos instantes de sofrimento. Dedicaremos maior espaço para análise dessas poesias com a presença do feminino a fim de elencar pontos em comum entre elas, as relações com os respectivos textos bíblicos e destacar o drama, a angústia, o sofrimento e, algumas vezes, a redenção das mulheres na poesia de Daniel Faria. Um poeta da nostalgia de Deus, da contemplação do cotidiano e da sensibilidade aguda para observar a beleza de um detalhe e expressar de forma mais bela ainda.

Palavras-chave: Poesia. Bíblia. Mulher. Daniel Faria. Mística.

INTRODUÇÃO

Este ensaio examina a leitura poética que Daniel Faria faz de alguns textos bíblicos, especialmente, os que tematizam o feminino.

Partiremos dos motivos pelos quais o poeta desenvolve esses temas: sua formação no seminário, sua vida solitária, o gosto e o talento pela Literatura. Em seguida, elegemos uma série de poesias cujos títulos são personagens, eventos e referências bíblicas diretas. Em meio aos “poemas bíblicos”, um grande número recebe nome de personagens femininas e com características comuns.

¹ Bacharel em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Bacharel e mestre em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Doutor em Teologia pela Universidade Católica de Lovaina (KU LEUVEN) e pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Professor de Teologia na PUC-MG. E-mail: marcusmareano@gmail.com

Dedicaremos maior espaço para análise dessas poesias com a presença do feminino a fim de elencar pontos em comum entre elas e destacar o drama, a angústia, o sofrimento e, algumas vezes, a redenção das mulheres na poesia de Daniel Faria.

1 DANIEL FARIA E O PRESSUPOSTO BÍBLICO-TEOLÓGICO

Daniel Faria é um desses meteoros literários que surgiu e rapidamente passou entre nós, como por exemplo, o brasileiro Torquato Neto, morto aos trinta e dois anos de idade.

Na sua curta biografia consta que nasceu em um Sábado Santo, no dia 10 de abril de 1971, em Baltar, Paredes, próximo à cidade do Porto (FURTADO, 2007, p. 122). Desde cedo, interessou-se pela leitura e pela escrita e, ainda muito jovem, publicou algumas obras: “Uma cidade com muralhas” (1991), “Oxálida” (1993); “A casa dos ceifeiros” (1993). No ano seguinte, ele opta por morar e estudar no seminário maior do Porto.

Em 1996, Daniel Faria concluiu o curso de Teologia. Durante esse curso, ele se sensibiliza para as relações entre Teologia, Artes e Literatura. Ao invés de se tornar padre após o curso, Daniel Faria deixa o seminário e ingressa no noviciado beneditino, no mosteiro de Singeverga (AZEVEDO, 2010, p. 53). Como aspirante a monge, ele publica em 1998: “Explicação das árvores e outros animais” (FARIA, 2016a) e “Homens são como lugares mal situados” (FARIA, 2016b).

Daniel faria faleceu em 9 de junho de 1999, com vinte e quatro anos, por causa de uma queda doméstica (FURTADO, 2007, p. 122). Após sua morte, publicou-se, no ano dois mil, “Legendas para uma casa habitada” e “Dos líquidos”. Ele ganhou diversos prêmios literários e colaborou em diferentes revistas.

Tal percurso de vida demonstra a proximidade do poeta com a transcendência, o gosto pela solidão e o rigor literário. Ele atenta para o simples, o cotidiano e o corriqueiro para expressar intimidades do coração humano sedento pelo divino. Um contemplativo desassossegado consigo mesmo, com o mundo e com Deus. Alguém com os olhos nas coisas terrenas e divinas e que se situa desconfortavelmente nesse plano, como se expressa no poema que deu título ao livro (FARIA, 2016b, p.15):

Homens são como lugares mal situados
Homens são como casas saqueadas
Que são como sítios fora dos mapas
Como pedras fora do chão
Como crianças órfãs
Homens sem fuso horário
Homens agitados sem bússola onde repousem
(...)

Por sua formação teológica e sua vida monástica, suas poesias são repletas de interlocução com os textos sagados dos cristãos (Antigo e Novo Testamento), com os místicos (São João da Cruz e Santa Tereza de Jesus) e com a literatura portuguesa (Ricardo Reis e Luiza Neto Jorge) (FURTADO, 2007, p. 122). Uma poesia metafísica, com teor meditativo e silencioso, onde se entrelaçam luz e sombra, sigilo e palavra, por isso frequentemente enigmática e que exige uma interpretação atenta por parte do leitor. Destaca Alves (2007, p. 105): “Daniel Faria é um poeta dos anos 90 muito mais próximo de poetas de uma tradição ontológica, sejam eles os paradigmáticos Hölderlin e Rilke, sejam os portugueses Ruy Belo e Herberto Helder no que estes têm (ainda que diferentes entre si) de tensionadores da relação entre o humano e o sagrado, entre o mundo presente e mezinho, entre a palavra poética fundadora de mundos e a palavra cotidiana”.

Bíblia, Literatura e mística não se contradizem ou se opõem nas poesias de Daniel Faria. O autor se coloca na esteira de tantos outros na história do pensamento, que expressaram a transcendência por meio da linguagem humana, como também fizeram com outros propósitos, os autores bíblicos. Metaforicamente, Daniel Faria continua com sua poesia as últimas páginas do Apocalipse, pois narra o *tremendum et fascinans* com palavras.

Elas parecem com instrumentos de trabalho para a arte da escrita (FARIA, 2016a, p. 79):

Pousa devagar a enxada sobre o ombro
Já cavou muito silêncio
Como punhal brilha em suas costas
A lâmina contra o cansaço.

2 AS POESIAS BÍBLICAS

Na obra “Homens são como lugares mal situados”, um grupo de poesias destacam explicitamente o gosto do autor pela Bíblia quando apresenta, nos respectivos títulos, personagens, eventos e referências bíblicas: Sara, A escrava de Sara (Gn 21,8-21), Separação de Abraão e Lot (Gn 13), A morte de Jonatas (2Sm 117-27), Sarepta (1Rs 17,7-24), Eliseu (1Rs 19,19-21), Sunam (2Rs 4,8-37), Junto dos rios da Babilônia [Sl 136 (137)], O regresso dos rios da Babilônia, Elogio da mulher (Pr 3,14), Coeleth (Ecl 12,1-7), Raquel (Jr 31,15), Lamentações (Lm 1), Ezequiel (Ez 12,1-20), A mulher adúltera, Filho pródigo, Zaqueu (FARIA, 2016b, p. 43-60). Ainda há nesse conjunto uma poesia com o título de “Charles de Foucauld” (FARIA, 2016b, p. 61), que não constitui um personagem bíblico. Sugestivamente, esse ciclo é precedido pelo título “Se fores pelo centro de ti mesmo”, como um indicativo de um autocentramento.

Daniel Faria capta um momento do texto bíblico para desenvolver sua poesia. Não se trata de mera reapresentação, mas deslumbre frente a um detalhe passageiro, geralmente, por gosto dele, trágico.

3 AS MULHERES NAS POESIAS BÍBLICAS

Dentre esses poemas, os que se intitulam com nomes de mulheres trazem características próprias.

Conforme visto, Daniel Faria se refere diretamente a textos bíblicos, inclusive deixando a referência à passagem no próprio título. Ora ele escolhe personagens: Sara, Agar, Eliseu, Coeleth, Raquel, Filho pródigo, Zaqueu. Ora ele escreve sobre eventos: separação de Abraão e Lot, Junto aos rios da Babilônia, O regresso dos rios da babilônia, Elogio da mulher, Lamentações, A morte de Jonatas. Nota-se em maior quantidade as personagens femininas do que as masculinas.

A primeira delas é a mulher do “pai da fé” para os judeus, Abraão. Nos relatos bíblicos, ela aparece em referência ao patriarca e para gerar a descendência prometida. No poema, ela rouba as atenções do leitor para sua solidão defronte à destruição, possível alusão ao episódio de Sodoma e Gomorra (Gn 19,1-29) (FARIA, 2016b, p. 43):

Sara senta-se nos degraus das casas destruídas
Sara é o nome do deserto

É o nome da videira estéril
É o nome à espera de ter filhos

Sara está velha de estar
Sozinha. Está sentada e desfaz
A bainha dos seus vestidos

Há semelhanças entre as casas destruídas, o deserto, a esterilidade, a espera por filhos, a velhice, o isolamento e a ocupação nostálgica de cuidar da bainha dos vestidos. O motivo da velhice é a solidão e não a idade. Tais detalhes não se encontram na Bíblia, mas no eu lírico a fim de tematizar a angústia.

Em contrapartida, Agar, a escrava de Sara, é apresentada como arbusto por duas vezes, mesmo situando o poema no deserto que se repete três vezes (FARIA, 2016b, p. 44):

No deserto há uma mulher e um arbusto
E a mulher é Agar

Sentada no odre vazio
Com olhos cheios de lágrimas

À distância de um tiro de arco
Para não ver filho morrer

No deserto há um poço. A mulher
Escolhida no Egito

No deserto há um flecheiro
O menino que dormiu sob o arbusto

Agar tem um véu que voa
Ao lado das setas do seu filho

O eu lírico se centra no lado triste do episódio, pois, conforme a referência bíblica do título (Gn 21,8-21), o menino cresceu, residiu no deserto e se tronou flecheiro (Gn 21,21). As mulheres expressam, nas poesias, sentimentos de dor e sofrimento: Sara por causa da esterilidade e Agar pelo menino prestes a morrer. Em um diário, Daniel Faria escreve sua afinidade com a morte como comenta Carlos Azevedo: “Se eu um dia me suicidar, não há-de ser pela infelicidade da minha vida, mas pela felicidade da morte. Nada, como a morte, às vezes, me é tão sedutor. Não é dor, nem medo, nem ausência, nem peso. É apenas essa estranha leveza de não-ser e de tão pouco ser isso”. (AZEVEDO, 2010, p. 54).

Na sequência, a próxima mulher é uma viúva que perde o filho. Para aquela sociedade patriarcal, essa classe era desprovida de sustento material e ficava à mercê da caridade social (MONLOUBOU; DU BUIT, 2003, p. 822-823). O título do poema, Sarepta (1Rs 17,7-24), remete ao episódio no qual Elias multiplica o óleo e a farinha. Contudo, a informação da viuvez só ocorre no último verso (FARIA, 2016b, p. 47):

Fora dos muros da cidade me visitou
Junto dos muros
Equilibrou-me o feixe de lenha na cabeça
De um modo que me abençoava
E como pedra que medita no coração
De pedreiro
Voltei de novo para casa
E acrescentei a sua ausência
À viuvez.

O eu lírico foca o momento do encontro da mulher com Elias e a expectativa da morte iminente. Dentre os textos selecionados, pela primeira vez, utiliza-se a primeira pessoa. Furtado (2007, p. 126) observa: “É como se o sujeito poético se colasse à personagem – no caso, a viúva de Sarepta que acolhe o profeta. A palavra mais forte é ‘abençoava’, uma vez que foi o encontro com esse homem de Deus que melhorou a pobreza da viúva e do seu filho, salvando a ambos da morte”. Contudo, a poesia destaca mais a solidão, a nostalgia e a ausência associada à viuvez do que a bênção do profeta.

Semelhantemente, a poesia seguinte apresenta outra mulher anônima e o encontro com um profeta, dessa vez Eliseu. No relato bíblico referido no título do poema (2Rs 4,8-32), a aflição da mulher é, primeiramente, a esterilidade, mas Eliseu roga a Deus por um filho e a mulher concebe um filho. Segundamente, outro sofrimento ocorre por uma doença que ameaça a vida desse filho, mas o profeta age para que ele viva (FARIA, 2016b, p. 49):

O absurdo pode sempre visitar-te quando quiser
Tens um lugar para ele. Em cada dia uma nova entrada.
Tens a memória e sobre o banco à tarde

A mulher. Vamos construir – disse- um quarto no terraço
Quatro paredes de tijolo e uma lâmpada ao centro
Uma cadeira, uma mesa. A bilha
Ficará connosco e beberá aqui.

O absurdo pode sempre visitar-te quando estiveres no campo
E teu filho te disser: a minha cabeça
Pondo a mão sobre a nuca, tendo largado a foice.
O absurdo pode sempre parar à tua porta
Com teu filho sobre o jumento pardo
Pode sempre visitar-te no rosto da mulher
- Era meio-dia sobre meus joelhos -
E chamarás. Abrirás em cada dia
Uma nova entrada por onde possa visitar-te
Sentar-se aí ao teu lado. Onde costumavas envelhecer.

O eu lírico repete três vezes a “visita do absurdo” (uma quarta vez implicitamente no verso: “pode sempre visitar-te no rosto da mulher”) como metáfora da visita do profeta Eliseu e da ação divina, ambas não nomeadas no poema. Enquanto o texto bíblico fala da alegria da acolhida do profeta, do nascimento da criança e da reanimação de sua vida, o eu lírico focaliza a enfermidade do menino, a angústia da mulher e seu envelhecimento. Essas duas últimas poesias não trazem os nomes das mulheres, mas dos lugares onde se passa o episódio.

O poema seguinte não apresenta personagens nem acontecimentos bíblicos. O eu lírico repete duas vezes um único versículo da Bíblia: “É como a nave mercante, que importa de longe o grão”. (Pr 31,14). O contexto literário da referida citação é um elogio à mulher comprometida com o lar. A poesia amplia uma dessas características para mostrar a estabilidade e a fecundidade (FARIA, 2016b, p. 52):

O coração da mulher é alto
Mas nem só por isso a mulher oscila
Ela é como o navio mercante
Que chega carregado de grão

A mulher é o tear dentro da vida
Nem por isso a mulher é mais do que a vida
Ela é como navio mercante
Que chega carregado de grão

Embora no texto bíblico a mulher seja elogiada por habilidades domésticas; na poesia, o enaltecimento da mulher se dá por qualidades interiores. O coração, sede da inteligência, do desejo e dos sentimentos (MONLOUBOU; DU BUIT, 2003, p. 152), é estável, apesar de alto. A mulher gera e cuida da vida. Por isso, ela se compara a um navio com grãos: robusta, plena, dinâmica e capaz de alimentar a muitas pessoas. Não há angústia ou sofrimento nesse poema.

Raquel, na Bíblia, é uma das esposas de Jacó e a mãe de José e Benjamim (Gn 35,24). O texto ao qual se refere o poema (Jr 31,15) apresenta o pranto dessa mãe pela morte de seus filhos, imagem da descendência de Jacó, ou seja, o povo judeu. A poesia mais uma vez relata essa dor (FARIA, 2016b, p. 54):

Do lado de Ramã matam-se os cordeiros
 E Raquel em luto no coração dos filhos bombeia o sangue
 Com as fundas lança-lhes a vida
 Ela come o chão como planta que respira
 E no fio do seu pranto desfaz os seus sentidos
 Gerou o que não vive o menos do que o nada
 É a mãe do que não vive e não quer ser consolada

Outra vez aparece o tema do sofrimento, as lágrimas e a angústia de uma mulher. Outra esposa de patriarca como Sara. No entanto, a aflição não era por causa da esterilidade, mas a morte dos filhos (descendência).

Finalmente, a última mulher da série de poemas não possui nome nem na Bíblia nem na poesia de Daniel Faria. O título apenas identifica sua característica principal: “a mulher adúltera”. A referência bíblica não é explicitada, mas o episódio se encontra em Jo 8,1-12, a narrativa de um encontro de uma prostituta prestes a ser apedrejada com Jesus, assim declamada pela poesia de Daniel Faria (2016b, p. 58): “Não turbam a água dos meus olhos / As pedras que me atiram sobre o corpo / As tuas mãos vazias este muro / Branco me doem muito mais”.

O eu lírico se focaliza no encontro e contrasta a condenação, as pedras e a morte dos dois primeiros versos com a salvação, o muro e a proteção do encontro subtendido com Jesus. Omitem-se a condenação, a presença dos mestres da lei, o diálogo e a humilhação da mulher. O encontro redentor da mulher é também dor na poesia: “me doem muito mais” (FARIA, 2016b, p. 58).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao contrário de outros literatos que tomam consigo temas bíblicos mais populares, como por exemplo, a criação, Adão e Eva e a vida de Jesus. Daniel Faria opta por textos e personagens menos conhecidos.

A Bíblia serve de inspiração para o poeta. Ele tem a experiência de leitura e oração devido a sua vida monástica. Tal vivência se expressa na sensibilidade dos poemas e na insistência de encontros epifânicos: as mulheres com os profetas, a mulher adúltera com Jesus e, ainda, Zaqueu com Jesus. Esse traço caracteriza sua poesia: “figuração da morte como uma questão de linguagem, a palavra poética como espaço limite, como risco de existência, como fronteira entre o desconhecimento e a revelação, num processo contínuo de busca e de perda,

um sacrifício permanente do sujeito para habitar de outra forma este mundo que é uma construção de palavras”. (ALVES, 2007, p. 106).

Há uma predominância de personagens sofrendores ou de instantes de sofrimento. Especificamente com as mulheres, Daniel Faria não escolhe as heroínas da tradição religiosa: Ester, Judite, Ana, Débora, Miriam, Maria ou outras. O autor prefere mulheres coadjuvantes, exceto Sara. Enquanto na Bíblia elas estão em segundo plano, na poesia, elas aparecem em primeiro plano, como protagonistas.

A preferência pela angústia se desmonta nas poesias mesmo quando nos episódios bíblicos há um “final feliz”. Da nossa seleção, o único sem desfecho triste é a poesia “A mulher adúltera” que conclui: “As tuas mãos vazias este muro / Branco me doem muito mais”. (FARIA, 2016b, p. 58).

REFERÊNCIAS

- ALVES, Ida. A poesia de Daniel Faria: a claridade da morte. *Via Atlântica*, n. 11, p. 102-15, jun. 2007.
- AZEVEDO, Carlos. Soubesse eu morrer iluminando: o sentido da morte em Daniel Faria. *Revista Interdisciplinar sobre o Desenvolvimento Humano*, n. 1, p. 53-58, 2010.
- BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed rev. e amp. São Paulo: Paulus, 2002.
- FARIA, Daniel. *Explicação das árvores e outros animais*. Belo Horizonte: Chão da feira, 2016a.
- FARIA, Daniel. *Homens que são como lugares mal situados*. Belo Horizonte: Chão da feira, 2016b.
- FURTADO, Maria Teresa Dias. Daniel Faria: se fores pelo centro de ti mesmo. *Didaskalia*, v. 37, n. 2, p. 121-135, 2007.
- MONLOUBOU, Louis; DU BUIT, François Michel. *Dicionário Bíblico Universal*. Petrópolis: Vozes, 2003.

Henriqueta Lisboa e a “coação do eterno dentro do efêmero”

*Kelen Benfenatti Paiva*¹

Resumo: A poesia de Henriqueta Lisboa se destaca pela reconhecida qualidade estética. Seus versos retratam sua ligação com Minas Gerais, sua inquietação diante da morte, a busca pela essência do ser, a transcendência e o aprimoramento da palavra por meio da poesia. Em seu labor literário, vários são os momentos em que o corpo inscrito nesses versos se encontra diante do conflito entre a eternidade e a efemeridade do ser. A poesia, nesse dilema diário, é, para a autora, a “coação do eterno dentro do efêmero”, sendo, portanto, concebida como essência transcendente e atemporal. Nesse sentido, o poeta não controla essa poesia que é anterior à construção do verso, mas se sente coagido a transpor para a página em branco parte dessa essência poética. Diante dessa coação, o corpo inscrito em seus poemas é construído a partir do referencial da cultura cristã. A religiosidade resultante desse referencial pode ser definida como um “biografema” (BARTHES, 1977; 1979) que transita entre a vida e a obra de Henriqueta, possibilitando, na presente comunicação, propormos a leitura de seus versos, buscando esboçar esse corpo cristão inscrito em seus versos.

Palavras-chave: Henriqueta Lisboa, corpo escrito, cultura cristã.

INTRODUÇÃO

Nosso corpo oscila a influxos de sombra e de claridade

Henriqueta Lisboa

Entro no arquivo de Henriqueta Lisboa, composto pelo espólio doado por sua família à Universidade Federal de Minas Gerais, disposto museograficamente no Acervo de Escritores Mineiros e me deparo com um labirinto convidativo de leitura e pesquisa. A escritora, mineira de Lambari, dedicou boa parte de seu tempo a arquivar a própria vida e a produção literária. Guardou com cuidado cartas, fotografias, recortes de jornais, manuscritos, livros e objetos pessoais e de arte que foram parte de sua vida e de sua história intelectual.

Autora de vários livros de poesia, além de ensaios e traduções, Henriqueta Lisboa tem seu nome grafado na historiografia literária principalmente pelo valor estético de sua poesia. Contudo, é necessário dizer que, em alguns momentos, experimentou a incompreensão da crítica e seu silenciamento.

Talvez possamos mencionar alguns elementos que contribuíram para o fato. Não são poucos os momentos em que a crítica não se voltava aos versos da denominada “poesia religiosa” com simpatia. O fato de não se engajar na dita “poesia social” também foi um

¹ Professora doutora do IF Sudeste MG, Campus São João del-Rei, pesquisadora na área de Literatura. E-mail: benfenatti@bol.com.br

dificultador para que se tornasse objeto de admiração da crítica literária brasileira. Talvez certa incompreensão dos críticos se devesse ainda a sua concepção de poesia:

Seja como for, libertada das formas elementares da paixão (que não são formas criadoras), do juízo afeito a discernir o real do irreal (impróprio à beatitude poética), da cópia servil das coisas, da lógica prosaica, da eloquência oratória, do anedótico, do didático, purificada, em suma, organicamente, a poesia atinge seu mais elevado estágio, um mundo de perspectivas extraordinárias, onde impera a intuição. (LISBOA, 1955, p. 81)

Essa poesia em “seu mais elevado estágio”, essa poesia intuitiva, se aproxima da concepção de “poesia pura” ligada à essência do ser, à transfiguração lírica do pessoal no humano, do individual traduzido em universal pela arte, num “equilíbrio procurado”, uma “serenidade desejada”, na solidão do “anacoreta” em contraposição a uma poesia de “mãos dadas”.

Sobre o assunto, são de considerável importância as cartas trocadas entre a escritora e Mário de Andrade. O escritor paulista foi um grande e importante interlocutor para Henriqueta e estava atento ao seu processo de criação literária. Propôs-se, desde o início da correspondência, a ser “advogado do diabo” e falar com sinceridade o que gostava ou não nos seus versos. Nesse papel, de leitor privilegiado, que tinha acesso aos versos antes da publicação, Mário fazia críticas, inteferia na feitura dos versos, trocava palavras, implicava com as explicações da “professora católica” que se sobrepunha à poeta em diversos momentos. Era leitor atento e se propunha a uma leitura ativa dos versos de Henriqueta. Nessa leitura, reconhecia a dificuldade da crítica em compreender a poética da mineira, a insensibilidade de muitos críticos brasileiros quando o assunto era poesia. Nos comentários de Mário aos poemas de Henriqueta encontram-se observações estéticas: sobre o cuidado com a escolha da palavra, seu valor semântico, a construção do ritmo, a criação de imagens líricas e as confissões psicológicas. Mário reconhece na poesia da autora um alto nível técnico, enriquecido pela sensibilidade poética, que resultaria em uma poesia bem realizada esteticamente. O que, para ele, justificaria certo silêncio da crítica, pelo menos dos críticos que acompanhava: o fato de ela estar fora das linhas gerais de interesse da crítica nacional, exatamente, por não produzir uma poesia ligada ao social.

Certo inquietamento de Henriqueta diante de seus contemporâneos pode ser entrevisto nos versos que escreveu, como no poema “Mensagem”:

[...] Recebei, Irmãos, a minha mensagem,
e ainda que não puderdes jamais distinguir o meu vulto apagado nos
longes,
chegue até vós o calor das minhas palavras e dos meus suspiros quan-
do a aragem do crepúsculo soprar da grande, misteriosa floresta.
Dir-se-ia que nunca nos encontraremos face a face:
oh a emoção de comunicar-me convosco do exílio,

de imaginar que a minha cabeça pudera repousar algum dia no vosso
 peito,
 que meu nome perpassa às vezes à flor dos vossos lábios em prece!
 Irmãos, meus Irmãos, guardai a minha lembrança como a de um beijo
 apenas pressentido:
 nada mais sei dizer-vos
 senão que a todos vos amo
 com esse infinito amor com que o Pai nos amou.
 (LISBOA, 1958, p. 63)

Segundo a própria Henriqueta “nenhum poeta sobrevive se se distancia do tempo em que vive. O que se alienar trairá seu coração e sua consciência. Mesmo sem alusão direta a circunstâncias, o poeta se acusa como ser comunitário.” (Lisboa, 1969, p. 18). Essa consciência da implicação do meio na própria constituição do sujeito da escrita talvez tenha contribuído para que Henriqueta se mantivesse fiel ao seu projeto literário, em um contínuo desejo de dizer o indizível, por meio do poema. Em resposta à carta de Mário de Andrade, a autora escreve:

Você diz que não pertenço às linhas gerais da poesia nossa, nem dos seus problemas e intenções. Pois é isso. Os meus problemas são até muito humanos, são meus como de todos aqueles que apelam para as forças morais em face da esfinge, quando não logram decifrá-la. Sinto-me criatura de Deus antes de tudo, muito antes de ser brasileira. E com isso não sei se haverá metal brasileiro na minha poesia. Estarei no meio da raça como estrangeira? (SOUZA, 2010, p. 279)

“Sinto-me criatura de Deus antes de tudo”, afirma Henriqueta. Essa declaração é significativa para pensarmos na inscrição do que podemos denominar “corpo cristão” em sua poética. Cristã confessa, a autora deixa inscrita sua fé em seu arquivo e também em sua obra.

1 NOS RASTROS DOS “BIOGRAFEMAS”

Nas trilhas abertas no arquivo da escritora é possível vislumbrar a leitora do texto bíblico que foi Henriqueta. Se pensarmos no conceito de “biografema”, proposto por Barthes (1977; 1979), segundo o qual os pormenores da vida do escritor habitam sua escrita, sua fé, sua crença religiosa pode ser pensada como um “biografema” em sua produção poética. Leitora confessa da Bíblia, de Santo Agostinho, de Dante, de Rilke, dos místicos espanhóis, dos românticos ingleses, dos simbolistas franceses e brasileiros e também dos nossos modernistas, Henriqueta registra suas preferências enquanto leitora em entrevistas que concedeu, em suas anotações e também nas entrelinhas de seus versos o esboço de suas leituras.

Várias são as referências bíblicas presentes em sua obra e também em suas anotações guardadas em seu arquivo, como se observa em suas anotações sobre a Torre de Babel:

A torre de Babel – uma torre de tijolos e betume. Figgurat, a pirâmide de sucessivos andares existente em Babilônia. Em Ur, construção retangular com terraços dispostos em lances. Heródoto “uma torre maciça sobre a qual se eleva outra, sobre esta 2ª uma outra etc. Significação religiosa – Montanha sagrada, lugares altos (culto). [...] Santo Agostinho: “O espírito do orgulho fez a divisão das línguas.

Se na nota temos diferentes definições da Torre de Babel – representação simbólica, por excelência, da multiplicidade de línguas – sua atitude de pesquisar o assunto e promover o “arquivamento”, por meio das anotações, são indícios de que, para a autora, a metáfora carrega em si uma potência. Anotações para um poema? Informações para preparar suas aulas? Definições a partir das quais elaboraria uma reflexão teórica? Hipóteses possíveis que, embora não se comprovem, revelam seu interesse pelo tema, o que parece sugestivo se pensarmos em sua atuação como tradutora.

O que se pode observar quando tomamos a religiosidade como “biografema” também em seu arquivo é que seu olhar para além da matéria, sua fé e os preceitos religiosos alicerçados na cultura cristã podem ser materializados nos versos e ensaios que escreveu e nos documentos que acumulou. Nesse sentido, coleciona o tema em objetos, formando uma “coleção religiosa”, composta por um crucifixo, as telas de Bax em que a temática era constante, os quase trinta santinhos comemorativos de primeiras comunhões de familiares, lembranças de bodas de ouro e eventos religiosos, além de um caderno de religião, objetos que se insinuam como gestos autobiográficos à medida que revelam a religiosidade de sua dona. Afinal, guarda-se o que se atribui valor afetivo, cultural, material ou de qualquer outra espécie.

Em folhas amareladas pelo tempo, ela escreve em uma agenda de 1943:

Amanheci hoje com uma inspiração doida, prodigiosa e doida. Vontade de fazer o meu poema total, o meu grande poema com uma visão integral do universo. A 1ª parte – em 7 poesias – e eu já havia pensado nisto há mais tempo – seria a criação do mundo, a gênese, de 7 dias. Viria depois o poema da perdição, com os 7 pecados capitais(...). Os 7 poemas iniciais seriam música diferente. Preciso estudar. Os 7 poemas da perdição – estão me fascinando – corresponderão às 7 pedras preciosas. Soberba – granada. Avareza – rubi. Luxúria – ônix. Ira – esmeralda. Gula – safira. Inveja – topázio. Preguiça – pérola - (o gozo branco). As virtudes teológicas corresponderiam ao sol, à lua e às estrelas. As cardeais aos quatro elementos: Prudência – terra/ Justiça – ar/ Temperança – água/ Fortaleza – fogo (...).

A vontade de fazer o “poema total”, o desejo de dizer o indizível, de transformar a essência da poesia em versos parece ter sido uma constante na obra da autora. E em seu processo de criação poética sua religiosidade tem papel importante.

Coleciona a temática também nos textos que produziu. Entre eles, lembro a conferência “Da poesia religiosa”, além da referência direta em vários poemas carregados de imagens bíblicas como a do anjo ou nas evocações ao tema nos poemas oração disseminados em sua obra. Blanca Lobo Filho, em *A poesia de Henriqueta Lisboa* (1966), aponta a religiosidade como segunda temática de destaque na obra da autora, sendo antecedido apenas pelo tema do amor. São exemplares dessa presença religiosa os poemas “Idílio”, “Oração no deserto”, “Oração”, “Oração do momento feliz”, : “A humilde oração”, “Ausência do anjo”, “O anjo da paz”, “Trigo e joio”, “As virgens”, “O alvo humano”, “A luta com o anjo”, “Oração suprema”, entre tantos outros em que suas concepções religiosas e seu diálogo com o discurso bíblico podem ser percebidos de forma direta ou indireta. Assim escreve a poeta:

Creio em Ti porque minha alma exige a tua existência. Deus. Porque os meus sentidos adivinham a tua presença na música, no perfume, na claridade, na água e no fogo. Creio em Ti porque tenho necessidade da tua perfeição e dos teus infinitos. Porque ouço o teu passo marchando no fundo das noites e dos mares, vejo o sinal de teus dedos na filigrana dos lírios e das espumas, sinto a tua respiração tranquila na aragem das madrugadas de Junho. (LISBOA, 1936, p. 125)

Para Henriqueta, o Cristianismo marcou a poesia mundial, causando mudanças significativas de temas e oferecendo uma fonte inesgotável de inspiração para os poetas. Nesse sentido, vale lembrar uma figura que serve de metonímia dessa apropriação religiosa: a imagem de Nossa Senhora. Visitada por inúmeros poetas, essa imagem aparece também no arquivo de Henriqueta por meio da arte – poética ou plástica – em esculturas em pedra, em barro ou no altar em que a imagem da santa aparece em fio de metal retorcido. Nos versos de Henriqueta, foi mote poético desde *Fogo Fátuo*, seu livro de estreia, no poema “A Nossa Senhora”:

Lira, quantas canções de glória tu desferes!

Rosa, quanta beleza engastas à coroa!

Ave, plena de graça entre as demais mulheres!

Ave, “Porta do céu” por onde a luz se escoia.

‘Áurea mansão’ que guarda os anjos esmoleres da palavra que salva e do olhar que perdoa.

Unindo ao firmamento a terra, astros feres

Ó ‘Torre de marfim’ que nunca se esboroa!

‘Caçoula espiritual’, virgem dos suaves ritos.

Lírio mais branco do que os lírios dos altares.

‘Estrela da manhã’, ‘Consolo dos aflitos’!

És o caminho da verdade por que trilha minha alma,
 florescendo em risos e pesares arrastando a teus pés o
 meu amor de filha! (LISBOA, 1925, p. 54-55)

A imagem de Nossa senhora será revisitada trinta anos depois no poema “Maria” de Velário:

Sob a estrela de maio
Como é doce, Maria,
Retornar a teus áditos.

Como surpreende ver-te,
Entre instáveis e efêmeras
Sombras, a pura imagem.

Esta imagem que a infância – fonte de nostalgia –
Traz de auroras desertas.
Na mesma nuvem, pairas.
Orna-te a mesma flor.
Tens o mesmo ar de lua.

Para os olhos com lágrimas
São teus antigos véus,
Não miragem mas flâmula.

Nenhuma, nenhuma pátria
Foi mais fiel ao viandante. (LISBOA, 1985, p. 270-271)

Coleciona o tema, ainda, nas cartas que escreveu a seus interlocutores como Drummond e Mário e Drummond. Para o primeiro, era com a leveza de seu “ser de passarinho”, com sua fé assumida, sua poesia, sua serenidade e o poder de dizer as palavras certas, “asa” que o levava para Deus nos vários momentos em que experimentava a incompreensão humana, quando outros amigos praticavam com ele uma “funda ingratidão”, ou quando precisava “desnudar os seus tumultos”, “clamar, contar que estava sofrendo. Para Drummond, envia votos de condolências pelo falecimento de sua mãe por meio do poema “Na morte” que, mais tarde, incluiria no livro *Flor da morte* (1949):

Na morte nos encontraremos
Sim, na morte.
Tempo de consórcio e de vínculo.

Depois de caminhos extremos.
Quer pelo sul ou pelo norte.

Ao término de circunstâncias:
Passos certos ou perdidos.

Sem palavras nem sentimentos.
Com simplicidade suprema.

Na morte nos encontraremos.
Remoinhos de água em torno às ilhas
Suspensos na mesma quietude.

Fria resistência de rocha
Absorvida pelas espumas.

Na morte nos encontraremos.
Na morte.
Terra de conquista do sangue.

Braços um dia decepados
Voltando ao torso a que pertencem.

Fios cortados ao nascer
No reajustamento dos nós.

Na morte nos encontraremos.
Na morte, sim.
Toque de recolher em círculo. (DUARTE, 2003, p. 42-43)

A concepção cristã que vê na morte não o fim, mas a possibilidade de retorno à origem – “Braços um dia decepados / Voltando ao torso a que pertencem” – de começo de uma nova existência, da certeza do reencontro é a mensagem direcionada ao poeta que, de forma sutil, opõe-se à religiosidade de Henriqueta. O poema é chave de leitura para pensarmos no corpo inscrito em sua poesia. Como “braço decepado”, o homem é recebido de volta ao “corpo-dorso” divino. Essa ideia condiz com o que se encontra discriminado na poética de Henriqueta, um corpo que se encontra entre a sombra e a claridade, entre o efêmero e o eterno.

Nessa busca constante pela essência, pode-se dizer que o eu lírico na obra de Henriqueta está sempre em busca de algo que não encontra na materialidade da vida terrena. A metáfora da sombra e da claridade, tomada como epígrafe deste texto, é produtiva se pensarmos que diz muito desse inquietamento humano diante da efemeridade da vida.

Na sombra se encontra o corpo humano dessa escrita em busca do reencontro com a claridade, que seria da ordem do divino, do eterno. Nesse sentido, vale lembrar uma das temáticas que consagrou o nome de Henriqueta na literatura brasileira: a morte. É exatamente no ponto mais fraco do humano, naquilo que é temido e inexplicável que se apresenta o maior dilema.

Essa concepção cristã da morte aparece em outros momentos da obra de Henriqueta. O modo sereno de tratar o tema dá ênfase à morte como algo natural e belo: “Nada mais

lindo que uma pálida / criança adormecida entre flores” escreve no poema “É uma criança”. (LISBOA, 1985, p. 173). A beleza da morte se mostra ainda em poemas como “Os lírios” em que o encontro com a morte figura como um adormecer tranquilo:

Certa madrugada fria
Irei de cabelos soltos
Ver como nascem os lírios.

Quero saber como crescem
Simples e belos – perfeitos! –
Ao abandono dos campos.

Antes que o sol apareça
Neblina rompe neblina
Com vestes brancas, irei.

Irei no maior sigilo
Para que ninguém perceba
Contendo a respiração.

Sobre a terra muito fria
Dobrando meus frios joelhos farei perguntas a terra.

Depois de ouvir-lhe o segredo
deitada por entre lírios
adormecerei tranquila. (LISBOA, 1985, p.105)

Pode-se afirmar que a predominância em sua poética da concepção cristã da morte não impede a ocorrência de momentos em que esta será temida e odiada. Dos poemas desponta, então, o embate entre desejo e medo. Ora desejada – “Vem, doce morte. Quando queiras” –, ora temida, a morte apresenta-se envolta em mistérios, por meio de imagens que traduzem o campo de forças opostas que se atraem e se repelem. Sobre isso é representativo o poema “Dama de rosto velado” publicado em *A face lívida*:

Dama de rosto velado
Sempre de esquelha a meu lado.

Ainda a verei pela frente.
Talvez na próxima esquina,
talvez no fundo dos tempos.

Dama de sopro gelado
sustenta-se dos meus gastos.
Seiva de que vivo é o campo
de que recolhe as espigas.

Dama de luto fechado
 Caminha pelos meus passos.

Um dia nos deteremos:
 eu estarei estendida,
 ela será fraticida.

Dama de rosto velado
 Sempre de esguelha a meu lado. (LISBOA, 1985, p. 131)

O temor pela chegada da morte, a incerteza do momento do encontro e a certeza de que este será inevitável perpassam ainda outros versos como os de “Acalanto do morto” em que a ela se mostra como “uma sombra informe/crescendo nos vales”, “com cem braços móveis/com cem braços fixos”, “com propostas e enigmas de fera na jaula” (LISBOA, 1985, p. 166) ou em “Silêncio da morte”, em que figura como uma “Fera de olhos oblíquos espreitando a ampulheta.” Simplicidade e mistério coexistem nos versos da poeta quando o assunto é esse. Sua espera é marcada pelo mistério e sua chegada, pelo desvendar dos segredos.

Nesse embate reside o paradoxal sentimento de desejo e de temor, uma complexa relação com a morte, tão bem sintetizada em seus versos: Na morte, não. Na vida. Está na vida o mistério. Em cada afirmação ou abstinência. Na malícia das plausíveis revelações, no suborno das silenciosas palavras. (LISBOA, 1985, p. 164)

Assim, entre o dizer e o não-dizer, entre a palavra e o silêncio, aí reside o mistério, na vida marcada pela transitoriedade, contingências, inquietudes, amarras, ansiedades e máscaras que cerceiam a liberdade do ser, que limitam a existência humana. Nesse sentido é que vida e poesia se fundem para comungar do mistério nas “silenciosas palavras”, na boca calada do morto, na face lívida coberta por um tênue véu, no “toque de recolher em círculo”, na “lágrima dentro de sua concha”, no “passarinho quieto, quieto”. Mistério que está no ato da espera do encontro marcado, no profundo silêncio que, para Henriqueta Lisboa é: “Notas musicais em repouso / Branco a esconder/as sete cores.” (LISBOA, 1985, p. 450)

E é nesse sentido que o humano e o divino se encontram. Talvez se deva a isso o fato de Henriqueta transpor as inquietações diante da morte para o poema. Afinal, para ela, a poesia é “coação do eterno dentro do efêmero”. Assim, a poesia seria, além da morte, outra possibilidade de encontro:

Sinto-a como aura que se irradia do ser, que preside às melhores atitudes, e que se concretiza no poema, na criação plástica, na composição musical. Considero-a, desta forma, elemento fundamental e substancial da existência humana.

Poesia: minha profissão de fé. (LISBOA, 1979, p. 12)

Assim, por meio da poesia, o corpo inscrito em seus versos é capaz de transitar das sombras para a claridade, é capaz de entrar na presença de Deus, de efetivar o momento do encontro, de possibilitar os instantes do tão aguardado retorno às origens, o contato com o que é da ordem do eterno. Nesse sentido, a poesia se configura como possibilidade de estabelecer a harmonia entre o espírito e a matéria. E talvez decorra daí a possibilidade de vislumbrarmos em sua poesia esse corpo inscrito, que como Cristo, carrega em si parte da eternidade.

REFERÊNCIAS

- BARTHES, Roland. Roland Barthes por Roland Barthes. Tradução de Leyla Perrone Moisés. São Paulo: Cultrix, 1977.
- _____. Sade, Fourier, Loiola. Tradução de Maria de Sant Cruz. São Paulo: Edições 70, 1979.
- DUARTE, Constância Lima. Remate de Males. Correspondência de Carlos Drummond de Andrade e Henriqueta Lisboa. Campinas: Departamento de Teoria Literária IEL/UNICAMP, n. 23, 2003.
- LISBOA, Henriqueta. *Fogo fátuo*. Rio de Janeiro: s.n, 1925.
- _____. *Velário*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1936.
- _____. *Convívio poético*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial de Minas Gerais, 1955.
- _____. *Lírica*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1958.
- _____. *Vigília poética*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial de Minas Gerais, 1968.
- _____. *Vivência poética*. Belo Horizonte: São Vicente, 1979.
- _____. *Obras Completas*. São Paulo: Duas Cidades, 1985. (Poesia geral 1929-1983, v. I)
- SOUZA, Eneida Maria de. Correspondência Mário de Andrade & Henriqueta Lisboa. São Paulo: Peirópolis/Edusp, 2010.

Teologia da libertação, uma riqueza construída a partir da fé do oprimido

*Renê Augusto Vilela da Silva*¹
 FAJE - Bolsista Capes

Resumo: Pretendemos neste artigo perceber que a fé do oprimido nos permite fazer teologia. Buscando alguns elementos do método da Teologia da Libertação, vemos que há uma epistemologia que propõe colocar os pobres numa centralidade, buscando em criar uma ação libertadora, ação essa proposta já nas Escrituras. Nosso estudo constará de uma leitura bibliográfica: em que perpassamos pelo ser humano e pela experiência do teólogo que em sua investigação faz uma exame que possibilita realizar uma epistemologia teológica com base na história real do humano, de sua práxis. Por isso entendemos a Teologia da Libertação como contribuição para a epistemologia teológica, em que nos mostra que a libertação do ser humano deve ser trata-se de modo integral, isto é, salvação humana e libertação de toda opressão no intuito de uma real experiência com Deus.

Palavras-chaves: Teologia da Libertação. Epistemologia. Fé.

Abstract: We intend in this article to realize that the faith of the oppressed allows us to do theology. Seeking some elements of the method of Liberation Theology, we see that there is an epistemology that proposes to place the poor in a centrality, seeking to create a liberating action, an action already proposed in Scripture. Our study will consist of a bibliographical reading: in which we go through the human being and the experience of the theologian who in his investigation makes an examination that makes possible to realize a theological epistemology based on the real history of the human being, his praxis. That is why we understand Liberation Theology as a contribution to theological epistemology, in which it shows us that the liberation of the human being must be an integral way, that is, human salvation and liberation from all oppression in order to have a real experience with human beings. God.

Keywords: Liberation Theology. Epistemology Faith.

INTRODUÇÃO

O nosso estudo pretende apresentar a Teologia da Libertação como uma riqueza oriunda de um construto realizado pela experiência de Deus, enfatizando a experiência realizada e vivida pelas pessoas oprimidas. Essa teologia a partir dos oprimidos é oportunidade para uma salvação integral do ser humano, isto é, oportunidade de viver uma verdadeira e profunda vivência com o divino.

Para isso faremos um caminho em que mostraremos a Teologia da Libertação como uma teologia preocupada com as realidades metafísicas e ao mesmo tempo com as coisas

¹ Filosofia pela UFSJ – MG (2010); Teologia pelo ITESP – SP/ Santo Anselmo - Roma (2016); Pós-Graduação em Teologia – FAJE – MG (em curso).

referentes a natureza, buscando assim ser uma teologia global. Veremos que a reflexão produzida pela citada teologia contribui para uma reflexão que não se limita a formular teorias, mas provoca e conduz a uma práxis social.

Por se tratar de uma ciência e que necessita de uma linguagem, veremos que a Teologia da Libertação utiliza de um método que conta com a sabedoria das comunidades, com a participação de todos os seus membros, na qual não se trata de uma nova teologia, mas trata-se de uma nova perspectiva teológica.

Após esse trajeto poderemos ver que a Teologia da Libertação visa uma libertação integral, mas, sobretudo respeitando a reflexão das pessoas mais simples, onde o teólogo é convidado a fazer teologia não somente de gabinete, mas acima de tudo a partir da realidade e de uma realidade que não lhe seja distante, mas que seja também sua experiência de inserção na realidade que se é refletida.

1 A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO COMO UMA TEOLOGIA GLOBAL

Devemos compreender que a Teologia da Libertação é uma teologia global, em que, parte do pressuposto que é uma teologia que se ocupa das realidades metafísicas e ao mesmo tempo cuida das coisas humanas.

Pode assim pensar sobre teologia da libertação como contribuição para a epistemologia teológica. Sabemos que a teologia da libertação precisa ser sistematizada e apresentar seu perfil epistemológico. Nessa perspectiva, A teologia da libertação é uma teologia integral, porém trata toda a positividade da fé dentro de uma perspectiva particular: o pobre e sua libertação². O que significa que tanto a teoria como a prática, a teologia da libertação se apresenta como uma teologia global abarcando todos os temas teológicos.

Não se contenta com uma visão genérica e abstrata da fé. A teologia da libertação é materialmente global e formalmente particular. A teologia da libertação é a experiência do oprimido³, visando sempre o plano da salvação, porém levando em consideração processo histórico de libertação dos pobres. A teologia da libertação como experiência espiritual dos pobres, entendendo a práxis da fé, como experiência sintética.

O teólogo se encontrará comprometido com as exigências do Evangelho e confrontando com os sinais dos tempos, que nascem nos meios populares, também se encontra no encontro com o povo de Deus, a partir da vida. Encontramos o teólogo da libertação em sua mesa de trabalho: lendo, investigando, preparando conferências, aulas e cursos, escrevendo, pois é no laboratório que se reconsidera criticamente, refletindo em profundidade a luz da

2 Cf. BOFF, Clodovis. *Epistemologia y método de la teología de la liberación*. p.79

3 Cf. BOFF, Clodovis. *Epistemologia y método de la teología de la liberación*, p.81

fé, elaborando conceitos das experiências da base, da práxis, isso dentro do rigor científico, sendo assim uma teologia a partir do povo e em nome do povo⁴.

Antes de fazer teologia deve-se haver libertação, trata-se de viver o compromisso de fé, participar de algum modo do processo libertador, estando comprometido com os oprimidos. Não basta refletir sobre a prática, mas deve estabelecer um nexos vivo com a prática viva, caso contrario, os objetos de reflexão seriam apenas palavras que se podem encontrar em qualquer dicionário.

Podemos dizer que a raiz do método da teologia da libertação se encontra o nexos com a prática concreta. Sendo um diálogo entre a teoria e a práxis, entre a fé e a caridade. Sendo mais que um método, um estilo de fazer teologia, isto é, partir da experiência junto do povo, junto ao pobre, tendo um conhecimento da realidade de opressão / libertação e através de um compromisso libertador de produzir uma teologia.

A Teologia da Libertação como perspectiva de uma teologia global é assim entendida quando abarca a totalidade dos temas teológicos e não se detém numa visão genérica e abstrata da fé, mas busca o sentido histórico libertador do Evangelho. Assim fazendo a teologia inteira aterrissar em temas específicos, libertadores.

Dando ênfase na libertação histórica, a Teologia da Libertação não reside no método, mas em sua raiz, conferindo-lhe um espírito, que a partir da experiência de Deus no pobre se torna o método. Seu objeto, por um lado, é a fé, seu depósito, na medida em que tira dele toda sua significação libertadora e também a história, entendendo o processo de opressão/libertação interpretados à luz da fé⁵.

Mesmo quando se diz que a teologia parte dos pobres ou da realidade, na verdade, se parte da fé. Sendo que metodologicamente, a fé é o ponto de partida formal, o princípio hermenêutico determinante e, a práxis é a matéria prima, o que teologicamente é o ver ou a realidade. Não há contradição entre as duas instâncias, a fé será sempre inicio e fim de todo o processo, mas tendo legitimidade ao partir de uma experiência particular⁶.

2 TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO: CONSTRUÍDA PARA UMA PRÁXIS CRISTÃ

A teologia da Libertação é construída tendo uma reflexão a partir da realidade, em que a pastoral, a práxis social dos cristãos leva em conta e contribui para uma libertação integral do ser humano. Sendo que priorizando a práxis da caridade que iluminada pela fé permite

4 Cf. BOFF, Clodovis. *Epistemologia y método de la teologia de la liberación*, p.97-98

5 Cf. BRIGHENTI, Agnora. *A epistemologia e o método da teologia da libertação no pensamento de Clodovis Boff*. p.1415

6 Cf. BRIGHENTI, Agnora. *A epistemologia e o método da teologia da libertação no pensamento de Clodovis Boff*. p. 1416

uma nova perspectiva à mesma fé e um novo horizonte de compreensão e interpretação da inteligência reflexiva da fé teologia⁷.

Pode-se dizer em dois momentos de novidade da Teologia da Libertação: a libertação como tema e como lugar que corresponde, respectivamente, ao 'sobre' e ao 'em', que correspondem a leitura da práxis histórica e da situação à luz da Palavra de Deus, sendo uma leitura da realidade e outra uma leitura teológica dos conteúdos fundamentais da fé e de sua conexão sistemática 'em' e 'desde' que parte do horizonte de compreensão aberto pela nova situação histórica e pela práxis correspondente⁸.

Observa-se que, não se trata de uma práxis tomada meramente como lugar social e como objeto de estudo das ciências sócias e históricas, mas de práxis histórica em sua globalidade incluindo a aceitação ou negação do dom gratuito de Deus e também sendo um momento ético com dimensões históricas. Entendo assim que o ponto de partida da teologia será sempre a praxis histórica, que é expressa de várias maneiras a partir de sinais, tradição, conjunturas históricas entre outras tendo o Evangelho como sustento de uma reflexão crítica.

A Teologia da Libertação deve ser entendida como um novo olhar para a realidade, em que o social não é apenas uma reflexão, mas elemento articulador para a teologia. O mundo dos pobres sendo uma realidade que nos dá a pensar, sobretudo em Deus⁹. É respeitar a experiência do povo simples e a partir deles produzir uma reflexão teológica que caminha junto com a teologia já existente.

O encontro com o pobre é a condição epistemológica indispensável para fazer teologia da libertação, sendo insuficiente, pois não basta o teólogo comprometer-se, mas deve produzir efetivamente a teologia que deseja, aplicando teoria ao tema que se estuda. E "fazer Teologia a partir da realidade das vítimas e da pobreza muda radicalmente o método teológico. É uma atitude fundamental, uma relação epistemológica radical, um 'estar na realidade'"¹⁰.

A teologia da libertação não é uma teologia exclusiva, é uma teologia que interpela o teólogo sobre a questão histórica da emancipação social dos oprimidos de hoje. Mas a teologia da libertação é um fenômeno eclesial e cultural vasto e complexo para limitar-se só aos teólogos de profissão. Existem as bases na Igreja, nas chamadas comunidades de base e nos círculos bíblicos, toda uma reflexão de fé.

E é importante sublinhar que o/a teólogo/a necessita de uma condição prévia, que é a sua participação em numa comunidade de fé, pois somente 'desde dentro' e não 'sobre' a fé e a comunidade de fé se poderá elaborar a teologia em termos de racionalidade e

7 Cf. SCANONNE, Juan Carlos. *El método de la Teología de la Liberación*. p. 371

8 Cf. SCANONNE, Juan Carlos. *El método de la Teología de la Liberación*. p. 370

9 Cf. ROJAS, Lenonardo; CARRASQUILLA, Jesús; AGUDELO, Diego. *Teología: su epistemologia y los nuevos paradigmas*. p. 453-454

10 HAMMES. Érico João. *A epistemologia teológica em questão*. p. 181

razoabilidade, a fé vivida. Somente a partir desse contexto que poderá lançar-se em métodos mais rigorosos, no âmbito da comunidade científica, buscando assim recursos na história, literatura e ciências humanas¹¹.

3 DA EXPERIÊNCIA A UMA EPISTEMOLOGIA TEOLÓGICA

A Teologia da Libertação compreendida a partir da práxis de libertação das comunidades cristãs, traz uma reflexão sobre método de elaboração teológica que partem da ação libertadora daquelas comunidades na fé, de situações históricas concretas¹². E ainda entende-se que frente a outras teologias, presentes e passadas, a teologia da libertação não tem uma relação de oposição ou substituição, se não de complementariedade crítica. De todos os modos, sua novidade radical frente a elas é o encontro com o pobre como sujeito histórico¹³.

O que nos mostra que a Teologia da libertação é continuação de processo que de modo homogêneo e não heterogêneo com as outras teologias, sendo uma complementariedade crítica. Desde o ponto de vista da perspectiva da fé (pertinência) e dos conteúdos doutrinários. A teologia, portanto deve partir não das verdades da fé, mas da opção primeira pelo pobre.

Por isso a teologia deve buscar a libertação como um conceito base da teologia da libertação integral, (libertação da miséria / libertação do pecado), o embargo está numa absorção da libertação material em libertação espiritual, assim como eliminar as discontinuidades entre uma e outra.

Nessa perspectiva a teologia da libertação, diferente da teologia política e da esperança, ela se constrói a partir do oprimido e não de temas abstratos e ideais gerais (justiça, política), contato com a luta do pobre. É a partir da práxis concreta do lado dos oprimidos, a teologia da libertação aparece como um novo modo de fazer teologia, mais que ser um método específico, é um novo espírito teológico.

Teologia da Libertação como um novo modo do refletir do teólogo, levando em consideração experiência espiritual de Deus no pobre. Chama atenção que, para fazer teologia da libertação, não basta refletir, deve-se ter o compromisso com o pobre, é preciso saber articular o discurso da Teologia. Por isso a necessidade de levar em conta três momentos fundamentais: a mediação sócio-analítica (contempla o lado do mundo do oprimido), a mediação hermenêutica (o lado do mundo de Deus) e a mediação prática (o lado da ação)¹⁴.

A teologia da libertação realmente existe e é dirigida a práxis da transformação social (sendo crítica e utópica ao mesmo tempo) sendo que se parte da positividade da fé e/ou de

11 Cf. SUSIN, Luiz Carlos. *O estatuto epistemológico da Teologia como ciência da fé e a sua responsabilidade pública no âmbito das ciências e da sociedade pluralista*. p. 58

12 Cf. VELA, Jesús Andrés. *Elementos metodológicos en la Teología de la Liberación*. p.105

13 Cf. BOFF, Clodovis. *Epistemologia y método de la teología de la liberación*. p.87

14 Cf. VELA, Jesús Andrés. *Elementos metodológicos en la Teología de la Liberación*. p. 107-109

seu depósito, mas destaca-se a teologia da libertação a visão que tende a elaborar todo o depósito da fé a partir de sua sensibilidade específica (a experiência de Deus no pobre).

Sabe-se que a teologia da libertação fala do aspecto fundamental e transcendente da fé (verdades sobre Cristo, o Espírito, a Graças e etc), mas levando em conta uma ótica específica: a do oprimido. Sendo que a novidade não está no tema, no método, na linguagem, nos destinatários, na finalidade, mas na inserção viva do teólogo junto aos pobres, entendidos como realidade coletiva, conflitiva e ativa. E sendo que o pobre não é visto como objeto de estudo, mas como sujeito, que produz e participa da reflexão e expõe sua compreensão sobre a realidade e sobre a fé¹⁵.

A teologia da libertação integra todos articulados em torno de uma ação libertadora. Todo o povo de Deus refletindo sobre sua fé, falando sobre fé. O ponto de partida: uma palavra interpelante, que surge dos pobres e oprimidos. A opção cristã pelo pobre entendida como o ato primeiro, tendo como centralidade no discurso da Teologia da Libertação os pobres.

Os pobres são as comunidades em primeiro lugar, cristãos que vivem sua fé e colocam em ação o Evangelho, como um compromisso histórico. Refletir sobre sua vida e sua práxis são elaborar uma Teologia com base sua experiência histórica. Depois de forma mais aprofundada o teólogo parte dessa vida, práxis e reflexão dessas comunidades comprometendo enriquecer por meio das várias etapas do processo reflexivo, em consonância com a leitura da Sagrada Escritura. Na releitura da situação histórica e praxis das comunidades¹⁶.

4 UMA TEOLOGIA DEVE SER FRUTO DA EXPERIÊNCIA DO TEÓLOGO

O encontro com as bases está ligado a uma comunidade concreta, exercendo o serviço de iluminação teológica, caminhando com a comunidade (aprendendo, escutando, interrogando e sendo interrogado). Por isso se exige do teólogo da libertação a arte da articulação, articular o discurso da sociedade, o do mundo e das significações populares, com o discurso da fé e da grande tradição.

No ambiente da teologia da libertação não deve querer saber somente de teologia, pois é condenar-se e rodear apenas a própria teologia. Por isso o teólogo da libertação possui o momento de pastor, de analista, de intérprete, de articulador, de irmão de fé e de amor comprometido¹⁷.

A fé não se reduz a ação, embora libertadora, pois compreende também momentos de contemplação e profunda gratuidade. A teologia da libertação leva ao templo e do templo de volta a praça pública da história, agora carregado das forças divinas e divinizadoras do

15 Cf. BOFF, Clodovis. *Epistemologia y método de la teología de la liberación*. p.90

16 Cf. VELA, Jesús Andrés. *Elementos metodológicos en la Teología de la Liberación*. p.126

17 Cf. BOFF, Clodovis. *Epistemologia y método de la teología de la liberación*. p.97-98

mistério do mundo, que é Deus. É ação por justiça, obra de amor, conversão, renovação da Igreja, transformação da sociedade¹⁸.

A ação deve levar em conta a análise da conjuntura que leva em conta povo, Igreja, resistências, nível de projetos e programas, as estratégias e as táticas concretas para alcançar os objetivos, o nível ético e evangélico, mediante os valores e critérios da moral e da fé e o nível de performativo. E devemos perceber que a busca de sentido se dá a partir da realidade e de seu enfrentamento, visto que o sentido por si só, prescindindo da realidade pode ser entendido como apenas abordagens.

A teologia entendida como fruto da realidade humana e social à luz da revelação cristã para a libertação integral do ser humano e da sociedade. Por isso a citada teologia não provém de teorias, mas de uma reflexão fruto de experiências. O teólogo serve a uma comunidade viva e real, não são construtos de conceitos, mas construção de uma teologia que leva em conta os conceitos surgidos da experiência e vivência da comunidade. Por isso a Teologia da Libertação diz muito da realidade e procura caminhos para realizar a libertação integral do humano, isto é, não é apenas uma intenção, mas é uma proposta de ação e de realização da libertação do oprimido.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Importância da Teologia da libertação como uma contribuição para a epistemologia teológica, se dá numa dialética entre fé e experiência. Sendo algo experiencial que envolve um conhecer e como consequência convoca para uma prática. Sabendo que a fé esclarece a prática e vice versa. A opção preferencial pelos pobres é condição para uma reflexão libertadora. A Teologia da Libertação produz sua reflexão ao ser afetado pela realidade e pela historicidade da experiência humana, que em comunidades cristãs e da vida de fé e de comunhão experimentam a libertação.

É o dinamismo do entender humano, pelo qual se avança do puro experimentar ao compreender, do puro compreender, à verdade e à realidade, do conhecimento dos fatos, à ação responsável¹⁹. Contudo percebemos que o método da Teologia da Libertação como uma contribuição para a epistemologia visa colocar os pobres como uma centralidade, com intuito de efetuar a salvação humana e libertação de toda opressão.

É na verdadeira experiência da realidade que se compreende a ação de Deus e por essa compreensão chega-se a práxis libertadora de executar o desejo de Deus de realizar um reino pela fé e caridade. A teologia da Libertação construída a partir da realidade permite não somete a pastoral, mas a libertação integral do ser humano.

18 Cf. BOFF, Clodovis. *Epistemologia y método de la teologia de la liberación*, p.112-113

19 Cf. HAMMES, Érico João. *A epistemologia teológica em questão*. p.170

REFERÊNCIAS

BOFF, Clodovis. Epistemologia y método de la teología de la liberación. In: ELLACURÍA, I; SOBRINO, J. *Mysterium Liberationis*, Madrid: Editorial Trotta, 1990, Tomo I, p. 79-113.

_____. *Teoria do Método teológico* (Versão didática). 5.ed. Petrópoles: Vozes, 2004.

BRIGHENTI, Agernor. A epistemologia e o método da teologia da libertação no pensamento de Clodovis Boff. In: *Horizonte*, Belo Horizonte, v.11, n.32, p. 1403-1435, out./dez.,2013.

HAMMES. Êrico João. A epistemologia teológica em questão. Da dor do mundo gestar futuro. In: *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte: FAJE. N.39, 2007, p. 165-185.

SCANNONE, J.C. El Método de la teología de la liberación. *Theologica Xaveriana*, n.73, 1984, p. 369-399

ROJAS, Lenonardo; CARRASQUILLA, Jesús; AGUDELO, Diego. Teología: su epistemologia y los nuevos paradigmas. *Theologica Xaveriana*, n. 151, 2004, p. 449-468.

SUSIN, Luiz Carlos. O estatuto epistemológico da Teologia como ciência da fé e a sua responsabilidade pública no âmbito das ciências e da sociedade pluralista. In: Teocomunicação. Revista da Teologia da PUCRS. V.36, n.13, 2006, p.555-563.

VELA, Jesús Andrés. Elementos metodológicos en la Teología de la Liberación. *Theologica Xaveriana*. n. 86,1988, p. 105-133.

Contribuições de João Paulo II para uma compreensão teológica do corpo

Suzana Regina Moreira ¹

PUC-Rio

Resumo: A integralidade humana é refletida e proposta desde os princípios da fé judaico-cristã até os dias de hoje. É um tópico pertinente e importante para todos, pois diz respeito diretamente à essência da humanidade. O Magistério de João Paulo II valoriza e aprimora este enfoque através de seus ensinamentos sobre a Teologia do Corpo que resgatam o reconhecimento da beleza do corpo, da sexualidade e das características próprias do ser homem e mulher, demonstrando que são elementos intrínsecos à integralidade do ser humano. Desta forma, João Paulo II ressalta e reproclama o significado do ser humano, criado à imagem e semelhança de Deus e inserido no divino plano de amor. Para abordar suas contribuições para uma compreensão teológica do corpo, faremos uma exposição pontual dos principais temas desenvolvidos em suas catequeses. Veremos a questão da dignidade relacional de acordo com a experiência original do ser humano, para assim entender a Criação e sua hermenêutica do dom. Em seguida, trataremos sobre a dinâmica do ser pessoa integral enquanto parte do dom da criação, e a questão da redenção do corpo, como consequência do desenvolvimento da hermenêutica do dom e do sentido sponsal do corpo.

Palavras-chave: teologia do corpo; pessoa integral; hermenêutica do dom.

INTRODUÇÃO

A capacidade e possibilidade do ser humano se relacionar com o outro, aquele distinto de si, é o que constitui sua dignidade de ter sido criado à imagem e semelhança de Deus. Colocar-se diante da busca do sentido e da origem do ser humano deve ser colocar-se diante do mistério de Deus e de sua Criação que dá sentido para se colocar diante do mistério do outro de si mesmo. Dessa forma, o ser humano, como criatura, não pode ser entendido fora do contexto da Criação em que está inserido, assim também ele mesmo não pode ser entendido somente a partir de um aspecto, a saber, sua alma ou seu corpo, como se houvesse uma divisão entre ambos. A pessoa humana, criada por Deus em sua totalidade (corpo, alma e espírito: cf. 1Ts 5,23), deve ser entendida dentro desta integralidade de seu ser.

Dois aspectos essenciais podem ser ressaltados sobre a Teologia do Corpo desenvolvida por João Paulo II: o personalismo e o sentido sponsal do corpo. A abordagem filosófica personalista do Pontífice é chave de leitura essencial para a compreensão de seus ensinamentos sobre a dignidade da Criação do homem e da mulher em suas relações de reciprocidade e complementaridade.

¹ Suzana Regina Moreira é mestranda em Teologia Sistemática, com enfoque em teologia do corpo a partir da teologia latino-americana, e trabalha como tradutora freelancer de inglês e espanhol. E-mail: suzaregi@gmail.com

A partir do pressuposto da Criação gratuita e amorosa, João Paulo II desenvolve aquilo que irá chamar de hermenêutica do dom. O primeiro relato da criação é o que ganha maior enfoque na Teologia do Corpo elaborada por este Papa, onde Deus reconhece como tudo que foi criado é bom.

1 SOBRE A ABORDAGEM DE JOÃO PAULO II AOS RELATOS DA CRIAÇÃO

Para tratar sobre as crises da sociedade com as quais este Papa se preocupava, marcadas pela volta ao prazer e a violência ao corpo, ele julgou ser necessário lembrar qual é o verdadeiro valor e sentido desta corporeidade. Pela fé no Deus criador, a resposta para este questionamento só se encontra n'Ele mesmo, que nos revela sua vontade para a humanidade através da Palavra, Verbo encarnado e presença viva e atuante na Igreja. O Papa, consequentemente, medita sobre as Sagradas Escrituras como fonte original da sabedoria divina revelada para o sentido da vida atual².

Toda a reflexão sobre a sexualidade e corporeidade em suas catequeses tem seu ponto de partida nos relatos da Criação. A discussão se inicia, portanto, partindo da expressão “No princípio” (cf. Gn 1,1), que o próprio Jesus Cristo utiliza em seu diálogo com os fariseus sobre o divórcio no Evangelho de Mateus e Marcos³. A abordagem de João Paulo II é, antes de tudo, pastoral, não faz questão de seguir os métodos de pesquisa bíblicos, mas sendo fiel à *Dei Verbum*, lê os textos de acordo com o contexto interpretativo da unidade das Sagradas Escrituras⁴. Para discutir sobre o sentido unitivo do corpo humano e a visão integral sobre o ser humano, ele analisa a experiência original na Criação, recorrendo aos relatos de Gn 1,1-3,24 para chegar a conclusões ontológicas da condição humana como foi criada e querida por Deus⁵.

É importante constar, no entanto, que este modo de interpretar as Sagradas Escrituras é limitado. As catequeses não utilizam todas as evidências bíblicas relevantes ao tópico, não lida com certas dificuldades presentes nos textos selecionados (por exemplo, a *porneia* a qual Jesus se refere em Mt 19,3-9), além de optar por um salto enorme da leitura de narrativas antigas diretamente para à ontológicas sobre a condição humana essencial⁶.

Contudo, este é o caminho que decide percorrer e através do qual constrói sua teologia sobre o corpo e o amor humano e, portanto, é a chave de leitura para entender sua abordagem bíblica e antropológica. Ele observa que, ao serem reconstruídos os elementos

2 KURZ, *The Scriptural Foundations of The Theology of the Body*, 2006, p.31.

3 JOÃO PAULO II, *Man and Woman He Created Them*, 2006, p.131. Existem duas versões principais em português das catequeses de João Paulo II publicados no Brasil: *Teologia do Corpo: o amor humano no plano divino* pela editora Ecclesiae, e *Homem e Mulher o criou: catequeses sobre o amor humano* pela editora Edusc.

4 KURZ, *The Scriptural Foundations of The Theology of the Body*, 2006, p.27-28.

5 JOÃO PAULO II, *Man and Woman He Created Them*, 2006, p. 116; KURZ, *The Scriptural Foundations of The Theology of the Body*, 2006, p.28.

6 Cf. Luke Timothy *apud* KURZ, *The Scriptural Foundations of The Theology of the Body*, 2006, p.28.

constitutivos da experiência humana original, os relatos bíblicos da Criação devem ser entendidos em seu sentido fundacional, sendo uma pré-história teológica e não científica⁷.

2 DIGNIDADE RELACIONAL NA EXPERIÊNCIA ORIGINAL DO SER HUMANO

Enquanto a Modernidade se caracterizou pela determinação do subjetivo como paradigma da compreensão da realidade – “penso, logo existo” – o Cristianismo, desde seu início, se caracterizou pela exaltação do objetivo revelado: Deus como determinante para a realidade⁸. Ao optar por uma volta personalista no tocante à antropologia teológica, João Paulo II reconhece a importância de estabelecer um equilíbrio entre o objetivo e o subjetivo da Criação do ser humano. Deste modo, não é a razão que determina a existência, mas a existência de Deus em si é que se torna o determinante para a razão, pois há um Ser não-criado que é a existência em si que fundamenta tudo o que d’Ele provém por puro amor⁹. Esta é a razão do amor humano.

A reflexão antropológica das catequese se baseia, então, na análise da experiência humana original, segundo os relatos da Criação. João Paulo II separa em três aspectos fundamentais a criação do ser humano, segundo a vontade divina que os relatos bíblicos revelam: a solidão original, a unidade (ou comunhão) original e a nudez original. No desenvolvimento de sua reflexão sobre cada um desses aspectos, a volta personalista do Papa se evidencia e é reafirmada, pelo princípio básico da subjetividade do ser humano criado.

O conceito da solidão original inclui autoconsciência e autonomia, pois sendo imagem de Deus, o ser humano é sujeito da aliança, e parceiro do Absoluto a medida em que conscientemente discerne e opta entre o bem e o mal¹⁰. Nessa dimensão da solidão, o ser humano se percebe presente no mundo visível através de seu corpo, em meio a outros corpos, diferenciado pela sua relacionalidade e consciência diante do Criador¹¹. Através daquilo mesmo que ele é, de sua própria humanidade solitária, a pessoa humana é colocada numa relação única, exclusiva e irrepetível com o Deus que lhe criou¹².

Partindo dessa Criação relacional, a humanidade é criada homem e mulher. O sentido da unidade original está na criação da humanidade segunda essa bissexualidade (cf. Gn 2,18)¹³. Devido ao pensamento arcaico, metafórico e figurativo da narrativa bíblica, a unidade do homem e da mulher é indicada pela apresentação da Criação da mulher a partir

7 JOÃO PAULO II, *Man and Woman He Created Them*, 2006, p.171

8 WEST, *Theology of the Body Explained*, 2008, p.51; ver também a discussão sobre a norma personalista em JOÃO PAULO II, *Man and Woman He Created Them*, 2006, p. 23-34; e em JOÃO PAULO II, *Love and Responsibility*, 2013, p.24-28.

9 WEST, *Theology of the Body Explained*, 2008, p. 51

10 JOÃO PAULO II, *Man and Woman He Created Them*, 2006, p.151.

11 *Idem*, p.153.

12 *Idem*, p.151.

13 *Idem*, p.157.

da costela de Adão¹⁴. Assim se demonstra, segundo Gn 2,4b-25, que a mulher é “criada” a partir da mesma humanidade que o homem. A unidade de ambos denota, antes de tudo, a identidade da natureza humana como comunhão, a dualidade, por outro lado, demonstra que na base dessa identidade está a masculinidade e feminilidade que constitui a humanidade criada¹⁵. Nesta comunhão de pessoas se manifesta, também a imagem à Deus segunda a qual a humanidade foi criada¹⁶. É pela solidão que o ser humano percebe a necessidade de ir ao encontro do outro e realizar esta comunhão.

O sentido da nudez original só é possível ser compreendido dentro deste contexto antropológico bíblico¹⁷. A experiência recíproca dos corpos do homem e da mulher originais se dá pelo seu estado de consciência na nudez original. Eles não têm vergonha, pois em sua corporeidade sabem ver o corpo como revelação da própria pessoa¹⁸. A dignidade humana se firma nesse reconhecimento do verdadeiro sentido do corpo como parte da integralidade pessoal.

Sobre esta dignidade manifestada no corpo humano, o Papa ressalta o sentido profundo por trás da vergonha do casal, apresentada no segundo relato da criação. Ao reconhecerem que estão nus, João Paulo II vê a necessidade de Adão e Eva se cobrirem com medo de que agora não sejam vistos na dignidade de suas pessoas¹⁹. O pudor é, então, uma espécie de maneira para o ser humano se proteger, já que a comunhão original foi rompida, comunhão esta em que homem e mulher eram capazes de se olharem e verem a pureza do sentido do corpo²⁰.

3 ENTENDER A CRIAÇÃO PARA ENTENDER A HERMENÊUTICA DO DOM

João Paulo II argumenta que somente o amor, de fato, é capaz de gerar algo bom e se satisfazer com o bom, conseqüentemente, a Criação como ação de Deus não é somente seu chamado do nada à existência, mas um dom fundamental e radical de amor e bondade²¹. Portanto, a Criação é um dom, onde o ser humano aparece como imagem de Deus, única capaz de compreender o próprio sentido desse dom de chamar a existência a partir do “nada”²². Deus criou o resto da Criação por causa do ser humano, para o seu bem, enquanto o ser humano é criado por si mesmo. Logo, a Criação pode e deve ser usada para o benefício humano, sem usurpações, enquanto a pessoa humana nunca deve ser usada como meio para

14 *Idem*, p.160.

15 *Idem*, p.161.

16 JOÃO PAULO II, *Man and Woman He Created Them*, 2006, p.162-163.

17 *Idem*, p.170.

18 WEST, *Theology of the Body Explained*, 2008, p.121-122.

19 *Idem*, p.124.

20 JOÃO PAULO II, *Man and Woman He Created Them*, 2006, p.171-173.

21 *Idem*, p.179-180; e WEST, *Theology of the Body Explained*, 2008, p.128.

22 *Idem*, p.180.

um fim objetivo, pois ela é um fim em si mesma, no sentido de ter sido criada gratuitamente por Deus²³. Não é objeto, mas pessoa com a qual é possível entrar em uma comunhão relacional.

O corpo é testemunha da Criação como um dom fundamental, portanto testemunha do Amor como fonte desta doação²⁴. Reconhecendo que Eva é uma pessoa em sua subjetividade, Adão sabe que não pode tomá-la ou possui-la. Ele confia que ela, em sua liberdade, irá desejar se abrir ao dom que ele iniciou e responder livremente com o dom dela mesma a ele²⁵. Portanto, a dinâmica do dom implica relacionalidade, pois exige o dom recíproco em sinal de gratidão²⁶.

A dimensão do dom é o coração do mistério da Criação²⁷. Não basta o ser humano reconhecer sua presença diferenciada no mundo, é preciso que isto o leve a reconhecer a bondade do Criador. Por isso João Paulo II comenta sobre o diferencial do mistério da inocência original. Nela se manifesta e ao mesmo tempo se constitui o *ethos* perfeito do dom, o *ethos* perfeito do amor, pois não rompe com sua relação com o Criador²⁸.

Com a liberdade que é conferida ao ser humano criado para e pelo o amor e com o reconhecimento de seu dom, a pessoa se torna sacramento de si e do amor de Deus²⁹. A única resposta propícia a uma pessoa é o amor, e não a “coisificação” de seu corpo para o prazer ou a exaltação da razão individual como paradigma do ser³⁰. O corpo, masculino e feminino, é testemunha da Criação como dom fundamental e, portanto, testemunha do Amor como fonte desta gratuidade e sinal da criativa doação divina à sua Criação³¹.

4 SER PESSOA INTEGRAL

Já em sua obra Amor e Responsabilidade³², João Paulo II insiste que a perspectiva personalista é o caminho próprio para todas e quaisquer discussões sobre a moral sexual³³. Sendo consciente de seus atos, o ser humano é capaz de experimentar o bem objetivo que o

23 WEST, Theology of the Body Explained, 2008, p.135.

24 JOÃO PAULO II, Man and Woman He Created Them, 2006, p.183.

25 WEST, Theology of the Body Explained, 2008, p.134.

26 JOÃO PAULO II, Man and Woman He Created Them, 2006, p.182.

27 *Idem*, p. 179.

28 WEST, Theology of the Body Explained, 2008, p.144.

29 *Idem*, p. 75-77; e também SCOLA, The Nuptial Mystery, 2005, p.358.

30 JOÃO PAULO II, Love and Responsibility, 2013, p.15-24.

31 JOÃO PAULO II, Man and Woman He Created Them, 2006, p.183.

32 JOÃO PAULO II, Love and Responsibility, 2013. Existe uma versão em português publicada pela editora Cultor de Livros.

33 WEST, Theology of the Body Explained, 2008, p.71. Ver também a discussão sobre moral sexual na segunda parte de JOÃO PAULO II, *Familiaris Consortio*, n.11-16.

realiza enquanto pessoa, e o mal que o prejudica³⁴. Dentro desta dinâmica da experiência pessoal, a norma objetiva não pesa desde fora sobre o ser humano, mas cresce desde seu interior pela vontade de se conformar com a verdade³⁵.

João Paulo II entende que o amor humano inserido no plano divino necessariamente precisa ser entendido dentro da dinâmica da integralidade da pessoa humana³⁶. O corpo é entendido como revelação da pessoa, parte do mistério da Criação do ser humano³⁷. É neste contexto que ele irá afirmar sua tese principal de que o corpo, e de fato só ele, é capaz de tornar visível o que é invisível: o espiritual e o divino³⁸.

Na Carta às Famílias, João Paulo II afirmava que o racionalismo moderno não tolera o mistério, e por esta razão é incapaz de admitir que a verdade plena sobre o ser humano foi revelada em Jesus Cristo³⁹. Suas catequese sobre a Teologia do Corpo seguem esse posicionamento. Ele acreditava que o desejo da filosofia moderna de partir dos temas subjetivos da experiência, consciência e liberdade poderiam enriquecer a fé, contanto que fundamentados na filosofia do ser e da verdade objetiva⁴⁰. No caso da filosofia cristã, portanto, a doutrina da Igreja sobre a fé e a moral é a verdade objetiva que deve e pode ser confirmada pela experiência humana⁴¹.

É o amor gratuito e radical que possibilita e garante a liberdade do ser humano diante de Deus e de si mesmo. Esta liberdade, por sua vez, somente pode ser entendida dentro desta dinâmica de amor. Logo, se poderia dizer que é uma liberdade limitada, pois o amor é condição para sua existência. Contudo, a limitação da liberdade, pelo amor, se torna positiva, feliz e criativa, justamente porque a liberdade existe para que se possa amar⁴².

5 A REDENÇÃO DO CORPO

As catequese interpretam a Criação humana à luz da Boa Nova de Jesus Cristo. Na Encarnação, máxima revelação do Ser, assumindo Ele mesmo um corpo, Cristo revela ao ser

34 WEST, *Theology of the Body Explained*, 2008, p.71.

35 *Idem*, p. 72. O Papa também comenta sobre a visão integral do homem e sua vocação em JOÃO PAULO II, *Familiaris Consortio*, n.32.

36 Ver também o comentário sobre o projeto filosófico-teológico do Papa sobre um personalismo teológico que se volta para o subjetivo, sem cair no subjetivismo, JOÃO PAULO II, *Man and Woman He Created Them*, 2006, p.179-180; e WEST, *Theology of the Body Explained*, 2008, p.51-62.

37 Sobre as dimensões do mistério humano em relação com o mistério da encarnação, ver JOÃO PAULO II, *Man and Woman He Created Them*, 2006, p.179-180; e WEST, *Theology of the Body Explained*, 2008, p.601-605.

38 JOÃO PAULO II, *Man and Woman He Created Them*, 2006, p.203.

39 WEST, *Theology of the Body Explained*, 2008, p.51.

40 *Idem*, p.53.

41 *Idem*.

42 JOÃO PAULO II, *Love and Responsibility*, 2013, p.13.

humano a verdade em sua totalidade e, portanto, a realidade existencial como um todo⁴³. João Paulo II ressalta que, para compreender o sentido esponsal do corpo hoje, é preciso antes entender o contexto em que se vive em relação à história salvífica.

O aprofundamento sobre a redenção do corpo (cf. Rm 8,23) é a razão primordial para as catequeses de João Paulo II sobre a Teologia do Corpo⁴⁴. Assumindo a carne humana, o Verbo eterno revela seu sentido uma vez mais, através de sua própria entrega gratuita e por amor⁴⁵. A redenção é a base para compreender a dignidade particular do corpo humano, intrínseca à dignidade do homem e da mulher⁴⁶. Os ensinamentos deste Papa desenvolvem uma antropologia da redenção, em que Cristo ressuscitado é o paradigma para a compreensão da humanidade em todo seu potencial de amor relacional⁴⁷.

Apesar do ser humano ter perdido o estado de sua inocência original, essa realidade humana querida por Deus não perde sua força⁴⁸. Cristo não convida o ser humano a voltar ao estado original de inocência, pois a humanidade a perdeu irrevogavelmente, mas o chama a encontrar as novas formas de se viver como “homem novo”⁴⁹. A perspectiva da redenção do corpo garante a continuidade e unidade entre o estado pecaminoso hereditário e sua inocência original⁵⁰. Jesus não aprova que Moisés permitia o divórcio devido “à dureza de coração”, porque sabe que é possível um novo caminho de volta à vontade do Pai⁵¹.

Submeter-se à vontade do Pai é a realização do ser humano, revelada pela vida, paixão e ressurreição do Filho. Cada pessoa humana é chamada a seguir seu exemplo, para deste modo poder alcançar a verdadeira felicidade. Deste modo, o *ethos* da redenção do corpo se realiza através do autodomínio, da temperança dos desejos, vivendo sua subjetividade de maneira integral segundo a vontade do Criador⁵². Ser corpo faz parte da realidade da aliança de Deus com a humanidade. A redenção do corpo é o chamado universal à liberdade do amor, que garante ao ser humano sua possibilidade de ser verdadeiramente livre.

43 *Idem*, p.73; cf. JOÃO PAULO II, Carta às Famílias *Gratissimam Sane*, 1994, n.19.

44 JOÃO PAULO II, *Man and Woman He Created Them*, 2006, p. 660.

45 WEST, *Theology of the Body Explained*, 2008, p.133.

46 *Idem*, p.438.

47 *Idem*, p.435-439.

48 JOÃO PAULO II, *Man and Woman He Created Them*, 2006, p.179-180; e WEST, *Theology of the Body Explained*, 2008, p.141.

49 JOÃO PAULO II, *Man and Woman He Created Them*, 2006, p.323.

50 *Idem*, p.144.

51 JOÃO PAULO II, *Man and Woman He Created Them*, 2006, p.141. Ver comentário sobre o ensinamento de Jesus sobre o sexto mandamento numa perspectiva exegética e pastoral em FERNANDES, *Evangelização e Família*, 2015, p.155-163.

52 JOÃO PAULO II, *Man and Woman He Created Them*, 2006, p.325.

6 HERMENÊUTICA DO DOM E O SENTIDO ESPONSAL DO CORPO

A norma personalista de João Paulo II, resumida acima, afirma que uma pessoa nunca deve ser usada como meio para um fim, mas a única abordagem própria à pessoa humana é o amor⁵³. A implicação disso nas catequeses do Papa é que se fala muito mais do sentido profundo da união sexual como doação de si pela comunhão de pessoas do que da finalidade objetiva da união sexual para a procriação⁵⁴. Isto aponta para a reciprocidade entre homem e mulher.

Essa reciprocidade é vinculada à reciprocidade da Trindade, algo que o Concílio Vaticano II já indicava na GS 24. Todos os ensinamentos de João Paulo II são influenciados por essa compreensão, em que homem e mulher, criados na unidade dual de sua humanidade comum, são chamados a viver na comunhão do amor, para assim refletirem a comunhão trinitária⁵⁵. Logo, o ser humano, criado como homem e mulher, é imagem de Deus não só individualmente enquanto seres racionais, relacionais e livres, mas de modo especial enquanto comunhão de pessoas pelo dom do amor que lhes é conferido por Deus.

Somente uma pessoa livre e com autodomínio é capaz de receber esse dom de Deus, que é o amor, e o viver na total reciprocidade. Esta é a aliança original que Deus estabelece com o ser humano na Criação e, por sua vez, é o que fundamenta a capacidade do ser humano se relacionar⁵⁶. Sendo uma pessoa criada em corpo e alma, sem divisão, sua racionalidade é intrinsecamente corporal e espiritual. Portanto, também deve e necessita ser entendida a partir desta hermenêutica do dom. Isto revela o sentido esponsal do corpo: a experiência consciente do homem e da mulher de seus corpos como dom e sinal do amor de Deus.

Homem e mulher, inseridos na dinâmica do dom, são capazes, então, de partilhar este amor entre si, entre seus corpos, sua masculinidade e sua feminilidade, e assim amar a Deus neste próximo que é sua imagem e semelhança por sua dignidade relacional⁵⁷. Assim, a união sexual pode ser compreendida em seu sentido mais profundo como a doação de si pela comunhão das pessoas, e não pelo prazer como objetivo⁵⁸. A dinâmica do dom implica reverência, uma espiritualidade humana presente “no princípio”, que pelos dons do Espírito Santo é possível ser vivida hoje pela nova vida que Jesus Cristo nos garante⁵⁹. O ato conjugal e toda a linguagem do corpo, portanto, é dimensão do dom.

53 WEST, *Theology of the Body Explained*, 2008, p. 72.

54 *Idem*, p. 71.

55 SCOLA, *The Nuptial Mystery*, 2005, p.28.

56 WEST, *Theology of the Body Explained*, 2008, p.128.

57 *Idem*, p. 130-131; ver também SCOLA, *The Nuptial Mystery*, 2005, p.358.

58 WEST, *Theology of the Body Explained*, 2008, p.71.

59 JOÃO PAULO II, *Man and Woman He Created Them*, 2006, p.179-180; e WEST, *Theology of the Body Explained*, 2008, p.653-654.

Consequentemente, a sexualidade humana precisa ser entendida a partir dessa doação de amor, que fundamenta o sentido esponsal do corpo. Esse é o destino sacramental da linguagem do corpo, que revela o “eu” em sua integridade pessoal⁶⁰. O ato conjugal na sua integralidade é, então, unitivo pela comunhão de pessoas que se entregam em doação, e procriativo pelo transbordamento de amor que flui dessa comunhão⁶¹. Separar esses dois aspectos, ao se optar pela lógica da contracepção, é alterar o valor da doação total⁶². Isto falsifica e fere a verdade íntima e profunda do amor conjugal.

Contemplando o “outro” no mistério da diferença sexual, o ser humano é capaz de perceber o dom e a dignidade de seu corpo⁶³. O sentido esponsal do corpo, portanto, consiste na capacidade de expressar o amor, amor capaz de reconhecer e acolher o próximo como dom, se fazendo dom também. Deste modo, a pessoa se realiza como ser humano, cumpre com o sentido de sua existência⁶⁴.

Por esta razão, João Paulo II irá afirmar, falando sobre a necessidade da Igreja ir ao encontro das crises sociais, éticas e morais de sua época, que o verdadeiro progresso consiste no desenvolvimento da pessoa⁶⁵. É preciso, portanto, que a pessoa seja vista e tratada de acordo com sua integralidade e dignidade à luz do plano divino para a Criação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

João Paulo II, em seus estudos sobre a família e o amor humano, atualiza a Boa Nova sobre o corpo e ressalta a profundidade da compreensão sobre a dignidade do ser humano, pois a mulher e o homem foram criados e queridos por Deus. Sua abordagem personalista determina a sua concepção antropológico-teológica do ser humano. A partir dessa abordagem, ele entende o corpo e a sexualidade humana como bons e criados por Deus, sendo parte essencial da dinâmica relacional do ser humano e, portanto, intrínsecos à dignidade humana de ser.

A necessidade de uma estratégia pastoral para ir ao encontro das crises que as pessoas sofrem devido à revolução sexual que exacerbou o corpo e o prazer, deve levar em consideração o verdadeiro sentido da dignidade humana do corpo. As catequeses de João Paulo II reproclamam aquilo que a Igreja testemunha desde o princípio: a verdadeira revolução sexual é a redenção do corpo realizada por Cristo. Este é o fator determinante para entender a

60 SCOLA, *The Nuptial Mystery*, 2005, p.28; JOÃO PAULO II, *Man and Woman He Created Them*, 2006, p.179-180; e WEST, *Theology of the Body Explained*, 2008, p.61.

61 JOÃO PAULO II, *Man and Woman He Created Them*, 2006, p.179-180; e WEST, *Theology of the Body Explained*, 2008, p.617-620.

62 SCOLA, *The Nuptial Mystery*, 2005, p.130.

63 JOÃO PAULO II, *Man and Woman He Created Them*, 2006, p.179-180; e WEST, *Theology of the Body Explained*, 2008, p.603.

64 JOÃO PAULO II, *Man and Woman He Created Them*, 2006, p.186.

65 *Idem*, p.662.

integralidade do ser humano hoje, nos contextos atuais, diante de um mundo cada vez mais permissivista que acaba degradando o verdadeiro sentido do corpo.

A Teologia do Corpo, segundo os ensinamentos de João Paulo II, resgata a visão integral na concepção do ser humano e da sua dimensão corporal. A relacionalidade humana é dom gratuito de Deus, razão para o *ser* do corpo, e sinal da dignidade do homem e da mulher, criados à imagem e semelhança de Deus. Isto vai de encontro aos discursos moralistas e liberais, mostrando o verdadeiro valor do homem e da mulher à luz da Boa Nova. São ensinamentos profundos que levam a uma dinâmica de compreender e tratar o corpo sem libertinagem nem repressão, mas sim com a redenção que foi garantida por Cristo.

Na conclusão de suas catequeses, o Pontífice reconhece as limitações de seus ensinamentos, isso, porém, não muda o valor antropológico por detrás de sua reflexão. Estas limitações indicam que o tema é pertinente e exige maior aprofundamento, ainda mais com as mudanças de época e novos contextos com os quais a Igreja e o ser humano se deparam em cada momento histórico. É preciso seguir adiante neste debate e, segundo o Papa Francisco, levá-lo às periferias existências atuais e aos campos teológicos que muitas vezes são evitados, como a questão de identidade de gênero e orientação sexual. São temas delicados, mas sobre os quais a verdade da Boa Nova não apenas tem algo a dizer, mas também a redimir, tocando e transformando pela graça o ser humano que sofre.

REFERÊNCIAS

FERNANDES, Leonardo Agostini. *Evangelização e Família: subsídio bíblico, teológico e pastoral*. São Paulo: Paulinas, 2015.

JOÃO PAULO II. *Carta às Famílias: Gratissimam Sane*. Libreria Editrice Vaticana. 2 de fevereiro de 1994. <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/letters/1994/documents/hf_jp-ii LET_02021994_families.html>. Acesso em 2 de agosto de 2019.

JOÃO PAULO II. *Exortação Apostólica Familiaris Consortio* [...] sobre a função da família cristã no mundo de hoje. Libreria Editrice Vaticana. 22 de novembro de 1981. <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html>. Acesso em 2 de agosto de 2019.

JOÃO PAULO II. *Love and Responsibility*. Boston: Pauline Books & Media, 2013.

JOÃO PAULO II. *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body*. Boston: Pauline Books & Media, 2006.

KURZ, William. *The Scriptural Foundations of The Theology of the Body*. In: John Gavin, John M. McDermott (eds.). *Pope John Paul II on the Body: Human, Eucharistic, Ecclesial: Festschrift Avery Cardinal Dulles*. Philadelphia: St. Joseph's UP, 2006. p.27-46.

SCOLA, Angelo. *The Nuptial Mystery*. Grand Rapids MI: Eerdmans, 2005.

WEST, Christopher. *Theology of the Body Explained: A commentary on John Paul II's Man and Woman He Created Them*. Boston: Pauline Books & Media, 2008.

“Faremos um povo de igual rebeldia” *Missa dos Quilombos, uma (est)ética antropofágica?*

Sebastião Lindoberg da Silva Campos¹
 PUC-Rio/CAPES

Resumo: O escritor brasileiro Oswald de Andrade, em muitos de seus escritos, havia colocado o desafio de se pensar uma ontologia nacional a partir de uma leitura antropofágica da realidade histórica. A tese oswaldiana, baseada no traumático contato histórico civilizacional dos povos – e ainda que a experiência colonial na América tenha “imposto” à Europa uma revisão de seu conceito de Humanismo –, caminha numa proposta radical de revisão histórica que foi interpretada por muitos como devaneios poéticos. Para além de uma estética literária, é no corpo que se inscreve e se escreve a história. Se é verdade que, como dizia Oswald, “só a antropofagia nos une”, nos colocamos diante de um “olhar o mundo” a partir da perspectiva dos corpos que se encontram e se rechaçam mutuamente. Compreendendo a história nacional como esse embate de forças das relações de poder e subordinação que marcaram a constituição do país, a compreensão oswaldiana pode chegar a uma radicalidade de encontrar na antropofagia uma mediação única para um entendimento substancial da questão humana. Mas se a interpretação de um radicalismo reside numa incompreensão ou recusa de aceitação a tal desafio, não se pode negar que o protagonismo histórico executado na famosa, e não menos polêmica, *Missa dos Quilombos* permite novas avaliações e percepções sobre uma prática de vivência humana mais fraterna que mergulha na história brasileira para extrair daí seu material de reflexão. Sendo a síntese do encontro entre o corpo colonizador e o corpo colonizado, a *Missa* converte-se num campo de possibilidades. Sob o signo do chicote, açoite e sangue derramado que marcam a nossa herança a partir da escrita dos corpos no tempo histórico, a *Missa dos Quilombos* nos convida a um novo olhar sobre o humano e nossa própria história, assim sintetizada nas palavras de Dom José Maria Pires: “chegou o tempo de tanto sangue ser semente, de tanta semente germinar”. Celebrada na praça na qual séculos antes a cabeça de Zumbi fora exposta, a missa revestiu-se de uma simbologia ímpar que, para além de tentar sanar feridas crônicas de uma relação conflituosa, desafiava a uma reavaliação de suas próprias propostas reparadoras e do discurso cristão de alteridade. Revivendo na carne do povo negro os dramas históricos, a *Missa dos Quilombos* celebrava uma utopia que extrapolava os limites de uma estética ritualística, mas efetivamente propunha-se a uma ética humana. A escravidão escreveu uma das páginas mais brutais da história da humanidade e revelou o lado patológico do homem para com seu semelhante, deturpando o conceito de *Deus caritas est*. Revisitar esse ritual e evento nos permite lançar luzes sobre o conceito oswaldiano de antropofagia e sua “existência palpável da vida”, ressignificando, desta forma, a própria concepção cristã de alteridade, a qual requer, obrigatoriamente, o corpo em sua constituição.

Palavras-chave: Missa dos Quilombos; Antropofagia; Religião.

¹ Doutorando em Literatura, Cultura e Contemporaneidade pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Mestre em Literatura Portuguesa pela UERJ. Possui graduação em Letras pela Universidade Veiga de Almeida (2011). Pós graduado (lato sensu) em Filosofia Moderna e Contemporânea pela Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (2012) e Língua Latina (UERJ-2014). Tem experiência na área de Letras, com ênfase em Literatura Portuguesa, sobretudo a do século XX e que se relacionem à temática do sebastianismo. Tem interesse em pesquisas que relacionem Filosofia e Literatura, com especial enfoque à temática Teopoética e Antropofagia; bem como as relações entre Religião e Sociedade. É membro da Associação Latino-Americana de Literatura e Teologia (ALALITE). Membro-fundador e Diretor do Instituto Serra do Rodeador. É livre-pesquisador do Ateliê de Humanidade. E-mail: lindoberg_pe@hotmail.com

1 QUESTÕES INICIAIS

À maneira de um narrador euclidiano que se lança para o passado na busca de descortinar fatos que contemporaneamente possuem novo significado, também aqui, lançamo-nos o desafio de perscrutar a execução de *Missa dos Quilombos*, nos longínquos idos de 1981 na mesma praça em que a cabeça do líder quilombola, Zumbi, havia sido exposta séculos antes, para descobrir o encontro antropofágico da cultura iluminista colonizadora e da animista colonizada.

Diante de tal evento, cabe a pergunta: qual significado para nós, leitores contemporâneos, que se nos apresenta quando nos debruçamos sobre a “épica” *Missa dos Quilombos* de Pedro Tierra e Pedro Casaldáliga? Despersonalizando-a de seu caráter primevo eminentemente religioso – de celebração pascal que o próprio Casaldáliga havia indicado: “a *Missa dos Quilombos* é pascal: celebra a Morte e Ressurreição do Povo Negro, na Morte e Ressurreição de Cristo” (MQ², p. 16) –, pode-se apreender da referida missa um caráter que extrapola seus limites estritamente teológicos e se fragmenta dispersando-se em aspectos estéticos-políticos inúmeros, num impactante fenômeno de tensão cultural que forjou as relações étnico-sociais brasileira.

Na perspectiva de um olhar oswaldiano sobre a *Missa dos Quilombos* poderíamos refletir: seria possível perceber um movimento antropofágico que, ao longo do tempo, sedimentando seu substrato “de rebeldia individual, [dirigindo-se] contra os seus interditos e tabus” (NUNES, 1970, p. xxvi), revolve o substrato dominante em seu próprio território hegemônico, o rito religioso, proporcionando, desta forma, se não uma cisão profunda, ao menos uma reavaliação das relações de poderes estabelecidos entre grupos étnico-sociais não apenas na formação cultural, mas nos rumos da condução da política nacional de direitos sociais?

Se tomarmos como verídico o fato de que a “sociedade brasileira surge aos olhos de Oswald de Andrade através das oposições que dividiram, polarizando a sua religião a sua moral e o seu direito” (NUNES, 1970, p. xxvii), não é menos verdade que a realização da *Missa dos Quilombos* é carregada de um simbolismo ímpar naquilo que ele entende pela “reversão cultural”. Ao menos isso é aquilo que se pode entrever não apenas nas rubricas de Pedro Casaldáliga: “Mas um dia, uma noite, surgiram os Quilombos, e entre todos eles, o Sinai Negro de Palmares, e nasceu de Palmares, o Moisés Negro, Zumbi” (MQ, p. 16); e na histórica, incisiva e contundente homilia de Dom José Maria Pires, Arcebispo de João Pessoa-PB, que se pode substancializar na fórmula “amaldiçoar o pelourinho e abençoar o quilombo”: “Chegou o tempo de tanto sangue [negro] ser semente, de tanta semente germinar” (MQ, *Homilia*, p. 27); mas sobremaneira na apresentação da celebração que, além de letras denunciantes e anunciantes de uma nova aurora, traziam em seu bojo a característica música dos atabaques africanos, aliados ao canto monótono de indígenas e rezadeiras

2 Todas referências de texto e letras da *Missa dos Quilombos* (MQ) aqui usadas, referem-se ao encarte que acompanha o CD da “Coleção Milton Nascimento” produzido em 2012 pela Editora Abril.

nordestinas, prefigurando, desta forma, os elementos constitutivos de uma identidade nacional híbrida.

Nesse ponto torna-se imperativo o esclarecimento de alguns pontos. Tomar a *Missã dos Quilombos* sob uma perspectiva de uma antropofagia oswaldiana não requer, no entanto, compreender o alcance da *Missã* estritamente nos moldes da antropofagia. Aliás, o próprio conceito de antropofagia que se aplica aqui difere muito das práticas antropófagas dos índios tupinambás, tão bem documentadas nos livros de Jean de Léry e de Hans Staden. Até mesmo sua aplicabilidade difere daquele pensamento oswaldiano que se propunha a pensar a antropofagia como modelo próprio de *ser-estar-no-mundo* que rompe definitivamente como um modelo ontológico europeu. Mas o que se presta aqui é justamente verificar em que medidas esse encontro/choque cultural se intercambiam e geram novas possibilidades de apresentação. Nesse ponto vale a própria máxima oswaldiana: “O espírito recusa-se a conceber o espírito sem o corpo”. A história se inscreve e se escreve no corpo material que conjuga as ações históricas.

A antropofagia enquanto rito ou modelo racional de conjugação de atos se realiza na substancialização da materialidade do corpo. Esse mesmo corpo executa ações sociais de integração e alijamento. Nessa perspectiva é inconteste o lugar do corpo negro na formação cultural brasileira. Sofrendo interditos ritualísticos e científicos, o seu lugar estava demarcado até a apoteose da *Missã dos Quilombos* que, ainda que não se possa falar de uma rebeldia inversa, não deixa de ter suas implicações práticas na elaboração de modelos sociais posteriores.

2 O LUGAR DO CORPO NEGRO

É conhecido de todos o poema de Castro Alves em que denuncia, quase em tom épico e sombrio, a escravidão como uma nódoa social grave. *Navio negreiro* possui uma sonoridade denunciativa retumbante no qual ecoam o apelo final: “Andrada! arranca esse pendão dos ares! Colombo! fecha a porta dos teus mares!”. Embora Castro Alves levantasse a voz já em 1868, e mesmo após a denúncia tardia de Euclides da Cunha, é apenas com o trabalho sistemático de inúmeras personalidades jurídicas e políticas que a questão do negro toma corpo. O estadista Joaquim Nabuco já alertara para a necessidade de valorização da herança negra, no entanto, tal defesa parece estar mais atrelada a uma perspectiva de preocupação de ordem econômica, política e diplomática que efetivamente um reconhecimento e valorização daquilo que o negro trazia como costumes, língua, forma de pensar e apreender o mundo que se manifesta concretamente na cultura brasileira.

Mesmo envolto numa densa névoa de interesses político-econômicos, a denúncia de Joaquim Nabuco, e seu levante abolicionista de reconhecimento da necessidade de resgate da influência africana no processo de constituição da nacionalidade – “a africanização do Brasil pela escravidão é uma nódoa que a mãe-pátria imprimiu na sua própria face, na sua língua,

e na única obra nacional verdadeiramente duradoura que conseguiu fundar” (NABUCO, 2011, p. 27) –, parece ter repercutido pouco ou quase nada no meio intelectual brasileiro que, influenciado por um cientificismo cada vez mais patológico, caminhava para aquela política de gabinetismo e academicismo já apontado, ao ponto de Braz de Souza Arruda (*apud* SCHWARCZ, 1993, p. 188) afirmar que “no Brasil o indivíduo sempre foi letra morta”.

A pouca preocupação efetiva com aquilo que em breve se nomearia direitos humanos e dignidade da pessoa humana é bem refletida na elaboração dos estudos etnográficos que se implantaram no Brasil entre 1870 e 1930, “profundamente vinculados aos parâmetros biológicos de investigação e a modelos evolucionistas de análise” (SCHWARCZ, 1993, p. 67), os quais não consideravam em suas análises questões de ordem subjetiva, apenas considerando em suas pesquisas esquemas estritamente mensuráveis, relegando a segundo plano, minorizando ou desconsiderando em sua totalidade, elementos que fugissem a essa perspectiva empirista, caso, por exemplo, da religiosidade africana e índia que, distante de uma concepção racionalista do qual o cristianismo em certa medida gozava, é valorada apenas através do prisma científico, como no emblemático caso analisado por Nina Rodrigues acerca do famoso evento de Canudos, interior da Bahia:

Na fase sociológica que atravessam as populações nômades e guerreiras dos nossos sertões, na crise social e religiosa por que elas passam se há de escavar o segredo dessa crença inabalável, dessa fé de eras priscas em que a preocupação mística da salvação da alma torna suportáveis todas as privações, deleitáveis todos os sacrifícios, gloriosos todos os sofrimentos, ambicionáveis todos os martírios. Ainda a ela há de vir pedir o futuro, o segredo desse prestígio moral que desbanca, a ligeiro aceno, toda influência espiritual do clero católico, assim como dessa bravura espartana que faz quebrarem-se de encontro à resistência de algumas centenas rústicos campônios à tática, o valor e os esforços de um exército regular e experimentado. (RODRIGUES, 2000, p. 145)

Mas se a ciência ignorava tais pressupostos, o mesmo não pode se dizer de uma parcela da literatura que, indiferente ao academicismo, seguia resistindo e tornando-se único elemento denunciador de tais atrocidades. Como afirmado, é o caso de Castro Alves. Lembrado por Nabuco (2011, p. 16) ao afirmar que “na sua *Tragédia do mar* não pintou senão a realidade do suplício dantesco, ou antes romano, a que o tombadilho dos navios negreiros servia de arena, e o porão de subterrâneo”.

O fato é que o negro sofreu interditos imensos na composição da cultura brasileira, inclusive após o processo de abolição quando substituídos pela mão-de-obra, e consequentemente, cultura europeia. Rejeitados no Romantismo, saneados no cientificismo, adormecidos no Modernismo, esquecidos no processo de industrialização, a revolução cultural negra só desponta na *Missa dos Quilombos* timidamente a partir da década de 1980, e para tanto,

diferentemente do sincretismo que necessitou passar na Colonização para sobrevivência, na *Missa dos Quilombos* parece ter surgido com mais vigor e de fato “deglutinou”, para utilizar uma linguagem oswaldina, a cultura hegemônica de seu colonizador ao se apropriar de seu rito religioso subvertendo-o.

No caso específico do negro, sua influência sobre a “nacionalidade” constitui-se naquilo que Joaquim Nabuco (2011, p. 25) brilhantemente chamou de “vingança das vítimas”. Em outros termos e tendo a *Missa dos quilombos* como pano de fundo, poderíamos afirmar que há uma busca ou desejo de reparação de dentro da celebração religiosa hegemônica?

Desde esta perspectiva, o anúncio revolucionário de “*Trancados na noite*” implica naquilo que Oswald nomeara de totemização do tabu, pois propõe, a priori, possivelmente numa leitura imediata, uma inversão daquilo que se tornara efetivamente a referência da cultura nacional, “o gabinetismo, o academicismo (...) a mania das citações” (NUNES, 1970, p. xxi); contrariando um debate de cunho cientificista que se instala no Brasil sobremaneira a partir de 1870 e que leva adiante uma discussão estritamente empirista sobre a população brasileira. Se a miscigenação do povo brasileiro tornara-se uma questão de importância maior nesse período, o modo como foi tratado não reflete uma preocupação com o bem-estar e a valorização da mistura de raças, mas sim uma tentativa, sob viés evolucionista científico, de tentar explicar tais razões e as perspectivas negativas que referida miscigenação daria no seio da nacionalidade.

No entanto, e em que pese a sua colocação no tempo, *Missa dos Quilombos* foi produto de uma sensibilidade da intelectualidade eclesiástica, e parece, contemporaneamente não ter produzidos os frutos necessários devido sua precariedade de concepção. Precariedade não no sentido substancial de suas letras, melodias e ritmos que provam sua força étnica; precária porque, semelhante ao modo como o negro foi introduzido e tratado por séculos no Brasil – como bem denota as palavras de Nabuco e a ação de Euclides no interior da Bahia –, não nasce no núcleo da Igreja nas práticas das Comunidades Eclesiais de Base como foi a *Missa da Terra-sem-males* e a política indigenista. O índio, aliás, tão martirizado quanto o negro, gozou, em certa medida, de políticas reparadoras e vislumbrou no Modernismo um agente que se apossou de parte de sua concepção de mundo ao apresentar ao universo estético e político novas formas de encarar a arte; fato semelhante não ocorreu com a questão negra que, usurpados de sua terra, “deportados como ‘peças’ da ancestral Aruanda” (MQ, p. 16), esperaram ainda anos para ver sua cultura ser conjugada com a hegemônica cultura branca por meio de seu maior rito religioso, a missa.

3 MISSA DO QUILOMBOS: UMA (ES)ÉTICA ANTROPOFÁGICA

Muitos pontos poderiam se levantar acerca da aproximação da tese oswaldiana da antropofagia com a *Missa dos Quilombos*. Mas seria escuso apontar tais problemáticas, importa apenas a sua máxima definida na emblemática frase: “só a antropofagia nos une”. De

imediatos, a concepção acerca dessa aproximação ou acercamento de possibilidades protagonizado pela densidade de tal assertiva nos leva a refletir e questionar: sendo missa, ritual, qual a sua efetividade política? Ora, a própria ação de proibição de sua execução pública como ritual religioso católico nos leva a perceber de um lado sua “perniciosidade” interna e sua potência externa quando transubstancia-se em ato político (ético) e teatral (estético).

O “levante”, que tardiamente se apresenta, proclamado em apocalípticas palavras ao som de atabaques africanos: “Trancados na noite, milênios a fora/forçamos agora/as portas do dia./Faremos um povo de igual rebeldia/Faremos um povo de bantus iguais” (MQ, *Abertura-Trancados na noite*), se conjuga ao canto denunciativo de “Á de Ó” que, nas palavras de Dom José Maria Pires, é o “recolhimento do sangue de Zumbi, símbolo da resistência de nossos antepassados [que] fala, clama; e seu clamor começa a ser ouvido” (MQ, *Homilia*, p. 24). À semelhança da tradição religiosa católica que elege e constrói seus mártires, aqui também opera-se fator similar, mas, diferentemente de figuras distantes, importadas de outras plagas, forja-se mártires provindos do mesmo local, de histórias que se conjugam no mesmo espaço, provocando assim uma identificação própria, nativa.

O clamor que começa a ser ouvido, como bem salientou Dom José, é aquele que provém “do exílio da vida/ das Minas da noite/ da carne vendida/ da lei do açoite/ (...) do alto dos morros/ dos trens dos subúrbios” (MQ, *Á de Ó*) e, conjugados à revolução Caraíba, “maior que a Revolução Francesa” (ANDRADE, 1970, p. 14), traduzem a reversão dos dogmas e figuras incólumes de nossa cultura intelectual, fazendo de Vieira, Anchieta, Goethe e D. João VI meros emblemas caducos e fadados ao ostracismo e esquecimento que se contra põem aos mitos culturais nativos.

Estes mitos culturais nativos, sobretudo o indígena, satiricamente, numa operação antropofágica zombam de sua própria apropriação que os domesticara no Romantismo ao apresentarem-no com costumes europeus. A entrega do segredo da Jurema que Iracema havia operado ao colonizador lusitano, na antropofagia oswaldiana se reveste na revolução Caraíba que afirma que “o que atrapalhava a verdade era a roupa, o impermeável entre o mundo interior e o mundo exterior” (ANDRADE, 1970, p. 14).

Na *Missa dos Quilombos*, a poética extrapola os próprios limites da atualidade se configurando numa ação que se presentifica, se realiza, na reivindicação negra que, forçando as barreiras da minoridade e sujeição, metaforizadas/condensadas nas estrofes que indicam uma ação coletiva dos “negros da África, os afros da América, os negros do mundo” (MQ, *Entrada*), têm, nesta confederação global, a proposta de reverter o drama histórico e a cisão cultural brasileira da casa grande e senzala. O panorama que se avizinha é o mesmo que apontara Oswald ao contrapor as instituições nativas e estrangeiras, as portas que se abrem são para formação de um povo antropofágico, ou de “igual rebeldia, de bantus iguais na só Casa Grande do Pai” (MQ, *Entrada*).

A senzala é suprimida, ou na melhor hipótese oswaldiana, invade a casa grande, “[n]a imersão de tudo, [n]a invasão de tudo” e protagoniza “uma língua sem arcaísmos, sem

erudição” (ANDRADE, 1970, p. 6), apropriando-se das referências colonizadoras e apresentando a “poesia [que] existe nos fatos”; sacralizando o profano e profanando o sagrado, fazendo do “carnaval do Rio um acontecimento religioso da raça” (ANDRADE, 1970, p. 5).

Missa dos Quilombos se constitui numa odisseia antropofágica oswaldiana porque não carrega em si a pureza autóctone indígena pré-cabralina, nem a política extrativista lusitana, mas é a simbiose do espírito capitalista europeu dos “trabalhadores assalariados, peões de fazendas, pé de boia-fria, artista varrido” (MQ, *Rito penitencial – Kyrie*) que emergem do “chão da oficina, dos trens dos subúrbios” para lembrarem, chorarem, gritarem, clamarem e por fim lutarem.

A acompanhar o pensamento de Oswald (1970, p. 149), as utopias que apontam no horizonte um mundo moderno e humanista, fruto de “uma consequência da descoberta do Novo Mundo e, sobretudo, do novo homem”, conhecem seu crepúsculo precoce com a exploração inumana dos negros africanos. Os lusitanos rasgaram os tratados humanistas que a Europa vislumbrou com o contato com os índios americanos e arrancou da África a mão de obra que sustentaria por séculos sua política econômica. Para a África não valia a máxima de expandir a fé e o Império na mesma proporção. Só o último prevaleceu, e a fé foi despida da caridade cristã que não encontrou em peito negro o “tornar-se o outro” do evangelho.

A *Missa dos Quilombos* ao se espriar e romper os grilhões da celebração eucarística religiosa, traz Deus à baila e concretiza aquilo que Oswald (1970, p. 153) preconizara n’A *marcha das utopias*:

Nós, brasileiros, [somos] campeões da miscigenação tanto da raça como da cultura, somos a Contra-Reforma, mesmo sem Deus ou culto. Somos a Utopia realizada, bem ou mal, em face do utilitarismo mercenário e mecânico do Norte. Somos a Caravela que ancorou no paraíso ou na desgraça da selva, somos a Bandeira estacada na fazenda. O que precisamos é nos identificar e consolidar nossos perdidos contornos psíquicos, morais e históricos.

Essa identificação de que fala Oswald talvez tenha sido um dos maiores problemas enfrentados ao longo da nossa história. De onde provêm nossa identificação? De que além-mar? Na Europa? Na África? No próprio território? O sentido último da antropofagia parece ser o reconhecimento de todas essas possibilidades em convívio. Todavia, a rejeição ao interior do Brasil como elemento constitutivo parece ser o grande entrave desde o processo de interiorização. O fato é que o momento histórico que precede o movimento modernista está totalmente imbuído de um mergulho numa cultura estrangeira em detrimento da interiorana. O próprio fato da viagem de Mário de Andrade pelo interior do Brasil “recolhendo” a diversidade cultural que compõe a nação é em si um movimento contrário à hegemônica cultura de direcionamento para o mar; embora a necessidade e importância de um mergulho na vida interiorana já tenha sido alertada por Nabuco e Euclides.

Aliás, a mistura de ritmos e cores que alegram e enfeitam a *Missa dos Quilombos* é apenas uma pequena parcela desse multifacetado espectro cultural que compõe o Brasil. Não sem grandes razões, a *Missa dos Quilombos* se constitui numa ferida narcísica na tão buscada brasilidade, porque reafirma e acima de tudo reivindica o papel do negro na formação da nação. Cobra o papel humanista europeu nascido com os índios e rasgado com a África.

A *Missa dos Quilombos* profana o espírito religioso europeu do até então incólume deus judaico-cristão e sacraliza o corpo na celebração da vida. Ali se realiza o verdadeiro encontro do corpo com a alma; o corpo dolente e aguerrido do africano, o corpo rasgado e sangrado na África com o recato peculiar e indolente do europeu, com a alma transcendente europeia, com sua virtude de contemplação colonizadora.

Na *Missa dos Quilombos* a Europa permite de fato se encontrar com a África numa relação que não impunha hegemonia, prevalência ou supremacia étnica. Abre o quintal de sua celebração religiosa máxima para, como fizera no passado em África e América, ser “invadida”, tomada pelo *delirium* do corpo africano embevecido no êxtase dos seus ancestrais que, do fundo da terra, se apresentam aos seus vizinhos desconhecidos. Uma ação que lembra a peculiaridade da proposta oswaldiana no *Manifesto*: “O espírito recusa-se a conceber o espírito sem o corpo. O antropomorfismo. Necessidade da vacina antropofágica. Para o equilíbrio contra as religiões de meridiano. E as inquisições exteriores” (ANDRADE, 1970, p. 15).

A resistência negra dos costumes, línguas e crenças, em oposição à efêmera resistência indígena, denotam a permanência daqueles no espírito formativo da mentalidade brasileira, e mesmo mundial. Essa resistência, à revelia de uma perspectiva saneadora da cultura colonizadora, não atinge sua maturidade sem antes causar grande alvoroço e dano a um projeto “civilizador” e doutrinador da cultura hegemônica.

Por isso, pode falar com autoridade Casaldáliga (MQ, p. 16):

Vindos “do fundo da terra”, “da carne do açoite”, “do exílio da vida”, os Negros resolveram forçar “os novos Albores” e reconquistar Palmares e voltar à Aruanda.

E estão aí, de pé, quebrando muitos grilhões – em casa, na rua, no trabalho, na igreja, fulgurantemente negros ao sol da Luta e da Esperança.

Mas o que a *Missa dos Quilombos* parece apontar não é para um movimento de gesta como ocorrera com o mito indígena no Romantismo. É, no entanto, perigo, rebeldia, transvaloração; é o submundo dos subjugados, dos “marginalizados, nos cais, nas favelas” que do “fundo da terra, do ventre da noite, da carne do açoite” (MQ, Á de Ó) emergem, numa panorama dantesco castriano ao revés, para incomodar a ordem social assentada e estabelecida de uma nação que se julga eminentemente branca, neoeuropeia.

Em certa medida *Missa dos Quilombos* reacende uma questão identitária nacional anos depois da vanguarda modernista, abrindo mais uma vez a ferida narcísica que assola o Brasil desde o contato do “civilizado” e do nativo. Mas é interessante se notar o longo tempo que a construção (utópica ou não) dos “novos Palmares” permaneceu adormecida, só despertando tardiamente nos anos da década de 1980. O longo processo de rejeição do negro como pedra basilar da nacionalidade passa pelas disputas econômicas-políticas da Abolição e do processo de embranquecimento protagonizado logo depois no bojo dos avanços cientificistas eugenistas que aportaram no solo brasileiro.

Parece que a *Missa* tende a inclinar-se para uma concepção e entendimento totalizante da história quando imprime a sua nova utopia concreta no “novo Palmares” a convicção, ou ademais, o desejo de uma sociedade igualitária final, tipicamente característica das utopias renascentistas. A *Missa* exprime uma utopia simultaneamente de volta ao passado, isto é, mesmo envolto numa névoa densa de preconceitos e negação de existência, o passado da vida quilombola representa a existência real da resistência e exemplo de vida comunitária que, atualizada, converte-se num exemplo de “igual rebeldia” agora acalentada pela liberdade plena.

A utopia negra de que fala a *Missa* traz consigo o mesmo problema com que o *Manifesto* havia se encontrado, ser universal sem renegar sua singularidade, ser regional sem rejeitar o contato com o outro. A conjugação fraternal proposta na *Missa* pinta de cores particulares sua utopia. Baseada na concepção clássica lança-se no futuro, mirando e trazendo no corpo as marcas do passado, assentado sobre o presente de conquistas e lutas. Apropriando-se, numa tarefa antropofágica, da celebração eucarística católica, *Missa dos Quilombos* converte o paraíso edênico no quilombo negro, o canto angelical na capoeira escrava, abole a senzala, apossasse da casa grande e carnaliza a festa final: “braços erguidos, os Povos unidos, (...) sendo Negro o Negro, sendo índio o índio (...), Zumbis, construtores dos novos QUILOMBOS queridos” (MQ, *Marcha Final-De banzo e de esperança*).

A construção da utopia negra de Palmares se concretiza com o direito de usufruto da terra sempre negado. Os frutos da terra, plantados e colhidos pelo braço escravo num sistema de divisão de classes validado por um Estado não são mais frutos usados como produtos de enriquecimento de uns, mas sim frutos de um trabalho coletivo que surge para manutenção de uma vida em comunidade.

Na palma da mão trazemos o milho, a cana cortada, o branco algodão, o fumo-resgate, a pinga-refúgio, da carne da terra moldamos os potes que guardam a água, a flor do alecrim, no cheiro de incenso, erguemos o fruto do nosso trabalho, Senhor! Olorum! (MQ, *Ofertório*)

Entretanto, contemporaneamente, percebemos que a síntese oswaldiana (tese: homem natural; antítese: homem civilizado; síntese: homem natural tecnizado) (NUNES, 1970, p. xlv) parece não ter logrado êxito quando percebemos ainda o sistema patriarcal a mediar

as relações humanas sociais. Sobremaneira na ruptura de um pensamento materialista que conjugava o êxito material com uma luta por direitos. Tal ruptura se dá com o advento de um pensamento religioso que quebra com o vínculo materialista radicalizando um fenômeno da salvação pela graça calvinista, minorizando e marginalizando um pensamento singular que buscava atrelar a luta social como direito de igualdade.

O messianismo que brota de *Missa dos Quilombos* é apenas aparente, sua vertente estritamente utópica não apresenta um discurso reflexivo-crítico com sua delimitação de pressupostos e problemas, mas, à maneira oswaldiana, busca numa cadeia complexa poética e de imagens construir uma densidade filosófica de pura criação artística, trazendo aos problemas sociais históricos, soluções novas que não as velhas questões debatidas na história do pensamento social.

O possível anacronismo no qual *Missa dos Quilombos* emerge não é de todo absurdo. O próprio empreendimento de Mário pelos “sertões”, descobrindo os brasis que formam um caleidoscópio cultural ímpar, aponta para uma perspectiva de desconhecimento, ou mesmo empreendimento dirigido de recusa, da cultura interiorana na cultura brasileira. Vide o caso de Euclides que só forçosamente, após o contato no teatro de operações, reconhece o valor e importância dos “sertões” – entendendo-se, aqui, o termo no sentido de povo e território – ao denunciar a campanha militar: “aquela campanha lembra um refluxo para o passado. E foi, na significação integral da palavra, um crime.” (CUNHA, 2005, p. 28) –; não sem antes revelar a total indiferença pelo interior, contrapondo o litoral “civilizado” e o sertão retardatário: “A civilização avançará nos sertões (..) no esmagamento inevitável das raças fracas pelas raças fortes.” (CUNHA, 2005, p. 27).

O descaso com o interior e seu povo, aliado à política eugenista posterior sobremaneira à década de 1930 são apenas traços singulares que explicam a eclosão “tardiamente” de *Missa dos Quilombos* já num solo cultural apto para tal, não sem sofrer fortes censuras eclesiásticas e até mesmo políticas. Resta saber, como bem pontuou Eduardo Hoornaert em janeiro de 1982 na Revista Tempo e Presença, se a inserção do negro na celebração religiosa católica, ainda possui algum significado de reverência a sua cultura, demonstrando o valor intrínseco do encontro entre as culturas, ou se, depois de tantos séculos de indiferença, sufocamento e choques, tal iniciativa não tem mais nenhum significado profundo, tornando-se mera apresentação estética que não alcança o cerne da questão étnica e cultural primordial dessa relação há séculos conflitantes.

De todo modo, *Missa dos Quilombos* extrapola os limites da sacralidade religiosa e de seu rito, fala “em nome do Deus de todos os nomes, Javé, Obatalá, Olorum, Oiô” que “faz toda carne, a preta e a branca, vermelhas no sangue” (MQ, *Em nome do Deus*) e conjuga a herança multiétnica e cultural de todos os povos que aportaram nesse território, sem, entretanto, esquecer de referenciar a dívida humana para com a raça negra, denunciando sempre, através do “negro embranquecido pra sobreviver. (Branco enegrecido para gozação). Negro

embranquecido morto mansamente pela integração” (MQ, *Rito penitencia I - Kyrie*), todo um sistema de apagamento da memória e herança suas.

REFLEXÕES FINAIS

Missa dos Quilombos, assim como a *Missa da Terra-sem-males*, poderia ser uma cantata, um poema, mas nasceu como missa, e não poderia ser diferente. Sendo missa torna-se ação antropofágica. Mergulha no passado escravizado, no presente de luta e resistência para empunhar as armas do futuro recolhidas no contato com o outro, o colonizador. A *Missa dos Quilombos* é uma missa de memória, remorso, denúncia e compromisso. Após terem suas culturas interditas, e até mesmo dizimadas, pela cultura hegemônica do colonizador, suas culturas emergem não de forma original e cândida, também não pudera após o contato, mas num movimento de contágio, choque e apropriação mútuos transformam-se e oferecem, contemporaneamente, um novo sentido no qual o outro se faz presente no eu coletivo, mas esse eu coletivo original sobrevive no outro.

Missa dos Quilombos, por fim, pode (e deve) ser entendida como esse movimento, da Igreja na América Latina ou não, que se volta para a necessidade de conjugar a prática social de reparação de um Brasil que insiste em se voltar para uma Europa e renegar a própria cultura e heranças de diversos povos que, ao longo de intermináveis 500 anos, constituíram esse espectro multiétnico-cultural. Em outros termos, é o despojamento de um iluminismo pretensamente universal e o reconhecimento de igualdade num mundo de equivalências.

O movimento antropofágico requer necessariamente um encontro com o outro, e mais ainda, obriga, num movimento de globalização cada vez mais acentuado e irreversível, a sobrevivência através das apropriações e renúncias comuns a todos. Desta forma, Palmares se constitui nesse lugar comum de todos, renovando Utópos, Cocanha, Parságada, Terra sem Males; mitos, crenças e convicções de distintos povos que deságuam na mesma perspectiva, um lugar de convivência senão pacífica, ao menos fraterna, neste ou noutro além.

O canto final de *Missa dos Quilombos*, atrelado ao manifesto/conclame famoso do Arcebispo Dom Hélder Câmara, *Invocação à Mariama*, completam esse arcabouço étnico ímpar da cultura negra que, impossibilitado de um retorno ao primitivismo cultural originário, abraça uma antropofagia necessária e une-se ao desejo ocidental-europeu de uma utopia renovada. Utopia essa, que do sonho do Eldorado lançam as brancas velas por mares nunca dantes navegados, pintam-na de rubro com o sangue negro e esperam, na contemporaneidade, fazer uma nova utopia, “a negra utopia do novo Palmares”.

REFERÊNCIAS

Abril Coleções. *Missa dos Quilombos – 1982*. São Paulo: Abril, 2012. 48p.: Il.; 14cm + CD – (Coleção Milton Nascimento; v. 17).

ANDRADE, Oswald de. *Obras completas: Do Pau-Brasil à Antropofagia e às Utopias*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

CUNHA, Euclides da. *Os Sertões*. Rio de Janeiro: Lacerda editores, 2005.

NABUCO, Joaquim. *Que é o abolicionismo?*. Seleção de Evaldo Cabal de Mello. – São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

NUNES, Benedito. Antropofagia ao alcance de todos. In: ANDRADE, Oswald de. *Obras completas: Do Pau-Brasil à Antropofagia e às Utopias*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

RODRIGUES, Nina. *A loucura epidêmica de Canudos. Antonio Conselheiro e os jagunços*. Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental, vol. III, num. 2, 2000, pp 145-157.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. 10ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.