

coletânea

Revista semestral de Filosofia e Teologia
da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

ISSN 1677-7883

COLETÂNEA é uma publicação semestral da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro. A revista tem como objetivos o incentivo à pesquisa, a produção de conhecimento e a divulgação do pensamento filosófico e teológico, contribuindo para a integração da comunidade acadêmica em graduação e pós-graduação e para a promoção do intercâmbio de experiências com outras instituições do país e do exterior.

v. 18, n. 35, jan./jun. 2019, p. 1-248

Revista **Coletânea** disponível na internet
www.revistacoletanea.com.br



Contato principal

Gilcemar Hohemberger – Editor
gilcemar@faculdadesaobento.org.br

Endereço postal

Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro – Revista Coletânea
Rua Dom Gerardo, 68 – Centro
20090-030 – Rio de Janeiro – RJ – Brasil
Telefone: 55 21 2206-8200

Revisão de Português

Maria Aparecida Cardoso Santos
Valéria Cristina Andrade Raick

Revisão de Inglês

Leonardo dos Santos Peres

Secretária

Valéria Maria de Araújo Fontes
revistacoletanea@faculdadesaobento.org.br

Apoio à revista online

ITAFI – Instituto de Tecnologia, Administração e Filosofia
www.itati.com.br

Diagramação e editoração

Editora ComuniQC

Indexação

Sumários de Revistas Brasileiras | <http://www.sumarios.org>
Latindex | <http://www.latindex.unam.mx>

Assinatura da revista

Pedidos de assinatura devem ser enviados para o e-mail
revistacoletanea@faculdadesaobento.org.br com as
informações solicitadas na última página da revista.

COLETÂNEA: Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do
Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Editora Lumen Christi, v. 18, n. 35,
jan.-jun. 2019. 248 p.; 16x23 cm.

Semestral
ISSN 1677-7883 (impresso)

1. Filosofia - Periódicos. 2. Teologia - Periódicos. I. Faculdade de São Bento
do Rio de Janeiro.



Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Chanceler: D. Filipe da Silva, OSB

Diretor: D. Anselmo Chagas de Paiva, OSB

Vice-diretor: D. José Palmeiro Mendes, OSB

Assistente da Direção: D. Anselmo Nemoyane Ribeiro, OSB

coletânea ■■■

Editor

Gilcemar Hohemberger
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Conselho editorial

Alfredo García Quesada – Filosofia
Pontificia Universidad Católica del Perú

André Campos da Rocha – Filosofia
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

André Magnelli – Sociologia
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Anselmo Chagas de Paiva, OSB – Teologia
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Anselmo Nemoyane Ribeiro, OSB – Filosofia e Antropologia Social
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Armando Rigobello – Filosofia
Libera Università Maria Santissima Assunta, Roma

Deborah Danowski – Filosofia
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio

Edson de Castro Homem – Teologia
Instituto Superior de Teologia da Arquidiocese do Rio de Janeiro – ISTARJ

Emmanuel Xavier Oliveira de Almeida, OSB – Teologia
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Franklin Leopoldo e Silva – Filosofia
Universidade de São Paulo – USP e Faculdade de São Bento de São Paulo

Guilherme da Costa Assunção Cecílio - Filosofia
Universidade Federal do Rio de Janeiro – PPGF-UFRJ

Guilherme Domingues da Motta – Filosofia
Universidade Católica de Petrópolis – UCP

Guilherme Wyllie – Filosofia
Universidade Federal Fluminense – UFF

José Palmeiro Mendes, OSB – Teologia
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Leonardo Agostini Fernandes – Teologia
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio e ISTARJ

Luís Alberto de Boni – Filosofia
Pontifícia Universidade Católica – PUCRS

Luís Henrique Eloy e Silva – Teologia
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC Minas e Faculdade Jesuíta

Manoel Luís Cardoso Vasconcellos – Filosofia
Universidade Federal de Pelotas

Marcos José de Araújo Caldas – História
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ

Maria de Lourdes Corrêa Lima – Teologia
Pontifícia Universidade Católica – PUC-Rio

Maria Teresa de Freitas Cardoso – Teologia
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio

Mauro Maia Fragoso, OSB – Teologia
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Paulo Cezar Costa – Teologia
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio

Paulo Faitanin – Filosofia
Universidade Federal Fluminense – UFF

Paulo Ricardo Martines – Filosofia
Universidade Estadual de Maringá

Rachel Gazolla – Filosofia
Faculdade de São Bento de São Paulo

Ricardo Luiz Silveira da Costa – História
Universidade Federal do Espírito Santo – UFES

Robson Oliveira – Filosofia
Fundação Getúlio Vargas, Instituto de Filosofia João Paulo II

Robson Medeiros Alves, OSB – Ciências Sociais – Antropologia
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP

Rodolfo Petrônio da Costa Araújo – Filosofia
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO

Rodrigo Coppe Caldeira – Ciências da Religião
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC Minas

Sergio de Souza Salles – Filosofia
Universidade Católica de Petrópolis – UCP

Sérgio Ricardo Strefling – Filosofia
Universidade Federal de Pelotas

Conselho científico

Abilio Azambuja Rodrigues Filho
Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG

Carolina Alves d'Almeida
Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

Delmo Mattos da Silva
Universidade CEUMA – UniCEUMA

Érica Leonardo de Souza
Instituto Federal do Rio de Janeiro – IFRJ

Isabel Leite Cafezeiro
Universidade Federal Fluminense – UFF

Lia Corrêa de Oliveira Guarino
Universidade Federal Fluminense – UFF

Mário Ariel González Porta
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP

Miguel Angel de Barrenechea
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO

Newton de Oliveira Lima
Universidade Federal da Paraíba – UFPB

Paulo Roberto de Andrade Castro
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ

Renata Ramos da Silva
Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ (CAP)

Renato Nogueira
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ

Renato Nunes Bittencourt
Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

Richard Fonseca
Universidade Federal Fluminense – UFF

Roberto Saraiva Kahlmeyer Mertens
Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE

Sérgio Costa Couto
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Verônica Miranda Damasceno
Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

Walter Gomide do Nascimento Junior
Universidade Federal do Mato Grosso – UFMT

EDITORIAL..... 9

ARTIGOS

Matrimônio: “Amor e responsabilidade” frente aos desafios
atuais da sociedade cristã
*Matrimony: “Love and Responsibility” and the Current
Challenges in Christian Society*
Jair Luis Reis e Miguel Elias.....13

A família e sua compreensão na Escritura: elementos essenciais
The Family and its Understanding in the Scripture: Essential Elements
Maria de Lourdes Corrêa Lima.....45

A alegria do amor no esplendor da verdade: gradualidade
pastoral e não gradualidade na Lei
*The Joy of Love in the Splendor of Truth: Pastoral Graduality
and Non-graduality in the Law*
José Rafael Solano Durán.....63

O matrimônio é uma autêntica vocação cristã?
Is Matrimony a True Christian Vocation?
Robson de Oliveira Silva.....81

A Teologia do Preciosíssimo Sangue de Jesus Cristo: A Caridade
do Sangue de Cristo no pensamento do Beato Tomás Maria Fusco
*The Theology of the Most Precious Blood of Jesus Christ: The Charity
of the Blood of Christ in the thought of the Blessed Tomás Maria Fusco*
Maria Clara da Silva Machado e Nelma de Matos Egídio.....93

Senhora poderosa e eficaz: uma leitura introdutória do livro etíope d'Os milagres da Beata Virgem Maria <i>Mighty and Effective Lady: an Introductory Reading of the Ethiopian Book The Miracles of the Blessed Virgin Mary</i> Alfredo Bronzato da Costa Cruz	125
E habitarei no meio deles: Um estudo sobre as diversas formas de sacrários <i>And I Shall Dwell Among Them: A Study of the Various Forms of Tabernacles</i> D. Mauro Maia Fragoso, OSB e Jéssica Costa Fernandes Pereira	161
Da deficiência em geral e do autismo em particular. A contribuição da arte <i>About Disability in General and Autism in Particular. The Role of the Art</i> João Vicente Ganzarolli de Oliveira	191
A mulher de Milreu: Anatomia e recepção de um penteado <i>The Woman from Milreu: Anatomy and Reception of a Hairstyle</i> Nuno Simões Rodrigues	217

RESENHA

HILDEGARDA DE BINGEN, Santa. Scivias (Scito vias Domini): Conhece os Caminhos do Senhor. Tradução de Paulo Ferreira Valério a partir da edição de Madre Columba Hart e Jane Bishop. Introdução de Bárbara Newman e Prefácio de Caroline Walker Bynum. São Paulo: Paulus, 2015. 782 p. João Vicente Ganzarolli de Oliveira e Rafael Fernandes Frota	233
REVISTAS EM PERMUTA COM A COLETÂNEA	237
DIRETRIZES PARA AUTORES.....	243
ASSINATURA.....	247

O matrimônio e a família constituem um dos bens mais preciosos da humanidade, no entanto, ambas instituições sofrem profundas e rápidas transformações na sociedade e na cultura. Urge repensar filosófica e teologicamente os valores que constituem o fundamento do instituto familiar. Nesse intuito, a Revista Coletânea, em sua 35ª edição, oferece um conjunto de reflexões sobre as luzes e sombras que pairam sobre o matrimônio e a família.

Jair Luis Reis e Miguel Elias fazem uma leitura atenta da realidade do matrimônio na sociedade hodierna e tratam de temas fulcrais da teologia matrimonial, como a importância do amor responsável, a unidade e a indissolubilidade neste sacramento. Abordam também alguns perigos que pairam sobre o matrimônio, em especial a coisificação do ser humano e a cultura de morte.

Maria de Lourdes Corrêa Lima trata de elementos essenciais da família na Sagrada Escritura. Tomando como percurso a História da Salvação (a realização do plano de Deus, desvelado no AT e manifestado plenamente no NT em Jesus Cristo) e considerando aspectos culturais e sociais da tradição israelita, perscruta o significado da família no desenvolvimento da revelação divina.

José Rafael Solano Durán apresenta o desenvolvimento da reflexão e do ensino da Lei da Gradualidade no magistério pontifício como critério de discernimento pastoral no âmbito familiar e matrimonial. O autor estabelece uma relação doutrinal e pastoral entre dois documentos fundamentais do magistério recente: a Encíclica *Veritatis Splendor*, do Papa João Paulo II e a Exortação Apostólica pós-sinodal *Amoris Laetitia*, do Papa Francisco.

Robson de Oliveira Silva trata do matrimônio como uma autêntica vocação cristã a partir de elementos da filosofia do matrimônio e teologia da vocação. O autor supera o aspecto meramente natural do matrimônio e, sob uma atenta exegese dos textos pontifícios, demonstra a verdadeira concepção cristã do matrimônio como um estado específico, de valor sacramental e eclesial.

Na sequência, a revista propõe um conjunto de artigos com temas livres. São contribuições originais, de grande valor para a reflexão teológica e filosófica.

Maria Clara da Silva Machado e Nelma de Matos Egídio fazem uma análise bíblico-teológica do Sangue de Cristo no pensamento do Beato Tomás Maria Fusco. A partir do conceito bíblico de sangue no Antigo Testamento, passando pelo sangue na Nova e Eterna Aliança, o tema é abordado como expressão da caridade salvífica de Deus, de tal modo que o sangue derramado na cruz é compreendido como a forma mais radical do amor de Deus pela humanidade.

Alfredo Bronzato da Costa Cruz nos oferece uma revisão de textos e relatos medievais para apresentar o lugar reservado à Virgem Maria no cristianismo afro-oriental, em especial nas tradições etíope e copta, demonstrando a centralidade da Mãe de Jesus em sua teologia, liturgia e prática devocional.

Mauro Maia Fragoso OSB e Jéssica Costa Fernandes Pereira oferecem um importante estudo sobre as diversas formas, símbolos e função presentes nos sacrários. A originalidade da presente reflexão reside na abordagem multidisciplinar deste objeto litúrgico do culto cristão: liturgia, teologia, historiografia, geografia e espiritualidade.

João Vicente Ganzarolli de Oliveira, com sensibilidade e profundidade, trata de uma deficiência, o autismo, visando conceitualizar e promover a comunicação destes com a sociedade através da arte. Nesse contexto, o autor apresenta o valor terapêutico da atividade artística.

O professor português Nuno Simões Rodrigues, em uma exímia análise do busto da “Mulher de Milreu”, uma cabeça feminina em mármore branco, datada do final do século I, inícios do século II d.C. e, através desta peça de escultura romana, interpreta não apenas elementos estéticos da moda feminina, mas descortina traços da identidade cultural e social de Roma, de suas elites imperiais e provinciais, bem como a influência em nossa época.

No desfecho dessa 35ª edição da revista Coletânea, oferecemos uma resenha da obra de Hildegarda de Bingen, *Scivias (Scito vias Domini): Conhece os Caminhos do Senhor*, de grande valor teológico, místico e cultural, numa apresentação agradável e lúcida realizada por João Vicente Ganzarolli de Oliveira e Rafael Fernandes Frota.

Gilcemar Hohemberger
Editor

ARTIGOS

Matrimônio: “Amor e responsabilidade” frente aos desafios atuais da sociedade cristã

*Matrimony: “Love and Responsibility”
and the Current Challenges in Christian Society*

JAIR LUIS REIS*
MIGUEL ELIAS**

Resumo: Diante da sociedade contemporânea, onde as nefastas ilusões do provisorio, do individualismo e do relativismo imperam, buscamos apresentar a importância do amor responsável, a unidade e a indissolubilidade no sacramento do matrimônio, por meio do qual os cônjuges são chamados a colaborar com a obra da criação de Deus e anular a ideia da coisificação do ser humano e da cultura de morte em nosso meio, muito vista atualmente. Este vínculo sacramental deve ser acompanhado pela Igreja, gerando no casal o desejo de viver como igreja doméstica, a fim de que os filhos sejam educados e vistos como dons preciosos.

Palavras-chave: Sociedade contemporânea. Amor. Família. Matrimônio. Indissolubilidade.

Abstract: In contemporary Society, where the nefarious illusions of transience, individualism and relativism prevail, we intent to present the importance of responsible love, the unity and indissolubility in the sacrament of matrimony, by which the spouses are called to collaborate in the creation of God and to suppress in our midst the widespread objectification of human beings and culture of death. Such sacramental bond shall be supported by the Church, rising the couple's wish to live as a domestic church, so that the children be educated and seen as precious gifts.

Keywords: Contemporary society. Love. Family. Matrimony. Indissolubility.

* Jair Luis Reis é doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e professor da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSB-RJ). Contato: jair@yahoo.com.br

* Miguel Elias é especialista em Filosofia Geral e graduado em Teologia pela Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSB-RJ). Contato: migelias@hotmail.com

Introdução

A atual sociedade, marcada pela busca incessante da felicidade, enfrenta desafios imensos com realidades imediatistas, nas quais o provisório pode levar à destruição. Existe uma promoção do individualismo, do relativismo, da traição, do relacionamento sem compromisso e até do tédio pelo casamento.

Em primeiro lugar, faremos uma análise desta sociedade revelada pelo Papa João Paulo II, em sua obra *Amor e Responsabilidade*, como relativista e promotora de culturas obscuras. O Santo a identifica como utilitária, hedonista, promissora da coisificação do ser humano, onde uma cultura apocalíptica é proclamada e vivida nas mais diversas realidades e onde a felicidade se torna sinônimo do momentâneo. Afastada cada vez mais da perspectiva cristã, favorece a perda de significados espirituais que sempre deram sentido à nossa humanidade e respostas aos nossos questionamentos existenciais.

A sociedade está, segundo o sociólogo francês Gilles Lipovetsky, em busca das ilusões e do consumismo desenfreado, alcançando com rapidez a perspectiva egoísta e ilusória do viver. Gilles conceitua a sociedade como “hipermoderna”, pois tal prefixo “hiper” quer revelar a exacerbação de valores presentes nesta sociedade utilitarista, na qual o homem é ilusoriamente chamado a ser feliz momentaneamente.

Em segundo lugar, remontamos a ideia de amor, pois agora não basta mais perceber somente o “outro” no amor, mas entender o verdadeiro sentido deste amor no Amor, que é Deus. Na vivência cristã, o “outro” deve fazer parte de minha realidade existencial. É, portanto, o Amor de Deus que dá verdadeiro sentido a todos os tipos de amor, a saber: *philia* e *eros*; estes dois encontram sentido no amor divino, que é o *ágape*. É nesta dinâmica de entendimento do amor que realmente seremos capazes de não cair no utilitarismo e, verdadeiramente, exaltar a dignidade da pessoa.

Propomo-nos, também, evidenciar o sacramento do matrimônio e suas riquezas espirituais revelando aos cônjuges que a luta cotidiana contará sempre com a graça sacramental, diante de um mundo defasado de amor e, às vezes, descompromissado em entender o que seja amor na aliança sacramental.

Por fim, evidenciaremos a preocupação da Igreja em buscar ajudar os cônjuges através de ações pastorais, a descobrirem cada vez mais a espiritualidade dentro do sacramento do matrimônio assumido pelo casal de modo livre. Refletindo sobre o matrimônio como abertura para a fecundidade, mostramos como é importante receber de bom grado um dos dons de Deus, que são os

filhos. Proclamando a boa nova aos seus, os cônjuges construirão uma comunidade de amor e fé, verdadeira 'Igreja Doméstica', em meio às tribulações da vida ou outras provações existentes na vida conjugal.

1 A sociedade hipermoderna e a alteridade

1.1 Sociedade hipermoderna

A partir da última quadra do século passado, constatamos que a instituição familiar está doente, deixando de ser de alguma maneira o "refúgio" dos indivíduos de uma sociedade de competição para buscar o benefício do abrigo que tende a renunciar a qualquer pretensão social para ser local de intimidade e de ternura. Esta família, idealizada romanticamente como oásis diante de uma sociedade demonizada e hostil, não é sólida, porque exposta a toda forma de subjetivismo.

Por outro lado, por não considerarem a família um bem social, os poderes públicos não a protegem mais e consideram que deve prevalecer a liberdade das pessoas que decidem casar-se, unir-se em formas alternativas ou separar-se. Sob a pressão de leis iníquas, cria-se uma nova mentalidade divorcista, alienada dos interesses da família.

Ora, no que tange às inúmeras realidades de nossa sociedade, bem vemos as dilacerantes insatisfações do homem perante a ética e a moral; em contrapartida, a busca desenfreada de satisfações momentâneas provocadas pelo mau uso da liberdade. Devido a essas práticas, se vive em um mundo do *hiper*: hipercorpo, hiperconsumo, hiperdesejo etc. Ou seja, em uma sociedade marcada pelo "quase nada", pelo consumo desenfreado, pelo suicídio, pela depressão, pelo egocentrismo, pelo sexo, por mudanças no corpo, pelo homossexualismo e por uma mídia frívola, "Chegamos ao ponto em que a comercialização dos modos de vida não encontra mais resistências estruturais, culturais ou ideológicas, e onde as esferas da vida social e individual são reorganizadas em função da lógica do consumo" (DANTAS, 2004, p. 84).

O homem se vê como o único e exclusivo protagonista de tudo, ele sabe de suas próprias ações e discerne sobre o seu futuro. Esse pensamento egocêntrico é o que torna a sociedade hipermoderna, onde o prefixo *hiper* relata a calamidade em que se vive hoje.

A hipermodernidade é vista e conceituada pelos valores invertidos, pelas buscas momentâneas, pela desvalorização do sagrado etc. em que a troca de

valores é o imperativo da vida social. Eis um marco da sociedade hipermoderna: “O casamento é uma instituição que ainda se mantém, mas é cada vez mais facultativa” (GANITO e MAURÍCIO, 2010, p. 160).

O matrimônio, quando acontece, é concebido como um simples contrato, sem nenhum valor público, entre indivíduos autônomos que são os responsáveis pela duração e pelas modalidades dele. A estabilidade do matrimônio se torna, para eles, algo de variável e sempre passível de revisão, uma vez que não resiste à alteração inevitável das vontades e às transformações.

O que nos parece claro, sem sombra de dúvidas, é que a ideia de um “juntar-se” ganha muito mais força no mundo atual do que a aliança eterna. A bênção dos céus fica para nossos antepassados, pois o homem do “*hiper*” quer tão somente o prazer, e a dinâmica do “até que a morte nos separe” torna-se ultrapassada para os dias atuais. O importante para tal contexto é o *carpe diem*¹. “As pessoas vivem juntas, mas não se casam” (GANITO e MAURÍCIO, 2010, p. 161) e ainda: “parece-me que o casal é algo que se encara como sendo cada vez menos eterno e estável” (Ibidem, p. 160).

Em consequência, o homem se torna dependente do imediatismo, e o relativismo e a subjetividade traçam a estrada da era do vazio, dilacerando-o aos poucos, tornando-o dependente da solidão e de suas míseras consequências que são a depressão, a angústia e a falta de perspectiva. O homem hipermoderno, que parecia ter tudo e todos, entra na dinâmica do solitário, percebendo que os “valores” do “*hiper*” já não lhe trazem mais felicidade alguma.

1.2 Uma sociedade distante da perspectiva cristã

São João Paulo II, em teor teológico, se preocupou fundamentalmente com esta sociedade, marcada por uma errônea concepção de liberdade. Uma liberdade egocêntrica², que permite fazer aquilo que se deseja e que gera o individualismo extremo e a repulsa ao outro, ou seja, um hiperindividualismo.

¹ *Carpe Diem* é viver o hoje sem preocupações com o amanhã. É desfrutar a vida e os prazeres do momento em que se vive. Esta expressão tem o objetivo de lembrar que a vida é breve e efêmera e por isso cada instante deve ser aproveitado. Este tema no âmbito da literatura teve grande importância no Renascimento. O significado de *Carpe Diem* é um convite para que se aproveite o tempo presente, usufruindo os momentos intensamente sem pensar muito no que o futuro reserva (Disponível em: <http://www.significados.com.br/carpe-diem> Acesso em: 26 mar. 2014).

² Egoísta é aquele que se abre ao outro para ter, para conquistar, como se o outro fosse um objeto. Egoísmo é colocar-se como centro de tudo (PIVA, 1983, p. 6).

O Santo Papa sublinha e mostra que a liberdade não pode ser reduzida a um extremismo não serviçal, “[...] quando, pelo contrário, a liberdade é absolutizada em chave individualista, fica esvaziada do seu conteúdo originário e contestada na sua própria vocação e dignidade” (EV, n. 19). A sociedade caracterizada como hipermoderna é marcada pela ausência clarificada de um anseio pelo outro. O que importa para tal sociedade hedonista e individualista é a essência de um prazer momentâneo.

Se a promoção do próprio “eu” é vista em termos de autonomia absoluta, inevitavelmente chega-se à negação do outro, visto como um inimigo de quem defender-se. Deste modo, a sociedade torna-se um conjunto de indivíduos, colocados uns ao lado dos outros, mas sem laços recíprocos: cada um quer afirmar-se independentemente do outro, mais, quer fazer prevalecer os seus interesses (EV, n. 20).

Eis, portanto, uma sociedade dilacerada e marcada pela pertença do indivíduo ao material, distante das raízes religiosas, que se entrega a uma deplorável “sentença de morte”. Esta sociedade consumista e materialista norteia todos aos prazeres do ter e, assim, conduz a uma busca transitória e incoerente da verdade e da responsabilidade. Ou seja:

O único fim que conta, é a busca do próprio bem-estar material. A chamada “qualidade de vida” é interpretada prevalente ou exclusivamente como eficiência econômica, consumismo desenfreado, beleza e prazer da vida física, esquecendo as dimensões mais profundas da existência, como são as interpessoais, espirituais e religiosas (EV, n. 23).

Ainda que se tivesse em mente todos os possíveis conceitos sobre a vida do homem e sua vivência no mundo atual³, nada serviria se não se alcançasse a realidade do homem e seu coração. Assim, o que o mundo atual parece nos deixar evidente é o fato de que o homem não mais se diferencia de um objeto.

Do mesmo modo, não basta só analisar a sociedade, mas também o homem que se anula frente a uma cultura invasiva. Cultura esta, também

³ Assim, o mundo moderno se apresenta ao mesmo tempo poderoso e débil, capaz de realizar o ótimo e o péssimo, por quanto se lhe abre o caminho da liberdade ou da escravidão, do progresso ou do regresso, da fraternidade ou do ódio. Além disso, o homem se torna consciente de que dele depende dirigir retamente as forças por ele despertadas e que podem oprimi-lo ou lhe servir (GS, n. 9).

chamada por São João Paulo II de cultura de morte⁴. Ainda que a sociedade do *hiper* a conceitue de modo diverso, o Santo Padre assim a clarifica:

[...] em certo sentido, é posta em questão também a “consciência moral” da sociedade: esta é, de algum modo, responsável, não só porque tolera ou favorece comportamentos contrários à vida, mas também porque alimenta a “cultura da morte”, chegando a criar e consolidar verdadeiras e próprias “estruturas de pecado” contra a vida (EV, n. 24).

Quanto ao envolvimento do homem nesta cultura de morte, diz nosso Papa: “Na realidade, vivendo ‘como se Deus não existisse’, o homem perde o sentido não só do mistério de Deus, mas também do mistério do mundo, e do mistério do seu próprio ser” (EV, n. 22). Tal expressão revela o quanto o homem perdeu o sentido último de sua existência e transforma o mistério de Deus em um acaso. Um mundo sem Deus constrói-se mais tarde ou mais cedo contra o homem.

Por isso, João Paulo II conclui afirmando que a sociedade contemporânea é utilitarista, hedonista e individualista. E ainda reitera que os anseios humanos não mais se destinam ao ser, mas sim ao ter. O homem não mais consegue responder seus anseios e suas perguntas existenciais, pois o que está valendo é desejo insano do ter. Enfim, eis uma sociedade deturpada e enfraquecida de valores cristãos, isto é, “[...] homens que mantêm a verdade prisioneira da injustiça” (Rm 1,18).

1.3 A experiência do outro no amor

Se a tentativa acima foi demonstrar e alertar sobre as inversões de valores presentes na sociedade atual sob um viés sócio teológico, agora consideraremos o homem, ser imerso nesta sociedade, e sua relação com seu próximo no dinamismo ontoteológico. O homem em toda a sua essência foi chamado para viver em uma realidade social, comunicativa, ou seja, ter a experiência de outrem, sem isolacionismo.

O homem é ontologicamente comunicativo. Como seres humanos, somos todos comunicativos. No momento em que alguém deixa de ser comunicativo, ou

⁴ “[...] como afirma de maneira lapidar o Concílio Vaticano II: ‘Sem o Criador, a criatura não subsiste. (...) Antes, se se esquece Deus, a própria criatura se obscurece’” (EV, n. 22).

não se comunica mais, ele cai no isolacionismo e se deteriora como homem, mutila-se como pessoa, praticamente se destrói. Somos comunicativos porque somos seres sociais. Nós fomos feitos à imagem de Deus, que é trino, que é três – portanto uma comunidade. E fomos feitos para viver em comunidade. Tudo em nossa estrutura criatural apela para o outro, para a comunidade. A nossa fisionomia já é a nossa apresentação, nós nos apresentamos. E o nosso olhar é voltado para o outro, a nossa fala se dirige ao outro. A própria amizade, que é talvez o sentimento mais dignificante do ser humano, dirige-se necessariamente ao outro, a outros. Da mesma forma que o amor. O amor que não vai além de si mesmo, a amizade que não sai de si, tornam-se egoísmo, constituem uma egolatria. Todos nós sabemos disso por experiência, averiguável em uma análise não muito profunda, mas de qualquer forma consentânea, de acordo com o nosso pensamento e a nossa experiência. Por isso, pode-se dizer: quanto mais uma pessoa se comunica, tanto mais ela se realiza, tanto mais se humaniza e tanto mais também se sente satisfeita (SCHEID, 2002, p. 144).

Ao olhar para Sagrada Escritura, particularmente em Gn 2,18⁵, vemos a importância do outro para que não haja solidão. Deus, por este gesto, nos indica a beleza do outro e a repulsa ao individualismo. São João Paulo II, em diversos escritos, salienta a unidade e o amor pelo próximo, que gerará uma mudança radical na sociedade através do testemunho do homem na história. Deste modo, ele abomina o individualismo e aborda a relação do amor e da comunhão.

Karol Wojtyła rejeita o individualismo, porque enclausura o ser humano em si mesmo, e o coletivismo (totalitarismo), que dilui o homem na coletividade, porque o torna impessoalizante. A pessoa humana não pode ficar perdida em sua liberdade, nem reduzida a um indivíduo coletivo. A pessoa é preservada na participação, porque essa evita a alienação. A criatura humana possui, intrínseca à sua natureza, a vocação de conviver com os outros no amor. O amor é entendido como o exercício que possibilita ao ser humano a plenificação da autopossessão, da auto-realização e do convívio humano, de fato, com o seu semelhante. (ARAUJO, 2011, p. 17).

Existe a tentação, na atual sociedade, de negar direitos e deveres que levam a uma concepção vagamente romântica, que vê o matrimônio como

⁵ “Iahweh Deus disse: ‘Não é bom que o homem esteja só. Vou fazer uma auxiliar que lhe corresponda’”. (Gn 2,18).

uma *espécie de oásis*, curiosamente em contraste com quem vê na família o sepultamento do amor e um intolerável jugo social que sufoca a liberdade. São considerações muito complexas. A concepção da família como “oásis” apresenta o aspecto positivo de reconhecer no matrimônio um espaço de realizações e de felicidade; a família como oásis, rodeada pelo “deserto” social, como uma ilha no meio do mar turbulento, ou de uma sociedade entorpecida pela ausência de valores, esconde o afastamento de uma sociedade estigmatizada e rechaçada.

Todavia, amar é perceber a dignidade do outro e fazer experiência deste alguém em uma dimensão livre e serviçal, para que ele lhe complete. É anulada aqui toda a ideia egocêntrica e isolacionista; aqui, o que impera é a doação gratuita ao próximo. “Amar é, pois, essencialmente dar-se aos outros. Longe de ser uma inclinação instintiva, o amor é uma decisão consciente da vontade de ir para os outros”, afirma São João Paulo (EV, n. 5). E ainda: “para poder amar em verdade, é preciso desapegar-se de muitas coisas e sobretudo de si, dar gratuitamente, amar até ao fim, é o segredo da felicidade” (Ibidem, n. 5).

Portanto, o homem tem necessidade do outro, e com ele deseja fazer experiência. Devemos considerar este indivíduo, nosso semelhante, como a nós mesmos (cf. Mc 12, 30-31). Na percepção simples de que o outro para mim é dom e este dom é ofertado por Deus, encontramos singular beleza, mesmo que não percebamos reciprocidade por parte de outrem. Fazemos nossa entrega ao outro sem esperar algo em troca, pois, ao olhar para ele descobrimos também o nosso eu.

[...] a relação intersubjetiva é uma relação não-simétrica. Neste sentido, sou responsável por outrem sem esperar a recíproca, ainda que isso me viesse a custar a vida. A recíproca é assunto dele. Precisamente na medida em que entre outrem e eu a relação não é recíproca é que eu sou sujeição a outrem; e sou ‘sujeito’ essencialmente nesse sentido. Sou eu que suporto tudo. [...] O eu tem sempre uma responsabilidade a mais do que todos os outros (LEVINAS, 2007, p. 90).

Inquestionavelmente, somos chamados a uma grande responsabilidade, a saber: renúncia, despojamento e doação pelo próximo. Ao se encarnar, fazendo-se homem igual a nós em tudo, exceto no pecado, o Senhor nos oferta a beleza única de uma vida de acolhimento, de respeito incondicional e de reciprocidade. “[...] ele deu a sua vida por nós. E nós também devemos dar nossa vida pelos irmãos”. (1Jo 3,16).

Enfim, fazemos a experiência do outro porque somos seres comunitários, comunicativos e chamados a uma comunhão; nela, tornamo-nos mais completos à medida que nos ofertamos e desgastamo-nos pelo próximo. Em suma, “o Espírito, que é artífice de comunhão no amor, cria entre os homens uma nova fraternidade e solidariedade, verdadeiro reflexo do mistério de recíproca doação e acolhimento [...]” (EV, n. 76).

2 Amor e responsabilidade

A beleza do amor na vida do homem caracteriza e realça o amor divino como luz para o vínculo matrimonial. “Deus é Amor” (1Jo 4,8) e, por isso, somos chamados a viver livremente neste Amor⁶. Portanto, se entendermos o amor de Deus como incentivo e como coordenada para vivenciarmos o amor entre os seres humanos, chegaremos ao criterioso amor responsável que provoca no ser humano o desejo consciente de unir-se em matrimônio e buscar com afincamento a unidade e a indissolubilidade de sua união.

2.1 Amor “*Eros*” e “*Philia*”: razão fundamental para a vivência humana quando entendida à luz do amor *Ágape*

De início, para esclarecer a união dos significados do amor, tomamos três nomes gregos para alcançar tal objetivo: *eros*, *ágape* e *philia*. Nesta dinâmica vemos que o amor *eros*⁷ é aquele em que o homem e a mulher se reconhecem como realidade também corpórea, material; onde tal encontro deve sempre levá-los a um comprometimento não apenas sexual, mas de complemento com a realidade espiritual. Não basta refletirmos sob um contexto apenas carnal, mas devemos perceber que existe a realidade da alma e, a partir disso, que corpo e alma não podem se contrapor. O verdadeiro significado do amor *eros* é entendido à luz de uma unidade; tal unificação está intimamente relacionada com a perspectiva do espírito:

⁶ “Dado que Deus foi o primeiro a amar-nos (cf. 1Jo 4,10), agora o amor já não é apenas um “mandamento”, mas é a resposta ao dom do amor com que Deus vem ao nosso encontro”. (DC, n. 1).

⁷ “Diga-se, desde já, que o Antigo Testamento grego usa só duas vezes a palavra *eros*, enquanto o Novo Testamento nunca a usa: das três palavras gregas relacionadas com o amor – *eros*, *philia* (amor de amizade) e *ágape* – os escritos neotestamentários privilegiam a última [...]” (DC, n. 3).

O ser humano torna-se, realmente, ele mesmo, quando corpo e alma se encontram em íntima unidade; o desafio do *eros* pode considerar-se verdadeiramente superado, quando se consegue essa unificação. Se o ser humano aspira a ser somente espírito e quer rejeitar a carne como uma herança apenas animal, então espírito e corpo perdem a sua dignidade (DC, n. 5).

E ainda:

É importante que ele, precisamente no seu “coração”, não se sinta só irrevogavelmente acusado e entregue como presa à concupiscência da carne, mas que no mesmo coração se sinta chamado com energia. Chamado precisamente àquele supremo valor que é o amor. Chamado como pessoa na verdade da sua humanidade, portanto também na verdade da sua masculinidade e feminilidade, na verdade do seu corpo. Chamado naquela verdade que é patrimônio “do princípio”, patrimônio do seu coração, mais profundo que a pecaminosidade herdada, mais profundo que a tríplice concupiscência. As palavras de Cristo, enquadradas na inteira realidade da criação e da redenção, reatualizam aquela herança mais profunda e dão-lhe real força na vida do homem (JOÃO PAULO II, 1980, p. 6).

Diante de tais contextualizações referenciais vemos a preocupação de não definir o amor *eros* sob a ótica de qualquer conceito erotizado, mundano, mas sim daquele que conduz o homem a seu verdadeiro significado. Neste sentido não afastamos o amor *eros* do *ágape*, como expressão do amor fundado sobre a fé e por ela plasmado, porque, caso contrário, cairíamos em um simples apetite sexual e na desintegração da promoção relacional entre o homem e a mulher. Esta forma errônea e pejorativa em desunir o amor *eros* e *philia* do amor *ágape* nos leva à não compreensão do desejo de Deus onde Ele anseia pela integração imprescindível do ato sexual (corpo) do homem e da mulher de forma pura e não desenfreada.

Na realidade, *eros* e *ágape* nunca se deixam separar completamente um do outro. Quanto mais os dois encontram a justa unidade, embora em distintas dimensões, na única realidade do amor, tanto mais se realiza a verdadeira natureza do amor. Embora o *eros* seja inicialmente sobretudo ambicioso, fascinado pela felicidade, depois à medida que se aproxima do outro, procurará sempre mais a felicidade do outro, preocupar-se-á cada vez mais com ele, doar-se-á e desejará ‘existir para’ o outro. Certamente, o homem pode – como nos diz o Senhor – tornar-se uma fonte de onde correm rios de água viva (cf. Jo 7,37-38); mas, para se tornar semelhante fonte, deve ele mesmo beber incessantemente

da fonte primeira e originária que é Jesus Cristo, de cujo coração trespassado brota o amor de Deus (cf. Jo 19,34).

Assumindo a dimensão corpóreo-espiritual, é importante refletir sobre a realidade do amor *eros* e auxiliá-lo, através da realidade cristã, em seu verdadeiro sentido conceitual. Tal conceito nos fará entender a beleza do amor *eros* e nos fará deleitar em uma relação de amizade e compreensão, isto é, o amor *philia*⁸. Assim:

O *eros* sem *ágape* é um amor romântico, mas comumente passional, até violento. Um amor de conquista, que reduz fatalmente o outro a objeto do próprio prazer e ignora toda dimensão de sacrifício, de fidelidade e de doação de si. Não é preciso insistir na descrição desse amor, porque se trata de uma realidade que temos todo dia diante dos nossos olhos, propagandeada com estrondo pelos romances, filmes, novelas, internet, revistas. É o que a linguagem comum entende, hoje, com a palavra “amor” (CANTALAMESSA, 2011, p. 10).

Deus, por amor incondicional (*ágape*), se encarnou, se fez Homem e por nós foi morto e é através desta realidade amorosa e histórica que conseguimos entender que o amor *eros* e *philia* tem um novo sentido que deixa de lado o erotismo e a simples amizade, pois agora temos, inspirados pelo amor divino, a união digna de dois corpos auxiliados por uma compreensiva amizade, entre um homem e uma mulher.

Em definitivo, o homem em seu unitário conjunto deseja e anseia pelo amor que é refletido e doado através da unidade. Sendo assim, nesta unidade clara de corpo e alma há uma indissolubilidade onde o corpo ganha sentido vivificador por causa da alma e alma tem seu sentido também no corpo. “Deste laço fundamental entre Deus e o homem se deriva outro: o laço indissolúvel entre espírito e corpo: o homem é, de fato, alma que se expressa no corpo e corpo que é vivificado por um espírito imortal” (BENTO XVI, 2014, p. 3).

Em suma, a beleza está em reafirmar que o amor *eros* e *philia* deve ser iluminado pelo amor divino. Somos chamados, com responsabilidade, a não olhar para o outro como objeto de “uso”, mas a crer, sem dúvida, que tal união

⁸ “[...] segundo Aristóteles, a ‘*philia*’ pode existir de três formas: a que valoriza a utilidade que o ‘amigo’ representa; a que busca no amigo o aprazível e, o que ele considera como a amizade em seu grau mais perfeito, a busca do homem pelo ‘semelhante em virtude’. Nos dois primeiros casos, a amizade é buscada como um meio, um subterfúgio para alcançar determinados estados de saciedade ou prazer” (QUADROS, 2011, p. 168).

deve estabelecer a dinâmica do verdadeiro amor responsável. Esta dinâmica de integração do amor *eros*, *philia* à luz do amor *ágape* nos faz compreender a forma completa do amor e não a redução da mesma.

2.2 A máxima do amor: uma contraposição da coisificação do ser humano

A primeira noção que deve situar-nos para melhor compreendermos a máxima do amor em contraposição à coisificação do ser humano é a revelação da dignidade da pessoa. Somos diferenciados por sermos alguém e isto nos difere de qualquer desvalor conceitual como: algo ou coisa. Conscientemente se vê que o homem é alguém por ser criado à imagem e semelhança do Criador.

Dentro desta realidade, nos é impressa a existência de um corpo e de uma alma, onde se conclui que somos alguém. Isso, portanto, nos difere das coisas, do ser objeto. O homem, no entanto, é dotado de inteligência e de razão que lhe permitem refletir e reconhecer a si próprio e aos outros como alguém.

Assim, o convite é para que se enxergue a realidade filial que possuímos por pertencermos a Deus. Somos a sua imagem e semelhança, isto já nos permite perceber que a mentalidade utilitarista⁹, segundo João Paulo II, obscurece a luminosidade divina que se encontra sobre o homem. Esta mentalidade utilitarista enxerga o outro como objeto, isto é, trampolim para satisfação pessoal. O outro, então, é visto como utilidade, objeto, descartável, adverso ao comprometimento que nos caracteriza como imagem e semelhança de Deus. Assim, “amor” no utilitarismo é igual ao egoísmo. “O utilitarismo parece ser uma programação do egoísmo coerente sem nenhuma possibilidade de transição para um autêntico altruísmo” (WOJTYLA, 1982, p. 36).

Nesse sentido, o homem como uma realidade física e espiritual é propositalmente cunhado como pessoa e não indivíduo de uma espécie. Somos seres espirituais, numa realidade única de vida interior traçada na alma. Tal vida interior deve ser traduzida como vida espiritual.

Dotada de alma “espiritual e imortal”, a pessoa humana é “a única criatura na terra que Deus quis por si mesma”. Desde sua concepção, é destinada à bem-ventu-

⁹ “Ora, ser feliz conforme os postulados do utilitarismo significa levar uma vida agradável [...] Para um utilitarista é só o prazer como tal que conta [...] O erro essencial está em admitir só o prazer como o único ou supremo bem, ao qual devem subordinar-se todos os outros bens da atividade do homem e da sociedade humana”. (WOJTYLA, 1982, p. 34).

rança eterna. A pessoa humana participa da luz e da força do Espírito divino. Pela razão, é capaz de compreender a ordem das coisas estabelecida pelo Criador. Por sua vontade, ela é capaz de ir, por si, ao encontro de seu verdadeiro bem. Encontra sua perfeição na “busca e no amor da verdade e do bem”. Em virtude de sua alma e de seus poderes espirituais de inteligência e vontade, o homem é dotado de liberdade, “sinal eminente da imagem de Deus”. (CEC, 2000, n. 1703-1705).

Dessa maneira, a coisificação do homem é reflexo sombrio da palavra ‘usar’. Afinal, o ato de usar é destinado sempre a algo, nunca a alguém. Trata-se de dizer, todavia, que o ser humano, provido de intelecto e vontade, deve agir não sob instintos, mas no reconhecimento consciente da finalidade do ato sexual de modo a reconhecer o outro como pessoa. Por isso, “a esta consciência está vinculada todo o problema moral do usar como oposto ao amar” (WOJTYLA, 1982, p. 32).

Destarte, o amor anula o termo ‘usar’ apresentado como pureza de significado. É sabido que tal tentativa se esvai quando a força do amor se apresenta com seu verdadeiro significado; torna-se evidente o axioma de que “uma pessoa (do sexo oposto) não pode ser para a outra somente o meio para o fim: o prazer ou simplesmente a deleitação sexual” (Ibidem, p. 32). Neste contexto percebemos e reforçamos a ideia de que o homem e a mulher como seres sexuados, expressam a beleza de ver, sentir e viver ‘para o outro’ e ‘com o outro’.

A beleza está em dizer que o amor responsável, *ágape*, deve reger e elevar, em mais alto grau, a vivência da pessoa em torno da dinâmica do amor *eros*. Por isso é fundamental construir o deleite sexual sob uma rocha e esta rocha vai traduzir fundamentos significativos e razoáveis a fim de mostrar o verdadeiro significado do unir-se em amor. Esta rocha é o amor, que exclui o “usar”.

Assim, ver o outro como um objeto obscurece toda a criação divina e anula o objetivo fundamental do amor e sua máxima: o amor de reciprocidade. Para João Paulo II, tal reciprocidade revigora a relação, traz consigo a saudável preocupação com o outro e destrói o egoísmo. O papa alerta para a importância do amor recíproco, isto é, o “nós” deve ser rocha fundante da vida humana por meio da qual se destrói a imagem do egocentrismo. “A reciprocidade verdadeira não pode nascer de dois egoísmos. Deles só pode surgir uma ilusão de reciprocidade, ilusão momentânea ou no máximo de pouca duração” (WOJTYLA, 1982, p. 79).

Concluimos, portanto, que a beleza do amor em Deus nos leva a reconhecer que o homem é chamado à vocação do amor e que tal amor deve refletir

reciprocidade, amizade e compaixão (*simpatia*¹⁰). Assumindo isto, necessariamente assumimos a responsabilidade pelo outro. Então, “o verdadeiro amor, o amor intrinsecamente pleno, é aquele em que escolhemos a pessoa por ela mesma, não só como o parceiro da vida sexual, mas a pessoa à qual se deseja entregar a vida” (WOJTYLA, 1982, p. 116). O amor pelo outro implica este gosto de contemplar e apreciar o que é belo e sagrado do seu ser pessoal.

2.3 A união matrimonial e o amor responsável: unidade e indissolubilidade

Vimos a realidade do amor, como recíproco, amigo e benévolo, e concluimos que com este conjunto de fatores inegavelmente positivos para uma relação saudável, chegar-se-á à responsabilidade, que é vista como cuidado e zelo pelo outro. A questão, portanto, é refletir exaustivamente e tornar favorável a importância do outro a partir da extrema preocupação de não sermos um empecilho, mas sim suporte necessário para que o outro alcance a felicidade eterna. Essa responsabilidade só pode ser compreendida se “[...] possui a plena consciência do valor da pessoa” (Ibidem, p. 114) à luz da Palavra de Deus.

A união matrimonial justifica toda a dinâmica do amor e anula completamente a coisificação; por isso a união matrimonial nos faz confirmar o verdadeiro significado do que é amar. Afinal, ele envolve a dimensão física (os corpos que se unem), a psicológica e espiritual, as quais todas unidas nos levam a contemplar que já não são duas carnes, mas uma só¹¹. “O homem não pode viver sem amor” (JOÃO PAULO II, 2010, n. 10). E São João Paulo ainda acrescenta: “Ele permanece para si próprio um ser incompreensível e a sua vida é destituída de sentido, se não lhe for revelado o amor, se ele não se encontra com o amor, se o não experimenta e se o não torna algo seu próprio, se nele não participa vivamente” (RH, n. 10).

¹⁰ “A palavra ‘*simpatia*’ é de origem grega; compõe-se do prefixo *syn* (com, junto com) e da raiz *pathein* (sentir, sofrer). Portanto, literalmente, *simpatia* significa “sentir junto com (alguém)” (Ibidem, p. 79-80).

¹¹ “O homem e a mulher são feitos ‘um para o outro’: não que Deus os tivesse feito apenas ‘pela metade’ e ‘incompletos’; criou-os para uma comunhão de pessoas, na qual cada um dos dois pode ser ‘ajuda’ para o outro, por serem ao mesmo tempo iguais enquanto pessoas (‘osso de meus ossos...’) e complementares enquanto masculino e feminino. No matrimônio, Deus os une de maneira que, formando ‘uma só carne’ (Gn 2,24), possam transmitir a vida humana [...]” (CEC, 2000, n. 372).

Tal unidade física, psicológica e especialmente espiritual deve ser vivida neste vínculo de responsabilidade, ou seja, o matrimônio é o lugar adequado para se viver a unidade e a indissolubilidade¹², pois o casal é chamado a ser “uma só carne”¹³ e a viver na fidelidade de filhos de Deus. Essa unidade deve ressoar na vida do casal com voz de fidelidade, do amor mútuo e indiviso; e a indissolubilidade caracteriza o amor eterno onde a aplicação da fórmula ‘até que a morte os separe’ deve entrar em cena e mostrar o valor do perpétuo, isto é, do ‘para sempre’.

Por consequência, toda esta estrutura está alicerçada não por palavras desmedidas ou sem critérios, mas sim à luz da Sagrada Escritura, e, especificamente, no evangelho de Mateus. Ou seja, a dureza do coração não pode ditar as regras sob os critérios fundantes da palavra de Jesus, mas tal palavra deve ser acolhida e retida por todos como verdade fidelíssima (cf. Mt 19,4-5).

Jesus, portanto, nos impulsiona com um olhar para frente, como podemos bem ver em algumas passagens bíblicas cujas expressões são: “lançai” (Lc 5,4), “ide” (Mt 28,19), “fazei” (Mt 28,19), “olhai” (Mt 6,26), “observai” (Mt 6,28) e “vede” (Jo 4,35); contudo, chama-nos a olhar para o passado, isto é, para um fundamento alicerçado na criação do Pai quando se usa a expressão “no princípio” reiterando a beleza natural da união entre o homem e a mulher. Ora, o Senhor mostra um fundamento natural ao convidar-nos a perceber, em resposta aos fariseus, a passagem de Mateus 19,4 já citada acima, a saber: “[...] desde o princípio o Criador os fez homem e mulher[...]”. Tais fariseus, comuns ainda hoje, questionam-nos sobre a família e o sacramento do matrimônio desejando mudanças e inovações efêmeras. Nosso Senhor ainda insiste em dizer de forma conclusiva que: “[...] o que Deus uniu, o homem não deve separar” (Mt 19,6).

É provável que esta insistência sem equívoco na indissolubilidade do vínculo matrimonial deixasse as pessoas perplexas e aparecesse como uma exigência irrealizável. Todavia, isso não quer dizer que Jesus tenha imposto um fardo impossível de carregar e pesado demais para os ombros dos esposos, mais pesado que a Lei de Moisés. Como Jesus veio para restabelecer a ordem inicial da criação pertur-

¹² A unidade e a indissolubilidade são propriedades fundamentais do matrimônio. Foi definido assim a partir do Concílio de Trento - 1545; Seção XXIV.

¹³ Isto se confirma nas passagens de Gn 2, 24 e Mt 19, 6. ‘Uma só carne’ significa dizer que há entre o homem e a mulher uma união corporal (sexo), união psicológica (afetiva) e união espiritual (alma).

bada pelo pecado, ele mesmo dá a força e a graça para viver o casamento na nova dimensão do Reino de Deus. É seguindo a Cristo, renunciando a si mesmos e tomando cada um a sua cruz que os esposos poderão “compreender” o sentido original do casamento e vivê-lo com a ajuda de Cristo. Esta graça do Matrimônio cristão é um fruto da Cruz de Cristo, fonte de toda vida cristã (CEC, 2000, n. 1615).

É a certeza da Palavra de Deus que garante a extrema necessidade do vínculo matrimonial. Aqui se estabelece a graça sacramental, sem ferir a humanidade natural dos esposos¹⁴, pelo contrário, a graça os eleva, aperfeiçoa e santifica a união. Diante de tal graça¹⁵ é que os esposos são santificados, conservados na fidelidade e firmes na vivência da indissolubilidade.

Por força do matrimônio, só a morte pode separá-los. Implica, pois, aceitar que matrimônio é uma combinação necessária de alegrias e fadigas, de tensões e repousos, de sofrimentos e libertações, de satisfações e buscas, de aborrecimentos e prazeres, sempre no caminho da amizade que impele os esposos a cuidarem um do outro.

A opção pelo matrimônio expressa a decisão real e efetiva de transformar dois caminhos num só, aconteça o que acontecer e contra todo e qualquer desafio, sem reservas nem restrições.

Casar-se é uma maneira de exprimir que realmente se abandonou o ninho materno, para tecer outros laços fortes e assumir uma nova responsabilidade perante outra pessoa. O matrimônio é proteção e instrumento para o compromisso mútuo, para o amadurecimento, para que a opção pelo outro cresça em solidez, concretização e profundidade, e possa, por sua vez, superar qualquer moda passageira e persistir. A sua essência implica uma série de obrigações, mas que brotam do próprio amor, um amor tão decidido e generoso que é capaz de arriscar o futuro (AL, p. 131).

Emerge, todavia, o imperioso saber: é necessário que a união matrimonial seja gerada pelo amor responsável dos cônjuges em vista de alcançar a

¹⁴ “O consentimento matrimonial é o ato de vontade pelo qual um homem e uma mulher, por aliança irrevogável, se entregam e se recebem mutuamente para constituir o matrimônio” (CIC, Cân. 1057 §2). E ainda: “O consentimento consiste num ‘ato humano pelo qual os cônjuges se doam e se recebem mutuamente’: ‘Eu te recebo por minha mulher’ – ‘Eu te recebo por meu marido’. Este consentimento que liga os esposos entre si encontra seu cumprimento no fato de ‘os dois se tornarem uma só carne’” (CEC, 2000, n. 1627).

¹⁵ “O Matrimônio entre batizados é um verdadeiro sacramento da nova aliança, pois significa e comunica a graça” (CEC, 2000, n. 1617).

pureza¹⁶ no viver. O amor recíproco, amigo e generoso na vida marital, segundo o plano de Deus, busca a satisfação completa da família onde o bem de todos é um bem para cada um. Isso quer dizer: voltar para o outro em si mesmo e não se voltar para o outro em função de si mesmo, revelando uma integração correta de doação e respeito ao outro, a fim de viver sublime e eficazmente a vida marital.

Enfim, é necessário assumir também que a união matrimonial nos remete a crer e a viver, com intensidade, a unidade e indissolubilidade fomentadas na vida do casal sob a perspectiva da busca de santidade. E ser santo no matrimônio quer dizer comprometer-se, a fim de que o casamento seja fecundo e fidelíssimo.

3 A Igreja e a aliança matrimonial

Em profunda sintonia com o matrimônio, a Igreja ajuda os cônjuges a entender e assumir seu papel dentro da sociedade, e muito especificamente, mostra as enormes riquezas espirituais experimentadas ao assumir seriamente o vínculo. As riquezas são inúmeras, mas nos atemos a duas, a saber: fecundidade e responsabilidade dos pais na educação da prole. “O instituto do matrimônio e o amor dos esposos estão pela sua índole natural ordenados à procriação e a educação dos filhos em que culminam como numa coroa” (GS, n. 48).

Lugar da gratuidade e da graça de Deus, o matrimônio é o fundamento da família; esta constitui-se num dos bens mais preciosos da humanidade. Na família está a chance para a humanidade crescer de maneira estável, encontrando nela uma comunidade de vida e de amor. A família é o lugar onde crescemos como comunidade de pessoas, constituindo-se num santuário da vida; ela é a célula principal da sociedade; ela é Igreja Doméstica. A família, assim, tem por missão ‘guardar, revelar e comunicar o amor, qual reflexo vivo e participação real do amor de Deus pela humanidade e do amor de Cristo pela Igreja. (FC, n. 30).

¹⁶ “Mas esta disciplina própria da pureza dos esposos, muito longe de prejudicar o amor conjugal, confere-lhe pelo contrário, mais alto valor humano. Isto exige um esforço contínuo, mas, graças ao seu benéfico influxo, os cônjuges desenvolvem integralmente a sua personalidade, enriquecendo-se de valores espirituais: aquela traz à vida familiar frutos de serenidade e de paz e facilita a solução de outros problemas; favorece a atenção para com o consorte, ajuda os esposos a superar o egoísmo, inimigo do amor, e aprofunda o sentido da responsabilidade deles no cumprimento dos seus deveres” (JOÃO PAULO II, 2007, n. 33).

Em ressonância com aquelas duas realidades, ricas em pertinência espiritual, a Igreja nos move a crer que para alcançar tal caminho devemos encarar o matrimônio em profundidade doxológica, isto é, deve-se viver com seu cônjuge e com os filhos por Cristo, com Cristo e em Cristo, gerando assim uma comunidade viva de amor e fé no seio familiar. Neste sentido, “como ‘igreja doméstica’, ela é a *esposa de Cristo*” (GrS, n. 19). Chega-se aqui ao ápice da família como “Igreja Doméstica”.

3.1 Matrimônio como abertura à fecundidade

A relação entre um homem e uma mulher é uma relação de amor, mais precisamente o amor como doação e acolhimento, como dar e receber. Quando tal amor se realiza no matrimônio, o dom de si exprime, por intermédio do corpo, sua complementaridade e totalidade. O amor conjugal torna-se, então, força que enriquece e faz crescer as pessoas e, ao mesmo tempo, contribui para alimentar a civilização do amor.

Ao chegar, portanto, à vida matrimonial os cônjuges se tornam uma só carne e são chamados a uma realidade bela e gratuita, isto é, ao verdadeiro dom de Deus, que é a abertura à fecundidade¹⁷, o fim principal para que ele foi estabelecido desde a origem. Tal projeto divino quisto para os esposos é bem relatado no livro do Gn 1, 28: “crescei e multiplicai-vos”. Eis, pois, a família, isto é, a sociedade doméstica, muito pequena certamente, mas real e anterior a toda a sociedade civil” (RN, n. 6).

Sabendo que o matrimônio é uma vocação e a fecundidade é dom de Deus, entendemos que toda a origem deste vínculo entre os cônjuges só pode ser divina. O casamento não é um vínculo meramente social. O matrimônio não tem origem por intervenção humana, pois a origem é Deus, e deste modo, não se pode mudar pelas mediações humanas o que Deus preparou para cada homem. Isto é, “[...] visto que o próprio Deus instituiu o matrimônio, e visto que este foi desde o princípio como que uma imagem da Encarnação do Verbo divino, segue-se daqui que há no matrimônio alguma coisa de sagrado e de

¹⁷ “A fecundidade é um dom, um *fim do Matrimônio*, porque o amor conjugal tende naturalmente a ser fecundo. O filho não vem de fora acrescentar-se ao amor mútuo dos esposos; surge no próprio âmago dessa doação mútua, da qual é fruto e realização. A Igreja, que ‘está do lado da vida’, ensina que ‘qualquer ato matrimonial deve permanecer aberto à transmissão da vida’. Esta doutrina, muitas vezes exposta pelo Magistério, está fundada na conexão inseparável, que Deus quis e que o homem não pode alterar por sua iniciativa, entre os dois significados do ato conjugal: o significado unitivo e o significado procriador” (CEC, 2000, n. 2366).

religioso [...]” (LEÃO XIII, 1946, p. 13). Neste contexto, é necessário saber que o matrimônio não é apenas uma união meramente social. Ora, “[...] o próprio Deus é o autor do matrimônio [...]” (GS, n. 48).

É importante, pois, entender que o casal que se une matrimonialmente é chamado a colaborar com a obra da criação; é chamado a cumprir com os desígnios de Deus. Assim sendo, os esposos confirmam sua vocação dando abertura à fecundidade gerando seus filhos como sinal de gratidão a Deus por tão grandioso dom. No centro da consciência cristã dos pais e dos filhos coloca-se esta grande verdade e este fato fundamental: *o dom de Deus*. Trata-se do dom que Deus fez chamando-nos à vida e a existir como homem ou mulher numa existência irrepitível e carregada de inexauríveis possibilidades de desenvolvimento espiritual e moral.

Deste modo, mostra-se eficaz promover dentro do matrimônio e, por consequência na família, a noção única e concreta em colaborar com a obra criacional de Deus. É, sem dúvida, a presença de Deus, na vida conjugal e na consumação¹⁸ do matrimônio, que sustenta e concede um valor espiritual precioso diante da geração dos filhos. “Neste sentido, a tarefa fundamental do matrimônio e da família é estar a serviço da vida” (CEC, 2000, n. 1653).

Segundo afirma João Paulo II, na *Carta às Famílias*, “quando da união conjugal dos dois nasce um novo homem, este traz consigo ao mundo uma particular imagem e semelhança do próprio Deus: *na biologia da geração está inscrita a genealogia da pessoa*. Ao afirmarmos que os cônjuges, enquanto pais, são colaboradores de Deus Criador na concepção e geração de um novo ser humano, não nos referimos apenas às leis da biologia; pretendemos sobretudo sublinhar que, *na paternidade e maternidade humana, o próprio Deus está presente* de um modo diverso do que se verifica em qualquer outra geração ‘sobre a terra’. Efetivamente, só de Deus pode provir aquela ‘imagem e semelhança’ que é própria do ser humano, tal como aconteceu na criação. A geração é a continuação da criação” (EV, n. 43).

Diante destes contextos matrimoniais e da fecundidade do casal, os cônjuges não podem ser egoístas e se fechar ao amor fecundo¹⁹. Quando há

¹⁸ “O matrimônio válido entre os batizados chama-se consumado, se os cônjuges realizaram entre si, de modo humano, o ato conjugal apto por si para a geração de prole, ao qual por sua própria natureza se ordena o matrimônio, e pelo qual os cônjuges se tornam uma só carne” (CIC, 2001, Cân. 1061 §1).

¹⁹ “É, finalmente, *amor fecundo* aquele que não se esgota na comunhão entre os cônjuges, mas que está destinado a continuar-se, suscitando novas vidas” (PAULO VI, 2010, n. 9).

projeto de vida partilhado, relações atentas à totalidade da pessoa e sentido de pertença recíproca, há durabilidade.

Ao abrir-se à fecundidade, os pais experienciam um verdadeiro esvaziamento de si ao doarem-se como instrumentos nas mãos de Deus a fim de concretizarem em suas vidas o projeto divino que é a abertura à vinda dos filhos. Vale ressaltar que tal esvaziamento dos pais nos remonta, mesmo que de forma mínima, ao Salvador que se esvaziou (Fl 2,7-8) de Si e, em profundo sacrifício, entregou-Se a fim de nos gerar vida nova. É pela entrega dos pais e fidelidade ao pacto conjugal que nascem os dons de Deus, os filhos.

Por consequência, é na doação bendita dos cônjuges e em consonância ao sacrifício cristão que marido e mulher chegam a partícipes na obra da criação e, ainda, partícipes no sacrifício de Cristo.

Deus mesmo que disse: “não convém ao homem ficar sozinho” (Gn 2, 18), e “criou de início o homem como varão e a mulher” (Mt 19, 4), querendo conferir ao homem uma participação especial em sua obra criadora, abençoou o varão e a mulher dizendo: “crescei e multiplicai-vos” (Gn 1, 28). Donde se segue que o cultivo do verdadeiro amor conjugal e toda a estrutura da vida familiar que daí promana sem desprezar os outros fins do matrimônio, tendem a dispor os cônjuges a cooperar corajosamente com o amor do Criador e do Salvador que por intermédio dos esposos aumenta e enriquece Sua família. (GS, n. 50).

Em um belíssimo contexto cristológico vemos o Salvador doando sua vida por nós por amor e profunda entrega. Tal verdadeiro sacrifício se consuma na cruz onde fica claro, à luz do mistério pascal, a realidade salvífica: paixão, morte e ressurreição. Ao vislumbrar tal sentido cristológico, caminhamos, por consequência, para a dimensão eclesiológica, Cristo e a Igreja. Assim, perceberemos a aliança de Cristo com sua Igreja. De acordo com esse dinamismo cristológico e eclesiológico chega-se à conclusão de que os cristãos são chamados a permanentemente perceber que “toda a vida cristã traz a marca do amor esposado de Cristo e da Igreja” (CEC, 2000, n. 1617).

A fecundidade traz verdadeiras preciosidades que são os filhos e a constituição de uma família. A abertura à prole, que nasce do amor conjugal, manifestada com afeto e gestos que preenchem a sua vida e os fazem crescer no amor, revela a doação e a continuação da criação e, assim, nasce uma nova missão. Esta nova missão preciosa é a educação dos filhos e a nutrição familiar em Deus, isto é, a promoção da paternidade responsável e a beleza da igreja doméstica.

3.2 Família: Igreja doméstica

Entender a importância da abertura do matrimônio à fecundidade também é tentar compreender a nova missão a que os cristãos são chamados após a geração de seus filhos. É necessário e correto compreender que a família que se abriu para todo este contexto cristão, que é o matrimônio fecundo, deve chegar à conclusão que precisa ser para seu próprio casamento e para sua prole uma verdadeira igreja doméstica. Essa família é chamada a ser igreja também em seu lar, isto é, pequena igreja.

O casal, dentro do matrimônio, além do chamado à total e íntegra doação de si, ou seja, um amor fidelíssimo e exclusivo, é chamado a enfrentar os desafios que surgem, para a melhor formação e educação dos filhos. Na beleza da constituição familiar segundo as bases cristãs, o homem e a mulher são chamados, em íntima união, a formar e educar sua família sob o auxílio da graça de Deus. Então, “[...] marchando à frente os próprios pais com o exemplo e a oração familiar, os filhos e mesmo todos os que convivem no círculo da família encontrarão mais facilmente o caminho de humanidade, de salvação e de santidade” (GS, n. 48).

Cristo elevou em grau máximo a vida familiar, já que ele mesmo nasceu em um seio exemplar, a Sagrada Família. Diz o Catecismo da Igreja Católica: “Cristo quis nascer e crescer no seio da Sagrada Família de José e de Maria. A Igreja não é outra coisa senão a ‘família de Deus’” (CEC, 2000, n. 1655). Então, a família deve ser reflexo profundo da Trindade onde temos um Deus que é Pai e que nos chama a colaborar com Ele exercendo a paternidade; que é Filho, onde somos chamados a ser filhos e ter filhos e, ainda, configurarmos a relação conjugal Nele, isto é, como Ele fora fiel à sua esposa, a Igreja, assim devem ser os cônjuges. Dessa maneira há um chamado de Deus para que os cônjuges estabeleçam uma profunda e feliz comunhão de amor²⁰ formando uma comunidade de fé²¹ no seio familiar.

Cientes da íntegra comunhão dos cônjuges, chegamos ao ápice da profunda doação marital que não só é ‘o viver unidos’, mas constituir uma

²⁰ “O matrimônio, o matrimônio sacramento, é uma aliança de pessoas no amor. E o amor pode ser aprofundado e guardado apenas pelo Amor, aquele Amor que é ‘derramado em nossos corações pelo Espírito Santo, que nos foi concedido’ (Rom 5, 5)” (GrS, n. 7).

²¹ “Comunidade de fé, fazendo da casa o templo da Igreja doméstica para, na simplicidade, ao redor da mesa, elevar a prece comunitária ao Senhor, agradecendo, louvando e pedindo perdão, entregando-se a ele” (MORETTO, 1987, p. 29).

família, onde se deve despertar também nos filhos o desejo da escuta e obediência. Há, portanto, um chamado à paternidade e à maternidade²². Por isso, sabiamente nos diz João Paulo II:

Ao afirmarmos que os cônjuges, enquanto pais, são colaboradores de Deus Criador na concepção e geração de um novo ser humano, não nos referimos apenas às leis da biologia; pretendemos sobretudo sublinhar que, *na paternidade e maternidade humana, o próprio Deus está presente* de um modo diverso do que se verifica em qualquer outra geração “sobre a terra”. Efetivamente, só de Deus pode provir aquela “imagem e semelhança” que é própria do ser humano, tal como aconteceu na criação. A geração é a continuação da criação. (GrS, n. 9).

E ainda:

De modo particular, paternidade e maternidade responsável referem-se diretamente ao momento em que o homem e a mulher, unindo-se “numa só carne”, podem tornar-se pais. É momento impregnado de um valor peculiar, quer pela sua relação interpessoal quer pelo seu serviço à vida: eles podem-se tornar genitores – pai e mãe –, comunicando a vida a um novo ser humano. (GrS, n. 12).

É exatamente colaborando com Deus Criador, que os esposos formam uma família e ao gerar seus filhos devem comunicar-lhes os ensinamentos divinos, conforme prometeram através do consentimento, ao unirem-se em matrimônio. Por isso, deve ser evidente para nós entender a família como igreja doméstica²³ já que o casal, recompensado pelas bênçãos celestes, também promete criar os filhos cristãmente na fé e no amor. Os pais, como verdadeiros orientadores para formação humana e espiritual, são os primeiros catequistas; eles devem agir com diligência na formação espiritual de seus filhos, a fim de imprimir em suas vidas a virtude cristã e as riquezas mais profundas da presença do Cristo.

Ao gerar os filhos, os pais devem preparar os caminhos deles a fim de que encontrem com o Senhor Jesus, conforme fizera João Batista, precursor de Cristo.

²² “Paternidade e maternidade representam em si mesmas uma particular confirmação do amor, cuja extensão e profundidade original permitem descobrir. Isso, porém, não acontece automaticamente. É, antes, um dever confiado a ambos: ao marido e à esposa. Nas suas vidas, a paternidade e a maternidade constituem uma “novidade” e uma riqueza tão sublime que apenas ‘de joelhos’ é possível abeirar-se delas” (GrS, n. 7).

²³ “O lar cristão é o lugar em que os filhos recebem o primeiro anúncio da fé. Por isso, o lar é chamado, com toda razão, de ‘Igreja doméstica’, comunidade de graça e de oração, escola das virtudes humanas e da caridade cristã” (CEC, 2000, n. 1666).

Nesta dinâmica, percebemos que a paternidade está intimamente ligada também à figura de João, isto é, os pais devem preparar o caminho e levar os filhos a fazer uma experiência do Evangelho, na certeza de que haverá um encontro pessoal com o Messias. Por esse motivo, “[...] munidos com a dignidade e o múnus da paternidade e maternidade, cumprirão diligentemente o ofício da educação, sobretudo religiosa, que em primeiro lugar compete a eles” (GS, n. 48). Por isso, “a ação catequética da família tem um caráter particular e, em certo sentido, insubstituível [...]” (JOÃO PAULO II, 2001, n. 68).

A atual civilização é geradora de imprevistos e alheia à realidade cristã, ela propõe derrotar a família antepondo-se à igreja doméstica. Tal civilização coisificada reflete sobre o matrimônio e, por consequência, sobre a família, como um vínculo de escolhas até o momento que apraz. Diz São João Paulo II:

O *utilitarismo* é uma civilização da produção e do desfrute, uma civilização das “coisas” e não das “pessoas”; uma civilização onde as pessoas se usam como se usam as coisas. No contexto da civilização do desfrute, a mulher pode tornar-se para o homem um objeto, os filhos um obstáculo para os pais, a família uma instituição embaraçante para a liberdade dos membros que a compõem. Para convencer-se disto, basta examinar *certos programas de educação sexual* introduzidos nas escolas, não obstante o frequente parecer contrário e até os protestos de muitos pais; ou então, as *tendências pró-abortistas* que em vão procuram esconder-se atrás do chamado “direito de escolha” (*pro choice*) por parte de ambos os cônjuges, e particularmente por parte da mulher. São apenas dois exemplos dos muitos que se poderiam recordar (GrS, n. 13).

Ante o exposto sobre a civilização da coisificação, propomos uma maneira para a plena e salutar vivência familiar, como também a destituição da realidade utilitária, a saber: a presença constante dos pais na educação de seus filhos. “Esta educação acontece na família. É lá que a criança recebe a educação mais perfeita e duradoura” (MORETTO, 1987, p. 28). Tal presença salutar dos esposos na vida dos seus é produtora da civilização do amor onde a incredulidade avassaladora e utilitária se transforma na civilização da igreja doméstica (*ecclesia domestica*), ou seja, “[...] a família tem a missão de se tornar cada vez mais aquilo que é, ou seja, comunidade de vida e de amor [...]” (FC, n. 17).

A família, lugar primeiro das relações interpessoais, berço de vida e amor, é o lugar apropriado no qual o homem nasce e cresce, recebe as primeiras noções da verdade e do bem, onde aprende o que quer dizer amar e ser amado

e, por conseguinte, o que quer dizer ser pessoa. É a comunidade natural onde se tem a primeira experiência e a primeira aprendizagem da sociabilidade humana, pois nela não só se descobre a relação pessoal entre o “eu” e o “você”, mas também se dá um passo ao “nós”.

É a família o âmbito mais apropriado para o ensinamento e para a transmissão dos valores culturais, éticos, sociais, espirituais e religiosos, que são essenciais para o desenvolvimento e bem-estar tanto dos seus próprios membros como da sociedade. De fato, é a primeira escola das virtudes sociais, porque desenvolve valores fundamentais imprescindíveis para formar cidadãos livres, honestos e responsáveis.

Da mesma forma, a família cria relações comunitárias e fraternas, frente às atuais tendências individualistas. De fato, reafirmamos, o amor – que é a alma da família em todas as suas dimensões – só é possível se houver entrega sincera de si mesmo aos outros. Do amor nascem relações gratuitas e desinteressadas, solidariedade profunda, em um clima de respeito, justiça e verdadeiro diálogo. Os filhos vão incorporando assim critérios e atitudes que os ajudarão mais adiante a viver dignamente no seio da sociedade.

A Igreja, portanto, proclama às famílias o quão precioso é educar os filhos na fé e na sabedoria, isto é, “abre a boca com sabedoria, e sua língua ensina com bondade” (Pr 31,26), a fim de que anunciem a boa-nova dentro do seio familiar e acompanhem sua prole em profunda sintonia com a Igreja, mostrando desde cedo aos seus o que é ser igreja doméstica. Os cônjuges, como comunidade viva de amor, devem doar seu tempo, com intensidade, em busca de uma “educação humana e espiritual”²⁴ para seus filhos. Por esta razão, “deles principalmente vem a educação transmitida com as atitudes, com sorriso, palavras doces ou duras, mas sempre impregnadas de amor” (MORETTO, 1987, p. 28).

João Paulo II evidencia na exortação apostólica *Catechesi Tradendae* que a educação familiar baseada no evangelho gera vida e que a fé será o grande sustentáculo durante toda a sua vida.

Esta educação para a fé feita pelos pais – que deve começar desde a mais tenra idade das crianças – já se realiza quando os membros de uma determinada

²⁴ “A *família cristã*, enquanto ‘Igreja doméstica’, constitui uma escola nativa e fundamental para a formação da fé: o pai e a mãe recebem do sacramento do Matrimônio a graça e o ministério da educação cristã relativamente aos filhos, aos quais testemunham e transmitem, simultaneamente, valores humanos e valores religiosos” (JOÃO PAULO II, 1989, n. 62).

família se ajudam uns aos outros a crescer na fé, graças ao próprio testemunho de vida cristã, muitas vezes silencioso, mas perseverante, no desenrolar-se de uma vida de todos os dias vivida segundo o Evangelho. (CT, n. 68).

O catecismo da Igreja católica ainda afirma algumas preciosas pérolas para que o caminho dos pais reflita o reluzente rosto de Cristo para seus filhos e apague completamente a falsa ilusão atual de que a família é uma instituição falida. Assim, o catecismo diz que os pais devem exercer “[...] o *sacerdócio batismal* [...]” (CEC, 2000, n. 1657), evidenciado: “[...] na recepção dos sacramentos, na oração e ação de graças, no testemunho de uma vida santa, na abnegação e na caridade ativa” (CEC, 2000, n. 1657). Tal testemunho de vida cristã dos pais para os filhos remonta ao lar eclesial onde se promove perdão, oração, comunhão, caridade e compaixão.

É necessário, no entanto, que os pais sejam igreja uma vez que, por assim serem, são chamados a agir como tal dentro de seu lar. Não basta só pertencer à Igreja, mas ser Igreja, já que todos somos comunidade viva de fé. Essa bela realidade, com profundo teor místico e teológico, clama por uma paternidade responsável a fim de que o testemunho de vivência cristã seja revelado aos seus filhos. Nesta perspectiva, a família é a primeira a colaborar com Deus oferecendo o primeiro anúncio, isto é, um verdadeiro *kerigma*.

Na realidade, o amor transmitido pelos pais aos filhos, é reflexo da Trindade, unificando o sentido espiritual familiar e a sua missão fora de si mesma, tornando possível o ‘querigma’ com todas as exigências comunitárias. A família, vivendo sua própria espiritualidade, é ao mesmo tempo a Igreja Doméstica e célula viva transformadora da sociedade. (AL, n. 324).

3.3 Ação pastoral: auxílio para a unidade matrimonial

A Igreja, por ser mãe, se coloca como partícipe da vida matrimonial e propõe auxílios para que se viva um matrimônio fecundo a fim de que sejam alcançadas as experiências ricas do evangelho, que santifica e une o seio familiar e culmina na igreja doméstica. Tais auxílios dados pela Santa Igreja são vistos no impulso da ação pastoral²⁵ familiar onde a *ecclesiae domestica* é chamada a viver

²⁵ “A ação pastoral da Igreja deve ser progressiva, também no sentido que deve seguir a família, acompanhando-a passo a passo nas diversas etapas da sua formação e desenvolvimento” (FC, n. 65).

a verdadeira identidade cristã e a intensificar-se no mistério de amor e sacrifício de Nosso Senhor Jesus Cristo.

Por esta razão,

[...] a Igreja revela à família cristã a sua verdadeira identidade, o que ela é e deve ser segundo o desígnio do Senhor; com a celebração dos sacramentos, a Igreja enriquece e corrobora a família cristã com a graça de Cristo em ordem à sua santificação para a glória do Pai; com a renovada proclamação do mandamento novo da caridade, a Igreja anima e guia a família cristã a serviço do amor, a fim de que imite e reviva o mesmo amor de doação e sacrifício que o Senhor Jesus nutre pela humanidade inteira. (FC, n. 49).

Por consequência, a ação pastoral quer levar o sacramento do matrimônio e todo o seio familiar a manter-se em profundidade espiritual comunicando a beleza do exercício diaconal seja por parte dos cônjuges ou por parte dos filhos. Esta diaconia quer motivar a idealização de serviço onde a família é chamada, como pertencente ao corpo místico de Cristo, a mergulhar em águas mais profundas, isto é, viver em íntima união com Cristo servidor como profundo apostolado real. Ou seja, ao adentrar nas águas profundas notaremos a família como sinal visível da evangelização, da comunhão orante e serviçal.

Na intensa e necessária iniciativa da Igreja, a ação pastoral provoca a família a experienciar um encontro com Cristo a partir do qual o casal e seus filhos se entregam a um espírito de serviço a fim de que em seu próprio lar promovam a comunhão e se tornem testemunhas vivas para outros casais. Diante deste pequeno, mas difícil processo cristão de serviço, comunhão e testemunho é que a pastoral familiar deve revelar a verdadeira proposta de adesão a Cristo na qual tudo culmina na celebração, na ação de graças e no louvor.

Ao assumir tal vínculo matrimonial a pastoral familiar, como auxílio de unidade para os esposos, constrói juntamente com esses o valor de alicerçarem-se no Senhor a fim de que tal pacto conjugal assumido não ceda aos fenômenos secularistas (vida interpretada exclusivamente no âmbito terreno) e a uma legislação divorcista (torna precário e decadente o verdadeiro sentido da vida conjugal). Assim sendo, a Igreja, como Mãe, quer enxertar neles a Verdade, fazendo com que o Evangelho seja o sustento diário, incitando-os à escuta profunda desta mesma Palavra e a um diálogo com Deus na oração. É nessa presença materna da Igreja na vida conjugal que a pastoral familiar esclarece o valor da unidade e indissolubilidade já assumido pelo casal.

Nosso intuito, todavia, é indicar realisticamente o caminho de vivência comunitária apontando aos cônjuges a importância do florescer dentro da aliança já sacramentada. É sinal de graça construir a relação do matrimônio como família eclesial a fim de que o sustento espiritual seja fortaleza em meios às tempestades da vida do casal.

Portanto, a família é convidada a evangelizar exercendo seu múnus profético, isto é, o Reino de Deus deve ser proclamado a todos os povos, mostrar a missionaridade da família cristã. Além da realidade profética, no matrimônio deve-se viver o múnus sacerdotal já que estamos todos enxertados na Igreja, que é povo sacerdotal pelo batismo. É nesta unidade, da Igreja Mãe com a 'Igreja Doméstica', que se percebe o valor de a família cristã viver o múnus sacerdotal, a fim de que santifique sua própria família e seja comunidade orante que intercede por todo o povo de Deus.

É este o múnus sacerdotal que a família cristã pode e deve exercitar em comunhão íntima com toda a Igreja, por meio das realidades cotidianas da vida conjugal e familiar: em tal sentido a família cristã é chamada a santificar-se e a santificar a comunidade cristã e o mundo. (FC, n. 55).

Exercer o múnus profético, sacerdotal e real, no matrimônio, é reconhecer a profunda união espiritual com Cristo e com a sua Igreja; agradecer pelos dons recebidos e ofertá-los em honra de toda Santa Igreja. Consequentemente, é a Igreja em sua ação pastoral que alimenta toda esta mentalidade espiritual e missionária, pois ela sabiamente percebe o quão é difícil viver a realidade conjugal e familiar nos dias de hoje.

Enfim, a Igreja Mãe quer caminhar lado a lado com os cônjuges ajudando-os a compreender e a viver o apostolado cristão dentro do lar. Para que isto aconteça, a Igreja se doa como companheira na caminhada, através de suas ações pastorais, e aponta aos esposos como devem viver o matrimônio na perspectiva cristã, pastoralmente, porque, como reafirma o Papa Francisco,

A Igreja é família de famílias, constantemente enriquecida pela vida de todas as igrejas domésticas. Cada família torna-se para todos os efeitos, um bem para a Igreja. O amor vivido nas famílias é uma força permanente para a vida da Igreja. O fim unitivo do matrimônio é um apelo constante a crescer e aprofundar este amor. (...) A beleza do dom recíproco e gratuito, a alegria pela vida que nasce e a amorosa solicitude de todos os seus membros, desde os pequeninos aos idosos,

são apenas alguns dos frutos que tornam única e insubstituível a resposta à vocação da família, tanto para a Igreja como para a sociedade inteira. (AL, n. 88).

Conclusão

Nosso trabalho buscou abordar, em primeiro plano, o homem iludido e descrente das razões essenciais para ser realmente feliz, isto é, o homem frente a uma sociedade hedonista e utilitarista. Esta sociedade apresentada com inúmeras ofertas excludentes à realidade cristã fora chamada por nós, através das ideias de um sociólogo francês, como hipermoderna, evidenciando assim a exacerbação de valores invasivos através de um simples prefixo *hiper*. Mostramos também que a Igreja, notadamente o Santo Papa João Paulo II, preocupado com os valores relativistas desta mesma sociedade conclamou-a a almejar a verdadeira noção de amor.

Deve ficar claro que, o amor presente na vida humana, diante de seus desafios existenciais, deve estar sob a influência do amor *ágape*; isto é, amor *eros* e *philia* devem ser, verdadeiramente, entendidos e enriquecidos de sentido à luz do amor *ágape*. Portanto, quisemos evidenciar a verdadeira noção de que o homem e a mulher não devem ser vistos como objetos infames na vida relacional, mas complementos um do outro na vida matrimonial. Diante disso, a máxima do amor, que é estar em Deus, nos leva a negação do utilitarismo, que o vê como objeto.

Diante do exposto, nos propusemos despertar no ser humano a beleza em perceber que o "outro" é importante para nós e que ao olhar para ele, consequentemente, percebemos o senso religioso, espiritual. É percebendo nosso próximo, que conseguiremos nos afastar do utilitarismo e descobrir nele a presença reveladora de Deus e do Seu amor. Somos filhos de Deus e necessitamos enxergar a todos com o olhar espiritual e não obscurecido pelo desejo desenfreado e relativista.

Ao depararmos-nos com o amor responsável, quisemos mergulhar nele e revelar as profundezas do amor recíproco, doador e complacente chegando ao vínculo matrimonial. Este vínculo desperta em todos nós a noção da unidade e indissolubilidade entre os cônjuges e revela o quão é importante o casal abrir-se à fecundidade. Os filhos devem ser vistos como dons divinos, portanto, verdadeiros presentes que geram no matrimônio de seus pais uma complementariedade, porque os pais são pilares da evangelização para seus filhos a fim de que obtenham suporte humano e espiritual.

Apresentamos Deus como verdadeiro autor do matrimônio excluindo assim, a tentativa em dizer que o vínculo entre os cônjuges é apenas social ou até mesmo fora de moda quando, pelo contrário, é sacramento. Ora, é vivendo sacramentalmente o matrimônio que os cônjuges conseguirão colaborar com a obra da criação e, conseqüentemente, viver em seu lar uma comunidade de fé e amor estabelecendo a “Igreja Doméstica”. Enfim, o conceito de amor responsável deve provocar no ser humano o desejo consciente de unir-se em matrimônio e buscar com afinco a unidade e a indissolubilidade de sua união e do lar cristão.

Lista de Abreviaturas

AA	<i>Apostolicam Actuositatem</i>
ADS	<i>Arcanum Divinae Sapientiae</i>
AL	<i>Amoris Laetitia</i>
CIC	Código de Direito Canônico
ChL	<i>Christifideles Laici</i>
CEC	Catecismo da Igreja Católica
CT	<i>Catechesi Tradendae</i>
DC	<i>Deus Caritas Est</i>
EN	<i>Evangelii Nuntiandi</i>
EV	<i>Evangelium Vitae</i>
FC	<i>Familiaris Consortio</i>
GrS	<i>Gratissimam Sane</i>
GS	<i>Gaudium et Spes</i>
HV	<i>Humanae Vitae</i>
Jo	Evangelho segundo João
Lc	Evangelho segundo Lucas
Mc	Evangelho segundo Marcos
MD	<i>Mulieris Dignitatem</i>
Mt	Evangelho segundo Mateus
RH	<i>Redemptor Hominis</i>
RN	<i>Rerum Novarum</i>
SH	<i>Sexualidade humana: verdade e significado</i>
SL	<i>Sertum Laetitiae</i>

Referências

- AQUINO, Tomás de. *Suma Teología*. Tomo III. Madrid: BAC, 1950.
- ARAUJO, Arpuim Aguiar de. *A relação entre a consciência e a experiência humana na questão antropológica de Karol Wojtyła*. Goiânia: IFTSC, 2011.
- BAUMAN, Zygmunt. *Ética pós-moderna*. São Paulo: Paulus, 1997.
- BENTO XVI. *Carta Encíclica “Deus Caritas Est”*: aos bispos, presbíteros e diáconos, às pessoas consagradas e a todos os fiéis leigos sobre o amor de Deus. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2006.
- _____. *O fundamento antropológico da família*: discurso em um congresso na diocese de Roma. Disponível em: <http://www.zenit.org/pt/articles/o-fundamento-antropologico-da-familia-segundo-bento-xvi>. Acesso em: 06 out. 2014.
- BETTENCOURT, Estêvão Tavares. *Curso de Teologia Moral*. Rio de Janeiro: Escola Mater Ecclesiae, 19--.
- BIBLIA *Sagrada de Jerusalém*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2006.
- BOVER, José Maria; O'CALLAGHAN, José. *Nuevo Testamento Trilingue*. Madrid: B.A.C, 1977.
- CANTALAMESSA, Raniero. *As duas faces do amor: “eros” e “ágape”*. Cidade do Vaticano: ZENIT, 2011. Disponível em: <http://www.zenit.org/pt/articles/as-duas-faces-do-amor-eros-e-agape>. Acesso em: 03 mai. 2014.
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Loyola, 2000.
- CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO. São Paulo: Loyola, 2001.
- CONCÍLIO VATICANO II. In: VIER, Frederico (Org.). *Compendio Vaticano II*: constituições, decretos, declarações. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.
- CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A FAMÍLIA. *Preparação para o sacramento do matrimônio*. 5. ed. São Paulo: Paulinas, 2007.
- _____. *Sexualidade humana: verdade e significado*. 7. ed. São Paulo: Paulinas, 2009.
- DANTAS, Marília Antunes. Le temps hypermodernes. In: *Estudos e pesquisas em psicologia*. ano 4, n. 1. Rio de Janeiro: UERJ, 2004.
- EVDOKIMOV, Paul. *O sacramento do amor: o mistério conjugal a luz da Tradição ortodoxa*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- FRANCISCO. *Consistório extraordinário: saudação de boas-vindas dirigida pelo santo padre Francisco aos participantes no consistório sobre a família*. Roma, 20 fev. 2014. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2014/february/documents/papafrancesco_20140220_concistoro-straordinario.html. Acesso em: 16 jul. 2014.

_____. *Exortação Apostólica Pós-Sinodal “Amoris Laetitia”*: sobre o amor na família. São Paulo: Paulinas, 2016.

_____. *Palavras do Papa Francisco no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2013.

GANITO, C.; MAURÍCIO, A. F. Entrevista a Gilles Lipovetsky. *Comunicação e cultura*, Portugal, n. 9, p. 155-163, 2010.

JOÃO PAULO II. *Carta Apostólica “Mulieris Dignitatem”*: sobre a dignidade e a vocação da mulher por ocasião do ano mariano. São Paulo: Loyola, 1988.

_____. *Carta às Famílias “Gratissimam Sane”*: ano da família, 1994. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/1994/documents/hf_jpii_let_02021994_families_po.html. Acesso em: 14 jul. 2014.

_____. *Carta Encíclica “Evangelium Vitae”*: sobre o valor e a inviolabilidade da vida humana. 6. ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

_____. *Carta Encíclica “Redemptor Hominis”*. 11. ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

_____. *Discorso di Giovanni Paolo II ai membri del Tribunale della Rota Romana*. 28 jan. 1991. Disponível em: http://www.vatican.va/holyfather/john_paul_ii/speeches/1991/january/documents/hf_jp-ii_spe_19910128_roman-rota_it.html. Acesso em: 15 mai. 2014.

_____. *Discurso do santo padre João Paulo II aos prelados auditores, oficiais e advogados do tribunal da rota romana na inauguração do ano judiciário*, n. 4, 28 jan. 2002. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2002/january/documents/hfjp-i_spe_20020128_roman-rota_po.html. Acesso em: 15 mai. 2014.

_____. *Exortação Apostólica “Catechesi Tradendae”*: sobre a catequese em nosso tempo. 13. ed. São Paulo: Paulinas, 2001.

_____. *Exortação Apostólica “Christifideles Laici”*: sobre a vocação e missão dos leigos na Igreja e no mundo. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1989.

_____. *Exortação Apostólica “Familiaris Consortio”*: sobre a missão da família cristã no mundo de hoje. 20. ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

_____. *A força original da criação torna-se para o homem força de redenção*. In: Audiência Geral. 29 out. 1980. Disponível em: <http://www.clerus.org/bibliaclerusonline/pt/h3k.htm>. Acesso em: 17 mai. 2014.

LEÃO XIII. *Carta Encíclica “Arcanum Divinae Sapientiae”*: sobre a Constituição Cristã da Família. Petrópolis: Vozes, 1946.

_____. *Carta Encíclica “Rerum Novarum”*: sobre as condições dos operários “Das Coisas Novas”, 15 de maio de 1891. Petrópolis: Vozes, 1952.

LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito: diálogos com Philippe Nemo*. Lisboa: Edições 70, 2007.

LIPOVETSKY, Gilles. *A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007a.

_____. *Os tempos hipermodernos*. 3. ed. São Paulo: Barcarolla, 2007b.

MORETTO, Antônio. *Igreja doméstica: encontro da família com Cristo*. São Paulo: Loyola, 1987.

PAREDES, José Cristo Rey García. *O que Deus uniu: teologia da vida matrimonial e familiar*. São Paulo: Paulus, 2008.

PAULO VI. *Carta Encíclica "Humanae Vitae": sobre a regulação da natalidade*. 12. ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

_____. *Exortação Apostólica "Evangelii Nuntiandi": sobre a evangelização no mundo contemporâneo*. 6. ed. São Paulo: Vozes, 1984.

PIO XII. *Carta Encíclica "Sertum Laetitiae"*. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_01111939_sertum-laetitiae_po.html. Acesso em: 15 mai. 2014.

PIVA, P. et. al. *Matrimonio e família*. São Paulo: Salesiana Dom Bosco, 1983.

QUADROS, Elton Moreira. Eros, Filia e Ágape: o amor do mundo grego à concepção cristã. *Acta Scientiarum - Human and Social Sciences*, Maringá, v. 33, n. 2, p. 165-171, 2011.

SCHEID, Eusébio Oscar. A ética e a comunicação na propagação da verdade. In: *Ética na comunicação*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2002.

TANQUEREY. *Compêndio de Teologia Ascética e Mística*. 6. ed. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1961.

TORRES, Fernando. Em busca da Terra do Nunca. *Revista Mídia Saúde*, Maringá, ano 9, n. 104, out. 2010. Disponível em: <http://www.midiaesaude.bs2.com.br/?action=mais&materia=243>. Acesso em: 10 mar. 2010.

WOJTYLA, Karol. *Amor e responsabilidade: estudo ético*. São Paulo: Loyola, 1982.

Artigo recebido em 05/03/2018 e aprovado para publicação em 20/03/2018

ISSN 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v18i35-2019-1>

Como citar:

REIS, Jair Luis; ELIAS, Miguel. Matrimônio: "Amor e responsabilidade" frente aos desafios atuais da sociedade cristã. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 35, p. 13-44, jan./jun. 2019. Disponível em: www.revistacoletanea.com.br.

A família e sua compreensão na Escritura: elementos essenciais

*The Family and its Understanding in
the Scripture: Essential Elements*

MARIA DE LOURDES CORRÊA LIMA*

Resumo: A instituição familiar recebe grande relevo na Escritura. Sua visão, dentro do plano de Deus, começa a desvelar-se já no Antigo Testamento e chega a sua plena manifestação no Novo Testamento com a pessoa e a palavra de Jesus. Em vista de identificar elementos essenciais da concepção da Escritura sobre este tema, partir-se-á dos dados culturais fundamentais presentes na tradição israelita, na qual nasceu o Novo Testamento, passando pelo significado da família no desenvolvimento da revelação divina, para se chegar por fim aos pontos característicos da mensagem neotestamentária, com particular atenção ao texto de Ef 5,21-32.

Palavras-chave: Teologia da Família. Matrimônio e nupcialidade na Bíblia. Antropologia bíblica.

Abstract: The family institution receives great importance in Scripture. That vision, within the plan of God, begins to unfold already in the Old Testament and reaches its full manifestation in the New Testament with the person and word of Jesus. In order to identify essential elements of the conception of Scripture on this theme, one will start from the fundamental cultural data present in the Israelite tradition in which the New Testament was born, through the meaning of the family in the development of divine revelation, and to the characteristic points of the New Testament message, with particular attention to the text of Eph 5: 21-32.

Keywords: Family Theology. Marriage and nuptiality in the Bible. Biblical Anthropology.

* Maria de Lourdes Corrêa Lima é doutora em Teologia Bíblica e professora da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Contato: mlclima08@gmail.com

Introdução

A instituição familiar, como dado antropológico, pertence a todas as culturas. O povo do antigo Israel viveu esta realidade dentro de seu contexto cultural e dentro das categorias vigentes no mundo em que estava imerso, desde os tempos mais remotos até o tempo do Novo Testamento. Pouco a pouco, a reflexão teológica israelita lançou luz sobre esta realidade e desvendou seu sentido dentro do plano de Deus. Desta forma, a par dos dados contingentemente demarcados pela cultura vigente, transpareceram, em virtude da revelação divina, elementos que não só os iluminam, mas, por vezes, os ultrapassam. Considerando o conjunto da Escritura, torna-se, portanto, possível delinear o projeto de Deus para a família, o qual chega a sua máxima realização em Jesus Cristo. Através de acontecimentos e ensinamentos, foi aos poucos desvelado o que constitui o ideal da família humana, não só através de sua descrição, mas também pelos contrastes que ele aparece na sua formulação histórica.

O tema é amplo e abrange numerosas dimensões. O presente estudo se fixará na consideração da família a partir da união do casal humano, que lhe é fundamento, e se limitará aos dados essenciais necessários para o desenvolvimento da temática. Como Jesus anunciou seu Evangelho ao povo judeu, que experimentava a realidade familiar dentro de um contexto que incluía não só elementos greco-romanos da época, mas também um rico passado de tradições concernentes à família, é necessário considerar ainda esses dados tradicionais para delinear a figura da família em perspectiva teológica. Para tanto, serão recolhidos elementos relevantes do Antigo Testamento; a referência ao Novo Testamento colocará o foco nas palavras e atos de Jesus e na compreensão do texto de Ef 5,21-32.

O tema será desenvolvido em dois momentos, que giram em torno dos aspectos históricos e culturais, de um lado; e da dimensão teológica relativa à realidade familiar, de outro. Em virtude do escopo fundamentalmente teológico do presente estudo, o primeiro momento será necessariamente mais breve que o segundo. Este último compreenderá, por sua vez, quatro aspectos: a família como instância da revelação divina; o matrimônio, base da instituição familiar; as imagens da nupcialidade e da família; a ampliação do conceito de família.

1 Aspectos históricos e culturais

O antigo Israel apresenta três dimensões de parentesco: tribo (מִטָּה/שִׁבְטָה), clã (מִשְׁפָּחָה) e família (בֵּית-אָב), que se distinguem pela complexidade. Tribo e clã definem-se pela ligação a um ancestral comum, sendo o clã um núcleo menor, que reúne várias famílias, enquanto a tribo inclui vasto número de clãs. Clãs e tribos são definidos também por uma identidade territorial (cf. Js 21,24). A unidade primária é a família, ligada por estreitos laços de sangue.

A família (בֵּית-אָב), no antigo Israel, é a família alargada, que compreende o pai como cabeça (ou o primogênito, na sua falta: cf. Gn 24,29), a mãe, os filhos, as filhas não casadas, as esposas dos filhos e os filhos e filhas destes (cf. Gn 7,13). Pode também incluir servos, trabalhadores residentes e, por vezes, também levitas (WRIGHT, 1992, p. 762)¹. Muitos filhos são sinal da bênção de Deus (cf. Ex 1,21; Sl 127,3) e motivo de alegria (cf. Gn 24,60); o desaparecimento de uma família, ao contrário, grande mal (cf. 2Sm 14,7).

A família é a mais básica e importante instância da sociedade israelita. Ela confere, a cada um de seus membros, identidade e sentido de inclusão; oferece proteção e formação. Com isso, o sentido de pertença familiar era muito desenvolvido. Uma família poderia incluir, no antigo Israel, entre cerca de 50 a 100 pessoas (WRIGHT, 1992, p. 762). Deveria ser economicamente autossuficiente e, em vista disso, suas propriedades deviam ser cuidadosamente mantidas (cf. Lv 25,23). A terra era propriedade da família e só podia ser cedida por herança, que era dada somente aos filhos homens (cf. Nm 26,2.23). Para o caso de ausência de herdeiros masculinos, havia uma legislação cuidadosa (cf. Nm 27,1-11; 36,1-12), segundo a qual as filhas deveriam tomar marido dentre os membros do próprio clã/tribo. Pois, como a mulher, ao se casar, passava à família do esposo, se ela herdasse propriedades, haveria o desmantelamento dos bens físicos da família de origem. De outro lado, se uma parte fosse alienada por motivo de dívidas, leis preservavam seu retorno à família original (cf. Lv 25,10; o livro de Rute). Com isso, buscava-se preservar o núcleo familiar.

Por sua capacidade de fornecer guerreiros e mão de obra para o trabalho, a família tinha papel relevante na guerra e na economia. Sua mais importante função, contudo, era a instrução, pela qual, além da formação humana e a

¹ Segundo alguns textos do livro do Deuteronômio e da história deuteronomista, os levitas não receberam propriedades, quando da distribuição da terra por Josué, pois sua herança seria o Senhor (cf. Nm 18,20; Dt 18,1; Js 13,14; 14,3-4; 18,7) (DE VAUX, 1992, p. 466).

preparação para as atividades laborais, eram mantidas as tradições, incluindo as tradições religiosas. O papel de instruir os filhos cabia especialmente ao pai (cf. Dt 6,7; 11,19) (WRIGHT, 1992, p. 764-765), de modo que o ambiente familiar era instrumento privilegiado para a manutenção do conhecimento dos pontos básicos da fé: a libertação do Egito, a aliança e a Lei, a posse da terra (cf. Ex 12,26-27; 13,14-15; Js 4,6-7.21-23; Dt 6,20-24). Além disso, era no seio da família que se cultivava o modo adequado de conduzir a vida (cf. Pr 1,8-14; 17,1; 19,26; Sir 7,23-30; 30,1-13 *et passim*), no que uma função importante era desempenhada inclusive pela mãe (cf. Pr 31,1.26). O núcleo familiar era, também, uma pequena comunidade de culto, com o pai detendo certas funções sacerdotais, ao menos em tempos antigos (cf. Gn 21,4; Ex 12,3; Jó 1,5) (GROSS, 1960, p. 9-10).

A partir deste cenário, entende-se não só a valorização do mandamento concernente aos pais (cf. Ex 20,12; Lv 19,3; Dt 5,16), mas ainda a severidade da punição para aqueles que quebravam os preceitos mais diretamente relacionados à família. Primeiramente, a honra devida aos pais e o adultério, que preservavam a família internamente; mas também o roubo e a cobiça de bens, incluindo a propriedade, que preservavam a família economicamente. Igualmente a crítica social dos profetas é meio para defender não só os indivíduos, mas a instituição familiar, de modo a conservar as propriedades e evitar a escravidão por dívidas (cf. Is 5,8-10; Am 5,11-12; Mq 2,1-3). Ameaças à família são ameaças à ordem social e expressam a quebra da ordem religiosa.

No tempo do Novo Testamento, o conceito de “casa” (οἶκος) era semelhante ao da “família” israelita antiga e incluía parentes de sangue e pessoal de serviço. Manteve igualmente o sentido de inclusão e de instância de ensino e culto. O livro dos Atos dos Apóstolos mostra como a instrução cristã e o culto, nos primeiros tempos, eram feitos nas casas (cf. At 2,46; 5,42; 16,15; 20,20) (WRIGHT, 1992, p. 768-769).

2 Dimensões bíblico-teológicas

2.1 A família como meio para a revelação divina

O Antigo Testamento não só fala do projeto originário de Deus para a família e das questões que sua realização humana levanta, mas, sob certa perspectiva, tem na família um de seus pontos axiais. No Pentateuco, nos chamados

Livros Históricos bem como nos escritos proféticos e sapienciais, a realidade familiar se faz presente. Conselhos para a vida matrimonial, para a educação dos filhos; a valorização da fidelidade entre os cônjuges; chamadas de atenção para a importância da escolha da esposa; o respeito dos filhos para com os pais; a valorização dos mais velhos² são alguns dos pontos que permeiam os escritos sapienciais. Mesmo se marcados por traços culturais bem circunscritos, os ensinamentos põem em evidência a importância do tema na condução da vida pessoal.

Também nos escritos proféticos a família tem seu lugar, sobretudo como parte de ações simbólicas: Isaías e seus filhos (cf. Is 7,3; 8,3-4), Ezequiel e sua esposa (cf. Ez 24,16-27), Oseias e sua esposa e filhos (cf. Os 1-3). É, contudo, no livro do Gênesis, que traça as coordenadas da vida da humanidade (cf. Gn 1-11) e do povo de Israel e seus fundadores, os grandes patriarcas (cf. Gn 12-50), que sua importância se manifesta não só como tema tratado ou aludido, mas ainda como eixo estruturante da história. Tal realidade é manifesta já na primeira menção da humanidade na Escritura. O ser humano aparece como uma unidade de dois polos, expressos na diferenciação sexual de masculino e feminino (cf. Gn 1,27: זָכָר וּנְקֵבָה). Não é um ser andrógino ou indiferenciado, mas uma dualidade reciprocamente complementar: os dois serão, por sua união, “uma única carne” (Gn 2,23). Somente da união dos dois tem continuidade a espécie humana, desejo expresso do Criador: “sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra” (Gn 1,28). Tal dualidade harmônica corresponde a um grande bem dentro da totalidade da natureza: “era muito bom” (Gn 1,31). A família, baseada no casal humano, é aqui um dado natural da humanidade, fundamental para sua constituição.

Segundo a Escritura, a desunião entre homem e mulher (cf. Gn 3) surge a partir da quebra da relação de amor e submissão a Deus. Ouvindo as insinuações contra a bondade de Deus (cf. Gn 3,1.5) e a ela cedendo, os primeiros seres humanos passam a ver Deus como ameaça (cf. Gn 3,8.10) e, também na relação entre homem e mulher, entra a desconfiança (cf. Gn 3,7.12). Na história que segue, a desunião dentro da família se alastra. Manifesta-se o domínio do homem sobre a mulher (cf. Gn 3,16), o ódio entre irmãos (cf. Gn 4,8), a poligamia (cf. Gn 4,19-24) e a desordem na união entre homem e

² Os textos são numerosos. Alguns exemplos: Pr 6,20; 7,4-27; 13,24; 16,31; Sir 7,22-26.27-28; 9,1-9; 25,1.

mulher (cf. Gn 6,1-4). Todavia, tais desvios e rupturas com o ideal das origens não atingem completamente a unidade primordial: a união dos dois e a constituição da família continuam.

Dentro deste quadro, Noé representa a esperança do retorno ao projeto original de Deus. Ele é esposo de uma só mulher (cf. Gn 5,32; 8,15-16) e é salvo do dilúvio com sua família (cf. Gn 7,1). Na inauguração dos novos tempos após a catástrofe, recebe a bênção como outrora os primeiros pais: “Deus abençoou Noé e seus filhos e lhes disse: Sede fecundos, multiplicai-vos e enchei a terra” (Gn 9,1; cf. 1,28). A humanidade é recriada a partir deste novo núcleo familiar.

Abraão dá início a uma sucessão de famílias (Isaac – Jacó – os doze filhos), que originam um povo numeroso (cf. Gn 12,2; 15,5; Ex 1,7). Essas famílias ou genealogias formam a base da estrutura do Gênesis. Este, de fato, está estruturado em *toledôth* (תולדות), termo hebraico usado com sentido de geração, descendência, genealogia (BLENKINSOPP, 1992, p. 58-59): 2,4 (céu e terra); 5,1 (Adão); 6,9 (Noé); 10,1 (filhos de Noé); 11,10 (Sem); 11,27 (Terah); 25,12 (Ismael); 25,19 (Isaac); 36,1.9 (Esaú); 37,2 (Jacó). Com isso, o plano de Deus se desenvolve em estreita conexão com realizações dentro do âmbito familiar, mesmo se estas nem sempre respeitam a vontade divina. Abraão une-se a Agar, mente quanto à sua esposa ao ir ao Egito (cf. Gn 12,10-20; c. 20), Jacó tem duas esposas, Lia e Raquel (cf. Gn 29,15-30). Irmãos encontram-se desunidos: as disputas entre Esaú e Jacó (cf. Gn 25,19-26), o ódio contra José (cf. Gn 37,4.8.17-28). Em outras palavras, o plano de Deus vai-se desenvolvendo mesmo através de elementos que não se alinham totalmente com sua vontade originária.

Também a história subsequente de Israel, segundo as tradições bíblicas, demonstrará como o desígnio de Deus em relação à família convive com as contradições humanas: Davi tem várias esposas e concubinas (cf. 2Sm 3,2-5.15; 11,2-27; 15,16) e filhos pouco exemplares: Amnon violenta sua irmã Tamar (cf. 2Sm 13,1-22); Absalão atenta contra Amnon e revolta-se contra seu próprio pai (cf. 2Sm 15-19). Salomão é conhecido por suas numerosas esposas (cf. 1Rs 11,3). Belos exemplos de fidelidade e de amor na família, no entanto, não faltam, como demonstram a história de Rute, de Tobias (cf. Tb 8,6-7) ou da mãe e seus filhos martirizados, do livro dos Macabeus (cf. 2Mc 7): apesar de sombras, o projeto de Deus se manteve em núcleos familiares singulares.

No Novo Testamento, esta linha se confirma: a realidade familiar encontra-se na sua base. Não é irrelevante que o Filho de Deus tenha escolhido nascer dentro da proteção familiar, que confere a cada um de seus membros uma iden-

tidade própria: Maria não é mais somente a “virgem”, mas é “desposada com um homem chamado José” (Lc 1,26) e a Mãe do Filho de Deus (Lc 1,43: “mãe do meu Senhor”); José não é mais somente o “carpinteiro” (Mt 13,55), mas “esposo de Maria” (Mt 1,19), protetor da vida e da dignidade da mãe e de Jesus. Também Jesus, ao mesmo tempo em que confere a Maria e José sua identificação mais profunda como homem e mulher, recebe sua identidade, sob o ponto de vista humano, em primeiro lugar a partir de seus pais. A família de Nazaré surge, portanto, totalmente em dependência da vontade de Deus que se manifesta a Maria (cf. Lc 1,26-38), a José (cf. Mt 1,20-24) e a Jesus, que realiza sua vida segundo a primazia da vontade do Pai (cf. Lc 2,49-51) sem deixar de ser obediente a seus pais. Por fim, no Quarto Evangelho, a valorização da família aparece já no fato de o primeiro milagre (“sinal”) de Jesus nele relatado se dar numa festa de casamento, no momento mesmo em que um casal dá início a uma família (cf. Jo 2,1-11). E é neste evangelho que mais, detidamente, se fala dos laços de união entre Jesus e a família de Lázaro e suas irmãs (cf. Jo 11,1-44).

2.2 Matrimônio e família

O tema da família remete ao do casal humano. A atração profunda entre os sexos e a descrição do matrimônio ideal foi objeto de reflexão já em tempos do Antigo Testamento, que oferece textos de grande dimensão antropológica. Fundante é sempre a passagem de Gn 2,18-25. Enquanto em Gn 1,26-28 há a criação simultânea de homem e mulher, em Gn 2 a criação dos dois é feita em momentos distintos. Primeiro Deus forma o ser humano (אָדָם); porém, para demonstrar a necessidade de sua dualidade, é narrada a criação da mulher. A humanidade é dual, masculino e feminino, homem e mulher. Como em 1,26-28 em relação ao ser humano, a criação da mulher é também fruto de uma deliberação divina que constata a solidão do ser humano como algo que “não é bom” (Gn 2,18), contrastando, dessa forma, com Gn 1,31, onde a comunidade entre homem e mulher é um grande bem. No contexto, este ser humano é agora “homem”, para o qual Deus provê uma ajuda (עֵזֶר)³, semelhante a ele (כְּנֶגְדּוֹ), da

³ A raiz עזר indica ajuda em situação de guerra (cf. 1Rs 20,16; 2Rs 14,26; Sl 89,20; Is 31,3; Jr 47,4; Dn 11,34) ou qualquer outra (cf. Jó 29,12; 30,13; Sl 72,12; 107,12; Is 63,5). Por vezes, é Deus quem dá a ajuda (cf. Sl 30,11; 54,6). Isto não significa, em Gn 2, que a mulher traga para o homem uma ajuda superior (WENHAM, 1987, p. 68).

qual ele tem necessidade para que sua vida se realize plenamente. A apresentação dos animais ao homem serve como preparação para a formação da mulher tanto por contraste (embora eles sejam também “seres vivos” – *חַיִּים* – v. 19) como pelo recurso narrativo de postergar a solução de uma questão e, com isso, criar expectativa. Aponta, dessa forma, para o clímax, que ocorrerá no v. 23. A imagem da costela delinea a profundidade da relação entre homem e mulher, sua intimidade e harmonia. Indica, desse modo, mesmo na história de Israel marcada por desencontros familiares, o ideal do matrimônio. A mulher é, para o homem, dom de Deus (v. 22). O homem nada faz para o surgimento da mulher, mas a recebe das mãos de Deus, que, como um pai, conduz a noiva ao noivo.

A profunda relação se manifesta ainda por outros três detalhes em Gn 2,23-24: a exclamação “osso de meus ossos e carne de minha carne”, a conexão entre os termos hebraicos para homem e mulher (*אִישׁ* – *אִשָּׁה*), a aproximação dos dois em “uma carne”. A primeira expressão mostra a íntima amizade, os laços de amor que se estabelecem entre os dois (cf. Gn 29,14; Jz 9,2; 2Sm 5,1; 19,13-14). Isto é retomado na afinidade dos nomes hebraicos homem – mulher, que têm a mesma raiz nominal, diferenciando-se somente pela presença ou não da terminação feminina. Com a menção de que o homem deixará pai e mãe (v. 24), significa-se que, a partir da união, a esposa ocupa o primeiro lugar dentre as obrigações do marido. Isto é tanto mais significativo diante do grande valor que tem, no antigo Israel, a reverência e o cuidado para com os pais (cf. Ex 20,12; Dt 5,16; Sir 3,1-16). “Uma só carne” indica, enfim, que se estabelece entre os dois uma ligação semelhante à do parentesco: não se definem mais por si mesmos e por suas famílias de origem, mas por sua mútua relação: são um só, perfazendo, dessa forma, a totalidade da humanidade (cf. Gn 2,7; 1,26-28). Por se tornarem “um só”, não podem mais ser separados.

Parte da legislação concernente às relações familiares deixa ecoar a nova unidade que surge a partir da união entre mulher e homem. A mulher casada é considerada irmã dos parentes do marido ou filha de seu sogro, de modo que, mesmo após a morte do esposo, as relações antes estabelecidas permanecem. Os impedimentos matrimoniais registrados em Lv 18 e 20 dão disso testemunho (cf. Lv 18,11-18; 20,11-13.19-21). Proíbe-se o incesto e uniões até de um determinado grau de parentesco⁴.

⁴ Veja-se o estudo sobre o tema: LOBOSCO, 2011.

Por outro lado, a colocação em conjunto de “deixar” (pai e mãe: עזב) e “unir-se” (a sua esposa: דבק), em Gn 2,24, termos usados também para indicar a aliança entre o Senhor e Israel (cf. Dt 11,22; 13,5; 29,24), sugere a concepção do matrimônio como aliança (cf. Ml 2,14-15). De outra parte, traz para o contexto da união entre homem e mulher a ideia de unicidade e permanência. Se a aliança israelita se estabelece entre um único Deus e um único povo e exige fidelidade absoluta, assim se espera que seja a união do casal humano. A correspondência entre os dois carrega em si, implicitamente, portanto, o ideal do matrimônio monogâmico e indissolúvel (WENHAM, 1987, p. 71). Explicita-se, dessa maneira, o plano divino para o casal humano, plano que conta com a mútua doação, disponibilidade e comunhão. A harmonia entre os dois, a ausência de qualquer sentimento de ameaça provindo do outro, a total confiança mútua, é expressa pela ausência de vergonha (v. 25).

A profunda relação de amor entre homem e mulher sintetizada no “uma só carne” é expressa poeticamente e celebrada solenemente no livro do Cântico dos Cânticos. Este poema, capaz de significar também o amor entre Deus e Israel, tem em si, contudo, uma dimensão profundamente humana. O realismo de suas expressões exige seja ele assim considerado. As duas dimensões – humana e religiosa – encontram-se entrelaçadas. Enquanto canta o amor humano, deixa aberta sua dimensão teológica como sinal eloquente da união entre Deus e a humanidade. Afirmando o grande bem do amor entre homem e mulher, criado por Deus (cf. Gn 1,28; 2,22-24), aponta para seu valor de sinal do amor que une Deus à humanidade. O amor humano torna-se “paradigma para conhecer-se Deus que é amor (1Jo 4,8.16)” (RAVASI, 1994, p. 237). Com outras palavras,

o Cântico é certamente um hino múltiplice e variegado ao amor humano, mas o é numa forma já aberta a uma transposição teológica, mesmo se esta (...), no texto, encontra-se subentendida e não explícita. O Cântico é a celebração do amor nupcial no seu valor de plenitude humana e de sinal (RAVASI, 1994, p. 241).

Dois exemplos deste livro podem bastar para comprovar o entrelaçamento destas duas dimensões. A exclamação da amada: “o meu amado é meu e eu sou dele” (וְדָוִדִי לִי וְאֲנִי לוֹ; Ct 2,16), a mais alta do livro, expressa a intimidade e profundidade da relação e é o clímax do encontro iniciado pouco antes em 2,8-9, quando, de longe, a amada vê seu amado vindo e colocando-se à sua

porta. O convite do amado, para que esposa saia de casa e vá ao seu encontro, é um chamado à correspondência ao seu amor. O amor exige a saída de si e a entrega ao outro em total confiança (v. 10-13) (RAVASI, 1987, p. 83). A mútua pertença (ele é meu – eu sou dele) assemelha-se à fórmula da aliança entre Deus e Israel (serei meu povo – serei vosso Deus; cf. Dt 26,17-18; Jr 7,23; Os 2,25) e implica a total comunhão.

Tal recíproca entrega aparece, no final do livro, na imagem dos dois que vêm, de longe, já unidos:

Quem é essa que sobe do deserto, apoiada em seu amado?
 Sob a macieira te despertei, lá onde tua mãe te concebeu, concebeu e te deu à luz.
 Põe-me como um selo sobre teu coração, como um selo em teu braço.
 Pois o amor é forte, é como a morte, a paixão é inflexível como o xeol.
 Suas chamas são chamas de fogo, uma faísca poderosa [ou de YH (o Senhor)]
 (Ct 8,5-6).

A esposa apoia-se no esposo, mas este é gerado pelo amor da esposa: seu amor desperta o esposo para uma nova vida. Proximidade e unidade de ambos vêm assim na imagem do selo gravado no coração, como identidade indelével, que supera todos os obstáculos (cf. Ct 8,6) (RAVASI, 1987, p. 150-151; POPE, 1977, p. 666-667). A metáfora do fogo, em seu poder, caracteriza a força da união de amor. Segundo certa leitura do texto hebraico, pode-se ver aqui sua dimensão divina: “chamas de YHWH”⁵.

Em síntese, a concepção teológica da união do casal evidencia ainda mais o valor do amor humano, enquanto fiel, total e permanente, ao mesmo tempo que põe em realce suas exigências.

2.3 A nupcialidade e a família como imagem

Matrimônio e família aparecem na Escritura também como metáfora para a relação de amor e fidelidade entre Deus e seu povo. Várias imagens do âmbito familiar ocorrem com esta finalidade. Em Isaías, o amor de Deus é comparado ao amor de uma mãe (cf. Is 49,15-16). Sião/Jerusalém é esposa (cf. Is 61,10), mãe fecunda, que dá à luz filhos (cf. Is 54,1; 66,8), sendo Deus aquele

⁵ Assim manuscritos de Ben Naphtali (POPE, 1977, p. 670). Cf. a proposta do Aparato crítico da Bíblia Hebraica Stuttgartensia.

que isto propicia (cf. Is 66,9), Ele que é o esposo de Israel (cf. Is 54,5-8). Nessa mesma linha, há textos também em Jeremias e Ezequiel (cf. Jr 2,2; Ez 16,8).

Estas imagens encontraram em Oseias sua primeira formulação. Neste profeta, a metáfora matrimonial (o esposo YHWH e a esposa Israel) é alargada e entram em jogo também os filhos, de forma que imagem sponsal e matrimonial encontram-se unidas no mesmo contexto. Esta consideração permite compreender como, em Oseias, pode-se falar do povo a um tempo como esposa e como filhos e ajuda a entender a dialética entre mãe e filhos, ambos representando o povo (cf. 1,2-9; 2,4-5). A imagem, em Oseias, abarca todos os membros da família.

Tal simbologia põe em realce a íntima relação entre a realidade humana do matrimônio e da família, de um lado; e a revelação de um Deus que é bondade e misericórdia, do outro. Alguns textos do livro ilustram esta realidade. No primeiro capítulo (cf. Os 1,2-9), a mãe é infiel e dá à luz, progressivamente, filhos que são símbolos do afastamento progressivo de Deus em relação a Israel. O nome do terceiro filho (cf. 1,9) ameaça Israel com o fim total desta ligação: “Não sois meu povo”. Em contrapartida, Deus se tornará o “Não-sou” para o povo, negando assim sua manifestação salvífica no êxodo (cf. Ex 3,14: “Eu sou”).

Em Os 2,4-15, Deus rompe a relação, pronunciando a fórmula do divórcio (cf. v. 4). As tentativas de converter a esposa, cerceando seu caminho e tirando-lhe os bens (cf. vv. 8-10.11-15), não atingem a meta. É somente no encontro pessoal que a esposa é convencida (cf. v. 16). Deus renova, então, o matrimônio quebrado (cf. vv. 21-22; cf. 3,1-3), transformando-o como em primeiras núpcias (KÜHLEWEIN, 1978, col. 360-361)⁶. Também os filhos participarão da renovação da relação reatada: seus nomes de infortúnio serão mudados em bênção (cf. vv. 23-25). Tudo isso é promessa a se realizar no futuro (LIMA, 2005, p. 301-313).

Estas passagens utilizam a realidade humana do matrimônio para expressar a ligação entre Deus e o povo de Israel, enquanto vista em seu projeto originário de unidade e fidelidade e enquanto passa pela ruptura da relação, por infidelidades e crises. Sob outro ângulo, porém, é a revelação divina do amor de Deus, de sua fidelidade e prontidão ao perdão, o modelo para a realidade do matrimônio e da família. Existe matrimônio e família

⁶ O verbo אָרשׁ, aqui empregado, é usado em relação à primeira fase do matrimônio judaico com uma jovem (KÜHLEWEIN, 1978, col. 360-361).

porque Deus ama a humanidade e quer estabelecer com ela uma comunhão profunda e total. A família é disto sinal. No plano histórico-salvífico, é a partir da relação entre Deus e o povo de Israel como Esposo – esposa (incluindo os filhos) que se pode compreender de modo mais profundo o sentido do matrimônio e da família. Eles são chamados a refletir o plano de amor de Deus. O amor e a mútua entrega dos dois são, em si, expressão do amor total de Deus e de sua constante abertura a acolher a humanidade. A unicidade da união, a fidelidade, a recíproca abertura no amor, na família, são manifestação (são chamados a ser manifestação) de quem é Deus para a humanidade. Tudo isso será realizado em plenitude no Novo Testamento, quando a união Cristo – Igreja, diferentemente da união entre Deus e Israel, já não é mais passível de ruptura. O Novo Testamento deixará claro também que o amor de Deus pela comunidade humana é expressão do que Ele é em si mesmo: comunhão de amor na santíssima Trindade, que, no Antigo Testamento, porém, encontrava-se ainda velada⁷.

Entre os textos neotestamentários, a comunhão do casal humano e sua relação com o plano divino são retomadas, a par das numerosas passagens que referem a imagem nupcial⁸, particularmente em Ef 5,21-32. O texto traça o quadro ideal do casal cristão e propõe como modelo a união entre Cristo e sua Igreja. Certamente, as estruturas familiares aí espelhadas refletem condicionamentos históricos e culturais; no entanto, sua explicação, a partir da relação entre Cristo e a Igreja, evidencia como o Evangelho é capaz de penetrar estas realidades para lhes dar novo sentido e transformá-las.

O v. 21, que a um tempo fecha as exortações anteriores acerca da comunidade cristã (cf. 5,15-20), inicia a descrição do relacionamento matrimonial, mencionando a “submissão” recíproca. O verbo ὑποτάσσω pode indicar o comportamento exigido dos escravos (cf. Tt 2,9). Devido à posição da mulher para com o homem, na sociedade greco-romana da época, não tem aqui, contudo, essa acepção⁹, tanto mais que se trata de uma submissão recíproca.

⁷ A partir daqui, a realidade familiar poderia ser considerada também sob a perspectiva da manifestação da relação entre as Pessoas divinas (JOÃO PAULO PP II, 1988, n. 7; SCOLA, 2003, capítulo 1; VON BALTHASAR, 1983, p. 4-11).

⁸ Cf., dentre outros, Jo 3,29; 2Cor 11,2; Ap 19,7; 21,2.9; 22,17.

⁹ Best afirma que, em Roma, a mulher, nas classes mais favorecidas, podia escolher o marido, de modo que sua submissão não seria imposta, mas estaria baseada numa escolha. É possível que isso se tenha estendido também a outras localidades e às classes populares (BEST, 2001, p. 590). Sobre a cerimônia e o sentido teológico do texto: ALONSO SCHÖKEL, 1999, p. 86-96.

Certamente, a ideia de submissão chama em causa uma determinada ordem social, a qual Jesus, no entanto, já colocara em xeque ao falar da autoridade como serviço. Mc 10,43-45, que trata da autoridade na comunidade cristã, serve como cenário para a compreensão, também, do relacionamento entre marido e mulher. Nesse texto, o poder maior é o de servir a ponto de entregar a vida¹⁰. O texto de Efésios mostra ainda esta mudança de perspectiva ao caracterizar a mútua submissão pelo “temor de Cristo”. Esta expressão aplica a Jesus a realidade do “temor de Deus” presente no Antigo Testamento, que descreve a reverência e obediência a YHWH. Trata-se da fidelidade a Deus, de andar em seus caminhos, guardar seus mandamentos ou, em outras palavras, amá-lo¹¹. No epistolário paulino, implica a um tempo reverência e amor (cf. Rm 12,1; 15,3-4; 2Cor 5,14; Ef 4,32; 5,2). Trata-se da submissão recíproca em vista das exigências de Jesus (cf. Cl 3,22).

Isso é aplicado a seguir à relação da mulher com o marido, que deve ser vivida com o mesmo espírito com que a Igreja se submete a Cristo (v. 22). Como Cristo é “cabeça” da Igreja (cf. Ef 4,15-16; Cl 1,18; 2,19) sendo seu “salvador”, assim a função de “cabeça”, relativa ao marido, é função de amor (BEST, 2001, p. 608): ao marido é exigido amar a esposa (v. 25). Com isso, corrige-se qualquer tendência autoritária (cf. Mc 10,44). Com efeito, o texto não fala em nenhum momento dos direitos do marido, mas somente de seus deveres. Na sociedade greco-romana e judaica da época, os deveres do esposo para com a esposa iam na linha do instruir e guiar; quando se fala de “amar”, o sentido é da união marital (BEST, 2001, p. 613). Por referir-se a Cristo, porém, o texto de Efésios só pode ser entendido em relação ao amor do Cristo pela humanidade (verbo ἀγαπάω: Ef 5,2), que se deve expressar na convivência mútua (cf. Ef 6,24; 1Cor 13). Trata-se do amor que o levou à morte (v. 25: ele se entregou: ἐαυτὸν παρέδωκεν; cf. 2,14-16). O fato de o quadro familiar ser por um momento deixado de lado, nos vv. 26-27, para

¹⁰ Este texto expressa uma regra a ser seguida na comunidade cristã (PESCH, 1982, p. 248-249; GNILKA, 1998, p. 574-575).

¹¹ Cf. Dt 4,10; 6,13; 10,12; Js 24,14; 1Sm 12,14; 2Rs 17,28.32-39; Sl 112,1; 128,1. É uma atitude relativa ao povo e desdobramento do primeiro mandamento. O temor do Senhor é princípio e base da sabedoria (Pr 1,7; cf. 1,29; 2,1-5; 31,30) (PREUSS, 1992, p. 166-167). No Sirácida, o temor de Deus consiste numa relação pessoal com Deus, que inclui amá-lo (cf. 2,16; 7,29-30), submeter-se a Ele (1,27-30; 2,17; 32,14), com confiança (cf. 2,6-9.18). O temor de Deus não exclui a observância da Lei (cf. 2,15-16; 19,20) (MINISSALE, 1988, p. 35).

dar lugar, unicamente, ao detalhamento das realizações do amor de Cristo por sua Igreja, põe em evidência a importância que a analogia Cristo – Igreja tem para a realidade conjugal.

A nova argumentação quanto aos deveres do marido, apresentada nos vv. 28-31, parafraseia o mandamento de “amar ao próximo como a si mesmo” (cf. Mc 12,31; Mt 22,39; Lc 10,27; Tg 2,8) e retoma a imagem do amor entre Cristo e a Igreja. Ecoa, no v. 30, o “osso dos meus ossos e carne de minha carne” de Gn 2,23, que é explicitado na frase seguinte com a citação de Gn 2,24 interpretado em sentido cristológico: “serão ambos uma só carne” (v. 31). Este é o “grande mistério” (v. 32): a união do primeiro casal humano aponta para a união entre Cristo e a Igreja.

Em síntese, a mensagem deste texto inclui três pontos (CIPRIANI, 1994, p. 928). Primeiramente, o relacionamento do casal humano deve-se dar sob a égide do amor. Ambos, marido e mulher, devem ser reciprocamente submissos (v. 21), tendo em consideração o Evangelho de Jesus Cristo. Em segundo lugar, o relacionamento marido-esposa tem seu modelo na relação Cristo-Igreja, que é de total amor de doação (v. 25). Aqui, a realidade do matrimônio é tomada e elevada, de tal modo que ela é chamada a se tornar reflexo da relação entre Cristo e a Igreja. Por fim, o matrimônio tem suas raízes no mistério de Deus (v. 32) e o expressa de modo todo especial.

2.4 A família se amplia

Os evangelhos mostram como, já na sua vida pública, Jesus encontrou apoio, amizade e boa recepção de sua mensagem fora de seus familiares. Sua família não se restringe mais aos laços de sangue, mas inclui aqueles que, pela fé e pela realização da vontade de Deus, se tornam seus parentes (cf. Mt 12,49-50; Mc 3,34-35): “Quem fizer a vontade de meu Pai que está nos céus, esse é meu irmão, irmã e mãe” (Mt 12,50).

A celebração das núpcias em Caná é, além da ocasião da manifestação da glória de Jesus, também a primeira vez em que os discípulos, no Quarto Evangelho, aparecem como comunidade de fé: “seus discípulos creram nele” (Jo 2,11).

O relato de Caná, assim, pode ser considerado sob o ponto de vista da família humana, mas também da futura família de Deus, a Igreja. Como, no

matrimônio, a oferta do vinho era prerrogativa unicamente do noivo, se é Jesus quem traz aqui o bom vinho, afirma-se nas entrelinhas que Jesus é o verdadeiro noivo do Novo Testamento (cf. Jo 3,29). Maria é aqui a grande “Mulher”, imagem da Igreja (cf. Jo 19,26; Ap 12,1) e os discípulos que creem revelam a comunidade que acolhe na fé a pessoa de Jesus e que terá Maria por mãe. Com efeito, a última palavra de Jesus a sua Mãe e aos discípulos, neste evangelho, mostrará exatamente a Igreja como nova família de Deus (cf. Jo 19,26-27).

A realidade da família se torna, dessa maneira, uma imagem da Igreja. O texto de Ef 2,19 assim o exprime: os cristãos são “concidadãos dos santos e membros da casa de Deus” (συμπολιῖται τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ). “Membros da casa” são todos os que partilham de modo permanente a vida cotidiana no lar, que estão ligados por parentesco ou são empregados, mas não os hóspedes ou escravos (MICHEL, 1965, p. 337; BEST, 2001, p. 332). É a família alargada, mas inclui também pessoas não ligadas pelo sangue. Esta ideia já está presente no Antigo Testamento, ao se referir ao povo eleito como “casa de Israel/Judá” (cf. Ex 16,31; 40,38; Nm 20,29; 2Sm 12,8 *et passim*) e ainda à concepção da família como “casa do pai” (בֵּית־אָבִי), que é, também, aplicada ao povo de Israel (cf. Nm 12,7; Jr 2,4,14; Mq 4,2)¹². Pertence, porém, igualmente ao horizonte neotestamentário, segundo o qual os cristãos são “filhos de Deus” (Mt 5,9,45; Jo 1,12; Rm 8,14-21; Gl 3,26; cf. 2Cor 6,18), receberam a υἰοθεσία, a filiação por adoção (cf. Rm 8,23; Gl 4,5; Ef 1,5) (LIDELL; SCOTT, 1977, p. 1846). É, portanto, a casa, a família que, a partir da fé, tem Deus como pai e pode aceder a Ele (cf. Ef 2,18). Nesse sentido, Gl 6,10 fala dos “familiares [membros da família] da fé”: τοὺς οἰκεῖους τῆς πίστεως). Passa-se, dessa maneira, da consanguinidade para a pertença em virtude da fé e da inserção num mesmo corpo (cf. 1Cor 12,12).

Se o Antigo Testamento apresenta a possibilidade de que ao povo de Israel se unam outros povos, em paridade de direitos para com os israelitas (cf. Is 56,3,6-7), aos estrangeiros não é, contudo, aplicada a metáfora matrimonial ou familiar. Para o Novo Testamento, contudo, a família-Igreja é alargada ao máximo (cf. At 1,8), com total equiparação entre judeus e gentios (cf. Gl 3,28). E, se a fé e a realização da vontade de Deus tornam-se critério que pode levar a relativizar a família de sangue (cf. Mt 10,37; 19,29), abre-se portanto a possi-

¹² O Novo Testamento aplicou o termo ao novo povo de Deus, a Igreja (cf. Ef 2,19; Gl 6,10; Hb 3,2-6; 1Tm 3,15; 1Pd 4,17).

bilidade mesmo de renunciar a uma família própria para abrir-se à família de Deus (cf. Mt 19,12; 1Cor 7,29-34), uma opção que deve ser assinalada por um amor grande como o de uma família, não menos real e ainda mais vasto: “por causa do Reino dos céus” (διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν: Mt 19,12).

Conclusão

A família traz consigo, na cultura israelita e judaica antiga, um profundo sentido de inclusão, identidade e proteção. Ela provê a integridade de seus membros, buscando seu bem-estar físico, mantendo sua propriedade como fundamento vital, cuidando da justiça em relação a seus membros. Ela tem, também, papel fundamental no ensino e na formação ética pessoal e social. É, assim, unidade básica na estruturação social e na economia, e o é igualmente na relação com Deus.

O fundamento da família é, na Escritura, o plano de Deus que constitui o ser humano numa unidade dual em íntima relação de amor, chamada a perpetuar-se nos filhos. Deus não só cria a instituição familiar, mas a coloca como elemento estruturante de sua revelação. Mesmo através de realizações incompletas ou deficientes, Deus desenvolve Seu plano, não eliminando a família para criar outra instituição em seu lugar, mas conduzindo a história de modo a chegar à plena realização familiar na união entre Cristo e sua Igreja. Com isso, esclarece-se ao máximo o que já o Antigo Testamento tinha apontado: que o plano de Deus é a união profunda entre Deus e a humanidade. Deste amor, a família é sinal privilegiado.

Se este ideal, em sua realização concreta, pode estar constantemente sob ameaça, a união de amor entre Cristo e sua Igreja, tornando-se com ela um só Corpo, é chamado e impulso para superar, mesmo nas vicissitudes históricas, os impedimentos à sua realização o mais possível semelhante ao seu exemplar.

Referências

ALONSO SCHÖKEL, L. *Símbolos matrimoniales en la Biblia*. Navarra: Estela, 1999.

Von BALTHASAR, H. U. A dignidade da mulher. *Communio*: Revista Internacional de Teologia e Cultura, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 4-11, mar./abr. 1983.

- BEST, E. *Efesini*. Brescia: Paideia, 2001.
- BLENKINSOPP, J. *The Pentateuch*. New York: Doubleday, 1992.
- CIPRIANI, S. Matrimonio. In: RAVASI, G. (ed.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*. Milano: Paoline, 1994, p. 919-930.
- ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1977.
- GNILKA, J. *Marco*. Assisi: Cittadella, 1998.
- GROSS, H. Familie. II. Biblisch. In: RAHNER, K. et alii (eds.). *Lexikon für Theologie und Kirche*, v. 4. Freiburg: Herder, 1960, col. 9-10.
- JOÃO PAULO PP II, Carta apostólica *Mulieris dignitatem* (25 de agosto de 1988).
- KÜHLEWEIN, J. אִרְשׁוּ רְשׁוּ piel, Desposar. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (eds.). *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, v.1. Madrid: Cristiandad, 1978, 360-363.
- LIDELL, H. G.; SCOTT, R. *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1977.
- LIMA, M. L. C. A fidelidade de Yhwh diante da infidelidade do povo: o anúncio de Os 2,18-25 no contexto de Os 1-3. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 21, p. 295-316, set./dez. 2005.
- LOBOSCO, R.L. *O incesto nas leis do Levítico*. São Leopoldo: Oikos, 2011.
- MINISSALE, A. *Siracide. Le radici nella tradizione*. Brescia: Queriniana, 1988.
- PESCH, R. *Il vangelo di Marco*, v. 2. Brescia: Paideia, 1982.
- POPE, M.H. *Song of Songs*. New York: Doubleday, 1977.
- PREUSS, H.-D. *Theologie des Alten Testaments*, v. 2. Stuttgart: Kohlhammer, 1992.
- RAVASI, G. Cantico dei Cantici. In: _____. (ed.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*. Milano: Paoline, 1994. p. 237-245.
- RAVASI, G. *Cantico dei Cantici*. Milano: San Paolo, 1987.
- SCOLA, A. *O mistério nupcial*. Bauru (SP): EDUSC, 2003.
- MICHEL, O. οἶκος. In: KITTEL, G. (ed.). *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, v. 8. Brescia: Paideia, 1965, p. 337-367.
- de VAUX, R. *Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona: Herder, 1992.

WENHAM, G. J. *Genesis 1—15*. Waco, Texas: Word Books, 1987.

WRIGHT, C. J. H. Family. In: FREEDMAN, D.N. (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, v. 2. New York: Doubleday, 1992, p. 761-769.

Artigo recebido em 30/11/2018 e aprovado para publicação em 11/12/2018

ISSN 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v18i35-2019-2>

Como citar:

LIMA, M. L. C. A família e sua compreensão na Escritura: elementos essenciais. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 35, jan./jun. 2019, p. 45-62. Disponível em www.revistacoletanea.com.br.

A alegria do amor no esplendor da verdade: gradualidade pastoral e não gradualidade na Lei

*The Joy of Love in the Splendor of Truth:
Pastoral Graduality and Non-graduality in the Law*

JOSÉ RAFAEL SOLANO DURÁN*

Resumo: Este artigo se propõe a desvendar um aspecto particular da exortação, a saber a Lei da Gradualidade e a sua proximidade com a Encíclica apresentada pelo Papa São João Paulo II em seis de agosto de 1993, *O Esplendor da Verdade (Veritatis Splendor)*. Há uma relação próxima entre uma e outra no que diz respeito à Lei da Gradualidade. Aprofundando em um dos seus numerais, podemos evitar equívocos e interpretações desnecessárias como algumas que estão impedindo que o texto da *Amoris Laetitia* chegue no meio dos teólogos e do povo como uma exortação verdadeiramente relevante na caminhada da Igreja no âmbito da família.

Palavras-chave: Família. Gradualidade. Pastoral Familiar.

Abstract: This article intends to unveil a particular aspect of the exhortation, namely the Law of Graduality and its proximity to the Encyclical presented by Pope John Paul II on August 6, 1993, *Splendor of Truth (Veritatis Splendor)*. There is a close relationship between one and the other concerning the Law of Graduality. When we delve into one of its numerals, we can avoid misconceptions and unnecessary interpretations, such as some that prevent the text of *Amoris Laetitia* from reaching theologians and the people as a truly relevant exhortation in the Church's journey within the family.

Keywords: Family. Graduality. Family Pastoral.

¹ Pe. José Rafael Solano Durán é professor na Pontifícia Universidade Católica de Londrina – PR, doutor em Teologia Moral pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma e tem pós-doutorado em Teologia Moral e Familiar pela Pontifícia Universidade Lateranense de Roma. Contato: jose.duran@pucpr.br

Introdução

A Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Amoris Laetitia* nos foi apresentada como resultado do Sínodo sobre a Família, na XIV Assembleia Geral Ordinária dos Bispos, realizada em Roma (2015). Sabemos que na atualidade a família vive um dos momentos de maior exigência e relevância. O Papa Francisco e os padres sinodais junto à Igreja toda não poderiam silenciar diante desta situação. E, precisamente por esta razão, a exortação é um guia através do qual as Igrejas Particulares e a Igreja como um todo iniciaram um caminho inovador na proposta evangelizadora da família no mundo de hoje.

A exortação Sinodal *Amoris Laetitia* exige cada vez mais da nossa parte uma acurada hermenêutica e progressiva leitura, dando maior importância ao tempo do que ao espaço. Com isto, reafirmamos mais uma vez aquilo que o Papa Francisco pronunciou na homilia no dia em que o sínodo foi encerrado:

Significa que procuramos abrir os horizontes para superar toda hermenêutica conspiradora ou perspectiva fechada, para defender e difundir a liberdade dos filhos de Deus, para transmitir a beleza da Novidade cristã, por vezes coberta pela ferrugem duma linguagem arcaica ou simplesmente incompreensível (PAPA FRANCISCO, 2015).

O sínodo nos trouxe uma nova forma de fazer ecoar no coração e no entendimento o desejo mais vivo de uma Igreja que ouve atenta as necessidades das pessoas humanas e com elas tenta compreender os confusos, animar os entristecidos e fortalecer os vacilantes. “A Igreja não tem medo de abalar as consciências anestesiadas ou sujar as mãos discutindo, animada e francamente, sobre a família” (PAPA FRANCISCO, 2015).

O sínodo da família trouxe para todos nós uma grande esperança ao perceber que a família cristã ocupa um lugar preponderante em todos os ambientes e situações e que, mesmo num mundo cada vez mais carregado de incertezas, o amor entre um homem e uma mulher é o ponto de partida e de continuidade para o fortalecimento da expressão mais genuína: ser família.

Este artigo se propõe desvendar um aspecto particular da exortação, a saber, a Lei da Gradualidade e a sua proximidade com a Encíclica apresentada pelo Papa São João Paulo II em seis de agosto de 1993, *O Esplendor da Verdade (Veritatis Splendor)*.

Há uma relação próxima entre uma e outra no que diz respeito à Lei da Gradualidade. Aprofundando num dos seus numerais podemos evitar equívocos e interpretações desnecessárias como algumas que estão impedindo que o texto da *Amoris Laetitia* chegue no meio dos teólogos e do povo como uma exortação verdadeiramente relevante na caminhada da Igreja no âmbito da família.

1 A questão da família e o contexto da *Amoris Laetitia*

Evangelizar a família é um dos maiores desafios na tarefa do anúncio do Evangelho. Como levar a Palavra até a Igreja dos lares, a Igreja doméstica, a Igreja da cozinha e do fogão, a Igreja dos pequenos apartamentos e das vilas urbanas, dos condomínios e das grades de segurança, dos bairros e das megálópoles?

Para poder chegar até os membros da família – célula vital da sociedade e da Igreja –, se faz necessário um investimento “radical” na pastoral familiar, nos métodos e nos movimentos, mas, de modo especial, na formação dos pastores, do povo e necessariamente na linguagem que a mesma pastoral vem utilizando.

Já o Concílio Vaticano II, na constituição *Gaudium et Spes* (GS), afirmou com profundidade: “O bem-estar da pessoa e da sociedade humana e cristã está intimamente ligado a uma favorável situação da comunidade conjugal e familiar” (GS, n. 47).

A sociedade contemporânea criou gradativamente “instituições” que não correspondem ao *ser da família*. Os verdadeiros valores familiares foram migrando para diversos ambientes, e ela foi se terceirizando de forma tal que muitas realidades que não têm nada de familiar se infiltraram dentro da mesma Igreja e da pastoral familiar.

A família cada vez mais se encontra submetida à soberba dos estados que se dizem democráticos, autônomos e leigos. Aqui está o primeiro problema que enfrentamos na atualidade: qualquer proposta que se faça desde a teologia moral católica soa “tendenciosa” e muitas vezes desumana. Muitos olham com desconfiança a proposta da Teologia moral como um caminho e uma via concreta para alcançar a dignidade da pessoa humana.

Uma vez apresentada ao mundo, diversos grupos se formaram a respeito da exortação *Amoris Laetitia*. Alguns criticando de maneira equívoca – especialmente o capítulo oitavo –, outros realizando considerações que não

mostraram com suficiente clareza a beleza do documento, além de omitirem a grandeza da pedagogia em sua elaboração.

Trata-se de um sínodo do qual podemos dizer que “todos” participamos. Os questionários enviados a todas as dioceses do mundo, as respostas, os grupos envolvidos, os padres sinodais e de modo particular a presença do santo padre Francisco constituem um elemento central para fazer uma hermenêutica adequada. Lembremos que o papa é um amante nato da literatura e que seu estilo teológico está determinado pela formação Jesuítica. Isto é muito importante para poder fazer uma análise clara do texto. Não existem meios termos, muito pelo contrário, existe a sólida exegese do livro do Gênesis, o contexto da teologia paulina, a base da teologia tomista, o contexto espiritual de Santo Inácio de Loyola, juntamente à influência literária e poética de um grande escritor uruguaio, Mario Benedetti. Diga-se de passagem que Benedetti é dos poucos escritores e poetas que escreve sobre a fidelidade conjugal. Tudo na vida de Benedetti fala da sua família, das suas relações com seus pais e irmãos e de modo especial do amor para com a sua mulher. Diz o poeta: “*Te quiero porque te quiero*” (BENEDETTI, 1999, p. 46).

Tudo isto faz da *Amoris Laetitia* muito mais do que um documento, a torna uma bússola, ou, para sermos mais atuais, um GPS de grande ajuda cujo satélite é o olhar fixo em Cristo. A cristologia subjacente na América Latina imprime aquele caráter que o documento da V Conferência do Episcopado Latino Americano, em Aparecida, imprimiu na experiência do discipulado.

Nos ocuparemos neste artigo especificamente da lei Natural e da lei da gradualidade dos elementos essenciais para podermos realizar uma reflexão teológica e um trabalho pastoral no meio das famílias. Não podemos esquecer que desde o início se nos pede dar maior importância ao tempo do que ao espaço. Por isso talvez, depois de quase três anos, tomamos a liberdade de escrever a este respeito.

Quem fez uma leitura rápida e apressada do documento pode ter caído num erro que todos nós conhecemos e às vezes cometemos, pois somos filhos e filhas do século, do imediato. A leitura da exortação exige paciência. Esta é a chave da hermenêutica como ciência. Só assim teremos um olhar misericordioso para cada uma das realidades que a família enfrenta.

Ninguém melhor do que o teólogo moralista suíço Servais Pinckaers, para nos ajudar a compreender com profundidade o valor da Lei da gradualidade e sua aplicabilidade no sentido de acompanhar, discernir e integrar cada casal e cada família no contexto atual.

Quando o então papa João Paulo II, apresentou ao mundo e a Igreja a Encíclica *Veritatis Splendor*, afirmou com clareza:

Nenhum homem pode esquivar-se às perguntas fundamentais: *Que devo fazer? Como discernir o bem do mal?* A resposta somente é possível graças ao esplendor da verdade que brilha no íntimo do espírito humano, como atesta o salmista: “Muitos dizem: ‘Quem nos fará ver o bem?’ Fazei brilhar sobre nós, Senhor, a luz da vossa face” (*Sal* 4, 7) (PAPA JOÃO PAULO II, 2).

Estudar a *Amoris Laetitia* exige de nós, nesse item, adentrarmos no oceano da moral objetiva e particularmente no limiar de uma sociedade que prefere muitas vezes a superficialidade, o consenso ou, aquilo que é pior, uma compreensão errada e sem argumentos sólidos e contundentes.

Uma pequena observação metodológica nos permitimos realizar: a leitura do documento foi feita de maneira especial. Cada um dos nove capítulos juntou-se a um outro para assim criar quatro partes ao todo, permitindo ao leitor fazer uma leitura muito mais compreensiva e dinâmica.

Os dois primeiros capítulos constituem uma primeira parte, que podemos chamar de introdução. Os capítulos três e quatro constituem uma segunda parte que, chamada de *post* introdutória com acenos antropológicos, nos ajuda a compreender a dimensão exegética e filosófica. O capítulo quinto pode ser chamado de coluna vertebral – uma espécie de eixo epistemológico –, o sexto e o sétimo capítulos possuem um valor etimológico, quer dizer, nos ajudam a compreender o nome da exortação *Amoris Laetitia*. O capítulo oitavo exige de todos nós reflexão e discernimento, tempo e aprofundamento. Não é um capítulo sobre o qual tudo já foi dito. Abriu-se uma janela, uma espécie de “*tabs*”, como se diz na linguagem da informática. Por fim, o nono é uma proposta de caminho espiritual que será afirmado pela bela expressão contida na última exortação do Papa Francisco: *Gaudete et Exultate*.

Devemos ter presente sempre a proposta que o Papa Francisco nos faz quando nos convida a ler a exortação sem pressa, sem preconceitos, sem posturas rígidas ou querendo uma resposta imediata com medidas exatas e iguais para todos.

2 A lei da gradualidade na exortação *Amoris Laetitia*

Os comentários realizados pelo cardeal Ennio Antonelli (2015), presidente emérito do Pontifício Conselho para a Família, foram oportunos e ao

mesmo tempo nos permitiram realizar algumas análises dentro do nosso artigo no que diz respeito à Lei da gradualidade, questionada por muitos após terem lido a exortação. Segundo ele, a capacidade subjetiva de conhecer, apreciar e querer o bem é própria de cada um e é condicionada por muitos fatores internos e externos. Por isso, o Catecismo da Igreja Católica afirma que “a imputabilidade e responsabilidade de um ato podem ser diminuídas, e até anuladas, pela ignorância, a inadvertência, a violência, o medo, os hábitos, as afeições desordenadas e outros fatores psíquicos ou sociais” (n. 1735).

Neste ponto, muitas posturas têm criado controvérsias e conflitos. Se observarmos com atenção o numeral acima citado do Catecismo, teremos três elementos que nos ajudam a compreender que a Lei da gradualidade continua sustentando a aproximação da verdade objetiva no princípio moral:

- I. Fatores internos e externos condicionam a capacidade subjetiva da pessoa.
- II. A responsabilidade moral de um ato, pode ser diminuída e anulada pela ignorância, violência, medo ou afeições desordenadas.
- III. A dimensão psíquica da pessoa assim como a sua incapacidade devido a sua realidade particular.

Tendo clareza sobre este ponto, que é de vital importância, ninguém pode diminuir o grau e exigência da lei simplesmente porque considera que a pessoa não teve condições de realizar uma decisão moral certa. Muito pelo contrário, na experiência da caridade e do encontro com as pessoas se percebe nitidamente quando a pessoa não tem nenhuma intenção de “passar” por cima da lei, negando as suas responsabilidades ou exigindo um certo privilégio em relação à própria lei. A pessoa é ciente da sua responsabilidade e, precisamente por esta razão, não prevê nenhum tipo de “placebo” para que a lei se aplique de acordo com suas circunstâncias.

Na *Familiaris Consortio* (FC), número 24, podemos ler:

O dom não diminui, mas reforça a exigência moral do amor: O Seu mandamento é este: que creiamos no nome de Seu Filho, Jesus Cristo, e nos amemos uns aos outros, como Ele nos mandou” (1 Jo 3, 23). Só se pode ‘permanecer’ no amor, com a condição de observar os mandamentos, como afirma Jesus: ‘Se guardardes os Meus mandamentos, permanecereis no Meu amor, do mesmo modo que Eu tenho guardado os mandamentos de Meu Pai e permaneço no Seu amor’ (Jo 15, 10).

A exigência do amor não diminui em nada o nosso compromisso como cristãos. O texto é suficientemente claro e *Amoris Laetitia* colocará em termos tão claros como o fez a *Veritatis* para não perder de vista a exigência do mandamento proposto por Jesus.

A *Amoris Laetitia* afirma:

Uma das causas que leva a rupturas matrimoniais é ter expectativas demasiado altas sobre a vida conjugal. Quando se descobre a realidade mais limitada e problemática do que se sonhara, a solução não é pensar imediata e irresponsavelmente na separação, mas assumir o matrimônio como um caminho de amadurecimento (n. 221).

O amadurecimento humano aponta para um caminho na experiência da Lei da gradualidade. Existem no texto algumas reflexões que partem de sua própria estrutura. “Sem uma nova culpa” (AL, n. 301). Por exemplo, abandonar o cônjuge de uma relação não legítima iria trazer uma nova culpa. Quem se encontra nesta situação deve tender ao bem maior. Estes cônjuges estão chamados a não se separarem. O abandono fraciona a vida moral, fere o coração das pessoas. Quando vamos progredindo na Lei percebemos que a nossa vida vai mudando, deixamos o peso inicial e descobrimos a riqueza de uma vida nova. Assim como aconteceu no encontro entre Jesus e a Samaritana. A lei da gradualidade é preciosa para o acompanhamento personalizado das pessoas singulares. Lembremos com atenção que o verbo “acompanhar” ao longo de toda a exortação exige presença e atenção particularizada. Só assim se evitará a gradualidade da lei.

De acordo com o Pe. Pinckaers (2015), a partir de Guilherme de Ockham, desaparece o conceito moral de “Lei Natural” – consequência do abandono do conceito metafísico de “natureza”, associado à criação segundo as Ideias Divinas Eternas, negadas pelo filósofo de Oxford –, e surge uma concepção de “liberdade de indiferença”. O ato humano seria moralmente bom ou mal na medida em que se conformasse ou não à obrigação legal (Lei Positiva) imposta por Deus (que poderia nos mandar odiá-lo, segundo o filósofo nominalista).

Já na *Familiaris Consortio*, percebemos que a consciência moral, formada e reta, sempre se encontra a caminho de um constante crescimento. Neste sentido, a Lei da gradualidade vem redimensionar o agir moral de cada uma das pessoas. Por menor que possa parecer, o passo que damos rumo a Deus é de grande valor diante dos Seus olhos. Tudo isto em direção da lógica da misericórdia (cf. A L, n. 304).

A partir do número 293, a *Amoris Laetitia* faz uma proposta muito particular: *Gradualidade* na pastoral e não na lei. Os padres sinodais afirmam: “É preocupante que muitos jovens não tenham confiança no matrimônio e convivam indefinidamente fora do compromisso conjugal” (AL, n, 293). Já na *Evangelii Gaudium*, o Papa Francisco tinha apresentado a necessidade de fazermos uma experiência de gradualidade na pastoral. Quando vamos ao encontro de alguém devemos evitar todo tipo de filtros, ou num certo sentido somos chamados a perceber a necessidade de chegarmos “desarmados”. Um passo fundamental na conversão pastoral, o primeiro dos passos para uma vida em direção a Deus.

Aqui é válido fazermos uma diferença concreta entre a Lei da Gradualidade e a gradualidade no caminho espiritual dos casais. João Paulo II, em diversas oportunidades, manifestou que uma das exigências básicas no caminho espiritual de todos os casais é o conhecimento da Lei Natural, assim como seu predecessor Paulo VI, já o tinha apresentado na *Humanae Vitae* (HV): “Um amor humano, total, fiel e exclusivo, e fecundo” (n, 9). Posteriormente, na mesma Encíclica *Humanae Vitae*, o afirmará com maior profundidade:

Deus dispôs com sabedoria leis e ritmos naturais de fecundidade, que já por si mesmos distanciam o suceder-se dos nascimentos. Mas, chamando a atenção dos homens para a observância das normas da lei natural, interpretada pela sua doutrina constante, a Igreja ensina que qualquer ato matrimonial deve permanecer aberto à transmissão da vida (n. 11).

Sempre se fez necessário fazer uma releitura deste ponto. A Lei Natural envolve a dimensão ontológica, metafísica e corpórea. Estes três elementos constituem o tripé por assim dizer de todo o processo que homens e mulheres devem viver para poder assimilar e conduzir na sua vida moral a beleza da Lei Natural em direção à prática da Lei da Gradualidade.

A norma da Encíclica *Humanae Vitae* está dirigida a todos os seres humanos enquanto norma. Baseando-se na razão humana quando esta procura sempre e em tudo a verdade, assim o afirmou o Papa Paulo VI: “Nós pensamos que os homens do nosso tempo estão particularmente em condições de apreender o caráter profundamente razoável e humano deste princípio fundamental” (HV, n. 12).

Só a partir deste ângulo podemos perceber que a lei da gradualidade é uma ferramenta de incalculável valor para poder entender aquilo que a Igreja sempre manifestou na direção espiritual para todos os seus fiéis. O papa João Paulo II, já o tinha indicado no ano de 1984, quando respondia aos interrogantes que os homens de nosso tempo se fazem sobre a resposta que a *Humanae Vitae* ofereceu sobre o tema da lei natural. O mesmo Papa Francisco tratou sobre o tema na *Amoris Laetitia*. Esses dois sem dúvida alicerçados no documento do Concílio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, que se propôs desde o primeiro momento responder às preocupações e aos anseios que o mundo contemporâneo trouxe consigo.

São interrogações que partem do campo das ciências particulares, interrogações sociológicas sobre a explosão demográfica, a pobreza no mundo, mas também sobre a vida ética e moral. Interrogações não só dos teólogos e cientistas, mas também e especificamente dos casais.

Já na mesma constituição *Gaudium et Spes*, os padres conciliares delinearam um elemento de vital importância que a *Humanae Vitae* tratará de forma exclusiva e particular. Se trata da educação para a castidade. A virtude da castidade como um elemento essencial no desenvolvimento do amadurecimento e do crescimento da pessoa humana. Cada dia que passa e particularmente nos momentos que vivemos, percebemos que uma ação pastoral que perpassa a família como um todo exige um trabalho consciente na dimensão da sexualidade e da afetividade. De fato, a *Amoris Laetitia* deu uma luz e um matiz particular a esta dimensão quando, no capítulo quarto, aborda o mundo das emoções, das paixões e dos afetos.

Desejos, sentimentos, emoções (os clássicos chamavam-lhes “paixões”) ocupam um lugar importante no matrimônio. Geram-se quando o “outro” se torna presente e intervém na minha vida. É próprio de todo o ser vivo tender para outra realidade, e esta tendência reveste-se sempre de sinais afetivos basilares: prazer ou sofrimento, alegria ou tristeza, ternura ou receio. São o pressuposto da atividade psicológica mais elementar. O ser humano é um vivente desta terra, e tudo o que faz e busca está carregado de paixões (AL, n. 143).

Este é um mundo pouco explorado na pastoral familiar e na evangelização da família e na medida em que vamos aprofundando o tema de uma reformulação da gradualidade na pastoral o tema dos sentimentos e dos afetos não pode ser deixado de lado.

3 Lei da gradualidade e misericórdia

A misericórdia, como ato último e supremo gesto com o qual Deus vem a nosso encontro, é o caminho que une Deus e o homem. Às vezes esquecemos de que o Sínodo sobre a família aconteceu no ambiente do *ano da misericórdia*, tempo propício e proposto pelo Papa Francisco para nos aproximar das famílias que sofrem. Num trabalho hermenêutico, os padres sinodais junto ao Papa Francisco estavam envolvidos neste ambiente que sem dúvida influenciou as suas reflexões e decisões.

Todos nós sabemos que uma das realidades mais urgentes no mundo contemporâneo é a prática da misericórdia. Vivemos em um mundo onde tantas e tantas vezes se tem discutido o tema da paz e da concórdia; um mundo onde cada vez o abismo entre as injustiças e as desordens sociais proliferam e exigem por parte de todos nós uma consciência suficientemente clara diante do gesto de sermos misericordiosos.

Quando se fala na Lei da gradualidade, o primeiro dos gestos e das atitudes para que esta lei possa ser compreendida coerente e corretamente é nada mais nem nada menos aquele de sermos misericordiosos como o Pai é misericordioso.

“É próprio de Deus usar de misericórdia e, nisto, se manifesta de modo especial a sua onipotência”. Estas palavras de São Tomás de Aquino mostram como a misericórdia divina não é, de modo algum, um sinal de fraqueza, mas antes a qualidade da onipotência de Deus. É por isso que a liturgia, numa das suas coletas mais antigas, convida a rezar assim: “Senhor, que dais a maior prova do vosso poder quando perdoais e Vos compadeceis” (PAPA FRANCISCO, 2015).

A força e o poder de Deus se deixam traduzir nos seus gestos de benevolência, magnanimidade e ternura. Muitas das pessoas que vêm de um matrimônio sofrido e doloroso só estão precisando de um gesto de misericórdia para poder recomeçar de novo, mesmo sem a intenção de estabelecer novas núpcias. Precisam ser acolhidas sim, integradas também e fazer um bom discernimento, mas muito mais do que isso e bem antes sua situação exige do pastor e da pastoral um gesto concreto de misericórdia. Aqui é onde tem sentido a expressão de “Hospital de campanha” frequentemente utilizada pelo Papa Francisco. As atitudes de misericórdia com que se acolhe um casal ou uma pessoa ferida superam qualquer tipo de legalismo ou rigorismo inicial.

Ou aquilo que poderia ser igualmente contraproducente, um laxismo e subjetivismo com o qual se procurasse exclusivamente acalmar através de um efeito placebo, mas não concreto e paliativo.

A Lei da gradualidade movimentada no coração das pessoas envolvidas a capacidade de compreender um caminho muito mais seguro a ser seguido. O teólogo dominicano Pinckaers assim o traduz na compreensão da encíclica *Veritatis Splendor* quando aborda o tema da lei natural e da liberdade moral:

Na tentativa de minimizar o relativismo radical subjacente ao pensamento nominalista, os moralistas esforçaram-se ao máximo para reforçar a fundação natural indispensável à moral apoiando-a na razão. Todavia não tiveram êxito em superar a oposição entre a natureza e a liberdade... continuaram a afirmar que a lei natural é uma lei interior, mas a consideraram como exterior à liberdade (PINCKAERS, 2015, p. 116-117).

A liberdade moral exige de cada pessoa um encontro vital com Cristo que é quem nos torna livres. Embora mais exigente, a fidelidade muda em doçura aquilo que a precisão jurídica parecia imprimir de rigoroso e austero ao contrato. Assim se expressava o Papa Pio XII, no dia 21 de abril de 1942, quando se dirigia aos esposos:

Na santidade por meio da graça e da misericórdia Divinas, os cônjuges são igual e imediatamente unidos com Cristo. As condições de vida tendem a gerar e introduzir praticamente uma vasta identidade das atividades da mulher com as do homem, de maneira que os esposos, não raramente, encontram-se em uma situação que quase se reduz a igualdade.... Não é necessário possuir largo conhecimento e experiência da história e dos acontecimentos familiares para saber quão frequentes são as quedas lamentáveis que precipitaram e mataram amores puros, bem nascidos e sinceros e mais ainda compreender aquelas debilidades, volúveis como a paixão, que deixa feridas mesmo depois do perdão, e, mesmo depois da reparação, uma pungente cicatriz nos dois corações (Pio XII, 1959, p. 189-192).

Quando se fala em Misericórdia, a Igreja tem sido sempre e cada vez mais eloquente não só no seu magistério como também nos seus conteúdos. A dor que a infidelidade pode produzir num casal, a separação, o divórcio ou mesmo o início do processo de nulidade leva consigo a constatação de que sempre e em todo momento será utilizada a misericórdia como norma básica.

3.1 Lei da Gradualidade: inclinação, determinação e paixão

De diferentes formas, o texto da AL nos aproxima do tema das paixões e das emoções. De fato, não tivemos até hoje um texto magisterial que se referisse de maneira tão específica quanto este ao tema das paixões humanas.

O Concílio Vaticano II, confirma a *Amoris Laetitia*, ensinou-nos que o amor conjugal compreende o bem de toda pessoa e, por conseguinte, pode conferir especial dignidade às manifestações do corpo e do espírito, enobrecendo-as como elementos e sinais peculiares do amor conjugal (cf. AL, n. 142).

O mundo das emoções e das paixões envolve necessariamente o mundo das virtudes morais. Sabemos que para Tomás de Aquino, experimentar uma emoção não é algo bom nem mau; começar a sentir desejo ou repulsa não é algo considerado censurável ou pecaminoso. Sendo assim, o termo inclinação nos leva a perceber concretamente o que queremos afirmar quando se trata da liberdade e sobretudo das escolhas que uma pessoa, e, neste caso, um casal realiza.

Levamos dentro de nós inclinações que parecem nos superar. Inclinação à verdade, à felicidade à auto realização. Todas estas nos ajudam num certo sentido a passar por nossas próprias limitações. À luz destas limitações, devemos também olhar por aquele poliedro do qual falava o Papa Francisco à luz da própria exortação.

Termos como inclinação, determinação e paixão são exigentes em todos os sentidos quando utilizados. As paixões particularmente nos ensinam como nosso mundo afetivo se reveste cada vez mais de tendências e individualidades que se não são bem trabalhadas podem levar o ser humano a se frustrar ou a perder o controle sobre si mesmo. Quantos casais precisam simplesmente de um trabalho sensato e concreto da sua dimensão psicológica, humana e afetiva para retomar o caminho a dois que talvez estivesse perdido por causa deste desconhecimento. “O ser humano é um vivente desta terra, e tudo o que faz e busca está carregado de paixões” (AL, n. 143).

Paixão e liberdade podem manifestar abertamente a profundidade da opção e, neste sentido, a teologia moral tem hoje um grande contributo a oferecer. Não é nada fácil conceber as relações existentes entre as inclinações naturais, pois estamos acostumados a criar uma certa oposição à lei como princípio externo (PINCKAERS, 2013, p. 474).

Esta oposição à Lei Divina Natural é precisamente aquela que de diversas maneiras vem causando sérios entraves na compreensão da Lei da Gradualidade. Em cada um dos capítulos da *Amoris Laetitia* podemos perceber que o Papa e

os padres sinodais procuraram manter um fio condutor entre a lei Natural e a lei Divina, reforçando o que já na *Humanae Vitae*, Paulo VI teria afirmado:

Nesta luz aparecem-nos claramente as notas características do amor conjugal, acerca das quais é de máxima importância ter uma ideia exata... Na missão de transmitir a vida eles não são, portanto, livres para procederem a seu próprio bel-prazer como se pudessem determinar, de maneira absolutamente autônoma, as vias honestas a seguir, mas devem, sim, conformar o seu agir com a intenção criadora de Deus, expressa na própria natureza do matrimônio e dos seus atos e manifestada pelo ensino constante da Igreja (nn., 9 - 10).

É essencial perceber a forma como os padres sinodais expressam no documento a força da teologia Tomista neste quesito. A maturidade progredirá na família na medida em que a vida emotiva dos seus membros se transforma em sensibilidade que não domina nem obscurece as grandes opções e valores, mas segue a sua liberdade. Mais ainda quando brota dela, a embeleza e a torna harmoniosa para o bem de todos (cf. AL, n. 147).

3.2 O realismo paciente

A vida moral não deve ser uma experiência nem traumática, nem pesada. Deus sempre nos abre as portas para iniciarmos constantemente este caminho. Assim referiu-se na sua homilia de encerramento no Jubileu do ano da Misericórdia o Papa Francisco:

Deus, logo que Lhe damos tal possibilidade, lembra-Se de nós. Está pronto a apagar completamente e para sempre o pecado, porque a sua memória não é como a nossa: não registra o mal feito, nem continua a ter em conta as ofensas sofridas. Deus não tem memória do pecado, mas de nós, de cada um de nós, seus filhos amados. E crê que é sempre possível recomeçar, levantar-se (PAPA FRANCISCO, 2016).

Sabemos que a nossa formação ética e moral não é nada fácil. Todos passamos por uma realidade moral exigente. Muitos ainda vivem na moral do “dever ser”, antes da moral do “seguimento de Cristo”. O relativismo e o subjetivismo moral condicionam tristemente a vida de muitas famílias que ainda não tiveram um encontro com Ele. Muitos, ainda, devido a situações de abandono, desilusão e mesmo carência afetiva vivem o drama da distorção das figuras de

que a família precisa para se organizar e estabelecer a mesma vida moral cristã no seu interior. O caminho é árduo e precisamente por esta razão a família como um todo precisa de exemplos sólidos e salutares nos quais possa se espelhar para um futuro não distante.

Quando os valores e as virtudes são propostos precisamos reconhecer que há um grau necessário para que estes possam ser assimilados. É preciso fazê-lo pouco a pouco; avançar de maneira diferente segundo a idade e as possibilidades concretas das pessoas, sem pretender aplicar metodologias rígidas e imutáveis. A sábia expressão de “dar um passo de cada vez”. Não há meramente uma pura capacidade de escolher o bem com total espontaneidade e precisamente por isto nem sempre se faz uma distinção adequada entre ato voluntário e ato livre. Afirma assim a Exortação: “Uma pessoa pode querer algo de mal com uma grande força de vontade, mas por causa de uma paixão irresistível ou de uma educação deficiente” (AL, n. 273).

A escolha pelo bem exige objetividade, além da exigência de uma busca constante e incessante do bem em si mesmo. Ciente de que o ser humano “conhece, ama e cumpre o bem moral segundo diversas etapas de crescimento”, João Paulo II expressou já na *Familiaris Consortio* esta aplicabilidade da lei da gradualidade e não uma gradualidade da lei. Gradualidade no exercício prudencial dos atos livres em sujeitos que não estão em condições de compreender, apreciar ou praticar plenamente as exigências objetivas da lei (cf. AL, n. 295).

O Sínodo referiu-se a diferentes situações de fragilidade ou imperfeição, A este respeito, quero lembrar aqui uma coisa que pretendi propor, com clareza a toda a Igreja para não nos equivocarmos no caminho: Duas lógicas percorrem toda a história da Igreja: marginalizar e integrar (PAPA FRANCISCO, 2015).

Precisamente devido à exigente leitura desta situação, é urgente considerar a paciência como muito mais do que uma prática da virtude. Pacientes na leitura, pacientes na exposição do método, pacientes na compreensão da situação da forma como ela se apresenta. Aqui surge um dos pontos de maior exigência na vida moral de todos os cristãos: o discernimento. Para poder chegar a discernir se faz necessária a prática da escuta. A exortação pede para que os sacerdotes sejam os primeiros a ouvir, acompanhando as pessoas, e, por parte dos casais, o discernimento, tanto daqueles que se encontram num matrimônio estável como aqueles que romperam sua relação e hoje vivem a dor do divórcio. O discernimento leva ao diálogo, mas sobretudo e de modo

essencial, forma e instrui a consciência moral, já que este discernimento não poderá jamais prescindir da verdade e da caridade (AL, n. 300).

4 A nova pastoral familiar: gradualidade pastoral

Uma das propostas inovadoras da *Amoris Laetitia* é precisamente a reformulação da pastoral familiar. Já desde a *Familiaris Consortio*, na quarta parte deste documento, a Igreja tinha citado com veemente e acertada precisão quando fez referência aos tempos da Pastoral familiar, a necessidade da evangelização da família. Uma ação pastoral por todas as famílias indistintamente e por todos os seus momentos: desde o início quando os noivos decidem começar a preparar a celebração do seu casamento como também aqueles tempos difíceis das crises e das dificuldades (FC, nn. 65 - 86).

Na exortação apostólica *Amoris Laetitia* percebemos a estreita relação com a encíclica *Familiaris Consortio* quando a primeira pede para evitar qualquer interpretação tendenciosa. Alguns podem pensar que a Igreja deixou de lado o ideal ou renunciou ao matrimônio como projeto de Deus na vida do homem e da mulher. Em nenhum momento a Igreja renunciaria a este antigo sacramento instituído.

É preciso encorajar os jovens batizados para não hesitarem perante a riqueza que o sacramento do matrimônio oferece aos seus projetos de amor, com a força do apoio que recebem da graça de Cristo e da possibilidade de participar plenamente da vida da Igreja (AL, n. 307).

Como foi dito anteriormente, o relativismo que paira no ar da nossa sociedade contemporânea leva muitos jovens a perderem a esperança pela vida conjugal. Para muitos, o “desejo” de estabelecer um relacionamento por meio do matrimônio perdeu a sua força e não faz mais parte do seu projeto de vida.

Durante o encontro do Papa Bento XVI com as famílias em Milão, Itália, no verão de 2012, foi editado um excelente texto sobre o tempo da família e do amor. Do texto, que é uma rica compilação de reflexões e análises, fizeram parte os últimos arcebispos de Milão: Carlo Maria Martini, Dionigi Tettamanzi e Angelo Scola. Neste compêndio, o cardeal Martini faz um aceno valioso sobre a necessidade de uma mudança na Pastoral familiar à luz das motivações dos jovens que se preparam para viver o sacramento do matrimônio. A ênfase jurídica e econômica tem na realidade velado ao longo dos últimos séculos a imagem

da família como comunidade de amor, mistério de amor de Cristo e da Igreja. Quando se faz tanta ênfase na dimensão jurídica e econômica se apresenta uma imagem externa da vida conjugal que não condiz com a proposta cristã.

Da mesma forma que Martini o afirmou, também o fizeram Tettamanzi e Scola. Os três últimos arcebispos de Milão, que por sinal trabalharam como professores e consultores em faculdades e em conselhos pontifícios. Os três coincidem, e assim o afirma o Papa Francisco na sua leitura sobre a família na atualidade, que o maior dos perigos que se enfrenta no âmbito pastoral familiar é a passividade em certo sentido induzida pelo conformismo de pensar que a pastoral familiar deve depender de certos movimentos ou de certas atitudes que levam a argumentos banais e não conduzem a uma reflexão urgente sobre os primeiros dias da vida conjugal e também dos últimos.

Uma reforma é necessária e precisamente por isso a exortação *Amoris Laetitia* é um texto que pode servir a cada Igreja particular de acordo com suas situações emergentes, assim como também urgentes.

Conclusão

A Lei da Gradualidade é e será um caminho para descobrir que o Bem maior deverá ser sempre procurado. A vivência da virtude não é uma mera proposta idealista. Muito pelo contrário, a determinação de viver na virtude conduz cada pessoa, e, de modo especial aqueles que vivem o estado do matrimônio, a uma busca constante da santidade no amor.

Não podemos dizer que para um determinado grupo de pessoas é mais fácil do que para outras. Precisamos ter presente a adequada metodologia que tanto João Paulo II como Francisco oferecem a todos os fiéis.

O Papa João Paulo II costumava recomendar aos pastores da Igreja para não abaixar a montanha, mas ajudar os crentes a subi-la com o seu ritmo. Por sua vez, os fiéis não devem renunciar a subir até ao cume; devem sinceramente buscar o bem e a vontade de Deus. Somente dentro desta atitude fundamental se pode desenvolver um caminho positivo de conversão e de crescimento, embora os passos individuais sejam curtos e às vezes até desviados. “É pedida uma conversão contínua, permanente, que, embora exigindo o afastamento interior de todo o mal e a adesão ao bem na sua plenitude, atua concretamente em passos que conduzem sempre para além dela” (FC, n. 9).

O Papa Francisco tendo como base a proposta do seu predecessor o exemplifica da seguinte maneira:

Sem diminuir o valor do ideal evangélico, é preciso acompanhar, com misericórdia e paciência, as possíveis etapas de crescimento das pessoas, que se vão construindo dia após dia. Aos sacerdotes, lembro que o confessor não deve ser uma câmara de tortura, mas o lugar da misericórdia do Senhor que nos incentiva a praticar o bem possível. Um pequeno passo, no meio de grandes limitações humanas, pode ser mais agradável a Deus do que a vida externamente correta de quem transcorre os seus dias sem enfrentar sérias dificuldades (EG, n. 44).

Devemos descobrir a riqueza dessa exortação aos poucos, sem exaurir de forma imediata as conclusões que, como já foi dito, possam conduzir a equívocos ou a confrontos desnecessários. A proposta hermenêutica continua em pé. Temos certeza de que ela contribuirá cada vez mais para uma acurada resposta e tomada de futuras decisões que iluminem o coração e o agir de cada família.

Referências

ANTONELLI, Cardeal Ennio. *Lei da gradualidade, não gradualidade da lei*. 2015. Disponível em: [HTTP://WWW.CLITURGICA.ORG/PORTAL/ARTIGO.PHP?ID=2219#TOPO](http://WWW.CLITURGICA.ORG/PORTAL/ARTIGO.PHP?ID=2219#TOPO). Acesso em: 09 mai. 2018.

BENEDETTI, M. *Tê quiero*. Poemas. Disponível em: <https://www.poemas-del-alma.com/te-quiero.htm>. Acesso em: 05 mai. 2018.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/catechism_po/index_new/prima-pagina-cic_po.html. Acesso em: 20 out. 2017.

CONCILIO VATICANO II. Constituição *Gaudium et Spes*. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html. Acesso em: 14 nov. 2017.

CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO E DO CARIBE. *Documento de Aparecida*, 13 a 31 de maio de 2007. Disponível em: http://www.dhnet.org.br/direitos/cjp/a_pdf/cnbb_2007_documento_de_aparecida.pdf. Acesso em: 14 abr. 2018.

PAPA FRANCISCO, Exortação Apóstolica *Evangelii Gaudium*, 24/11/2013. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. Acesso em: 22 abr. 2018.

_____. Exortação Apóstolica Pós-Sinodal *Amoris Laetitia*, 19/03/2016. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html. Acesso em: 27 abr. 2018.

_____. *Homilia conclusão do Sínodo*, 25/10/2015. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2015/documents/papa-francesco_20151025_omelia-chiusura-sinodo-vescovi.html. Acesso em: 15 mar. 2018.

_____. *Jubileu do ano da Misericórdia*. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151024_sinodo-conclusionone-lavori.html. Acesso em: 14 abr. 2018.

_____. *Homilia na Eucaristia celebrada com os novos cardeais*, 15/02/2015. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2015/documents/papa-francesco_20150215_omelia-nuovi-cardinali.html. Acesso em: 14 abr. 2018.

_____. Bula *Misericordiae Vultus*, 11/04/2015. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_letters/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html. Acesso em: 27 abr. 2018.

PAPA JOÃO PAULO II. Carta Encíclica *Veritatis Splendor*, 06/08/1993. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html. Acesso em: 27 abr. 2018.

_____. Exortação Apostólica *Familiaris Consortio*, 22/11/1981. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html. Acesso em: 17 abr. 2018.

PAPA Paulo VI. Carta Encíclica *Humanae Vitae*, 25/07/1968. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html. Acesso em: 21 abr. 2018.

PAPA PIO XII. *Os problemas do mundo moderno*. São Paulo: Melhoramentos, 1959.

PINCKAERS, S. *A moral Católica*. São Paulo: Quadrante, 2015.

_____. *Las fuentes de la moral Cristiana*. Navarra: EUNSA, 2013.

Artigo recebido em 17/08/2018 e aprovado para publicação em 06/09/2018

ISSN 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v18i35-2019-3>

Como citar:

DURÁN, José Rafael Solano. A alegria do amor no esplendor da verdade: gradualidade pastoral e não gradualidade na Lei. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 35, jan./jun. 2019, p. 63-80. Disponível em www.revistacoletanea.com.br.

O matrimônio é uma autêntica vocação cristã?

Is Matrimony a True Christian Vocation?

ROBSON DE OLIVEIRA SILVA*

Resumo: O matrimônio tem passado por incompreensões e confusão. Uma reflexão que pretenda aprofundar a essência do matrimônio não pode se furtar do dever de compreender a essência do vínculo matrimonial e do estado conjugal em si mesmos. Importa, portanto, compreender se esse estado de vida é ou não é objeto de um chamado específico de Deus. De outro modo, é útil saber se, para além da designação geral de cada homem à vida espiritual, designação propriamente única e irrepetível, e que é também um chamado universal do homem à vida eterna, há também um chamado específico à vida matrimonial. Nada obsta averiguar se o matrimônio é um chamado específico, para aqueles eleitos a essa vida, ou – pode-se dizer assim – um chamado geral da natureza. Eis o núcleo dessa colaboração: o estado de vida matrimonial é um estado específico ou é um chamado natural, dado a todo ser humano indistintamente?

Palavras-chave: Deus. Vocação. Matrimônio. Família.

Abstract: Marriage has been going through misunderstanding and confusion. It is imperative to understand the essence of the marriage bond and the marital state in themselves if one envisages a reflection that intends to deepen the essence of marriage. It is therefore important to understand whether this state of life is

* Robson de Oliveira Silva é graduado em Filosofia, pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2001); Mestre em Filosofia, pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2004); doutor em Filosofia, pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2009). Pós-doutor em Filosofia da Ciência, pela Escola de Enfermagem Anna Nery – UFRJ (2015); Membro do Conselho Editorial dos seguintes periódicos científicos: *Synesis* (Universidade Católica de Petrópolis/RJ); *Coletânea* (Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro – FSB-RJ); *Conhecimento & Diversidade* (UNILASALLE/RJ). Membro dos grupos de pesquisa: Ética e Enfermagem – Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) – Escola de Enfermagem Anna Nery; Estudos em Filosofia – Universidade Católica de Petrópolis (UCP). É professor da PUC-Rio e do Seminário São José de Niterói. Contato: robson.oliveira@ctsmart.org

the object of a specific calling from God. In other words, it is useful to know whether there is also a specific call to marriage life, in addition to each man's general designation to the spiritual life – a unique and unrepeatable designation indeed – and that it is also man's universal call to eternal life. It is relevant to ascertain whether marriage is a specific calling for those elected to this kind of life, or – one might say so – a general calling of nature. This is the core of this collaboration: is the state of matrimonial life a specific state or is it a natural calling given to every human being indistinctly?

Keywords: God. Vocation. Matrimony. Family.

Introdução

O mundo ainda se ressentia de um dos eventos mais importantes do século XX, evento que ainda não deixou de repercutir nas sociedades atuais: a revolução sexual, iniciada em 1960 pela invenção das pílulas anticoncepcionais. Em artigo brilhante, o Papa Emérito Bento XVI recentemente compartilhou as graves consequências que esse dado cultural novo impôs à Igreja, tanto no âmbito pastoral e missionário como no aspecto formativo dos cristãos e principalmente dos candidatos ao sacerdócio, o que demonstra que nenhum aspecto da vida humana passou incólume a essa mudança de época¹. Embora relativamente próximo – ainda não se passaram 100 anos do que se convencionou chamar Revolução Sexual –, esse elemento novo, proporcionado pela ciência, toca no centro do mais importante ator das sociedades humanas: a família. Com a introdução no ambiente cultural de um fármaco capaz de separar o aspecto unitivo do aspecto procriativo do ato sexual, as relações entre homem e mulher sofreram mudanças irreversíveis. Sem esse elemento concreto, maio de 68 não seria possível e não teria os desdobramentos que se verificaram nesse meio século.

A transformação pela qual passou a relação sexual impactou diretamente no modo de se ver o instituto familiar. Por causa disso, a reflexão teológica dedicou-se a esclarecer com ainda mais rigor o matrimônio, sua natureza e

¹ Trata-se do artigo “*Die Kirche und der sexuelle Missbrauchsskandal*”, publicado no site CNA Deutsch em 11 de abril de 2019. Disponível em: <https://de.catholicnewsagency.com/story/die-kirche-und-der-skandal-des-sexuellen-missbrauchs-von-papst-benedikt-xvi-4498>. O jornal norte-americano *The Yorker*, entretanto, publicou o artigo com exclusividade, como furo de reportagem, um dia antes.

características, a fim de minorar as consequências que as invenções científicas trouxeram para o núcleo mais importante e elementar da sociedade. Documentos importantes como *Populorum Progressio*² e *Humanae Vitae*³ (Paulo VI) e *Familiaris Consortio*⁴ (João Paulo II) demonstram a preocupação não só dos teólogos, mas também do Magistério Ordinário com o tema. É do Conselho Pontifício para a Família a mais recente descrição sobre as notas essenciais do matrimônio⁵, a qual intenta lançar luz sobre a realidade familiar.

Os desafios pelos quais o matrimônio tem passado estão produzindo confusão inclusive entre os que estudam a natureza e propriedades desse sacramento. Uma reflexão que pretenda aprofundar a noção de matrimônio, portanto, não pode se furtar do dever de compreender a essência do vínculo e do estado conjugal. E um dos conteúdos mais necessários (inclusive, o fundamento de outros muito importantes) é saber se esse estado de vida é ou não é objeto de um chamado específico de Deus. De outro modo, importa saber se, para além da designação geral de cada homem à vida espiritual, designação propriamente única e irrepetível, designação que é também um chamado universal do homem à vida eterna, nada obsta saber se há também um chamado específico à vida matrimonial. Nada obsta averiguar se o matrimônio é um chamado específico, para aqueles eleitos a essa vida, ou é um

² São Paulo VI, nesse documento que não trata especificamente da família, toca num assunto importantíssimo: a preponderância da família no controle da própria fecundidade. Quando entes políticos pretendiam definir, em lugar dos membros da família, a quantidade de filhos que os membros poderiam ter, o Magistério Ordinário reiterou o direito dos pais sobre o assunto. O Santo Padre confirma a doutrina de que são os pais e só eles os responsáveis por decidir o número de filhos que pretendem ter, assumindo a responsabilidade dessa decisão (*Populorum Progressio*, 37). Essa doutrina se estabeleceu para impor limites aos diversos governos do século passado, que pretendiam ditar às famílias quantos filhos cada um poderia ter (é conhecida a política do filho único na China, estabelecida em 1979, que foi preparada desde a década de 1950 naquela nação).

³ O profético documento do Papa Paulo VI, que sustentou a doutrina moral diante da novidade histórica proveniente da Revolução Sexual e dos contraceptivos, mesmo contra alguns especialistas da época.

⁴ Documento de São João Paulo II, que estabelece e confirma, em 2001, os ensinamentos apresentados na *Humanae Vitae*, 33 anos antes, com maiores explicações e melhores argumentos.

⁵ Conselho Pontifício para a Família. *Preparação para o sacramento do matrimônio*, §45: “o resultado final deste período de preparação próxima será constituído por um claro conhecimento das notas essenciais do matrimônio cristão: unidade, fidelidade, indissolubilidade, fecundidade; a consciência de fé sobre a prioridade da Graça sacramental, que associa os esposos, sujeitos e ministros do sacramento, ao Amor de Cristo Esposo da Igreja; a disponibilidade em viver a missão própria das famílias no campo educativo social e eclesial”.

chamado geral, um chamado – pode-se dizer assim – da natureza. Eis o núcleo dessa colaboração: o estado de vida matrimonial é um estado específico ou é um chamado natural, dado a todo ser humano indistintamente?

Essa reflexão terá 3 partes. A primeira e mais breve será um delineamento dos limites do problema que irá ser tratado, bem como a apresentação das teses que rivalizam sobre o assunto. Em seguida, e de modo sucinto, a noção de vocação será contornada e vista de outro ângulo, pois aqui está o nó da questão, ao que parece. Na terceira parte, sem qualquer pretensão exaustiva ou conclusiva, serão recolhidas indicações que orientam a reflexão teológica acerca da noção de vocação, lançando luz sobre o problema principal, que é sobre a hipótese de o matrimônio ser um tipo de vocação específica.

Quanto à metodologia, buscar-se-á aquele campo intermediário, onde filósofos e teólogos compartilham o mesmo objeto material, ainda que com perspectivas diferentes. Se no concernente à sabedoria, o termo e o início da tarefa do teólogo se assemelham, ocorre o mesmo quanto ao amor: há uma área disputada onde o amor nascido no coração humano se confunde com o amor recebido no coração humano. A dificuldade do uso da metodologia não deterá esse trabalho, contudo.

Importa lembrar ainda que esse assunto não está definido pelo magistério ordinário, existindo, portanto, liberdade para refletir e discorrer sobre o tema. Há, pelo contrário, indicações recentes que sugerem um novo olhar, uma mudança de perspectiva sobre o estado de vida matrimonial, atribuindo-lhe – assim como à vida religiosa e à sacerdotal – um chamado específico e distintivo. De outro lado, há reflexões teológicas estabelecidas que sustentam ser o matrimônio um estado natural do homem, estado que universaliza o chamado à vida matrimonial e o torna comum a toda humanidade.

1 Estatuto do problema

Saber se o matrimônio é uma vocação específica ou um chamado genérico da natureza não é uma questão simples, muito menos desimportante. Há duas posições extremas: uma que defende o matrimônio como um lugar-comum da natureza e que, portanto, não é objeto de um chamado especial de Deus, não caracterizando propriamente uma vocação; outra que adverte o matrimônio como vocação específica, semelhante ao sacerdócio, ainda que com menos dignidade comparativamente.

Um exemplo dessa primeira hermenêutica pode ser visto no próprio Catecismo da Igreja Católica, 1603: “A vocação para o matrimônio está inscrita na própria natureza do homem e da mulher, conforme saíram da mão do Criador”. Aqueles que não reconhecem no matrimônio uma vocação específica, veem nesse texto um indício de que o matrimônio é o estado de vida comum à humanidade. Em um outro texto, Santo Afonso Maria de Ligório avança um pouco mais e sugere o matrimônio como estado de vida menor que a vida religiosa e clerical: “o estado matrimonial, eu não posso recomendar a você, pois São Paulo não o aconselha a ninguém”⁶. Essa ríspida resposta, o Santo Doutor enviou a um dirigido que demorava abraçar a vida consagrada, em favor de uma pretensa chamada à vida matrimonial. E o Aquinate também abre essa possibilidade de interpretação quando, na *Suma Teológica*, afirma que o matrimônio foi instituído desde o início, bem antes da figura de Cristo e da Igreja, que transformaram esse vínculo natural em algo maior⁷. Os textos de Santo Afonso, de Santo Tomás de Aquino e do Catecismo são só uma pequena parte dos muitos outros exemplos de leituras que privilegiam as vocações religiosa e clerical em detrimento da matrimonial e representam o espírito comum que dominava o ambiente pré-conciliar. São João Paulo II testemunha esse *leitmotiv*, esse espírito difuso de rejeição do matrimônio como caminho desejado especificamente em uma carta, de 1994, pela ocasião do Ano Internacional da Família. Na carta *Gratissimam Sane* pode-se ler: “*en el periodo anterior al Concilio Vaticano II, el concepto de “vocación” se aplicaba ante todo respecto al sacerdocio y a la vida religiosa*”⁸. Logo, essa hermenêutica contra a caracterização do matrimônio como vocação específica existiu no período pré-Conciliar e é razoavelmente documentada.

De outro lado, percebe-se um movimento de rejeição dessa perspectiva e de proposta de uma leitura mais abrangente do conceito de vocação. Foi São José Maria Escrivá quem introduziu com coragem e constância o tema do matrimônio como verdadeira vocação sobrenatural no cotidiano do homem

⁶ LIGUORI, Saint Alphonsus de. *The complete asceptical Works of St. Alphonsus* – v. 3. New York: Benziger Brothers, 1886: “The married state I cannot recommended to you, because St. Paul does not counsel it to any one”. Tradução pessoal.

⁷ TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, III, q. 61, art. 2, ad. 3: “deve-se dizer que o matrimônio foi instituído no estado de inocência não enquanto é sacramento, mas enquanto é obrigação da natureza. Contudo, por via de consequência, significava um mistério futuro com respeito a Cristo e à Igreja, como todas as figuras que precederam a Cristo”.

⁸ JOÃO PAULO II *Gratissimam Sane*, 9.

comum, no último século. Em *É Cristo que passa*, §23, pode-se ler esse belíssimo extrato: “Para o cristão o matrimônio não é uma simples instituição social e menos ainda um remédio para as fraquezas humanas: é uma autêntica vocação sobrenatural”. E agora já é possível ver com clareza os dois lados da disputa teórica sobre o estatuto do matrimônio: de um lado, os que entendem que o matrimônio é fraqueza, uma concessão aos imperfeitos, o fruto de um impulso cego e comum da natureza e, portanto, um estado de vida indigno de uma chamamento individual da parte de Deus; de outro, os que guardam a noção da universalidade dos chamados à plenitude da vida cristã, que a natureza encontra seu complemento e perfeição na sobrenatureza, que o chamado à vida no século não é menos perfeito do que o chamado à vida religiosa.

Diante desse panorama teórico, importa esclarecer a noção de vocação, pois ali parece estar o nó causador da má compreensão do estado de vida matrimonial e sua dignidade tão disputada.

2 O conceito de vocação (κλήσις)

Se a tarefa é averiguar se o matrimônio é uma verdadeira vocação, se é um chamado especial de Deus aos homens, ter clareza do que é vocação e como se caracteriza é fundamental para determinar os caminhos dessa breve pesquisa. E não é possível compreender o núcleo do conceito de vocação sem entender com alguma profundidade o conteúdo epistêmico que o termo evoca.

Etimologicamente, o termo grego *klésis* (κλήσις, *vocatio* em latim) significa propriamente o convite de Deus à humanidade, por meio de Jesus Cristo, para participar de uma vida nova. O principal sentido do termo no Novo Testamento é o chamado universal de todo homem a uma vida nova, um dom de Deus a todos os homens (2 Ped 1, 10). Só de modo secundário, o termo diz respeito a um chamado individual e solitário para cumprir uma missão. Vocação diz mais sobre a eleição de todo homem à vida nova oferecida por Jesus Cristo do que sobre uma tarefa que precisa ser cumprida por alguém. De fato, *klésis* diz mais sobre o chamado de todo o homem ao Evangelho, cuja iniciativa é de Deus, do que sobre uma resposta do indivíduo a uma vida específica, cujo protagonismo é do homem.

Vocação, com efeito, é uma iniciativa do alto, de Deus maximamente, que oferece ao homem participar gratuitamente da vida divina. Por isso, primariamente, *klésis* trata de vocação, mas não de vocação específica. O conteúdo mais

originário e fundamental de vocação, para o cristianismo, é que todo homem é chamado ao mesmo destino, todo homem é chamado universalmente à santidade⁹. De fato, vocação é, antes de tudo, vocação cristã e esse é o primeiro sentido do termo, a partir da Nova Aliança. O professor Miras explicita isso em seu artigo de 2008:

El significado radical de la vocación cristiana, expuesto en páginas anteriores, implica que cada bautizado puede y debe vivir todas las realidades y circunstancias que componen su vida como ocasiones de responder a la llamada de Dios, como parte de su vida cristiana y camino de santidad, del mismo modo que el Hijo de Dios, al hacerse verdadero hombre, asumió en su vida divina todo lo humano, santificándolo¹⁰.

E essa percepção do conceito de vocação pode ser encontrada também no artigo do professor Sarmiento. O pesquisador se aproxima da leitura que faz Miras, comparando a vida em estado conjugal a um chamado típico dos que são convocados à perfeição na caridade:

Hoy, sin embargo, después del Concilio Vaticano II, es constante, tanto en el Magisterio como en la Teología, referirse al matrimonio como vocación cristiana y, por tanto, como vocación a la santidad¹¹.

Uma teologia da vocação precisa descrever esses aspectos da noção de *klésis*, a fim de distinguir o próprio da vocação cristã da especificação dessa mesma vocação em um estado de vida específico. Claro está que a compreensão primária de vocação como um chamado a um estado de vida específico falsifica o sentido originário do conceito, gerando as más-compreensões que se veem.

Se por vocação entendem-se apenas as vocações à vida consagrada e clerical, é forçoso concluir que os que se dão em matrimônio não foram

⁹ O professor Miras afirma que MIRAS, Jorge. La vocación en la Iglesia católica: Apuntes sobre el tratamiento de la realidad vocacional en el derecho vigente. Derecho y Religión, 2008, vol. III, pp. 9-32: “Doctrina calificada por Pablo VI como “la característica más peculiar y la finalidad última de todo el magisterio conciliar”: Motu proprio Sanctitas clarior, 19.III.1969, AAS 61 (1969) 159.”

¹⁰ MIRAS, Jorge. La vocación en la Iglesia católica: Apuntes sobre el tratamiento de la realidad vocacional en el derecho vigente. Derecho y Religión, 2008, vol. III, pp. 9-32

¹¹ SARMIENTO, Augusto. El Matrimonio, vocación cristiana: A propósito de la homilía sobre el mismo título del Beato Josemaría Escrivá. *Scripta Theologica*, 1981, vol 13 (2-3), p: 211-213.

chamados (em alemão, un-vocation / os não-chamados). Os homens se dividiriam entre os chamados a valores e dedicação especiais e os que não foram chamados, os que estão reduzidos ao plano da natureza. Mas é um contrassenso afirmar tal doutrina, visto que se contrapõe justamente à universalidade do amor de Deus aos homens, contrapõe-se à universalidade do amor oferecido a todos os homens, indistintamente, amor que se expressa na Providência, no cuidado pessoal, como o do Pai que vela um filho.

Da perspectiva filosófica, igualmente não é correto afirmar que o matrimônio é o estado comum de todos os homens. Concretamente, por razões físicas evidentemente, mas também por razões espirituais e comportamentais, há indivíduos que não estão aptos ao matrimônio. São incapazes de produzir aquelas ações que são próprias desse tipo de relacionamento: doação, generosidade, fidelidade, união, permanência no amor. A teologia cristã reuniu esse conhecimento filosófico no texto dos tríplexes eunucos: há os que não se casam porque a natureza assim os fez; outros, por que os homens lhes impuseram; outros ainda, em razão de algo maior (cf. Mt 19, 12). Então, não é correto asseverar que todos os homens compartilhariam uma vocação comum, um estado-neutro comum, que seria o matrimônio. No nível humano, há pessoas que não estão aptas a contraírem matrimônio, o que obsta a tese da universalidade do pendor ao matrimônio, na natureza.

Outro erro de ver o matrimônio como chamado comum é confundir o casamento e o matrimônio. O matrimônio, união conjugal de dois batizados em forma de sacramento, não é idêntico ao casamento, união civil entre duas pessoas. O primeiro é um convite à sobrenatureza, um chamado a derramar-se por generosidade; o último, um contrato sob o selo da natureza, um vínculo com exigências e retribuições bem determinados. Diante dessas propostas de reflexão, é necessário levar a cabo uma transformação da teologia da vocação e da pastoral da vocação, com ênfase na vocação matrimonial. É urgente demolir os arremedos de formação para o matrimônio para construir estruturas e métodos mais condizentes com a dignidade e a grandeza do matrimônio.

3 Novas indicações

Com o cuidado de não oferecer a própria “opinião como doutrina da Igreja” (CIC, 227), nem de oferecer como verdade, o que podem ser meras preferências ou pré-conceitos, deve-se dizer que negar o caráter vocacional

ao matrimônio obedece a um modo de compreensão do homem e da fé, que é anterior ao Concílio e é bastante característico. É São João Paulo II quem faz o diagnóstico e adverte que algo diferente precisa ser feito.

Hay que observar aquí que, en el periodo anterior al Concilio Vaticano II, el concepto de “vocación” se aplicaba ante todo respecto al sacerdocio y a la vida religiosa, como si Cristo hubiera dirigido al joven su “sígueme” evangélico únicamente para estos casos. El Concilio ha ampliado esta visual. La vocación sacerdotal y religiosa ha conservado su carácter particular y su importancia sacramental y carismática en la vida del Pueblo de Dios. Pero al mismo tiempo, la toma de conciencia, renovada por el Vaticano II, de la participación universal de todos los bautizados en la triple misión de Cristo (tria munera) profética, sacerdotal y real, así como la conciencia de la vocación universal a la santidad, hacen ciertamente que toda vocación de vida humana, al igual que la vocación cristiana, corresponda a la llamada evangélica. El «sígueme» de Cristo se puede escuchar a lo largo de distintos caminos, a través de los cuales andan los discípulos y los testigos del divino Redentor. Se puede llegar a ser imitadores de Cristo de diversos modos, o sea no sólo dando testimonio del Reino escatológico de verdad y de amor, sino también esforzándose por la transformación de toda la realidad temporal conforme al espíritu del Evangelio. Es aquí donde comienza también el apostolado de los seglares, inseparable de la esencia misma de la vocación cristiana¹².

Fica claro no texto que importa renovar o modo de se ver o matrimônio, evidentemente abandonando o modo de ver pré-conciliar, que reconhecia como vocações apenas os religiosos e clérigos, relegando os matrimônios ao estado da natureza. Nos documentos pós-conciliares, tornou-se muitíssimo comum tratar o matrimônio como uma vocação específica. Na *Familiaris Consortio*, por exemplo, pode-se ler o seguinte:

É pedida, além disso, especialmente aos cristãos, uma sólida formação espiritual e catequética, que saiba mostrar o matrimônio como verdadeira vocação e missão sem excluir a possibilidade do dom total de si a Deus na vocação à vida sacerdotal ou religiosa¹³.

A *Gaudium et Spes*, documento igualmente pós-conciliar, ao tratar especificamente da vocação matrimonial a denomina “vocação cristã”:

¹² JOÃO PAULO II *Gratissimam Sane*, 9.

¹³ JOÃO PAULO II. *Familiaris Consortio*, 66. Grifo pessoal.

Para cumplir con constancia los deberes de esta vocación cristiana, se requiere una insigne virtud, por eso, los esposos, fortalecidos por la gracia para la vida santa, cultivarán y pedirán en la oración con asiduidad la firmeza del amor, la magnanimidad y el espíritu de sacrificio¹⁴.

A vocação, no fim, é vocação à santidade, é vocação à vida feliz. Ora, todas as outras vocações fenomenológicas são experiências subjetivas da vocação à vida íntima da Trindade, essa vida que surge como cumprimento dos anseios mais profundos do coração, como tentativa de perscrutar a Vontade de Deus para cumpri-la em sua vida. Tais exemplos concretos, as vocações individuais, são ocasião indiscutível para demonstrar o que realmente é importante: a vocação à vida cristã.

La vocación se considera un fenómeno de gracia cuya experiencia – una vez cerrado el tiempo del caminar terreno de Jesucristo – acontece fundamentalmente en la intimidad de la relación personal entre la persona humana y Dios, en el santuario de la conciencia, sin acompañarse por lo general de manifestaciones externas, sensibles e inequívocas¹⁵.

A vocação universal à vida cristã não se confunde com a experiência concreta e íntima de ter de perscrutar a própria vida para saber qual caminho tomar. Admitir que o matrimônio é um tipo de realização da natureza é reduzir a Providência Divina a um mecanicismo frio e inconsistente com seus próprios princípios:

Dios no deja a ningún alma abandonada a un destino ciego: para todas tiene un designio, a todas las llama con una vocación personalísima, intransferible¹⁶. La vocación de cada uno se funde, hasta cierto punto, con su propio ser: se puede decir que vocación y persona se hacen una misma cosa. Esto significa que en la iniciativa creadora de Dios entra un particular acto de amor para con los llamados, no sólo a la salvación, sino al ministerio de la salvación. Por eso, desde la eternidad, desde que comenzamos a existir en los designios del Creador y El nos quiso criaturas, también nos quiso llamados, predisponiendo en nosotros los dones y las condiciones para la respuesta personal, consciente y oportuna a la llamada de Cristo o de la Iglesia¹⁷.

¹⁴ PAULO VI. *Gaudium et Spes*, 49.

¹⁵ MIRAS, Jorge. La vocación en la Iglesia católica: Apuntes sobre el tratamiento de la realidad vocacional en el derecho vigente. *Derecho y Religión*, 2008, vol. III, pp. 9-32

¹⁶ ESCRIVÁ, São Josemaría., *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, n. 106.

¹⁷ JOÃO PAULO II. *Encuentro con seminaristas en Porto Alegre*, 5.VI.1980.

Se a Providência é uma propriedade da Divindade, e com isso deseja-se significar que há preocupação com a criação, providenciando o que se precisa, imaginar que há um grupo de pessoas com as quais se use o destino ou o acaso cegos para governá-lo é um acinte. Antes, os desígnios que Deus têm para cada pessoa encarnam-se em dons, virtudes, talentos que favorecem o cumprimento dos planos de Deus para cada um. Imaginar que em algum nível o governo das coisas acontece à revelia da Divindade é desconsiderar que nem uma pombinha morre sem que Deus permita. Por que seria diferente com a vida de um de seus filhos? Por que o acaso e o destino seriam os princípios mais importantes?

Assim, parece evidente que o matrimônio e o sacerdócio compartilham um chamado especial para seu cumprimento. Ao criar a alma humana *ex nihilo*, Deus não deixa essa criatura ao léu, sob o domínio do acaso ou da sorte, mas traça para cada pessoa um plano, cuja descoberta e cumprimento torna-se o segredo da autorrealização e da felicidade. O matrimônio é, sem dúvida, uma vocação legitimamente cristã, no sentido de que não rebaixa o homem ao nível natural. Assim como há os que são chamados ao sacerdócio desde a criação, há os que são chamados ao matrimônio. Só Deus os conhece, mas o trabalho da vida de cada indivíduo é perscrutar e cumprir os planos de Deus para que a própria vida se encontre realizada.

Referências

BENTO XVI. “Die Kirche und der sexuelle Missbrauchsskandal”. Disponível em: <https://de.catholicnewsagency.com/story/die-kirche-und-der-skandal-des-sexuellen-missbrauchs-von-papst-benedikt-xvi-4498>. Acesso em: 14 jan. 2019.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html. Acesso em: 05 mar. 2019.

CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A FAMÍLIA. *Preparação para o sacramento do matrimônio*. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_13051996_preparation-for-marriage_po.html. Acesso em: 12 mar. 2019.

ESCRIVÁ, São Josemaría. *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*. Madrid: Rialp, 2001.

JOÃO PAULO II. Carta às famílias *Gratissimam Sane*. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/letters/1994/documents/hf_jp-ii_let_02021994_families.html Acesso em: 25 jul. 2018.

_____. Encuentro con seminaristas en Porto Alegre. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1980/july/documents/hf_jp-ii_spe_19800705_chiamati-portoalegre.html Acesso em: 05 mar. 2018.

_____. Exortação Apostólica *Familiaris Consortio*. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html Acesso em: 20 fev. 2019.

LIGUORI, Saint Alphonsus de. *The complete asceptical Works of St. Alphonsus* – v. 3. New York: Benziger Brothers, 1886.

MIRAS, Jorge. La vocación en la Iglesia católica: Apuntes sobre el tratamiento de la realidad vocacional en el derecho vigente. *Derecho y Religión*, 2008, v. 3, p. 9-32.

PAULO VI. Carta Encíclica *Humanae Vitae*. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html Acesso em: 05 mar. 2018.

_____. Carta Encíclica *Populorum Progressio*. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html Acesso em: 05 mar. 2018.

_____. Motu Proprio *Sanctitas clarior*. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19690319_sanctitas-clarior.html Acesso em: 20 fev. 2019.

SARMIENTO, Augusto. El Matrimonio, vocación cristiana: A propósito de la homilía sobre el mismo título del Beato Josemaría Escrivá. *Scripta Theologica*, 1981, v. 13 (2-3), p. 211-213.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2002.

Artigo recebido em 06/06/2019 e aprovado para publicação em 17/06/2019

ISSN 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v18i35-2019-4>

Como citar:

SILVA, Robson de Oliveira. O matrimônio é uma autêntica vocação cristã? *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 35, p. 81-92, jan./jun. 2019. Disponível em: www.revistacoletanea.org.br

A Teologia do Preciosíssimo Sangue de Jesus Cristo: A Caridade do Sangue de Cristo no pensamento do Beato Tomás Maria Fusco

*The Theology of the Most Precious Blood of Jesus Christ:
The Charity of the Blood of Christ in the thought of
the Blessed Tomás Maria Fusco*

MARIA CLARA DA SILVA MACHADO*
NELMA DE MATOS EGÍDIO**

Resumo: O presente artigo analisa a teologia da Caridade do Sangue de Cristo no pensamento do Beato Tomás Maria Fusco, partindo do conceito bíblico de sangue no Antigo Testamento, passando pelo sangue na Nova e Eterna Aliança, até chegarmos ao caráter específico enquanto Caridade do Sangue, próprio do Beato. A análise é feita a partir do caminho de Caridade (Amor) que Deus escolheu percorrer para a salvação do homem: “Deus amou tanto o mundo, que entregou seu Filho único, para que todo o que nele crer não pereça, mas tenha a vida eterna” (Jo 3,16). Deus Pai, que em seu amor extremo, entrega seu Filho único à morte para a salvação e redenção do homem. O Filho que acolhe a vontade do Pai e se entrega, por amor, até o derramamento de todo o seu Sangue no Sacrifício da Cruz. E o Espírito Santo que eleva, presentifica e atualiza esse sacrifício, como fonte perene de salvação que jorra por toda a eternidade, alcançando desde Adão até o último homem que nascer na face da terra. Nesta mesma linha de análise chegou-se à apreciação e à conclusão de que no Sangue derramado de Jesus Cristo Crucificado está a forma mais radical do amor de Deus pela humanidade, e que há uma estreita ligação entre a Redenção que Ele realiza na plenitude dos tempos e o sinal do sangue que percorre toda a Sagrada Escritura.

* Maria Clara da Silva Machado é doutora em Teologia Bíblica pela PUC-Rio de Janeiro. Professora de Sagrada Escritura na Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro. Contato: claramachado.prof@gmail.com

** Ir. Nelma de Matos Egídio é bacharel em Teologia pela Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSB-RJ). Contato: irnelma@gmail.com

Palavras-chave: Sangue. Sacrifício. Jesus Cristo. Caridade. Beato Tomás Maria Fusco.

Abstract: This article analyses the theology of the Charity of the Blood of Christ in the thought of the Blessed Tomás Maria Fusco, departing from the biblical concept of blood in the Old Testament, going through the blood in the New and Eternal Covenant, until we reach the specific disposition as Charity of the Blood, an specificity of the author. The analysis is based on the path of Charity (Love) which God has chosen to follow for the salvation of man: “For God so loved the world that he gave his only Son, that whoever believes in him should not perish but have eternal life” (Jn 3:16). God, the Father, who in his extreme love, gives up his only Son to death for the salvation and redemption of man. The Son, who welcomes the will of the Father and gives himself, out of love, to the shedding of all his Blood in the Sacrifice of the Cross. And the Holy Spirit, who elevates, brings to the present, and actualizes this sacrifice, as a perennial source of salvation that flows through eternity, reaching from Adam to the last man to be born on the face of the Earth. In this same field, we appreciated and concluded that in the effused Blood of Jesus Christ Crucified is the most radical form of the love of God for humanity, and that there is a close connection between the Redemption that he accomplishes in the fullness of time and the sign of the blood that runs through the whole Sacred Scripture.

Keywords: Blood. Sacrifice. Jesus Christ. Charity. Blessed Tomás Maria Fusco.

Introdução

O presente artigo vem apresentar o aspecto agápico do Sangue de Cristo, segundo o pensamento do Beato Tomás Maria Fusco. O dado que caracteriza sua espiritualidade, entorno do qual tudo gira e tudo unifica é a Caridade do Preciosíssimo Sangue de Jesus, tendo em vista, que a própria revelação afirma que “Deus é amor” (1Jo 4,9), e por causa deste amor, Deus entra na história, faz aliança com o homem, e na plenitude dos tempos envia seu Filho único que no seio da Virgem Maria se fez homem, para redimir o homem.

O amor de Deus por nós é a origem do envio do Filho, como nosso Salvador e constitui a chave e o ponto de referência central para entrar na teologia da Caridade do Sangue. “Deus amou tanto o mundo, que entregou seu Filho único” (Jo 3,16). O Deus imortal, que em Cristo, se imola pela humanidade, é o núcleo da revelação e a base onde tudo repousa. Na Caridade do

Sangue, portanto, se tem a plenitude da revelação e do amor misericordioso de Deus, que alcança seu cume no Sacrifício de Cristo na Cruz.

Para proporcionar um estudo mais aprofundado, a nossa pesquisa está dividida em três momentos. No primeiro é apresentada a teologia do sangue na Sagrada Escritura, para demonstrar que o sangue tem um lugar central na economia salvífica, por isso, ele é usado na Aliança, como elemento que une de maneira indissolúvel o povo a Deus. Depois, analisar alguns dados cristológicos e soteriológicos na teologia do Novo Testamento, a fim de constatar a dimensão agápica do Sangue de Jesus, que se tornou a base de toda a teologia e espiritualidade do Beato Tomás Maria Fusco.

1 O Sangue no Antigo Testamento

1.1 Qual a função do sangue no Antigo Testamento: vida ou morte?

No Antigo Testamento, o sangue tem uma importância tão grande, principalmente nos atos litúrgicos, que é mencionado “trezentas e sessenta vezes na Bíblia hebraica... em sete casos se fala do sangue em relação à vida, em cento e três casos do sangue nos ritos sacrificiais...” (PENNA, 1980, p. 383, tradução nossa). O valor religioso do sangue está vinculado ao conhecimento científico da fisiologia que os sábios antigos, especialmente os semitas, desenvolveram. Eles observaram a função notável que o sangue desempenhava no funcionamento de um organismo, chegando à afirmação do princípio básico: “que a vida está no sangue ou que a vida é o sangue” (BETTENCOURT, 1990, p. 185). Nas culturas dos povos do Antigo Oriente, o sangue era considerado um elemento indispensável à vida, devido ao papel fundamental que desempenhava no funcionamento do organismo humano ou animal: “o sangue é o veículo ou a sede da vida” (Ibid.). Entre esses povos antigos, havia uma íntima associação do sangue à religiosidade e ao culto sagrado. Tal concepção também influenciou Israel, que reconhecia o caráter sagrado do sangue como dito em Levítico 17,11: “a vida da carne é o sangue”, pois homens e animais são constituídos de carne e sangue.

A própria Lei mosaica afirma, conforme Dt 12,23, que: “o sangue é a vida”, declarando que a vida está no sangue e que a vida é o próprio sangue. Deus quis adaptar suas determinações a esse pensamento, que é próprio do contexto dos hagiógrafos, e Ele “fez do sangue um quase sacramento na vida

religiosa do seu povo, um meio extremamente expressivo de todas as relações entre este e Deus” (DIZIONARIO TEOLOGICO SUL SANGUE DI CRISTO, 2007, p. 90, tradução nossa).

No Antigo Testamento, a ligação entre o sangue e a vida é tão forte que é expressamente proibido nutrir-se com sangue (Gn 9,4). A vida do ser vivo está no sangue e a própria Lei proíbe o uso do sangue como alimento (Lv 17,14). Essa proibição recebe uma motivação precisa e bem clara: o sangue, como a vida, pertence só a Deus, é a sua parte nos sacrifícios (cf. Lv 3,2.3.17), e os homens não podem servir-se do sangue a não ser em funções culturais, expressamente estabelecidas por Deus.

No Antigo Testamento, o sangue era de tal forma identificado com a vida que, “após a morte do indivíduo, os judeus julgavam que o sangue conservava a autonomia e a personalidade da pessoa; atribuíam-lhe uma voz própria, que exprimia junto a Deus os sentimentos de justiça do defunto” (BETTENCOURT, 1990, p. 185).

No mundo bíblico, o sangue de um ser humano é particularmente sagrado, porque o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus, sua existência é um dom sagrado (cf. Gn 1, 26-27). A vida do ser humano é um bem precioso, porque tem a sua origem e o seu fim em Deus. Só a Ele pertence e somente Ele tem o poder sobre a vida do homem, por isso, o próprio Deus proíbe o homicídio, pois, desde o momento que cada ser humano pertence a Deus no seu próprio existir, pertence a Ele também, sua vida e seu sangue. Se alguém vier a derramar o sangue do homem, o próprio Deus pedirá conta deste sangue derramado, como aparece em Gn 4,10-14, onde o sangue de Abel, violentamente derramado por seu irmão Caim, clama a Deus por justiça e Deus atende, amaldiçoando e expulsando Caim do solo fértil, que abriu a boca para beber de suas mãos o sangue do seu irmão.

No veterotestamentário, o sangue não tem necessidade de um rito sacrificial para tornar-se sagrado porque ele é a sede do ser, ou seja, é a sede da vida (cf. Lv 17,11) e, por sua natureza, pertence a Deus assim como a própria vida. Portanto, deve ser tratado com especial atenção e tem em si uma força expiatória. “O sangue dos sacrifícios é associado geralmente com a purificação e santificação. Mas, o sangue não é expiação por si mesmo, mas portador de vida e dom (cf. Lv 17,11). É ele quem purifica e santifica” (LÓPEZ, 2006, p. 186).

Este princípio solene lança uma luz sobre a condição do homem e a sua relação com Deus após o pecado original. No desígnio de Deus o homem foi

criado à sua imagem e semelhança, constituído em amizade com seu Criador, em harmonia consigo mesmo e com toda a criação. O homem, seduzido pelo Diabo, quis ser como Deus, e, em seu íntimo, duvidou da bondade de seu Criador e, abusando da sua liberdade, desobedeceu ao mandamento de Deus, que proibia ao homem comer da árvore do conhecimento do bem e do mal: “pois no dia em que dela comer, terás de morrer” (Gn 2,17). Com a desobediência, o homem perde de imediato a graça da santidade original e quebra-se a harmonia da amizade com Deus, com o próximo e com a criação. Por afastar-se do seu Criador, Senhor da Vida, o homem também perde o direito à vida, e assim a morte entra na história da humanidade.

Em virtude da gratuita condescendência divina, o homem ainda pode aspirar uma reconciliação com Deus, ao se colocar em condição de réu, reconhecer sua falta e aceitar o peso da justa sentença que pesa sobre ele. Porém, Deus não permite ao homem tirar sua própria vida, ainda que o fizesse em ódio ao pecado, pois como já foi dito nos parágrafos acima, a vida é propriedade de Deus.

Não podendo derramar o próprio sangue para reconciliar-se, com o Senhor, desde remota antiguidade, os israelitas recorriam a animais, imolavam-nos e ofereciam o seu sangue a Deus em substituição do sangue da vida, e da pessoa do próprio ofertante: “alma por alma, sangue por sangue, vida por vida” (BETTENCOURT, 1990, p. 186), e, ainda, o cordeiro é abatido no lugar do homem pecador: “o sacerdote oferece o cordeiro em lugar da vida do devoto: a cabeça do cordeiro, ele a entrega no lugar da cabeça do homem; a nuca do cordeiro, em lugar da nuca do homem; o peito do cordeiro, em lugar do peito do homem” (Ibid.,). Essa oblação exprimia o arrependimento do homem pecador e o seu desejo de unir-se de novo a Deus. Na medida que era verdadeira a afirmação de uma alma contrita, acompanhada de uma oblação interior inflamada pelo zelo religioso, essas vítimas ofertadas preenchiam de certo modo, a finalidade de satisfazer à Justiça divina, que fora gravemente ofendida pelo homem. E Deus Misericordioso, vendo o arrependimento do pecador, perdoava e aceitava a morte do animal, no lugar do homem. Assim, o derramamento de sangue foi e será até o fim dos tempos, necessário para a santificação do homem decaído.

O sangue no Antigo Testamento tem uma dinâmica própria que é estabelecida pelo seu uso específico, que diferencia o sangue animal do sangue humano, uma vez, que o sangue animal pode ser derramado: sobre o altar no

caso de sacrifício, sobre o sacerdote e o povo, ou no solo tratando-se de um abate para o consumo da carne; e o sangue humano jamais deve ser derramado, esclarecendo que a função do sangue: é vida, servindo de antídoto contra a morte, o pecado e o afastamento de Deus.

A doutrina da indisponibilidade¹ do sangue, salvo o uso estabelecido por Deus, constitui uma etapa fundamental em direção ao Único e Eterno Sacrifício de que fala o Novo Testamento, único caso na Bíblia, em que encontramos o sangue humano legitimamente usado com um escopo expiatório, passando naturalmente pelo sacrifício da Antiga Aliança. Este uso teológico do sangue põe a base para o conceito de santidade da vida humana, conceito onde teologia e antropologia se encontram, especialmente na figura do Novo Adão, cujo Sangue nos purifica de todo pecado (cf. Rm 3,25). Desse modo, vemos que no Antigo Testamento há uma ligação entre sangue, vida e morte, visto que, o sangue pode ser usado para restabelecer a comunhão com Deus e fazer a purificação do homem pecador, que está “morto” por estar fora dessa comunhão, pois é o sangue que faz a expiação pela vida do homem (cf. Lv 17,11).

1.2 O Sangue e a Aliança no Antigo Testamento

Na tradição bíblica do Antigo Testamento a aliança entre Deus e o povo de Israel ocupa um lugar central na fé judaica, sendo um dos conceitos mais importantes que a Sagrada Escritura usa para designar a relação entre Deus e o homem na economia salvífica, que alcançará sua plena realização com Jesus Cristo. O sangue, por ter um caráter sagrado, desempenha um papel significativo nessa teologia da aliança.

Desde a antiguidade, Israel considera tanto sua religião como sua ética determinadas por sua relação de aliança com Deus. Assim, a aliança vai se consolidando e se tornando um elemento necessário para a fé e a para vida de Israel.

Deus revela-se a seu povo, e este, à medida que reconhece em sua história a presença do Deus da Aliança, amadure sua fé, formando sua identidade, como povo eleito. Os sinais da presença de Deus no meio do povo aparecem, no pacto da Aliança de Sangue, onde Ele mostra fidelidade amorosa e soli-

¹ Significa que o sangue tem um uso específico no Antigo Testamento, ou seja, “só pode ser usado no culto que Israel presta a Deus” (PENNA, 1980, p. 383).

cidade paternal. Ele é o Deus da Aliança e por isso, ao longo de todo Antigo Testamento, é apresentada uma série de alianças entre Deus e seu povo.

A relação de aliança entre Deus e o homem é situada pela tradição israelita no início da história da humanidade. Deus, ao criar o homem, quis que ele participasse da vida divina, representada pela amizade com seu Criador, pela comunhão com a criação, pela graça e justiça original, que o homem gozava no paraíso. Por amor e por graça, o homem foi chamado a uma aliança com o Criador.

No Antigo Oriente, uma aliança realizada entre homens tinha caráter bilateral e implicava a aceitação de deveres de ambas as partes pactuantes: era um compromisso mútuo. Para exprimir que os participantes da aliança, estivessem obrigados irrestritamente até a morte a observar o pacto, imolavam-se animais e dividiam-nos ao meio, colocando as respectivas metades em duas fileiras paralelas. Cada um dos contratantes passava por entre as carnes imoladas, mostrando, com isso, que assumiriam a sorte das vítimas, ou seja, “que estavam dispostos a derramar o sangue e a sofrer a morte, caso fossem infieis à aliança estabelecida” (BETTENCOURT, 1990, p. 187).

Na tradição de Israel, esse rito aparece na Aliança que Deus faz com Abraão, prometendo-lhe uma descendência numerosa e abençoada, além da posse da terra, se ele fosse fiel a Deus. Abraão distribuiu os animais imolados e divididos, que foram colocados em duas fileiras paralelas. E uma coluna de fumaça, fogo e brasa, que representava Deus, passou por entre as carnes (cf. Gn 15,7-19). Deus fez Aliança com Abraão. Essa Aliança é sancionada com o sangue das vítimas e com o sangue do próprio Abraão no rito da circuncisão. É interessante que no texto de Gn 17,1-26 se incorpore o ritual da circuncisão de Abraão e de seus descendentes, na narrativa da instituição da Aliança de Sangue, de tal forma que as gerações posteriores dos israelitas possam participar da experiência dos fundadores. A Aliança de Sangue realizada aqui expressa um compromisso vinculante, vínculo estável, representado pela posse da terra (cf. Gn 15,18) e pela circuncisão, instituída por Deus, como sinal visível da Aliança entre Deus e seu povo: “minha aliança estará marcada na vossa carne como uma aliança perpétua” (Gn 17,13).

Logo depois da realização da Aliança de Sangue entre Deus e Abraão, nasce Isaac, o filho da promessa. Dessa maneira, Deus mostra que Ele é fiel e cumpridor de suas promessas, mas Deus também quer experimentar o coração de Abraão e o põe à prova, ordenando que ele ofereça Isaac em sacrifício: a vida

do filho e herdeiro deve ser sacrificada. Abraão confia em Deus e o obedece imediatamente. Em resposta à pergunta de Isaac sobre o animal do sacrifício, Abraão diz que Deus “proverá” o cordeiro. Ele toma a faca para matar o seu filho único e oferecê-lo em sacrifício, porém o Anjo o impede.

Na Aliança que Deus constitui com o povo de Abraão liderado, agora, por Moisés, o sangue desempenha um papel central. Com efeito, por ocasião da décima praga desencadeada por Deus sobre o Egito, foi o sangue do cordeiro pascal que, marcando as portas das casas dos hebreus, afastou a morte e pôs fim ao cativo (cf. Ex 12,29-36). O autor sagrado conecta o sacrifício do cordeiro, com o êxodo e a intervenção de Deus na história e assim, o sangue se torna o sinal da salvação realizada por Deus. “Mas a ação redentora de Deus para com Israel não é um fim em si mesma; ela possui como meta criar uma nova vida dentro de uma criação cada vez mais ampla e renovada” (LÓPEZ, 1998, p. 53). Essa ideia é confirmada pela iniciativa de Deus em fazer uma Aliança com Israel, logo após libertá-lo e revelar-se como seu Deus e Rei. E novamente aqui a Aliança no Sangue será um elemento indispensável.

Com efeito, no ritual da Aliança do Sinai, realizado entre Deus e o povo de Israel, Moisés derrama metade do sangue das vítimas sobre o altar, que representa Deus, e a outra metade sobre o povo, significando que as duas partes envolvidas na Aliança, participam de uma vida comum. Dessa maneira, as partes pactuantes tornam-se simbolicamente um só sangue, uma só família, porque o sangue da Aliança une os contraentes, em uma relação única. Tal gesto exprime a comunhão íntima entre Deus e o seu povo, comunhão que contém em si bênçãos de vida ou maldição, cuja consequência é a morte. Sendo assim, o sangue da Aliança, que constitui o último ato da Aliança, traz em si um rito consagratório², já que o sangue derramado une Israel a Deus de maneira indissolúvel. O sangue torna-se sinal de comprometimento: Deus estabelece certos deveres a Israel e, em troca, promete ser o seu Deus, ajudá-lo, protegê-lo, guardá-lo, abençoá-lo e libertá-lo.

O ritual da Aliança do Sinai mostra que os elementos constitutivos da Aliança são: a palavra de Deus, a acolhida que o povo faz dessa palavra transmitida por Moisés, o rito dos sacrifícios, o altar e o rito de aspersão de sangue. Esses elementos são inseparáveis. Assim, o sangue, sinal de vida, passa a ser, na

² São “os ritos de consagração onde se usava o sangue, para consagrar (separar para Deus), seja o tabernáculo, o altar, o sacerdote, o povo” (PENNA, 1980, p. 385).

teologia da aliança, também testemunha da bênção, da comunhão, da expiação e da libertação que provêm da Aliança que Deus fez com seu povo eleito.

Com efeito, é na Aliança de Sangue que Israel experimenta a presença viva e próxima de seu Deus, pois é por meio dela que Israel se torna povo eleito de Deus, seu filho primogênito (cf. Ex 4,22). Por isso, ela se torna a Aliança por excelência e o monte Sinai “passa a ser um dos pilares sobre os quais se assentou a religião de Israel” (LÓPEZ, 1998, p. 62). A quebra da Aliança do Sinai revela um Deus misericordioso. Ele continua fiel e envia seus profetas para conscientizar o povo de seus pecados, e mostrar que os males que se abatem sobre ele são devidos à quebra da Aliança com Deus, cuja consequência foi à retirada de sua proteção (cf. Jr, 7,1-15; Ez 10-11).

Mesmo diante das infidelidades de Israel, o Senhor “revelou sua misericórdia e amor, tanto nas obras como nas palavras” (DM, n. 4), perdoou as infidelidades e traições, após encontrar-se diante da penitência e a conversão autêntica do seu povo, e restabeleceu novamente sua Aliança. Assim, na renovação da Aliança se apresenta como centro, o amor e a misericórdia de Deus e não a infidelidade e o pecado do povo: “O Senhor ama Israel com o amor de uma particular eleição, semelhante ao amor de um esposo e por isso perdoa suas culpas” (Ibid.).

Nos livros proféticos, aparece a ideia de uma nova Aliança realizada entre Deus e o resto de Israel (cf. Jr 31,31-34; 32,37-41; Ez 16,60-63; 34,25-31; 37,15-28). Essa Aliança será superior a anterior, porque deriva do amor eterno e misericordioso do Deus de Israel (cf. Jr 31, 3.20). Ela tem caráter messiânico, pois Deus promete firmar essa nova Aliança, com o rei ideal que virá da casa de Davi e “exercerá o direito e a justiça na terra” (Jr 33, 14-26; Ez 37,25;). Essa Aliança será ampliada com Isaías, que aponta para a figura do Servo Sofredor, a sublime vítima de expiação, que livremente se oferece a morte, com nobre sentimento de caridade e de humildade, derramando seu sangue pela redenção de todos os homens. Deus será o fundador e mediador desta nova Aliança de caráter universal, que abarcará todos os homens (cf. Is 55,3-5; 49,6).

Portanto, na Aliança, destaca-se com especial ênfase, a eleição de Israel, derivada do amor divino e selada com sangue, elemento sagrado, simbolizando o caráter peculiar e transcendente da Aliança, preparando e consolidando o conceito de Aliança de Sangue ao longo da história da salvação que alcançará seu sentido pleno na Nova e Eterna Aliança realizada no Sangue de Cristo.

1.3 O sangue e os sacrifícios no culto de Israel do Antigo Testamento

Nos textos veterotestamentários, os sacrifícios e o culto estão situados no centro da relação entre o ser humano e Deus. Praticamente, todos os livros do Antigo Testamento tratam do sacrifício e podemos ver neles “uma teologia do sacrifício que coloca no centro o sangue, como pertencendo a Deus, mas dado por Ele, para sempre de novo efetuar a purificação, possibilitando uma vida nova para o homem que, por sua culpa, estava entregue à morte” (WILLI-
-PLEIN, 2001, p. 144).

O uso do sangue, no sacrifício, faz parte da cultura judaica e é um elemento essencial do culto, porque é por ele que se realiza e se atualiza a comunhão de Deus com o seu povo. Com efeito, vemos que nos rituais israelitas, o lugar reservado ao sangue é, sem dúvida, primordial, pois “o elemento simbólico comum em todos os sacrifícios do Antigo Testamento é a presença do sangue; e visto que este é universal, muito provavelmente, exprime a nota essencial do simbolismo sacrificial” (McKENZIE, 1983, p. 820).

Nos textos bíblicos, principalmente no Pentateuco, se pode ver, claramente, como o uso do sangue no sacrifício e no culto ocupa um lugar central na vida do povo de Israel. Pode-se dizer, inclusive, que no Pentateuco se tem o núcleo da teologia do sangue, devido à teologia do sacrifício, visto que, nos ritos, tudo o que se pretende obter com as ofertas sacrificiais, é apresentado como um efeito produzido pelo sangue das vítimas. Sendo assim, os ritos de sangue assumem uma importância primordial na liturgia de Israel, passando a ser um elemento essencial e indispensável, que representa a vida, sendo simbolicamente oferecido a Deus.

O sangue tem o poder de expiar o pecado, reconciliar e fazer a purificação, além disso; é derramado sobre o altar (cf. Lv 3,2), é aspergido diante do véu do santuário (cf. Lv 4,6), é derramado na base do altar (cf. Lv 4,7), é colocado sobre os chifres do altar (cf. Lv 4,25) e ele é, também, usado no rito de consagração dos sacerdotes, visto que, Deus mandou Moisés imolar um carneiro, e com o sangue aspergir Aarão, seus filhos e a indumentária de todos (cf. Ex 29,19-21). A efusão de sangue sobre o corpo e as vestes simboliza que toda a pessoa do sacerdote está envolvida pela graça divina e, daquele momento até a morte, significada pelo sangue derramado, Aarão e seus filhos pertencem ao serviço do Senhor. O sangue aqui marca a pertença exclusiva a Deus.

O sangue também está ligado à consagração e ao serviço sacerdotal no Templo: a função dos sacerdotes no culto era oferecer sacrifícios expiatórios e holocaustos por seus pecados e pelos de toda a comunidade de Israel.

Nos textos bíblicos, são regulamentados os diversos aspectos do culto com vários ritos e sacrifícios para todas as circunstâncias da vida do povo e as normas precisas do uso do sangue. Com efeito, o uso do sangue no sacrifício torna-se essencial ao culto para “significar, realizar e atualizar a união de Iahweh com seu povo” (WILLI-PLEIN, 2001, p. 144).

Os elementos essenciais que caracterizam a função do sangue nos sacrifícios podem ser sintetizados nos seguintes pontos: o sangue afasta o perigo, consagra, purifica e expia. A ideia de expiação e santificação estava intimamente ligada, no Antigo Testamento, à noção de Aliança com Deus, que era selada com o sangue dos sacrifícios. Estas ideias tiveram consequências práticas de grande importância na História da Salvação. Segundo a Lei, de fato, quase todas as coisas são purificadas com sangue, e “sem efusão de sangue não há remissão de pecado” (Hb 9,22). É o próprio Deus, que dá ao sangue um valor sagrado e expiatório. É por essa razão que o sangue pode ser usado em alguns ritos de sacrifícios, como vem descrito, por exemplo, nos ritos de sacrifício a seguir:

a. Sacrifício de holocausto: a vítima, colocada sobre o altar, é totalmente consumida pelo fogo, com exceção da pele, pois esta corresponde ao sacerdote. Neste tipo de sacrifício, a função do sacerdote começa quando o sangue da vítima se põe em contato com o altar, porque o contato do sangue, que é a própria vida (cf. Lv 17,14), com o altar, que é o sinal da presença divina, providencia a transferência da vítima da esfera terrena para o plano divino, em um ritual apresentado pelo sacerdote.

b. Sacrifício de comunhão: sua característica principal é o banquete ritual sagrado. A matéria sacrificial é repartida entre Deus, os sacerdotes e o ofertante, que compartilham um alimento da mesma natureza, a carne. O sangue é a parte exclusiva de Deus, devido ao seu caráter sagrado e por ser a vida. Ele é transmitido a Deus quando o sacerdote o derrama sobre o altar e em sua base. O restante da vítima deve ser cozido em água e repartido entre os sacerdotes e o ofertante. A função do sangue, nesse sacrifício, é realizar a comunhão entre Deus e o ofertante, pela mediação do sacerdote.

c. Sacrifício de expiação: aqui, o homem que ofendeu a Deus pelo pecado, transgredindo a Aliança, pode voltar à comunhão e à graça, reconciliando-se

com o Senhor. “O que mais caracteriza estes sacrifícios são os ritos de sangue. O sangue tem valor purificador e protetor” (LÓPEZ, 2004, p. 189). Aqui, trata-se de purificar as impurezas ocasionadas pelos pecados e pelas transgressões, cometidas contra Deus: “se o pecado mancha a terra, com maior razão manchará o santuário. Daí a necessidade dos ritos de expiação pelo sangue” (Ibid.). O tipo de impureza varia de acordo com o pecado cometido e a qualificação da pessoa que incorre nele.

O rito mais solene é o do grande Dia das Expições que ocorre uma vez por ano (cf. Lv 16,11-19). O sumo sacerdote, com o sangue de um novilho, asperge sete vezes o véu que separa o Santo dos Santos. Em seguida, coloca um pouco do sangue sobre os chifres do altar do incenso que é queimado diante de Deus, e derrama o resto do sangue na base do altar dos holocaustos.

Um ritual semelhante é realizado com o sangue de um bode pelos pecados de todo o povo, e, depois de aspergir com o sangue o altar, se queima o corpo da vítima. O significado da expiação reside no fato de que o elemento vital contido no sangue, neutraliza, remove e purifica tudo o que se interpõe e rompe a comunhão entre Deus e o homem. O efeito do sangue é colocar a pessoa em estado de santidade ritual e religiosa-moral, que competia ao Antigo Testamento. A função desse rito é precisamente expressa no livro do Levítico: “porque a vida da carne está no sangue. E este sangue eu vo-lo tenho dado para fazer o rito de expiação sobre o altar, pelas vossas vidas; pois é o sangue que faz a expiação pela vida” (Lv 17,11). Portanto, o sangue do qual se fala aqui, é o sangue da expiação, a única categoria de sacrifício que atribui ao sangue a função de absolver. Essa absolvição é realizada através do sangue que contém a vida. Como o sangue é vida, pode servir como um antídoto para a morte e tudo o que é fator de morte, como é o caso do pecado, que é morte espiritual e moral, visto que rompe a comunhão com Deus e, conseqüentemente, exclui o pecador da comunidade de Israel, que é o povo de Deus.

Deste modo, no Antigo Testamento, o sangue e os sacrifícios são dois aspectos centrais do culto de Israel, e fazem parte da experiência de salvação realizada por Deus.

Com efeito, os textos do Antigo Testamento trazem, de forma implícita, o sangue como revelação do amor de Deus para com seu povo, como nos apresentam os profetas (cf. Jr 31,3; Is 54,10). Na mesma linha encontramos o Papa São João Paulo II, que afirma: “esta verdade, anunciada outrora a Israel, encerra em si a perspectiva de toda a história do homem, perspectiva que é conjuntamente temporal e escatológica” (DM, n. 4).

Assim, Deus revela a sua pedagogia na história do povo de Israel, ao mostrar o sangue como elemento de purificação, de expiação, de remissão dos pecados, de comunhão e de aliança, que alcançará em Cristo sua plena significação e valor, pois será o meio eficaz para a redenção de todo o gênero humano.

2 O Sangue no Novo Testamento

2.1 O Sangue de Cristo: Amor Divino Encarnado

O desígnio eterno de Deus de enviar o seu próprio Filho a este mundo para resgatar a raça humana, perdida e manchada pelo pecado, e restituir-lhe a participação na vida divina, é a obra-prima da sua sabedoria e de seu amor, que se manifesta, sobretudo, na obra da Encarnação e da Redenção (MARMION, 2017a, p. 128). Afirmação semelhante encontramos em São João: “Nisto se manifestou o amor de Deus por nós. Deus enviou o seu Filho único ao mundo para que vivamos por Ele” (1Jo 4,9).

A vinda do Filho de Deus ao mundo é um acontecimento tão importante, que Deus quis “prepará-lo ao longo dos séculos” (DV, n. 3). Lembrando tantas vezes as primitivas promessas, revelando pouco a pouco, pela voz dos profetas, os traços do Redentor futuro, Deus quis fazer brotar nos corações dos justos do Antigo Testamento, as disposições necessárias para a vinda do Messias. Uma vez que o Messias prometido era o objeto para o qual convergiam todos os anelos, todos os desejos, todo o culto e toda a religião da Antiga Aliança. Assim, todos os acontecimentos convergiam para Jesus Cristo. Ritos e sacrifícios, figuras e símbolos do Antigo Testamento o representavam. Segundo a bela expressão de um autor dos primeiros séculos: “o Antigo Testamento trazia Jesus Cristo em suas entranhas” (AGOSTINHO *apud* MARMION, 2017a, p. 110).

O cristianismo, desde cedo, viu no Antigo Testamento a figura e a preparação da vinda do Messias prometido. Na pessoa de Jesus Cristo, Deus cumpriu suas promessas: quando chegou “a plenitude do tempo, enviou Deus seu Filho, nascido de mulher, nascido sob a Lei, para resgatar os que estavam sob a Lei, a fim de que recebêssemos a adoção filial” (Gl 4,4-5).

Por uma decisão totalmente livre, aprouve a Deus, em sua bondade e sabedoria “revelar-se a Si mesmo e tornar conhecido o mistério de sua vontade, pelo qual os homens, por intermédio de Cristo, Verbo feito carne, no Espírito

Santo, têm acesso ao Pai e se tornam participantes da natureza divina” (DV, n. 2). Assim, segundo o Magistério da Igreja, “Cristo Jesus é ao mesmo tempo Mediador e Plenitude de toda a Revelação” (CEC, n. 65).

A Encarnação do Verbo de Deus marca uma mudança radical na história da revelação e da comunicação de Deus com o homem, pois, o Verbo eterno tornou-se, agora, temporal e, para isso, torna-se carne, daí a afirmação fundamental: “No princípio era o Verbo e o Verbo era Deus. E o Verbo se fez carne” (Jo 1,1-2.14). Jesus Cristo é o Verbo de Deus, “é o Amor Divino Encarnado” (BURKE, 2017, p. 9).

Portanto, não se trata apenas de afirmar um novo estado do Verbo de Deus como tal, mas, também, de estabelecer com segurança que a sua presença, sob esse novo modo, é um habitar conosco verdadeiramente. Ele “não assumiu a carne como se vestisse uma roupa. Ele tornou-se carne” (LÉON-DUFOUR, 1996, p. 93). Com efeito, a Segunda Pessoa da Santíssima Trindade, ao Encarnar-se assumiu a nossa natureza, para uni-la a Si pessoalmente. Tomou de nós a natureza humana, que fez sua, “unindo-se a ela física, substancial e pessoalmente, por laços inefáveis” (MARMION, 2017a, p. 72).

Deus, o Ser eterno, que possui a plenitude de toda a perfeição e que possui a vida em Si mesmo, por amor, nasce de uma mulher, na completude do tempo (cf. Gl 4,4). Como nós, Jesus possui uma natureza humana, completa, integral nos seus elementos constitutivos. Como nós, Cristo tem uma alma racional dotada de faculdades semelhantes às nossas. O próprio Deus toma nossa humanidade. Concebido “pela misteriosa ação do Espírito Santo no seio da Virgem Maria, Jesus Cristo é gerado da mais pura substância do sangue da Virgem e o corpo que dela recebe torna-O semelhante a nós. Tudo o que era nosso Ele fez seu, exceto o pecado” (Ibid., p. 74). Com efeito, Cristo é homem, mas de uma pureza imaculada, como convinha à dignidade de um Homem-Deus, ou seja, Ele é perfeito Deus e perfeito homem, como afirma a Tradição da Igreja:

Confessamos, nosso Senhor Jesus Cristo, Filho unigênito de Deus, perfeito Deus e perfeito homem, composto de alma racional e de corpo, antes dos séculos gerado do Pai segundo a divindade, no fim dos tempos nascido, por causa de nós e de nossa salvação, da Virgem Maria, segundo a humanidade, consubstancial ao Pai segundo a divindade e consubstancial a nós segundo a humanidade. Aconteceu de fato, a união das duas naturezas, e por isto nós confessamos um só Cristo, um só Filho, um só Senhor (DZ, n. 301).

Essa verdade dogmática é fundamental, pois é a Humanidade de Jesus que torna Deus visível, mas, principalmente, torna Deus passível, capaz de sofrer, de derramar Sangue e expiar os pecados pelo sofrimento, por meio de seu sacrifício na Cruz. É a divindade unida à humanidade, pela Encarnação do Filho de Deus, que dá valor salvífico e caráter irrevogável ao Sacrifício de Cristo. Um valor infinito que bastará para resgatar o mundo, destruir o pecado e fazer superabundar a vida da graça nas almas, realizando a redenção e salvação de todo o gênero humano. Pois, se Cristo não é verdadeiramente Deus, eterno e igual ao Pai, então não pode nos comunicar a vida de Deus. Como afirma Santo Ireneu, ao apresentar o mistério de Cristo como Mediador entre Deus e os homens:

Ele reuniu e uniu [...] o homem a Deus. Pois se não tivesse sido um homem a vencer o adversário do homem, o inimigo não teria sido vencido em toda a justiça. Em contrapartida partida, se não fosse Deus quem nos tivesse outorgado a salvação, não a teríamos recebido de maneira estável [...]. Pois era preciso que o “Mediador de Deus e dos homens” (1Tm 2, 5), por seu parentesco com cada uma das duas partes, reconduzisse ambas à amizade e à concórdia, de modo que ao mesmo tempo Deus acolhesse o homem e o homem se oferecesse a Deus (IRENEU *apud* SESBOÛÉ, 2015, p. 152).

De fato, o ato redentor de Cristo realizado em sua Paixão, Morte e Ressurreição e selado com o Seu Sangue, só nos alcançou a salvação, porque foi realizado pelo Verbo de Deus feito carne. Pois, se “Cristo fosse somente verdadeiro Deus, não precisaria ofertar um sacrifício expiatório, e, além disso, não poderia derramar Seu Sangue em favor do homem” (MARMION, 2017a, p. 99).

Deste modo, era preciso que Cristo assumisse a natureza humana em tudo, exceto no pecado, e por meio da efusão de Seu Sangue, reconciliasse o homem com Deus, pagando sua dívida infinita. Só um Deus-homem³ poderia pagar a dívida no lugar do homem pecador. Só Cristo poderia oferecer um sacrifício equivalente ao pecado infinito do homem e cancelar sua dívida eterna. Por isso, Cristo é o único Mediador da Nova Aliança, porque pode empreender um

³ É o argumento soteriológico de Santo Anselmo de Cantuária [...] “4º tempo.- *Só um Deus-homem pode cumprir a satisfação que salva o homem* [...]. Nenhum homem pode satisfazer, e todavia é o homem o incumbido da satisfação [...]. Somente Deus seria capaz de cumprir uma satisfação digna de Deus, mas de nada serviria que Deus satisfizesse no lugar do homem (ANSELMO *apud* SESBOÛÉ, 2015, p. 413).

ato de obediência que é ao mesmo tempo humano e divinamente filial. Assim, a Nova Aliança no Sangue é fruto da escolha livre de Cristo, Novo Adão, que, assumindo as consequências da desobediência do primeiro Adão, morre por obediência e opera a justificação do homem pecador, por meio de sua entrega-doação no sacrifício cruento da Cruz. Conforme, nos ensina Santo Ireneu:

Era preciso que aquele que viesse matar o pecado e resgatar o homem digno de morte se fizesse aquilo mesmo que este era [...] a fim de que o pecado fosse morto por um homem e que o homem assim saísse da morte. Pois tal como pela desobediência de um só homem, [...] “muitos foram constituídos pecadores” e perderam a vida, assim era preciso que, pela obediência de um só homem, [...] “muitos fossem justificados” e recebessem a salvação (IRENEU *apud* SESBOÛE, 2015. p. 153).

Com efeito, Deus se faz homem por nós. Ele se encarna para “nossa salvação” (DZ, n. 150). Assim, a Encarnação do Filho de Deus revela o amor incondicional de Deus pelo homem, como afirma a Tradição da Igreja:

Tal é a razão pela qual o Verbo se fez homem e o Filho de Deus, Filho do homem: é para que o homem, unindo-se ao Verbo e recebendo assim a filiação adotiva, se torne filho de Deus. O Verbo de Deus, Jesus Cristo, nosso Senhor, [...] por causa de seu amor superabundante se fez exatamente o que somos a fim de fazer de nós exatamente o que Ele é (IRENEU *apud* SESBOÛE, 2015. p. 293).

Por conseguinte, o intercâmbio salvífico realizado em Cristo entre Deus e o homem supõe uma dupla solidariedade de Cristo, de um lado com Deus, e do outro com o homem, pois, como afirma Gregório de Nazianzo: “o que não foi assumido não foi salvo; mas aquilo que foi unido a Deus é que foi salvo” (*Ibid.*, p. 295). Portanto, a Nova e Eterna Aliança só foi possível, porque Jesus Cristo, Amor Divino, se Encarnou. Assim, o Sangue Precioso de Cristo, de valor imensurável, é que sela a Nova e Eterna Aliança e lhe dá caráter irrevogável.

2.2 A Nova Aliança no Sangue de Cristo e sua eficácia no mistério salvífico

Na plenitude dos tempos, Jesus Cristo, o Verbo de Deus feito carne (cf. Gl 4,4-5), instaurou em Seu Sangue a Nova e Eterna Aliança, como afirma a Constituição Dogmática *Lumen Gentium*:

Eis que virão dias, diz o Senhor, em que Eu farei Nova Aliança com a casa de Israel e com a casa de Judá. Gravarei a minha lei nas suas entranhas, e a escreverei nos seus corações e serei o seu Deus e ele será o Meu povo (Jr 31,31-34). Foi Cristo quem instituiu esta Nova Aliança, isto é, o novo testamento em seu Sangue (cf. 1Cor 11,25), chamando de entre os judeus e gentius um povo, que junto crescesse para a unidade, não segundo a carne, mas no Espírito, e fosse o novo Povo de Deus (LG, n. 9).

A teologia da Aliança permeia todo o Novo Testamento, visto que, a aquisição da humanidade por Deus é selada por uma Nova Aliança que substitui e aperfeiçoa o pacto sináutico. E é consagrada pelo Sangue de Cristo, ou seja, a redenção do ser humano se dá mediante o Mistério Pascal, que é consumado no sacrifício de Cristo na Cruz.

Com efeito, a fonte da grandeza e da originalidade da Nova Aliança, fundada no Sangue de Cristo, provém da filiação divina de Jesus Cristo. Pois, Ele é o Filho de Deus Encarnado. Seu corpo “é um corpo verdadeiro, formado do sangue puríssimo da sua Mãe, a Virgem Maria” (MARMION, 2017a, p. 74). Jesus Cristo, Filho de Deus, ao se Encarnar, assumiu a linhagem de Davi, cumprindo a promessa de Deus, que jurou a seu servo, firmar-lhe sua raça para sempre. Jesus, da família real de Davi (cf. 2Sm 7,1-16), é o Messias esperado por Israel, que Deus enviou ao mundo para estabelecer, com seu Sangue, a Nova e Eterna Aliança.

As Alianças do Antigo Testamento eram realizadas entre Deus e o homem e seladas com sangue de animais, tinham caráter provisório e não possuíam eficácia permanente. Por isso, precisavam ser sempre renovadas, pois o povo de Israel, muitas vezes, quebrava o pacto de amor que o unia a seu Deus. Assim, não se pode negar que os ritos e “os sacrifícios do Antigo Testamento eram limitados, precários e imperfeitos” (BETTENCOURT, 1990, p. 189).

Isso muda radicalmente no Novo Testamento, pois o próprio Deus entra na Aliança. Ele é, ao mesmo tempo, a Vítima Imolada e o Sacerdote que a oferece. Pela Encarnação, o Verbo incorpora-se na nossa raça, torna-se autenticamente um de nós. Pode, portanto, “tornar-se Pontífice, Sumo Sacerdote, Mediador da Nova e Eterna Aliança, porque, sendo Deus e homem, pode ligar o homem a Deus” (MARMION, 2017a, p. 93). Ele oferece, em nome de todos, a sua Carne e o seu Preciosíssimo Sangue no altar da Cruz.

Com efeito, é no momento de sua Encarnação que Jesus Cristo é consagrado o primeiro Sacerdote da Nova Aliança. “Desde sua entrada no mundo,

inaugura-se o sacrifício desse Pontífice único, que culminará na Sua Paixão, morte de Cruz e Ressurreição” (Ibid., p. 91). Seu Sangue Precioso sela e inaugura a Nova e Eterna Aliança. “Esse cálice é a Nova Aliança em meu Sangue, que é derramado por vós para a remissão dos pecados” (Lc 22,20). Assim, é o valor imensurável do Sangue Precioso de Cristo, “verdadeiro Deus e verdadeiro homem” (DZ, n. 301) que torna essa Aliança eficaz e que dá à morte de Jesus, no Calvário, um valor infinito. Pois é pelo “Sangue de Cristo que temos a redenção, a remissão dos pecados, segundo a riqueza da Sua graça que Ele derramou profusamente sobre nós” (Ef 1,7-8).

Todo verdadeiro sacrifício supõe um sacerdócio, encarregado de oferecer sacrifícios em nome de todos (cf. Hb 8,3). Como vimos na lei judaica, todo sacerdote era escolhido por Deus na tribo de Aarão e consagrado ao serviço do templo por uma unção especial (cf. Ex 29,1-30). O mesmo não ocorre com Jesus Cristo, o Seu sacerdócio é transcendente; “a unção que O sagra Pontífice supremo é inteiramente singular: é aquela da graça de união que, no momento da Encarnação, une à pessoa do Verbo a humanidade por Ele escolhida” (MARMION, 2017b, p. 287).

Jesus Cristo, por ser o próprio Filho de Deus, pode oferecer o Único Sacrifício digno de Deus. E, por ser o Mediador soberano entre Deus e os homens, “o seu sacrifício tem, como o Seu sacerdócio, um caráter de perfeição única e de valor infinito” (Ibid., p. 288). Com efeito, Deus Pai confirmou, por juramento, essa condição e dignidade de Pontífice: “jurou o Senhor, e não se arrependerá: Tu és sacerdote para sempre segundo a ordem de Melquisedeque” (Sl 110,9). Por essa razão, Jesus Cristo é Sacerdote Eterno, porque a união da divindade e da humanidade na Encarnação é indissolúvel. Assim, Cristo possui um sacerdócio sem fim, porque permanece para sempre (cf. Hb 7,3).

Desse modo, Cristo é o Sumo Sacerdote de uma Aliança Nova e melhor, como nos apresenta a carta aos Hebreus 7, 26-27: “Santo, inocente, imaculado, separado dos pecadores, elevado mais alto do que os céus. Ele não precisa oferecer sacrifícios a cada dia, primeiramente por seus próprios pecados, e depois pelos do povo. Ele já o fez, uma vez por todas, oferecendo-se a Si mesmo”.

De fato, Cristo, Sumo Sacerdote, entrou no verdadeiro Santuário, uma vez por todas (Hb 9,12). “Entrou no céu, não com seu Sangue, mas por meio de seu Sangue, ou seja, por meio de sua morte na Cruz. Ele assentou-se à direita de Deus Pai e por amor intercede continuamente por nós” (SEIFRID, 2012, p.

327). Por essa razão, só Ele é o Nosso Mediador que está diante do Pai, apresentando-Lhe incessantemente o seu sacrifício, de que “são perpétua memória as cicatrizes das suas chagas” (FUSCO, 2006, p. 99), e está sempre a interceder por nós, porque vive para sempre (cf. Hb 7,25).

Diferentemente daquela Aliança Sinaítica, a Nova Aliança, estabelecida no Calvário, não é mais limitada a um único povo, Israel, mas essa eleição de amor se estende a toda a humanidade congregada na Igreja de Cristo. “Ele morreu por todos, a fim de que todos vivam para Aquele que morreu e ressuscitou por eles” (2Cor 5,15).

Consequentemente, todos os sacrifícios do Antigo Testamento, como assevera São Paulo, eram apenas figuras (cf. 1Cor 10,11), rudimentos fracos (cf. Gl 4,9), mas eles agradavam a Deus unicamente porque representavam o sacrifício futuro, o único que podia ser digno d’Ele: o Sacrifício do Homem-Deus na Cruz.

No Antigo Testamento, Deus não permitiu o sacrifício de Isaac, porém, na plenitude dos tempos (cf. Gl 4,4), Ele mesmo providenciou o Verdadeiro Cordeiro, Cristo seu Filho e, aceitou sua imolação na Cruz. “Deus nos amou e enviou-nos seu Filho único como vítima de expiação pelos nossos pecados” (1Jo 4,9-10). Com efeito, o próprio “Deus o expôs como instrumento de propiciação, por seu próprio Sangue, mediante a fé” (Rm 3,25).

Portanto, Jesus Cristo é o Cordeiro Pascal, que com o seu próprio Sangue, derramado até à última gota, como nos holocaustos, tira o pecado do mundo. Ele foi imolado⁴ em nosso lugar. Substituiu-nos, “carregou todas as nossas iniquidades, tornou-se vítima por nossos pecados” (Is 53,6). Segundo o Magistério da Igreja, Cristo é o “Cordeiro inocente que por meio de seu Sangue, livremente derramado, mereceu-nos a vida. N’Ele Deus nos reconciliou consigo e entre nós, arrancando-nos da servidão do diabo e do pecado, nos purificou e santificou” (GS, n. 22). Assim, à semelhança dos sacrifícios da Lei no Antigo Testamento, “o Sangue de Cristo reconcilia, purifica e santifica” (SEIFRID, 2012, p. 328).

Por conseguinte, a Nova Aliança inaugurada no Sangue de Cristo, mostrou o admirável intercâmbio de amor entre Deus e a humanidade. Pois, o Verbo de Deus ao se fazer carne e sangue, assumiu a nossa natureza humana

⁴ Segundo São João a Páscoa dos judeus ainda não havia chegado. Jesus será morto no momento em que se imolavam os cordeiros no Templo, na Vigília da Páscoa (cf. Jo 19,14.31.42). Ele é o verdadeiro Cordeiro Pascal (cf. Jo 19,36; 1Cor 5,7).

e divinizou o homem, e ao mesmo tempo, revelou o rosto humano de Deus. Assim, o próprio Deus realizou o desejo mais profundo do homem: ver a Deus face a face. Pois, com o pecado de Adão, o homem havia rompido a Aliança com seu Criador, perdido o direito à vida e de ver a face de Deus, como fazia no jardim do paraíso. Portanto, era necessário que Cristo, Senhor da Vida, se Encarnasse, assumindo nossa condição humana, e assim, vencesse o pecado e a morte, trazendo-nos a salvação e o dom da filiação divina, e a assim, fizesse novamente o homem participante da vida divina.

Em virtude de seu infinito amor por nós, o Pai eterno, quis construir com o Corpo e o Sangue de seu Filho único, “uma ponte sobre o abismo que nos separava Dele, uma ponte que vai do céu à terra; refazendo o caminho que estava interrompido e permitindo ao homem atravessar a amargura do mundo para alcançar a vida eterna com Deus” (SANTA CATARINA *apud* MARMION, 2017a, p. 93-94).

Com efeito, a Nova e Eterna Aliança no Sangue de Cristo é essa ponte, que nos restitui a comunhão com o nosso Criador. E a garantia de que podemos atravessá-la, é que Jesus Cristo pagou o preço do nosso resgate com o seu próprio Sangue (cf. 1Pd 1,18). Assim, na Nova Aliança, o Sangue de Jesus Cristo é “a manifestação do seu infinito amor por nós” (FUSCO *apud* CONSTITUIÇÕES, 1990, p. 14).

2.3 O Sangue que revela o amor

A Redenção que Cristo realiza na Cruz é o momento mais alto da revelação do imensurável mistério do amor da Santíssima Trindade. A imolação voluntária e cheia de amor de Jesus Cristo, operou a salvação do gênero humano: “sua morte resgatou-nos, reconciliou-nos com Deus, restabelecendo a Aliança que outorga todos os bens, abre-nos as portas do céu e dá-nos a herança da vida eterna” (MARMION, 2017b, p. 292).

Esse sacrifício é suficiente para tudo, “por isso, quando Cristo morre, o véu do Templo de Jerusalém rasga-se em dois para mostrar que os sacrifícios antigos estão abolidos para sempre e substituídos pelo Único Sacrifício digno de Deus” (*Ibid.*, p. 293). Já não há salvação e justiça senão na participação do Sacrifício da Cruz, cujos frutos são inesgotáveis. Por essa oferenda única, diz a Carta aos Hebreus 10,14: “Jesus Cristo levou à perfeição definitiva os que Ele santifica”.

Para Santo Tomás de Aquino, o poder da Caridade de Cristo, ao suportar voluntariamente a morte realizou a redenção da humanidade:

Sofrendo por amor e por obediência, Cristo apresentou a Deus mais do que exigia a compensação de toda a ofensa do gênero humano. Primeiro, por causa do imenso amor que lhe fazia suportar o sofrimento. Segundo, por causa da dignidade de sua própria vida, a de alguém que era Deus e homem, e que ele dava em satisfação. Em terceiro lugar, por causa da extensão da paixão e da grandeza da dor assumida. A paixão de Cristo, portanto, não foi, pelos pecados do gênero humano, uma satisfação somente suficiente, mas superabundante (TOMÁS DE AQUINO *apud* SESBOÛÉ, 2015, p. 417).

Sendo assim, o amor de Deus constitui a chave e o ponto de referência central para entrar na teologia da Caridade do Sangue: “Deus amou tanto o mundo, que entregou seu Filho único, para que todo o que nele crer não pereça, mas tenha a vida eterna” (Jo 3,16). Assim, segundo o Beato Tomás Maria Fusco, Deus Pai em seu amor extremo, entregou seu Filho único à morte para a salvação e a redenção do homem. O Filho acolheu a vontade do Pai e se entregou, por amor, até o derramamento de todo o seu Sangue na Cruz. E o Espírito Santo eleva, presentifica e “atualiza esse Sacrifício, como perene fonte de salvação que jorra por toda a eternidade, alcançando desde Adão até o último homem que nascer sobre a face da terra” (CONSTITUIÇÃO, 1990, p. 14).

Por essa razão, a efusão do Sangue de Cristo que brota de seu lado aberto, no alto da Cruz, é sinal do amor que se manifesta no sofrimento e que gera vida abundante, “pois como do lado aberto de Adão foi formada Eva, a mãe dos viventes (Gn 2,21-22); assim, do lado aberto de Cristo, Novo Adão, adormecido na Cruz, nasceu a Igreja, sua Esposa e mãe de todos os que são viventes espiritualmente” (MCC, n. 25). O próprio Cristo “adquiriu-a com seu Sangue (cf. At 20,28), encheu-a de Seu Espírito... E fez dela o Novo Povo de Deus” (LG, n. 9). Cristo amou a Igreja e se entregou por ela, purificando-a com o seu Sangue Precioso, fazendo dela sua Esposa, sem mancha, gloriosa, santa e irrepreensível (cf. Ef 5,25-27). “Ambrósio aponta no Sangue de Cristo o precioso diadema que coroa a sua esposa, a Igreja” (AMBROSIO *apud* CONTEGIA-COMO, 2007, p. 1297, tradução nossa).

Além dessa perspectiva nupcial, o sangue e a água que escorreram do lado transpassado de Jesus Crucificado, podem ser também interpretados como tipos da Eucaristia e do Batismo, sacramentos da vida nova confiados à

Igreja. A água, símbolo do Espírito Santo (cf. Jo 7,37-39), aparece como sinal visível da fecundidade da Paixão e mostra “a estreita união entre o Sangue de Jesus e o Espírito Santo, dando ao seu Sangue a capacidade de comunicar o Espírito a todos os crentes” (DIRETÓRIO, 1995, p. 11). O sangue é assim, sinal de um amor generoso que comunica aos homens a vida divina no Espírito.

Em virtude disso, a circuncisão da carne, símbolo da eleição e pertença a Deus no Antigo Testamento; no Novo Testamento, foi substituída pelo Batismo, de caráter indelével, que nos liberta do pecado, nos regenera, nos torna filhos de Deus e membros de Cristo e nos incorpora à Igreja. Assim, o Batismo, “banho da regeneração e da renovação no Espírito Santo, sem o qual ninguém pode entrar no Reino de Deus” (CEC, n. 1214), é condição necessária e garantia de pertença à Igreja, visto que, o gênero humano é reconciliado com Deus e purificado por meio do Sangue de Cristo derramado na Cruz.

O Sacrifício de Cristo é a maior prova do amor de Deus pelos homens, uma vez que, no Calvário, Cristo foi oferecido pelo Pai e Ele mesmo ofereceu-se espontaneamente como vítima de expiação pelos pecados do mundo, dando seu Sangue, já que: “sem efusão de sangue não há remissão” (Hb 9,22). Assim, em seu próprio Sangue, Cristo selou o pacto da Nova Aliança (cf. Hb 9,15-23), revelando sua misericórdia infinita. Pois, enquanto “a voz do sangue de Abel, morto por seu irmão, grita ao céu para obter justiça e vingança (Gn 4,10); a voz do Sangue de Cristo grita ao céu para obter misericórdia e perdão” (CONTEGIACOMO, 2007, p. 1297, tradução nossa). Com efeito, o Sangue de Cristo grita à humanidade por todos os séculos o amor do Pai e do Filho, aquele amor divino derramado em nossos corações por meio do Espírito que nos foi dado (Rm 5,5).

Por conseguinte, ao entregar o seu Filho por nossos pecados, Deus manifesta que seu desígnio sobre nós, é um desígnio de amor benevolente, que antecede a qualquer mérito nosso, como afirma Santo Agostinho:

Quanto amor havia em Deus, quando enviou Cristo para ser crucificado pelos pecadores e os ímpios, nos adquiriu pelo preço de seu Sangue, enquanto nós éramos seus inimigos, porque amávamos as coisas que Ele fez em lugar de amarmos a Ele que as fez! Enquanto fazíamos essas coisas, Deus mandou seu próprio Filho e por nós O entregou para que fosse morto. Eis como Deus ama os homens. (AGOSTINHO *apud* DIRETÓRIO, 1995, p. 15).

Portanto, o Sacrifício de Cristo na Cruz é único e supera todos os sacrifícios, visto que, realiza a redenção definitiva dos homens e reconduz o gênero

humano à comunhão com Deus, reconciliando-o com Ele pelo sangue derramado para a remissão dos pecados. Assim, é “o amor até o fim” (Jo 13,1) que confere o valor de redenção e de reparação, de expiação e de satisfação ao Sacrifício de Cristo. “A existência em Cristo da Pessoa Divina do Filho de Deus, que supera e, ao mesmo tempo, abraça todas as pessoas humanas, e que O constitui Cabeça da humanidade, torna possível seu Sacrifício redentor por todos” (CEC, n. 616).

Jesus expressou de modo supremo a oferta livre de si mesmo na refeição com seus Apóstolos “na noite em que foi entregue” (1Cor 11,23). Na véspera de sua Paixão, Jesus fez dessa Última Ceia com seus Apóstolos, o memorial de sua oferta voluntária ao Pai pela salvação dos homens.

Ao instituir a Eucaristia, Sacramento do seu Corpo e Sangue, como memorial de seu Sacrifício, Jesus Cristo revoga a proibição do consumo de sangue, que vigorava na Lei do Antigo Testamento. Pois, na antropologia judaica, tal consumo implicava excomunhão, visto que, o sangue era considerado a própria vida e pertencia a Deus, e Ele mesmo tinha estabelecido que: “todo homem da casa de Israel que consumir sangue, voltar-me-ei contra esse que consumiu sangue e o exterminarei do meio do meu povo. Porque a vida da carne está no sangue” (Lv 17,10-11).

Sobre esse fundo de proibições tão solene é que ressoou na plenitude dos tempos um novo preceito emanado do próprio Deus, que muda radicalmente essa normativa, não somente no que diz respeito à permissão do consumo de sangue, mas também por estabelecê-lo, como condição de comunhão e vida com Deus, uma vez que, “o consumo do sangue passa a ser condição indispensável para que o homem participe da vida de Deus” (BETTENCOURT, 1990, p. 191).

Desse modo, pela primeira vez na história, Deus permite ainda mais, estabelece como preceito divino aos seus fiéis beberem sangue, mas não qualquer sangue, e sim, o Sangue do Filho de Deus feito homem: “Isto é o meu Corpo que é dado por vós. Fazei isto em minha memória. Este é o meu Sangue, que é derramado por vós” (Lc 22,19-20). E ainda, “aquele que bebe meu Sangue possui a vida eterna... quem come a minha Carne e bebe meu Sangue, permanece em mim e Eu nele” (Jo 6,54ss).

Com efeito, a Tradição da Igreja sempre ensinou, que da observância dessa ordem dependerá, para os homens, a posse da vida eterna: “Se não beberdes o Sangue do Filho do homem, não tereis a vida em vós” (Jo 6,53).

Desse modo, a Eucaristia nos faz participantes da própria vida de Cristo. É inquestionavelmente, nesse encontro de Deus com o homem, quando temos

acesso ao Amor por excelência, presença do próprio Deus, visto que, é neste “Corpo e Sangue que Deus e o homem se encontram num consórcio muito mais íntimo do que o do paraíso perdido” (FUSCO, 2006, p. 252). Portanto, pela Eucaristia, o próprio Cristo Jesus, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, por meio de seu Corpo e Sangue, se faz presente entre nós.

Mediante ao exposto, vemos que Jesus Cristo, Filho de Deus, no Sacrifício do Gólgota, revelou a forma mais radical do amor: o nosso Divino Redentor foi cravado no lenho da Cruz por amor e seu voluntário holocausto e o derramamento de todo o seu Sangue Precioso é o dom supremo que seu coração fez a cada homem. Pois, de fato, o Filho de Deus nos amou até o fim e o Sangue Precioso, vertido na Cruz, é “a manifestação suprema de seu infinito amor por nós” (CONSTITUIÇÃO, 1990, p. 14).

Por conseguinte, todo cristão é chamado a conhecer e a perscrutar a ciência que brota da Cruz, para melhor compreender, amar e honrar a Caridade do Sangue de Cristo, bebendo e inebriando-se dessa fonte salutar. Assim, fez o Beato Tomás Maria Fusco, que soube ver no Sangue Preciosíssimo de Cristo, “a mais viva imagem da divina Caridade, que é sinal permanente e preclaro penhor do amor ágape de Deus pela humanidade” (*Ibid.*).

3 A Teologia do Preciosíssimo Sangue de Jesus Cristo no pensamento do Beato Tomás Maria Fusco

O Sangue Precioso de Cristo derramado na Cruz ocupou o centro da teologia do Beato Tomás Maria Fusco⁵. E torna-se para ele uma via segura

⁵ Tomás Maria Fusco nasceu em Pagani, (Salerno-Itália), em 1º de dezembro de 1831. Era filho do farmacêutico Dr. Antônio Fusco e da senhora Stella Fusco Giordano. No ano de 1837, durante uma epidemia de cólera, perdeu sua mãe. Tomás contava apenas com seis anos de idade. Quatro anos mais tarde perdeu o pai Antônio. Tomás ficou aos cuidados do tio sacerdote Giuseppe Fusco e de seu irmão sacerdote Rafael Fusco. Em 1846 foi noviço da Companhia de Jesus, em Nápoles, porém por insistência de seu irmão Padre Rafael, vê-se obrigado a voltar à sua casa. Contudo, Deus o quer sacerdote diocesano, após o período de formação no seminário de Nocera, Pagani, em 22 de setembro de 1855 foi ordenado sacerdote. Em 06 de janeiro de 1873, Padre Tomás Maria Fusco, fundou a Congregação das Filhas da Caridade do Preciosíssimo Sangue. Após um grande apostolado dedicado a difusão do amor Deus e do Sangue de Cristo, Pe. Tomás, missionário apostólico, sacerdote exemplar, que trabalhou incansavelmente para a salvação das almas, em 24 de fevereiro de 1891, parte desta vida para Cristo. Quando a notícia se espalha, todos vão para rua aclamando que morreu um santo. Em 07 de outubro de 2001 em Roma, foi proclamado Beato por São João Paulo II (*Ibid.*, p. 6-7).

por onde aprendeu a Ciência Divina da Cruz, que o fez aprofundar o significado do Sangue na economia salvífica, e o introduziu no mistério da mística cristã da Caridade do Sangue de Cristo. Com efeito, a devoção apaixonada ao Sangue Precioso de Cristo, permitiu ao Beato acolher o dom de Deus e exercer a caridade de forma heroica, por meio de um ministério apostólico rico e variado, fazendo dele o “Apóstolo do Preciosíssimo Sangue” (CALDERARO, 2015, p. 43).

A Revelação de Deus na História da salvação e, conseqüentemente no ensinamento da Igreja, desde o tempo apostólico até os nossos dias, e sempre, verte essencialmente sobre este tema: Deus é Amor e quer a salvação do homem. O Beato Tomás Maria Fusco atento a estes dois temas, e dócil à voz do Espírito Santo; acolheu, como dom, o carisma recebido de Deus e propôs um particular modo de ser e de agir na Igreja a serviço do amor de Deus e da salvação dos homens. Com efeito, o dado que caracteriza a espiritualidade e a teologia do Beato Tomás Maria Fusco, em torno do qual tudo gira e unifica, é a Caridade do Preciosíssimo Sangue de Jesus. Esse termo é a nota característica do carisma que ele recebeu de Deus: “retratar e refletir a mais viva imagem da divina Caridade com que foi derramado e do qual o mesmo Sangue divino foi e é sinal, expressão, medida e penhor do amor de Deus pela humanidade” (FUSCO, 2005, p. 83).

Essa ideia-síntese, impressa no carisma, diz, de imediato e com toda evidência sobre o profundo conteúdo teológico, bíblico, dogmático, pastoral e apostólico, que abarca a doutrina teológica do Beato Tomás Maria Fusco. Para ele, somos chamados a adorar, com a vida e com o nosso agir, a Deus Pai, que doa o seu Unigênito para a nossa salvação; ao Filho que, como prova suprema de amor, ofereceu a vida para nos resgatar do pecado e nos colocar novamente em comunhão com Deus; ao Espírito Santo, que, em Deus, é a substância, ou seja, a essência do amor que se doa, isso é, Aquele que é o próprio Amor derramado abundantemente em nossos corações (cf. Rm 5,5), para que possamos viver plenamente o amor a Deus e ao próximo.

A Santíssima Trindade, portanto, nos cria, nos conserva, nos redime e nos santifica por amor. Sabemos que “Deus tanto amou o mundo que lhe deu seu Filho Unigênito” (Jo 3,16). Esse dado revelado mostra que verdadeiramente “Deus é amor” (1Jo 4,8) e tudo opera por amor e em gratuidade. Essa afirmação chamou de tal forma a atenção do Beato Tomás, a ponto de se tornar

a coluna sobre a qual ele construiu sua espiritualidade radicada na Caridade do Preciosíssimo Sangue⁶.

Por conseguinte, a Caridade e o Sangue, foram dois momentos essenciais da contemplação que o Beato Tomás vivenciou desde a mais tenra idade e que inflamou sua atividade sacerdotal, de tal modo que o levou à fundação de uma família religiosa, a Congregação das Filhas da Caridade do Preciosíssimo Sangue, que conjuga no seu carisma, exatamente esses dois aspectos de sua meditação: Caridade de Deus que se faz dom, porque “Ele deu a sua vida por nós” (1Jo 3,16), e que nos leva a uma ação concreta, ou seja, “a doação da nossa vida, pelos irmãos” (SICILIANO; SCHIAVONE, 2016, p. 34).

Na definição do carisma do Beato Tomás, há uma aproximação da divina Caridade ao Sangue divino, que se identificam de tal forma, que quase são sinônimos. Ele nos apresenta o Preciosíssimo Sangue em sua relação direta com a Caridade, ou seja, na “Caridade do Preciosíssimo Sangue temos o sinal, a expressão, a medida e o penhor do amor de Deus pela humanidade” (*Ibid.*, p. 31).

Quando falamos de “sinal”, identificamos uma coisa que sirva de indício para representar outra coisa. Os sacramentos, por exemplo, nós os indicamos como “sinal” visível e eficaz da “graça invisível que eles conferem” (CEC, n. 1127).

O Beato afirma que o Preciosíssimo Sangue, que escorre visivelmente na sua totalidade do coração transpassado de Jesus Cristo, nos permite olhar além e compreender que a sua fonte, a sua origem, é a divina Caridade. Por essa razão, devemos compreender a riqueza e descobrir todos os conteúdos do carisma do Beato Tomás Maria Fusco. Para isso, é preciso entrar no Sangue, para vê-lo todo animado e consubstanciado pela Caridade. O Sangue de Cristo é palpitante de Caridade, ainda, “o Sangue de Cristo é a Caridade palpitante, uma vez que, no sinal do sangue derramado, vemos a expressão da vida doada de modo cruento, como testemunho do amor supremo, ato da condescendência divina para com a nossa condição humana” (FUSCO *apud* SCHIAVONE, 1979, p. 158).

Para o Beato Tomás, o Sangue é o elemento portador de caridade. “O Sangue foi e é sinal” (*Ibid.*). Ao dizer que o Sangue foi, refere-se, diretamente, ao sacrifício histórico realizado por Jesus Cristo no Calvário. E, ao afirmar

⁶ “Caridade do Preciosíssimo Sangue é a fórmula cunhada pelo Beato Tomás Maria Fusco e a nota característica de sua teologia e espiritualidade” (DIRETÓRIO, 1995, p. 23).

que o Sangue é sinal, quer demonstrar que esse Sacrifício se renova a cada Eucaristia, porque é atualizado e presentificado pelo poder do Espírito Santo em cada celebração da Santa Missa. A carta aos Hebreus 9,15-28 mostra, que o Sacrifício de Cristo foi realizado uma vez por todas, e o Sangue derramado uma vez por todas, selou a Nova e Eterna Aliança e nos deu acesso ao Santo dos Santos. E pelo poder do Espírito Santo esse Sacrifício Único se faz presente no hoje histórico da Igreja. Assim, em cada Eucaristia, nós temos acesso à fonte de misericórdia que brota do lado aberto de Cristo na Cruz e de suas preciosas chagas, não de forma cruenta, mas incruenta, como mananciais inesgotáveis de amor, jorram todas as graças que nos fazem participantes da vida divina, através dos sacramentos.

Por essa razão, Deus escolheu o sinal do sangue ao longo da História da salvação, porque nenhum outro sinal é tão eloquente para indicar o envolvimento total da pessoa. Contudo, esse Sangue é preciosa fonte de salvação para o mundo somente porque pertence ao Verbo de Deus que se fez carne “para a nossa salvação” (DZ, n. 301).

Também o Preciosíssimo Sangue é “expressão” da divina Caridade, uma vez que, ao ser derramado de modo sacrificial por cada ser humano, manifesta e exprime de forma visível a natureza profunda da Divina Caridade, que é: Amor Divino Encarnado, que se abaixou e, se fez obediente até a morte, deixando-se consumir por amor (cf. Fl 2,7-8).

Ao longo do Antigo Testamento, Deus Pai demonstrou o seu amor pelo homem, aceitando os sacrifícios que ele ofertava, firmando com ele sua Aliança e enviando os profetas em seu nome, para que indicassem o caminho da salvação. Contudo, no Novo Testamento, Deus quis testemunhar para a humanidade a expressão máxima do seu amor e lhe fez a graça de dar-lhe um Salvador que possuía a onipotência divina.

Por essa razão, vemos na carta aos Hebreus 10,1 a eficácia do Sacrifício de Cristo como o único e verdadeiro sacrifício agradável a Deus, pois, não era possível que o sangue de touros e bodes pudesse eliminar o pecado do homem (cf. 10,4). Um pecado infinito devia ser pago com um sacrifício equivalente, e, para o homem realizar tal sacrifício, seria impossível, pois ele estava marcado pelo pecado, o que tornava seus sacrifícios imperfeitos (ANSELMO *apud* SESBOÛÉ, p. 413). Portanto, só o Sacrifício de Cristo pode libertar o homem do pecado e da morte, sendo sinal e expressão de tudo o que Deus fez por nós, como aparece em antiquíssima Tradição da Igreja:

Ele desceu dos céus à terra para curar a enfermidade do homem; revestiu-se da nossa natureza no seio da Virgem e se fez homem. Foi levado como cordeiro e morto como ovelha; salvou-nos da escravidão do demônio, como outrora fez sair Israel das mãos do faraó; marcou nossas almas com o sinal do seu Espírito e os nossos corpos com seu Sangue. Foi Ele que nos fez passar da escravidão para a liberdade, das trevas para a luz, da morte para a vida, da tirania para o reino sem fim, e fez de nós um sacerdócio novo, um povo eleito para sempre. Ele é a Páscoa da nossa salvação. Foi Ele que tomou sobre si os sofrimentos de muitos: foi morto em Abel; amarrado de pés e mãos em Isaac; exilado de sua terra em Jacó; vendido em José; exposto em Moisés; sacrificado no cordeiro pascal; perseguido em Davi e ultrajado nos profetas. Foi Ele que se Encarnou no seio da Virgem, foi suspenso na Cruz, sepultado na terra e, ressuscitando dos mortos, subiu ao mais alto dos céus. Foi Ele o Cordeiro que não abriu a boca, o Cordeiro imolado, nascido de Maria, a bela ovelhinha; retirado do rebanho, foi levado ao matadouro, imolado à tarde e sepultado à noite; ao ser crucificado, não lhe quebraram osso algum, e ao ser sepultado, não experimentou a corrupção; mas ressuscitando dos mortos, ressuscitou também a humanidade das profundezas do sepulcro (MILITÃO DE SARDES *apud* OFÍCIO DAS LEITURAS, 1987, p. 307-308).

Assim, no Sangue de Cristo derramado para a nossa salvação, está presente a Caridade infinita de Deus Pai como expressão e medida máxima de seu infinito amor por nós. Por essa razão, o Beato Tomás afirma que, no Sangue de Cristo, temos a mais viva imagem da divina Caridade, isso é, temos o triunfo da misericórdia divina, porque nela podemos compreender “a medida do amor de Deus por nós, ou seja, a largura e o comprimento, a altura e a profundidade desse amor, que ultrapassa todo conhecimento humano, já que, a medida do amor de Deus é não ter medida” (FUSCO *apud* SCHIAVONE, 1979, p. 159).

Esse Sangue também é, segundo o Beato Tomás, o “penhor” (Ibid.). De fato, o Sangue de Jesus revela toda a Caridade do Pai. “Dando-nos este penhor, diz-nos com os fatos que nos quer real e infinitamente bem, que não poderia fazer mais nada e melhor do que nos entregar seu Unigênito” (Ibid., p. 160). Em outras palavras, o Sangue de Jesus, manifesta da maneira mais luminosa possível, que Deus está realmente conosco e se compromete com a humanidade, pois Ele nos ofereceu a prova irrevogável e definitiva de seu amor. Cristo, com seu Sangue, pagou o preço da nossa salvação, e continua a entregar seu Corpo e seu Sangue no Sacramento da Caridade do Sangue, a Eucaristia, oferta suprema e absoluta de amor, assim, Ele quis permanecer conosco para sempre. Seria impensável um penhor melhor.

Portanto, em sua teologia, o Beato Tomás Maria Fusco não sublinha somente o fim pelo qual o Sangue de Jesus foi e continua sendo derramado, que é a redenção do mundo e da glória de Deus, mas põe, também, em evidência, o motivo que inspirou sua efusão: na origem de sua entrega está o amor incondicional do Pai, que é infinitamente bom e a única fonte da Caridade divina. Ele é “o Pai mais terno, que carrega seus filhos no coração e os convida incessantemente à comunhão de amor, participando da vida divina” (Ibid., p. 161).

Assim, o Beato Tomás Maria Fusco, Apóstolo da Caridade do Sangue, propagou, por meio de seu ministério sacerdotal, a infinita Caridade do Pai, que se tornou visível no Preciosíssimo Sangue de Jesus Cristo, derramado como manifestação do amor terníssimo de Deus, visto que, não só nos assegura a salvação, mas é marca indelével, com a qual o Pai escreveu em seu coração a singularidade do amor pelo homem. E mais ainda, é a voz que fala desse amor no decorrer dos séculos. Com efeito, já é antecipação, aqui na terra, da plenitude do amor que viveremos um dia no Céu.

Hoje, a espiritualidade do Beato Tomás Maria Fusco, continua viva graças à suas filhas espirituais, as Filhas da Caridade do Preciosíssimo Sangue, que estão espalhadas pelo mundo, tornando presente e atual, nas atividades cotidianas, a herança da Caridade do Preciosíssimo Sangue.

Conclusão

Com base nas principais passagens que falam a respeito do sangue na Sagrada Escritura é possível ver que Deus escolheu o sinal do sangue ao longo da História da Salvação como caminho para a salvação do gênero humano e como sinal visível de seu amor pela humanidade. Pode-se considerar, assim, que a teologia da Caridade do Preciosíssimo Sangue de Jesus Cristo está presente na Sagrada Escritura como um dos elementos centrais do projeto salvífico de Deus, que encontra sua plena significação na consumação do Sacrifício de Cristo na Cruz e no derramamento de todo o seu Sangue como prova de seu infinito amor por nós.

Esse argumento foi-se comprovando ao longo da História da Salvação. Por isso, há uma ligação intrínseca entre o Sangue de Cristo e a divina Caridade, como manifestação do amor de Deus pela humanidade. Essa ligação é tão importante para a vida da Igreja que, o próprio Cristo escolheu o sinal do Sangue para ser sua presença viva e permanente na Igreja, por meio do Sacramento do Amor, a Eucaristia.

Por essa razão, o Beato Tomás Maria Fusco, em sua sublime teologia do amor e do sangue, ao estudar o Antigo e Novo Testamento, percebeu o valor, a força e a eficácia do Sangue que encontra em Jesus a plena realização e sentido: “Aquele que nos ama, e que nos lavou de nossos pecados com seu Sangue” (Ap 1,5). O Sacrifício de Jesus constitui a prova suprema do amor do Pai para com o mundo.

O derramamento do Sangue é realmente o canal pelo qual passa o amor do Pai para com os homens e o amor dos homens, em Jesus, para com o Pai. O Espírito Santo, que é o próprio Amor, é que torna possível esse duplo movimento. Assim, o Sacrifício do Calvário é, hoje, presentificado e atualizado no Sacrifício Eucarístico, Sacramento do Amor renovado pelo poder do Espírito, e para a Congregação das Filhas da Caridade do Preciosíssimo Sangue, é o centro de vida e de amor a ser recebido e comunicado a todos os homens.

Referências

- BENTO XVI. Carta Encíclica *Deus Caritas Est*: Sobre o amor cristão. São Paulo: Paulinas, 2005.
- BETTEBCOURT, E. Para entender o Antigo Testamento. 4ª ed. Aparecida: Editora Santuário, 1990.
- BÍBLIA *Sagrada de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.
- BURKE, R. L. *O Amor Divino Encarnado. A Sagrada Eucaristia como Sacramento da Caridade*. Campinas: Ecclesiae, 2017.
- CALDERARO, L. *Le virtù del Beato Tommaso Maria Fusco*. Roma: Nova Res, 2015.
- Catecismo da Igreja Católica*. São Paulo: Loyola, 2000.
- CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Constituição Dogmática Dei Verbum sobre a Revelação de divina*. São Paulo: Paulus, 2001.
- _____. *Constituição Dogmática Lumen Gentium sobre a Igreja*. São Paulo: Paulus, 2001.
- _____. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes sobre a Igreja no mundo de hoje*. São Paulo: Paulus, 2001.
- CONTEGIACOMO, L. *Antico Testamento*. In: VEGLIANTI, T. (org.). *DIZIONARIO TEOLOGICO SUL SANGUE DI CRISTO*. Città del Vaticano: LEV, 2007.

- DENZINGER, H. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas, 2013.
- FUSCO, T. M. *Constituições das Filhas da Caridade do Preciosíssimo Sangue*. Roma: Grasso, 1990.
- _____. *Diretório das Filhas da Caridade do Preciosíssimo Sangue*. Roma: Grasso, 1995.
- _____. *L'amore non ha legge. Raccolta di novene, preghiere e massima*. Roma: Città Nuova, 2005.
- _____. *Regolamento di vita devota. Figlie della Carità del Preziosissimo Sangue*. Roma: Grasso, 2007.
- _____. *Signore insegnaci a pregare. Figlie della Carità del Preziosissimo Sangue*. Roma: Grasso, 2006.
- JOÃO PAULO II. Carta Encíclica *Dives in misericordia* (Sobre a misericórdia divina). São Paulo: Loyola, 2016.
- LÉON-DUFOUR, X. *Leitura do Evangelho segundo João*. Vol. I. São Paulo, Loyola, 1996.
- LITURGIA DAS HORAS. *OFÍCIO DAS LEITURAS*. São Paulo: Paulinas, 1987.
- LÓPEZ, F. G. *O Pentateuco. Introdução ao Estudo da Bíblia*. São Paulo: Ave Maria, 2006.
- MARMION, C. *Jesus Cristo nos seus mistérios*. São Paulo: Cultor de Livros, 2017a.
- _____. *Jesus Cristo a vida da alma*. São Paulo: Cultor de Livros, 2017b.
- McKENZIE, J. L. *Dicionário Bíblico*. 6ª. ed. São Paulo: Paulus, 1983.
- PAPÀSOGLI, G.. *Tra Borboni e Garibaldini, Tommaso Maria Fusco, Piccola Opera della Redenzione*. Napoli: Scuola Tipografica Istituto Anselmi, 1972.
- PENNA, A. *Sangue e Antropologia. Il Sangue Nell'Antico Testamento*. Centro Studi Sanguis Christi- v. 1. Roma: Edizioni Pia Unione Preziosissimo Sangue, 1980.
- PIO XII. *Carta Encíclica Mystici Corporis Christi*. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 1960.
- SCHIAVONE, P. *O Amor maior. A personalidade e o carisma de Pe. Tomás Maria Fusco*. Roma: Casa Generalizia, 1979.
- _____. *Il tocco dell'Eterno Amore, Omaggio a Giovanni Paolo II*. Roma: Casa Generalizia, 2001.
- _____. *Minha voz sobe até Deus. As jaculatórias do Servo de Deus Tomás Maria Fusco*. Roma: Grasso, 1994.

_____. *Il Sigillo di Fuoco. La Carità in Tommaso M. Fusco*. Roma: Città Nuova, 2001.

SEIFRID, M. A. *Morte de Cristo*. In: REID, D. G. *DICIONÁRIO TEOLÓGICO DO NOVO TESTAMENTO*. São Paulo: Vida Nova, 2012, p. 327-328.

SESBOÛE, B. (org.). *História dos dogmas: O Deus da Salvação*. Tomo 1. São Paulo: Loyola, 2015.

SICILIANO, F.; SCHIAVONE, P. *Transformami per amore*. Figlie della Carità del Preciosíssimo Sangue. Pagani: Edizioni Studio 12, 2016.

WILLI-PLEIN, I. *Sacrifício e Culto no Israel do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2001.

Artigo recebido em 17/11/2018 e aprovado para publicação em 05/12/2018

ISSN 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v18i35-2019-5>

Como citar:

MACHADO, Maria Clara da Silva; EGÍDIO, Nelma de Matos. A Teologia do Preciosíssimo Sangue de Jesus Cristo: A Caridade do Sangue de Cristo no pensamento do Beato Tomás Maria Fusco. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 35, p. 93-124, jan./jun. 2019. Disponível em: www.revistacoletanea.com.br

Senhora poderosa e eficaz: uma leitura introdutória do livro etíope d'Os milagres da Beata Virgem Maria

*Mighty and Effective Lady: an Introductory
Reading of the Ethiopian Book The
Miracles of the Blessed Virgin Mary*

ALFREDO BRONZATO DA COSTA CRUZ*

Resumo: Como forma de enfatizar a união hipostática das Naturezas humana e divina na Pessoa de Jesus Cristo, a tradição cristã etíope, assim como sua correliçãoária copta, concedeu à figura da Virgem Maria um local central em sua teologia, liturgia e prática devocional. Nesta antiga comunidade afro-oriental, insistiu-se sempre mais no papel da Mãe de Deus como medianeira de graças e operadora de prodígios, papéis que se expressam também na arte religiosa e em numerosos textos, dos quais se destacam as coletâneas de milagres atribuídos à Virgem, verdadeiro sucesso editorial no medievo etíope. O presente artigo objetiva reconstituir de forma introdutória a difusão destes relatos, assim como a imagem de Maria que deles emerge. Parte para isso de uma leitura de uma destas coletâneas, traduzida ao inglês e publicada com extenso comentário por Sir Alfred Wallis Budge (1857-1934) em Londres em 1900. Para a preparação desta edição, Budge baseou-se na leitura de dois dos manuscritos etíopes constantes na coleção de Valeria Susan, Lady Meux (1847-1910). Alguns dos episódios aí constantes foram originalmente elaborados em copta ou em alguma das outras linguagens do entorno mediterrânico, e são bons para pensar tanto as especificidades da tradição cristã etíope quando a sua posição mais geral no ecúmeno cristão.

Palavras-chave: Cristianismo copta. Cristianismo etíope. Aparições marianas. Relatos de milagres. Hagiografia e história.

* Alfredo Bronzato da Costa Cruz é doutor em História Política (PPGH/UERJ) e mestre em História Social (PPGH/UNIRIO). Contato: bccruz.alfredo@gmail.com.

Abstract: As a way of emphasizing the hypostatic union of the human and divine Natures in the Person of Jesus Christ, the Ethiopian Christian tradition, as well as its Coptic co-religionist, gave a central place in its theology, liturgy and devotional practice to the figure of the Virgin Mary. In this antique afro-eastern community, the role of the Mother of God has been increasingly emphasized as a mediatrix of graces and the operator of prodigies, roles that are also expressed in religious art and numerous texts, among which are the collections of miracles attributed to the Virgin, a true editorial success in the Ethiopian Middle Ages. The present article aims to reconstruct, as an introduction, the diffusion of these reports, as well as the image of Mary that emerges from them. It starts with a reading of one of these collections, translated into English and published with an extensive commentary by Sir Alfred Wallis Budge (1857-1934) in London in 1900. For the preparation of this edition, Budge was based on the reading of two of the Ethiopians manuscripts in the collection of Valeria Susan, Lady Meux (1847-1910). Some of the episodes therein were originally elaborated in Coptic or in some of the other languages of the Mediterranean environment and are excellent sources for thinking both the specificities of the Ethiopian Christian tradition and its more general position in Christian world.

Keywords: Coptic Christianity. Ethiopian Christianity. Marian apparitions. Reports of miracles. Hagiography and history.

Qual livro poderia conter a majestade de Maria?
(BUGDE, 1900, p. 2)

O estudo da história sociopolítica do cristianismo egípcio em sua vertente miafisita, desde a conquista islâmica do Vale do Nilo até o tempo das Cruzadas (639-1102), pode-se fazer com uma ampla gama de ênfases e documentos, infelizmente ainda pouco frequentados pelos acadêmicos brasileiros, tanto em função de dificuldades linguísticas e materiais de acesso – estas felizmente diminuídas pelo advento dos repositórios online de documentos de época –, quanto em função de preconceitos muito arraigados na tradição intelectual ocidental.¹ Como

¹ O texto agora apresentado é, por assim dizer, subproduto tangencial de minha pesquisa de doutorado, que culminou na tese *Interações político-religiosas no Egito em época de transição: o caso do Patriarcado Copta de Alexandria do papado de Benjamin ao de Simão (622-701), seus antecedentes e imediatos desdobramentos*, orientada pelo Prof. Dr. Edgard Leite Ferreira Neto e defendida no fim de abril de 2019. O texto agora apresentado é unidade de um tríplico, compondo um conjunto temático de análises sobre a representação da imagem da Virgem Maria na tradição cristã etíope com o *paper*, já publicado na revista *Coletânea* (v. 16, n. 31, jan./jun. 2017, p. 153-173), sobre a *Anáfora de Santa Maria* de Abba Ciriaco de Behnesa e com escrito, ainda por vir à luz, sobre as comemorações marianas constantes no *Sinaxário Etíope*.

Giuseppe Alberigo pontuou em um artigo publicado em português há quase meio século, a leitura ocidental e ocidentalizante da história do cristianismo tendeu a deformar de modo dramático a imagem que temos do movimento dos seguidores de Jesus, e não apenas no primeiro milênio de sua existência. O caso do Concílio de Calcedônia e das comunidades (erroneamente) ditas *monofisitas* inclui-se neste âmbito, e não foi por acaso que todas as grandes correntes de investigação histórica e teológica provenientes do cristianismo euro-americano (principalmente católico romano, mas não só) compartilharam durante séculos ou certo paternalismo ou uma grave indiferença pelos cristãos não-calcedônicos, considerados minoria doutrinária e cultural e, por isso mesmo, sem maior significado do ponto de vista da história cristã mais geral (ALBERIGO, 1970, p. 870-872). Os debates cristológicos do século V e seus desdobramentos violentos, a expansão islâmica a partir do século VII, com todas as suas consequências políticas, assim como a profissão mais ou menos generalizada no ocidente latino, da Idade Média Central até a Reforma Protestante, de uma eclesiologia na qual toda a catolicidade da Igreja depende de uma vinculação de ordem burocrático-administrativa com a Sé de Roma, tenderam a isolar o cristianismo europeu ou ocidental das primeiras terras de enraizamento do movimento. Uma hostilidade mútua, agravada por sucessivas camadas de indiferença, e um crescente desentendimento (linguístico, cultural, teológico), esquecidos, naturalizados e assim, portanto, tornados mais eficazes, concorrem para explicar por que os cristãos euro-americanos tiveram tão pouca simpatia por algumas das experiências cristãs realmente antigas do Oriente – um sentimento do qual deriva de forma direta a ignorância, ainda crassa, que não apenas o senso comum, mas também algumas das melhores de nossas investigações acadêmicas, continuam a sustentar em relação ao cristianismo longamente aclimatado em outras áreas geográficas e culturais (ALBERIGO, 1970, p. 874; JENKINS, 2004, p. 36-37; CRUZ, 2014, p. 76-105; PAIVA, 2018, p. 76-94).

Uma das maneiras de se dar voz a estas outras experiências eclesiais é através do estudo de suas crônicas, cientes de que as diferentes histórias eclesiais são formas de autocompreensão das Igrejas (WEILER, 1971, p. 805-810). Veja-se o caso da *História do Patriarcado Copta de Alexandria*, crônica oficial desta instituição, verdadeiro monumento definidor de sua memória antiga e medieval, na qual emerge o perfil de uma trajetória eclesial que contradiz o senso comum referente à expansão e ao desenvolvimento do cristianismo,

ajudando-nos a perceber o quanto é ainda muito limitada nossa visão histórica das Igrejas Orientais (CRUZ, 2016, p. 42-81). Ora, ao contrário dos atlas com os quais estamos familiarizados, as luzes cristãs não fizeram apenas se apagar na Afro-Ásia politicamente submetida ao Islã – e muito menos naquelas terras que acabaram ficando para além de seu domínio, como é o caso da Etiópia.² Inicialmente, os governantes muçulmanos não parecem ter feito muito esforço para incentivar as conversões, não tanto por falta de zelo, mas pela circunstância muito prática de que os que faziam a *shāhadah*, a profissão de fé islâmica, deixavam de pagar a *jizya*, o imposto capital que era zelosamente recolhido de judeus e cristãos como condição para que mantivessem as suas especificidades religiosas no interior da nova sociedade que se organizava depois da conquista. As perseguições foram muito menos comuns do que poderíamos imaginar em nosso tempo de ânimos tão conflagrados, e apenas no fim da Idade Média é que, tanto em razão de circunstâncias sociopolíticas e econômicas complexas, quanto por mudanças intestinas que conferiram ao Islã um novo ímpeto missionário, foi que os cristãos no interior da *Dar al-Islam* (*Casa do Islã*, o ecúmeno muçulmano) tornaram-se decisivamente uma minoria. Os primazes cristãos tornaram-se os responsáveis pela submissão coletiva de seus rebanhos, o que incluía o pronto pagamento dos impostos e a renúncia à autodefesa, motivos pelos quais não raro (especialmente em tempos de crise) foram alvo de violências; por outro lado, também foram comumente usados como embaixadores, consultados em busca de orientação política e mesmo solicitados para orações. Sob dominação muçulmana, o Patriarcado Copta de Alexandria continuou a ser um centro vital de autoridade eclesiástica, que despertava a fidelidade de um número imensamente grande de seguidores em um território amplo, verdadeiramente continental (HOURANI, 1994, p. 131-133; JENKINS, 2004, p. 39-41).

Os cristãos foram chamados a desempenhar papéis importantes na estrutura sociopolítica das jovens sociedades islâmicas que se estabeleceram no mundo mediterrâneo e além, mas formavam um grupo claramente distinto em seu interior, ligado ao centro do poder por relações sempre assimétricas e problemáticas. Além de pagarem um imposto especial *per capita* ao governo, os cristãos deveriam trajar sinais de distinção, eram juridicamente conside-

² Para uma boa correção das narrativas teleológicas sobre a islamização do Oriente Médio, ver p. ex. PAPAConstantinou, 2011, p. 323-338. Sobre o processo de islamização propriamente dito, ver p. ex. VRYONIS JR., 1971 (especialmente p. 288-402).

rados incapazes em muitas matérias, encontravam uma série de empecilhos práticos à sua atividade pastoral e eventualmente viam-se submetidos a assustadores ritos de humilhação pública (cf. p. ex. CRUZ, 2017, p. 375-399). Como bem destacou Albert Hourani, contudo, deve-se ter claro que a relação entre os governantes muçulmanos e os seus súditos cristãos era apenas uma parte do complexo sistema de relações sociais em que se envolviam os que viviam lado a lado nas mesmas cidades e campo; de fato, as circunstâncias concretas eram o que decidiam parte deste complexo num determinado tempo e lugar. Nos séculos iniciais de domínio islâmico, parece ter havido um intenso intercâmbio entre cristãos e muçulmanos, mas, com o passar do tempo, as barreiras foram se elevando e, à medida que o Islã passava da religião de um grupo de conquistadores estrangeiros para a fé dominante da população urbana, desenvolveram-se instituições dentro das quais os seguidores de Muhammad podiam viver sem interagir com indivíduos que professavam outras formas de crença (HOURANI, 1994, p. 131-133). Em 872, no *nomos* de Bucólies, no extremo norte do Egito, deu-se aquela que deveria ser a última rebelião armada dos coptas contra o domínio islâmico; a partir de então não mais seriam capazes de ameaçar de modo concreto a hegemonia política do Islã no Vale do Nilo, ainda que em sublevações posteriores eventualmente viessem a se integrar em movimentos conduzidos e majoritariamente constituídos por muçulmanos (BIANQUIS, 2011, p. 206).³ Para muitos daqueles que a tradição cristã europeia ou ocidental continuou a chamar de hereges e cismáticos – como era o caso dos miafisitas coptas –, contudo, os governantes muçulmanos não eram piores do que os imperadores bizantinos, além de normalmente menos invasivos. Ainda no fim do primeiro milênio da era cristã, permanecia bem viva no Egito e na Siro-Palestina sob o domínio islâmico, a memória dos conflitos que se seguiram ao Concílio de Calcedônia (451). Essa lembrança foi um dos elementos determinantes para que grandes grupos de cristãos transigissem e se acomodassem sob governos muçulmanos que passaram com facilidade da discriminação e extorsão corriqueiras tanto à extraordinária benevolência, quanto à intolerável perseguição (JENKINS, 2013, p. 291-295; BROWN, 2013, p. 307-313; CRUZ, 2016).

Um dos outros elementos que permitiu que os cristãos egípcios não apenas persistissem, mas eventualmente, sempre que lhes foi dada a oportu-

³ Para uma visão geral da situação dos cristãos coptas nos primeiros séculos de domínio islâmico do Egito, ver SWANSON, 2010.

nidade, florescessem como indivíduos e coletividades, foi a sua interpretação firmemente providencialista dos acontecimentos que se lhes abateram, aliada a uma crença firmíssima de que não estavam abandonados neste mundo, mas, em seu retorno às catacumbas de uma tolerância relutante, acompanhados sempre pelos santos mártires e confessores, pelos anjos e arcanjos, por Jesus Cristo e, de modo especial, por sua Mãe (JENKINS, 2013, p. 38-39; CRUZ, 2017, p. 385-389).⁴ Observe-se que o culto mariano historicamente se desenvolveu, ao menos de modo hegemônico, em regiões distantes dos centros do poder político, não obstante, nos países cristãos, tenha sido instrumentalizado inúmeras vezes pelas autoridades constituídas (cf. BOFF, 2006). A este culto reúne-se o fenômeno das aparições da Virgem, quase globalmente difundido e bem conhecido pela tradição copta desde a Antiguidade. Como destacou Rodrigo Portella, as aparições marianas dão-se normalmente nas *periferias existenciais*, característica que determinou que, no ocidente latino, marcado por uma relação normalmente de aliança entre poder político e eclesiástico, eles ocorressem de modo majoritário às margens da Igreja institucional (PORTELLA, 2016, p. 138).⁵ No caso da Igreja Copta, contudo, a situação vulnerável da comunidade cristã, incluindo aí seus hierarcas, conduziu à que a Virgem se mostrasse, de modo muito especial, aos arcebispos de Alexandria; de fato, das oito mais relevantes aparições marianas registradas nesta tradição egípcia até o período contemporâneo, em seis a Mãe de Jesus falou diretamente aos ocupantes do Trono Apostólico (KERIAKOS, 2012, p. 176-178). Nestas mariofanias, a Virgem revelou-se como protetora do conjunto dos cristãos, regido e personificado na figura de seu líder. Um exemplo, bastante eloquente, há de bastar para sustentar o ponto. Em 978, o Califa al-Mu'izz foi inspirado pelo seu vizir, um judeu que havia se convertido ao Islã, a testar a sinceridade dos cristãos. Para fazer isto, deu ordens ao seu amigo, o Patriarca Abraão, que pelo poder de sua fé movesse a Montanha de Muqattam, localizada há pouca distância do Cairo, lembrando-lhe do que está escrito no *Evangelho de*

⁴ É evidente, entretanto, que essas crenças não eram sempre iguais a si mesmas, mas conheceram flutuações e transformações em função da mudança das relações sociais que as envolviam/produziam, cf. p. ex. PAPAConstantinou, 2007, p. 350-367. O trabalho mais extensivo sobre a devoção à Virgem Maria entre os coptas continua a ser Giamberardini, 1975-1978. Os textos fundamentais da mariologia copta estão mencionados e parcialmente transcritos em Gharib, Toniolo, Gambero & Di Nola, 1991, p. 665-832.

⁵ De modo talvez significativo, a expressão grifada foi retirada por Portella de falas e textos do Papa Francisco.

Mateus (17-20). Sem saber como realizaria tal proeza, o patriarca retirou-se para Igreja de Nossa Senhora em Kasr as-Sam, conhecida como a Mu'allakah, e orou por três dias diante do ícone da Virgem Maria que aí se encontrava. Ela então lhe falou, dizendo-lhe que não se preocupasse, porque ela mesmo trabalharia em seu favor. Depois de seguir as instruções que lhe foram dadas nesta ocasião, o patriarca logrou que a montanha milagrosamente se movesse diante dele, mergulhando cristãos e muçulmanos em um grande temor e conquistando uma simpatia ainda maior da parte do Califa (BURMESTER, AL-MAŞĪĤ & ATIYA, 1948, p. 139-144).⁶

Outras mariofanias no Egito islâmico deram-se em ambiente monástico, mas tenderam a seguir o mesmo padrão das aparições testemunhadas pelos patriarcas. Um bom exemplo destas é a aparição da Virgem ao Abba João Khamé, importante fundador monástico do século IX. De acordo com o que registra sua *vita* copta,

Aconteceu então que na noite sagrada do Dia do Senhor, quando estava realizando a sua *Synaxis*, que a Santa Maria, Mãe de Deus, veio a Abba João em grande e indizível glória, acompanhada por uma multidão de anjos. Ele caiu prostrado, cobrindo o seu rosto de medo, mas a Mãe de Deus o tocou, ergueu e disse: “A paz seja contigo, João, amado de meu filho Jesus, do seu bom Pai e do Espírito Santo! Tu te tornaste um dos poderosos, demonstrando grande resistência, enfrentando espíritos malignos e muito hostis, que contendem contigo. Quanto a mim, eis que estou contigo até que tu os vença a todos e à sua má agitação, e cumpra toda a vontade do meu Filho. Estabelecerei uma aliança contigo e guardarei em relação a ti uma especial misericórdia; e eu contigo habitarei neste lugar, porque eu o amo; e ele se tornará para ti uma comunidade santa, para onde acorrerão multidões de filhos, que o chamarão pelo teu nome; e a bênção do meu Filho, a Sua Paz e a Sua Proteção não cessarão de habitar em meio a vós. Os anjos visitarão o mosteiro e vigiarão os teus filhos, para que nenhum traidor atravesse os muros de tua moradia em qualquer tempo que houver. E enquanto teus filhos andarem nos teus caminhos, cumprindo os teus mandamentos, guardando as tuas leis, amando uns aos outros na caridade e permanecendo na pureza e na justiça, eu habitarei com eles para sempre, abençoando o seu ministério e a sua obra, e intercederei para que eles herdem contigo a vida eterna no Reino dos Céus.” § E, tomando três moedas de ouro, [a Virgem] traçou sobre elas o sinal da cruz e entregou-as a ele, dizendo:

⁶ Sobre este episódio, além de uma significativa literatura devocional e polêmica, existem boas análises acadêmicas contemporâneas. Dentre estas, ver por primeiro HEIJER, 1994, p. 192-202 e PRUITT, 2015, p. 277-290. Para importante discussão conexa ao argumento que se estrutura neste meu parágrafo, ver SHENODA, 2007, p. 587-606.

“Tomai-as e ponde-as na bolsa do ministério, e a bênção do meu Filho estará nele para sempre”. Dizem que estas moedas estão guardadas no mosteiro até o dia de hoje (DAVIS, 1920, p. 333-346, tradução nossa).⁷

Ora, a partir de 698, em consequência da bem conhecida reforma monetária promovida pelo Califa omíada ‘Abd al-Malik ibn Marwān, todas as moedas em circulação no Egito passaram a ter gravadas símbolos e frases religiosas islâmicas, em árabe; as peças mais antigas, assinaladas com a Cruz ou o Lábaro, não com o Crescente, foram progressivamente recolhidas e refundidas, fosse em Alexandria, em al-Fustât Mīsr ou em Damasco (SCHULTZ, 1998, p. 325-326). O gesto da Virgem diante de João Khamé reveste-se, assim, de um significado extraordinário, pois promessa de que os cristãos egípcios, em pleno processo de tornarem-se minoria, não haveriam de submergir inteiramente na *Dar al-Islam*. À continuidade de seu lugar como ícone de piedade monástica e eclesiástica, a complexa situação sociopolítica da Igreja Copta a partir do meado do século VII acrescenta nova camada de significado.⁸

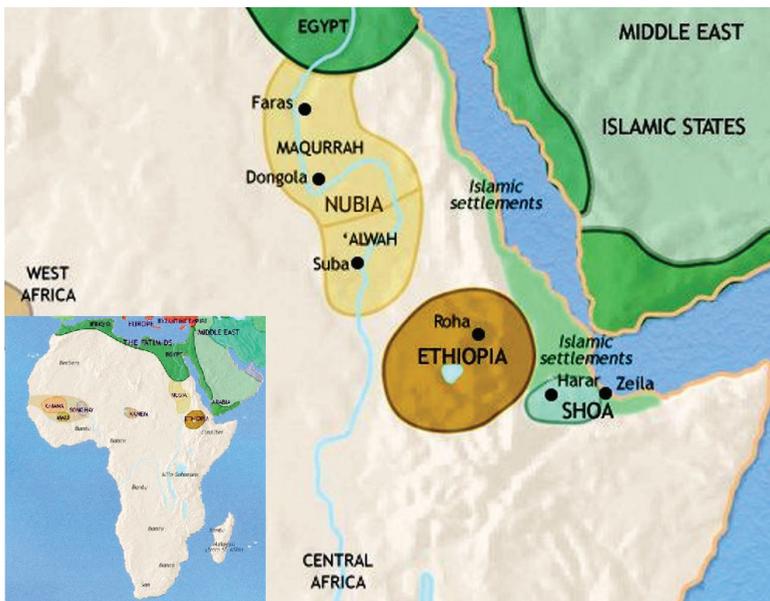


Ilustração 1 – Extensão dos estados cristãos e islâmicos da África Oriental durante a segunda metade do século X. Montagem feita sobre imagem de domínio público disponível em <https://tinyurl.com/yy4jzj7l>. Acesso em: abr. 2019. Uso acadêmico (não comercial) da ilustração

⁷ Tenho atualmente trabalhado na tradução e publicação comentada desta hagiografia em português.

⁸ Sobre o período anterior, ver CAMPOS, 2015, p. 138-193.

Foi muito antes da brusca intervenção do Islã em sua história, que, partindo de Alexandria, os cristãos ganharam o restante do Egito e se estenderam para além dele rumo à Núbia e à Etiópia, constituindo uma igreja de dimensões continentais e caráter genuinamente africano. Aliás, cabe lembrar que foi a partir da conquista árabe-muçulmana do Vale do Nilo que os cristãos miafisitas da região passaram a ser chamados de *coptas*, termo que o idioma árabe derivou do grego inicialmente para designar todos os egípcios de nascimento e que passou a referir-se a esse grupo religioso cristão, por um progressivo deslocamento semântico, na medida em que ocorreu a islamização do Egito, tanto pela adesão dos nativos à nova religião quanto pela imigração das cabilas árabes para a área, incentivada por sucessivos governantes muçulmanos. É interessante observar ainda que os cristãos núbios e etíopes também eram chamados de coptas, independentemente de sua origem étnica, por seu reconhecimento da autoridade eclesiástica do patriarca miafisita de Alexandria. Este costume, entretanto, foi abandonado conforme a antiga Igreja da Núbia desapareceu em meados dos séculos XIII e XIV e, mais recentemente, desde que a Igreja da Etiópia passou a ter o seu próprio patriarca, o que ocorreu apenas em 1959 (JENKINS, 2013, p. 123-124; ATIYA, ATIYA, TORJESSEN & GABRA, 1991, v. 2, p. 599-601; CRUMMEY, 2008, p. 457). Para tratar da Virgem Maria na tradição copta, portanto, é importante tomar o termo por esse seu sentido ampliado, ou seja, considerando também a documentação etíope – ou pelo menos uma parte dela que seja significativa – em perspectiva comparada com aquele material que é especificamente egípcio (cf. p. ex. BAUSI, 2002, p. 146-151; BAUSI & CAMPLANI, 2013, p. 195-227).

Para além do impasse copto-árabe: a Etiópia cristã

Apesar das relações iniciais favoráveis entre o governo cristão da Abissínia e o movimento dos seguidores de Muhammad, os etíopes acabaram por perceber a si mesmos como um resto fiel, habitantes de uma ilha de cristianismo, num mar hostil de muçulmanos e pagãos. Sendo os patriarcados miafisitas de Alexandria e, subalternamente, de Antioquia, aos quais se voltavam em busca de orientação, politicamente submetidos ao domínio do Islã logo nas primeiras décadas de sua expansão, as relações entre a Etiópia e estas Sés viram-se cada vez mais truncadas pelas condições objetivas envolvidas nas disputas entre os príncipes abissínios e os emires e califas. Enquanto grada-

tivamente sucumbiam os potentados cristãos da Núbia ao assédio de muitos povos e à progressiva desertificação do entorno nilótico, feudos muçulmanos estabeleciam-se nas margens ocidentais do Mar Vermelho, nas costas abaixo do altiplano abissíneo; depois de privar os etíopes de sua conexão vital com o mundo asiático, que durante séculos havia sido a mais significativa causa de sua prosperidade, os senhores da guerra árabes arregimentaram aliados nativos e lentamente espalharam sua influência para o interior ao longo das rotas de comércio, formal ou tacitamente apoiados pelos que governavam em Mísr e no Iêmen. (ILUSTRAÇÃO 1). Na Etiópia, cristãos e muçulmanos viam-se ainda confrontados com uma multiplicidade de crenças e práticas religiosas tradicionais que eram vistas como de inspiração demoníaca, além de uma persistente presença judaica. A luta contra estes sistemas religiosos alternativos foi travada não apenas nas fronteiras do reino, mas até mesmo dentro da própria casa real; em certas ocasiões conflagraram-se mesmo rebeliões gerais de não-cristãos, que fizeram soçobrar a existência do cristianíssimo império etíope (IRVIN & SUNQUIST, 2004, p. 366-371; CRUMMEY, 2008, p. 459).

A posição da Etiópia como uma espécie de posto avançado da Cristandade além do Islã – e foi assim que a imaginação ocidental também a concebeu durante todo o Medievo e considerável parte da Modernidade – permitiu o desenvolvimento de certas crenças e práticas bastante distintas, embora possam ser consideradas como exóticas apenas de um ponto de vista ocidental e ocidentalizante.⁹ Efetivamente, os etíopes nunca perderam o senso de fazer parte do ecúmeno cristão e mantiveram relações de diferentes tipos com as Igrejas mediterrânicas praticamente durante todos os períodos de sua longa história. Em muitos aspectos de sua prática religiosa, eles eram – e são – convencionalmente próximos de seus correligionários egípcios, sírios e de outras origens. A ordenação ao presbiterado e ao diaconato é prerrogativa de um bispo cuja autoridade funda-se na sucessão apostólica; o clero paroquial é casado, mas não os episcopos, escolhidos dentre os quadros monásticos; o monaquismo local traça suas fundações até Santo Antão e São Pacômio. Os etíopes compartilham um calendário litúrgico comum com as outras comunidades conhecidas pelos analistas ocidentais como pré-calcedônicas; reconhecem sete Sacramentos, dos

⁹ De modo perspicaz, Jenkins (2013, p. 38) observa que “(...) A Igreja Etíope tem muitos aspectos que surpreenderiam *um ocidental*, inclusive práticas provenientes do judaísmo. (...) muitos cristãos africanos da era moderna também se sentem à vontade com o mundo do Velho Testamento e procuram reviver antigos costumes hebraicos – em geral, para horror *dos cristãos europeus*.” (grifos meus).

quais o Batismo e a Eucaristia são considerados os mais relevantes; observam as nove principais festas cristológicas (Natal, Epifania, Anunciação, Domingo de Ramos, Sexta-feira da Paixão, Páscoa, Ascensão, Pentecostes e Transfiguração), normalmente celebradas pelos demais cristãos do mundo. Por outro lado, sua ambiência africana e raízes semitas concorreram para dar ao seu cristianismo elementos, como já se destacou, bastante distintos. A observância do sábado como um dia de guarda com estatuto igual ao domingo parece ser muito antiga e tornou-se normativa a partir do meado do século XV; a circuncisão e as prescrições dietéticas derivadas da Torá são escrupulosamente observadas; o altar no qual se celebra a Eucaristia é discursiva e esteticamente aproximado da Arca da Aliança; alguns de seus ritos solenes têm inspiração direta na liturgia do antigo Templo de Jerusalém, incluindo a prática historicamente verificada de se realizar sacrifícios animais na consagração de novas igrejas. Embora normas matrimoniais rigorosas sejam aplicadas aos clérigos, a maior parte dos leigos se casam de acordo com costumes tribais, de forma e fundo não-cristãos; o divórcio é uma prática bastante costumeira; a poligamia era comum entre os aristocratas. Muitos etíopes, contudo, reconhecendo a preeminência dos cânones sobre sua prática, encaram suas vidas matrimoniais como ilícitas e, portanto, impeditivas de seu acesso à Eucaristia; ao invés da participação na Ceia, canalizam sua devoção em jejuns rigorosos e outras práticas ascéticas similares (CRUMMEY, 2008, p. 459-460).

De forma idêntica, o compromisso com a teologia alexandrina como uma pedra-de-toque da ortodoxia do cristianismo etíope não conduziu a uma homogeneidade, mas forneceu a essa experiência eclesial certo enquadramento, dentro do qual houve importantes redefinições criativas. Os mosteiros constituíram-se nos inquietos núcleos da cristandade etíope, e foram reorganizados em duas grandes ordens, dispostas de acordo com a liderança de dois santos fundadores dos séculos XIII e XIV: Abba Takla Hāymānōt (c.1215-1313) e Abba Ewoṣṭatewos (1273-1352). A história do cristianismo na Etiópia se constituiu, de fato, como uma batalha entre o controle local, exercido pela liderança monástica, e os *abunas* (bispos), sempre egípcios ou etíopes treinados em mosteiros egípcios, alinhados mais estreitamente com o Patriarcado de Alexandria. A autoridade episcopal podia fazer pouco para determinar a atuação dos religiosos, a menos que apoiados pelo poder da casa real, que era comparativamente mais fraca do que o das ordens monásticas. Durante quase um milênio após o declínio do Reino de Axum, iniciado ainda o século VII e dramaticamente encerrado por volta do ano 1000, os soberanos da Etiópia

procuraram impor sua autoridade a partir de capitais itinerantes, costurando complicadas alianças familiares com os senhores da guerra regionais e tentando exercer, através de uma presença sazonal, um domínio direto que lhes permitisse extrair dos clérigos e leigos notáveis os excedentes produzidos por seus servos e escravos. Durante a maior parte de sua história, a Igreja Etíope tinha apenas um arcebispo metropolitano, e ele era invariavelmente um egípcio nativo, ordenado em Alexandria. Só raramente este prelado teve o apoio de bispos sufragâneos, e não raro se tornou verdadeiro prisioneiro dos reis abissínios. Assim sendo, nos negócios eclesiásticos, os mosteiros desempenharam um papel mais ou menos análogo ao dos senhores da guerra na política regional. Na base estavam as paróquias, unidades de ordem religiosa, econômico-administrativa e de recrutamento militar, geridas por sacerdotes e diáconos que eram ao mesmo tempo pais de família e agricultores. Nestes pequenos agrupamentos, os ciclos do calendário litúrgico e agrícola, intrinsecamente vinculados, dominavam a vida e a devoção desenvolvia-se sem grande preocupação com a uniformidade ou a correção dogmática (JENKINS, 2013, p. 37-39; CRUMMEY, 2008, p. 460-461).

Em interação com tais superfícies duras da vida sociopolítica e econômica foi que se desenvolveu a robusta veneração dos cristãos etíopes à Virgem Maria, veneração que, como em outros tempos e locais, “para além de lendas e história, (...) se liga a uma necessidade imediata e urgente, coletiva e de sobrevivência social” (PORTELLA, 2016, p. 63). Talvez o inverso do sentimento duradouro dos abissínios de se encontrarem cercados por inimigos tenha sido a necessidade psicológica de confiança em uma figura a um só tempo terna e poderosa, como se foi configurando a imagem da Virgem Maria (também) em sua tradição religiosa.¹⁰ Como pontuou Georges Gharib no verbete sobre

¹⁰ Conforme observou um filósofo ateu, preocupado com os benefícios socioantropológicos das experiências religiosas, “(...) No sentido mais amplo, o culto a Maria fala sobre a extensão em que, apesar de nossos poderes adultos de raciocínio, nossas responsabilidades e nossos status, as necessidades da infância persistem em nós. Embora, por longos períodos da vida, possamos acreditar em nossa maturidade, nunca temos sucesso em nos proteger dos eventos catastróficos que varrem nossa capacidade de raciocinar, nossa coragem e nossa habilidade para colocar dramas em perspectiva, e que nos jogam de volta a um desamparo primordial. § Em tais momentos, podemos desejar ser embalados e tranquilizados como fomos décadas atrás por um adulto compreensivo, provavelmente nossa mãe, uma pessoa que fez com que nos sentíssemos fisicamente protegidos, acariciou nossos cabelos, olhou para nós com benevolência e ternura e talvez tenha dito, baixinho, não muito mais que *tudo está bem*” (DE BOTTON, 2011, p. 140). Também cf. BOFF, 2006, p. 278-281 (e igualmente ps. 287-289 e 567-569).

oriente cristão, constante no *Dicionário de mariologia* organizado por Stevano de Fiores e Salvatore Meo, de fato, observando-se a documentação religiosa proveniente de ambiente etíope, constata-se estar diante do testemunho de um dos povos mais marianos da Terra (FIORES & MEO, 1995, p. 998-1000).¹¹ Seus tratados teológicos e hinos não cessam de dizer que adoram Maria, da mesma forma que dizem adorar a Cruz de Cristo – porque são elementos materiais que afirmariam inequivocamente a divo-humanidade de Jesus, na medida em que se configuram nos nexos materiais da obra de salvação do gênero humano. De fato, a tradição cristã etíope não cessou de proclamar que foi no corpo de Maria que, de fato, Deus fez-se carne, ou seja, que sua divindade se fez uma com sua humanidade. Na sua *adoração* à Virgem, portanto, há não apenas uma exaltada devoção, mas a expressão de uma dogmática, feita a um só tempo contra a distinção calcedônica entre humanidade e divindade na Pessoa do Filho, que consideram inadequada, e contra o edifício teológico islâmico, que sustenta ser Jesus – que honra, aliás, justamente como o *Filho de Maria* – não mais do que um profeta (BOFF, 2006, p. 142-143; HAILE, 1992, p. 83).¹²

Para apreender de forma adequada a mariologia etíope é necessário devolvê-la não apenas ao contexto sociopolítico de sua formulação, incluindo neste o horizonte dos debates conceituais com tradições religiosas concorrentes, mas também levar em consideração o elemento diacrônico que incide sobre este campo discursivo. É, portanto, mister fazer memória primeiramente do ambiente cosmopolita da Axum do século IV, na qual se deu a oficialização do cristianismo nesta região. Aí se fazia sentir a influência de gregos e egípcios helenizados, através dos quais a Etiópia realizou um intenso intercâmbio cultural com o mundo do Mediterrâneo Oriental – contato que pavimentou o

¹¹ O mais autorizado trabalho sobre o significado espiritual e teológico da Virgem Maria na cosmologia e prática religiosa da Igreja Ortodoxa Etíope é ainda YOHANNES, 1988. Trata-se da tese de doutorado do Abuna Paulos, que foi Patriarca da Igreja Ortodoxa Etíope de 1991 até 2012, ano de seu falecimento. Os textos fundamentais da mariologia etíope estão mencionados e parcialmente transcritos em GHARIB, TONIOLO, GAMBERO & DI NOLA, 1991, p. 833-1110.

¹² Existe uma literatura muito extensa sobre a presença da Virgem Maria na tradição islâmica. Em português, o mínimo e essencial desta – ou seja, sua fundamentação corânica – encontra-se sumariado em KHATLAB, 2002. Para o minicurso *Um sinal para os crentes: a Virgem Maria entre cristãos e muçulmanos*, realizado por intermédio do Centro Loyola de Fé e Cultura da PUC-Rio em janeiro de 2019, realizei um levantamento, decerto parcial e bastante limitado, mas ainda assim útil para o propósito que tinha na ocasião, de trabalhos sobre o tema. A lista de referências bibliográficas encontra-se disponível com algum outro material adicional em <https://tinyurl.com/y2s43ymt>. Acesso em: mai. 2019.

caminho para a conversão do Rei Ezana à fé cristã, o que ocorreu em meado do século, justamente por intermédio de um sírio helenizado que foi consagrado bispo em Alexandria. De fato, as influências culturais sírias não são de pouca importância na tradição cristã etíope, e não só devidas a São Frumêncio (m.383), mas, talvez com maior relevância, à obra apostólica realizada no século seguinte pelos chamados Nove Santos. Tais personagens introduziram na Etiópia não apenas o cenobitismo, criando as bases daquilo que permanece como uma das mais distintas e vibrantes vertentes monásticas cristãs, mas também aquilo que se veio a definir como um tom *autenticamente asiático* no cristianismo local; ao pensamento sistemático dos teólogos alexandrinos, como Atanásio e Cirilo, somou-se o mesmo tipo de enlevo poético que se pode detectar nos hinos e sermões de Efrém, o Sírio (YOHANNES, 1988, p. 20-29; TRIBE, 1999, p. 625).¹³ Como resultado desta composição particular, somada, reitere-se, ao fundo africano e semítico próprio da região, Deus passou aí a ser concebido cada vez como mais inacessível, escondido mesmo quando revelado, disponível para a contemplação apenas por símbolos. Sobre esta sensibilidade foi que se recuperaram aos conceitos, manejados por Santo Efrém, de *dmuta*, para significar a representação externa da natureza incognoscível de Deus, imagens que Ele adota para revelar-se à humanidade e que tornam possível conhecê-Lo, não pela inteligência, mas pela devoção, e de *salma*, para definir o processo de autorrevelação de Deus Pai através da Pessoa de Deus Filho, primeiro em seus tipos e prefigurações, depois na Encarnação e, por fim, até a Parusia, na atuação da Igreja em Seu Nome. Maria, agente humano através da qual este processo de autorrevelação divina se faz possível em sua forma mais completa, funciona assim como personificação destes dois conceitos, ou seja, como um elemento fundamental de ligação entre o Deus escondido e os seres criados (TRIBE, 1999, p. 625; MANSOUR, 1988, p. 41-52; CRUZ, 2017b, p. 169-170). Daí que o livro etíope d'*Os milagres da Beata Virgem Maria* afirme logo em seu início que ela existia na mente de Deus ainda antes da Criação

¹³ *Autenticamente asiático* é como se define o tom da teologia de Santo Efrém da Síria (m.373) em BROCK, 1992, p. 15. A este respeito, ver também COWLEY, 1983, p. 37-40 (especialmente o diagrama constante na p. 39, n. 5). Sobre os Nove Santos, ver BUDGE, 1928, ps. 68 (Abba Pântaléwon), 89 (Abba 'Arägawi Zä-Mikaél), 114 (Abba Yäm'ata), 257 (Abba Liqanos Matäa), 290 (Abba Sähma), 395 (Abba 'Aléf), 542 (Abba 'Afsé e Abba Guba) e 578-579 (Abba Gärima). ATIYA, ATIYA, TORJESEN & GABRA, v. 2, ps. 990-995 e 1044-1056. JOHNSTON & KLEINHENZ, 2015, p. 454-460; ZELLEKE, 1975, p. 57-102, n. 10, 13, 19, 70, 92, 124, 141 e 171 (mas todo o levantamento documental aí realizado é realmente muito importante).

do mundo, e que esta só foi realizada em função de sua existência e de seu *sim* (BUDGE, 1900, p. 1-2). Disso tudo deriva o fato de que a liturgia etíope possua uma anáfora eucarística integralmente mariana, coisa que não se verifica em nenhuma outra das tradições litúrgicas que sobrevivem em nossos dias, um texto no qual se enfatiza de modo inequívoco o papel da Virgem na economia da Salvação (DAOUD & HAZEN, 1959, p. 130-152; GLENDAY, 1973, p. 222-226; HAILE, 1991, p. 445-450; HAILE, 1983, p. 366-389; HAILE, 1982, p. 65-91; YOHANNES, 1988, p. 192-204; CRUZ, 2017b).

Não cabe no contexto do cristianismo etíope anterior ao período moderno e contemporâneo a distinção entre uma cultura clerical e uma cultura leiga, quando o que se verifica é um intercâmbio intenso de crenças e práticas, coisa que é especialmente evidente no caso da devoção mariana. Com base nas formulações teológicas antes mencionadas, os cristãos etíopes passaram a crer na existência de uma Terceira Aliança entre Deus e a humanidade, que lhes dizia respeito de modo particular – uma ideia que se afirmou apesar da oposição circunstancial que a ela se fez da parte dos metropolitas desta Igreja, homens que, por motivos óbvios, estiveram muito mais próximos da ortodoxia alexandrina. De acordo com a crença nesta *Kidāna Meherat* (*Aliança de Misericórdia*), nenhum devoto de Maria há de afastar-se da graça de Deus (BUDGE, 1900, p. 19-20; BUDGE, 1928, p. 364-365; YOHANNES, 1988, p. 72-76; CERULLI, 1957, p. 53-71; MARĀḤI, 1997).¹⁴ Assim sendo, a intercessão da Virgem passa a não conhecer limites, estendendo-se não só aos maus crentes em perigo iminente de morte, aos quais providencialmente é conferido o tempo de um ato de contrição, mas se estendendo mesmo àquelas almas que, estando já no padecimento eterno, poderiam ser beneficiadas por orações em seu favor, dirigidas a Jesus por específico intermédio de Sua Mãe.¹⁵ O calendário litúrgico etíope chegou a possuir quase cinquenta festas marianas, relacionadas tanto a eventos de sua vida registrados nos Evangelhos quanto às derivadas de outras fontes, dentre as quais as aparições, além de outras comemorações que lhe são relacionadas, como as referentes a seus pais e à proclamação do dogma de sua maternidade divina no Concílio de Éfeso,

¹⁴ APara uma discussão conexa com o que se afirma neste início de parágrafo e nos seguintes, ver CRUZ, 2017c.

¹⁵ Trata-se, é quase certo, de uma intrusão na teologia etíope da crença europeia no Purgatório, cf. HAILE, 2012, p. 306-314. O trabalho clássico sobre as origens socioculturais, desenvolvimento e difusão primeiras da noção de Purgatório continua a ser LE GOFF, 2013.

celebrado em 431 (FRITSCH, 1999, p. 71-116, especialmente a listagem constante nas p. 95-97; YOHANNES, 1988, p. 209-212). Muitos etíopes, homens e mulheres, recebem quando de seus batismos nomes referentes à Virgem, como *Welde Maryam* (*Filho de Maria*), *Hailé Maryam* (*Glória de Maria*) e *'Amda Mâryâm* (*Coluna de Maria*); e saúdam-se formalmente com o cumprimento *Maria te ama*. Desenvolveu-se no país uma série de hinos dedicados à comemoração, bastante hiperbólica, das qualidades femininas da Virgem, não apenas equivalente aos poemas cortesões que lhe foram dedicadas no Ocidente medieval, por exemplo, por um Richard de Saint Laurent (m.c.1250), mas ainda mais exaltados, talvez mesmo eróticos, canções que integram, ao lado de referências e motivos judaico-cristãos bastante gerais, símbolos e valores culturalmente codificados que são especificamente autóctones (BUDGE, 1900, p. 149-158; MARCUS, 2002, p. 9-26; PORTELLA, 2016, p. 35). Os ícones e iluminuras de Mãe de Jesus também são onipresentes no cristianismo etíope e possuem um papel fundamental na expressão de sua intensa devoção mariana. Nestas imagens muito longe está a mãe judia, enfatizando-se antes a Virgem como a Mulher do Apocalipse e a Imperatriz de todas as coisas (TRIBE, 1999; HELMAN, 1994, especialmente as p. 163-200, apesar da significativa importância de todo o volume).

A veneração de Maria como soberana está longe de ser acidental; de fato, ao passo que clérigos e leigos sustentavam que a terra e o povo da Etiópia foram dados por Jesus Cristo à Sua Mãe como uma herança perpétua, a realeza etíope ornava-se com complicadas especulações genealógicas para afirmar um parentesco sanguíneo com a Virgem, através da relação da Rainha de Sabá com Salomão, convencidos de que estes, que reivindicavam serem seus antepassados remotos, eram também ascendentes carnis da jovem nazarena. Os maiores promotores da devoção mariana entre os abissínios, de fato, foram antes os reis, entre os quais se destaca especialmente Zâr'a Ya'ḗqob, monarca da dinastia salomônica que governou o país de 1434 a 1468. Ya'ḗqob foi um governante autocrático, que reorganizou em uma base muito personalista a administração de seu império e combateu as insurreições, inclusive as promovidas por seus parentes próximos, com uma violência rápida e extremada. Também foi um místico, autor de tratados devocionais e apologéticos, homem que se colocou no centro dos debates teológicos travados em seus domínios e que se empenhou na reforma da liturgia e da disciplina eclesiástica (HEILE, 1992). Sob sua tutela, introduziu-se na Liturgia das Horas da

Igreja Etíope uma série de rejeições e imprecções ao poder do Diabo e seus sequazes humanos e espirituais – identificados com as forças de subversão que atormentavam o reino (FRITSCH, 2013, p. 363-372). No âmbito de um combate sistemático aos cultos tradicionais e aos judeus, promulgou um édito que impôs a seus súditos

(...) a obrigação de prestar juramento e carregar, na frente, a seguinte inscrição: *Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo*; à sua mão direita as palavras: *Renuncio ao Diabo, em nome de Jesus Cristo, que é Deus*; e à sua mão esquerda: *Renuncio a Dasak, o maldito, e sou servo de Maria, a Mãe do Criador do Universo*. (...) aquele que não atendia a esta determinação tinha sua morada saqueada e, como membro do conjunto dos culpados, recebia também a adequada punição física, para que se lembrasse de que o rei deveria ser obedecido por todos (PERRUCHON, 1893, p. 7-8, tradução nossa).

Ya'əqob determinou também a leitura cotidiana, ao lado dos Salmos e dos resumos hagiográficos do *Sinaxário*, do livro *d'Os milagres da Beata Virgem Maria*. Determinou igualmente que seus súditos se prostrassem não somente diante da Eucaristia e dos ícones de Jesus e da Trindade, mas igualmente diante das imagens de Maria – gesto que era considerado blasfemo não apenas por judeus e muçulmanos que se encontravam em seus domínios, mas também por certos cristãos que sustentavam que a adoração em prostração era um ato que deveria ser reservado exclusivamente a Deus e (no máximo, com alguma relutância) às suas imagens autorizadas. E os ícones aos quais se deveriam prestar esse tipo de homenagem saíram do espaço restrito das igrejas para ganhar, de modo cada vez mais decisivo, as instalações reais e os ângulos das ruas (TRIBE, 1999, p. 628; HAILE, 1983b, p. 93-119; ATIYA, ATIYA, TORJESEN & GABRA, 1991, v. 2, p. 984-987; HELDMAN, 1984).

Em pouco tempo, tais diretrizes implicaram alterações significativas na devoção mariana em seu reino. Durante os séculos iniciais da tradição cristã etíope, o papel de Maria havia sido essencialmente o de dar suporte a afirmações cristológicas. Com as extensivas reformas religiosas implementadas por Zār'a Ya'əqob, contudo, sua posição foi deslocada de modo significativo, destacando-se mais e mais as mariofanas sobre o relato evangélico, sua associação com metáforas apocalípticas e seu papel como fazedora de milagres (TRIBE, 1999, p. 629). Alguns destes milagres diziam respeito, claro, aos próprios sucessos políticos do soberano, seu real devoto:

Um dos oficiais de Hadya, chamado Gadayto Garad, tomando conhecimento da rebelião do Garad de Hadya [um homem de nome Maḥiko], partiu com toda a pressa para apresentar-se ao rei com a finalidade de informá-lo da loucura desse homem. (...) Eles [i.e. oficiais aliados do rei] foram enviados [para reprimir a rebelião] com um forte exército, liderado por Basar Shotal, da Província de Damot. Todos os homens de Dawaro e de Bali foram convocados para servir nesta tropa. (...) Então as trombetas foram tocadas, e ocorreu um grande número de monges e padres, aos quais o Rei ordenou que oferecessem orações em suas igrejas [pelo sucesso da campanha militar], fazendo queimar uma grande quantidade de incenso e distribuindo roupas entre os pobres e necessitados. Nesse mesmo dia, depois de inalar o incenso, tive uma visão na qual me apareceu o nosso Rei Zār'a Ya'əqob, dizendo às santas personagens: 'Trazei-me este rebelde, amarrado com uma corda bem forte, e joguem-no prostrado aos meus pés!' Na noite seguinte, vi durante o meu sono a nossa santa Virgem Maria. E as santas personagens pararam e rogaram todas ao Senhor, meu Deus, para que o que foi solicitado nesta visão viesse a acontecer. (...) Todos os chefes que haviam antes se revoltado vieram diante dele e, rendendo-se, ofereceram-lhes sua submissão. A esta notícia, Maḥiko seguiu com os homens que lhe eram fiéis para a Terra de Adal; os homens de Damot, contudo, perseguiram-no até Segá, alçando-o quando ele estava entrando na amba. (...) capturaram-no e mataram-no, cortando a sua cabeça, as mãos e os pés. Estas notícias chegaram ao Rei com uma grande rapidez, e ele muito se alegrou por causa delas, juntamente com toda a sua corte. Este feito foi celebrado, como durante a Semana Santa da Páscoa, com cantos e danças festivas. Todas as santas personagens renderam a Deus muitas ações de graças pelo que Ele concedeu diante de suas orações e às de Seu ungido, Zār'a Ya'əqob, por ter derrubado tão rapidamente a seu inimigo (PERRUCHON, 1893, p. 17-21, tradução nossa).

Tania Tribe transcreve um texto posterior ao da crônica traduzida por Jules Perruchon em que a fundamentação mariológica do poder político de Zār'a Ya'əqob testemunha-se de forma ainda mais evidente. Trata-se de um episódio constante em uma das muitas cópias manuscritas do livro etíope d'Os milagres da Beata Virgem Maria, o cod. EMMML 4618, produzido durante o reinado de Lebna Dengel, que, com o nome de Davi (Dawīt) II, governou a Etiópia de 1508 a 1540. O exemplar se encontra atualmente preservado na Hill Monastic Manuscript Library, em Collegeville, Minnesota, EUA, e há uma cópia integral do mesmo na Ethiopian Manuscripts Microfilm Library de Adis Abeba. Na centésima trigésima segunda folha do códice, narra-se a *História da Virgem contra aqueles que se levantaram em oposição a Zār'a Ya'əqob*, entre outros, nos seguintes termos:

Então eu levantei meus olhos e mirei o horizonte. Lá vi uma coroa decorada que tinha a cor das estrelas e brilhava como se fosse formada por uma grande reunião delas. De fato, ela era melhor e muito mais honorável do que as coroas de todos os reis que eu já vi, e ela estava nas mãos de nossa Senhora, a Virgem Maria. Com ela estavam dois anjos vestidos de fogo, um à sua direita e outro à sua esquerda. Debaixo dela havia um círculo como um arco-íris, e acima de sua cabeça, sobre as nuvens, estava um lugar que era como um incomensurável palácio. Então ela ficou de pé no lado interior do quadro [que se formava entre o arco-íris e as nuvens] e falou na direção da voz que se dirigia aos homens vinda desde o horizonte: “Dê-me este reino, pois é isto o que eu desejo.” Respondeu-lhe então Aquela Voz: “Eis! De bom grado o entrego a ti, como um dízimo, de acordo com a aliança que antes estabelecemos.” Então o reino lhe foi entregue. Assim Ele [seu Filho, Jesus Cristo] lhe falou. Ela, por sua vez, chamou ao rei [Zär’a Ya’əqob] e o conduziu pela mão até o alto, trazendo-o para aquele local onde ela estava postada. Então ela colocou a coroa real que trazia sobre a cabeça de Zär’a Ya’əqob com suas próprias mãos, abençoou-lhe e disse-lhe: “Guarda o meu reino.” (TRIBE, 1999, ps. 631 e nota correspondente, p. 634, n. 5, tradução nossa).

A Mãe de Deus no livro etíope d’*Os milagres da Beata Virgem Maria*

Há uma rica tradução manuscrita do livro etíope d’*Os milagres da Beata Virgem Maria*, que conheceu ampliações e edições diversas, além de numerosas variações regionais, não apesar da reforma litúrgica promovida por Zär’a Ya’əqob, mas justamente por causa desta; efetivamente, sobre a diretriz do monarca, enxertaram-se as devoções, as narrativas e os interesses das diversas comunidades de monges, clérigos, aristocratas e camponeses que compunham o cristianismo etíope antes da, bastante tardia, difusão dos livros impressos na região. Trata-se, aliás, de caso excelente para se pensar não só o que já antes se mencionou a respeito da inexistência de distinção entre uma cultura clerical e uma cultura leiga na Etiópia pré-moderna, mas da interseção, neste mesmo âmbito, entre escrita e oralidade. Os primeiros textos impressos a entrarem na Etiópia foram levados no começo dos anos 1600 por missionários católico-romanos e ficaram associados principalmente à controversa atuação dos jesuítas portugueses no país. Há notícias de que, neste período, livros foram impressos em gêez em Portugal, no Norte da Itália e em Flandres e daí enviados para a Abissínia, principalmente para a província de Tigré, onde houve a maior adesão de nativos, incluindo monges e clérigos, ao catolicismo romano. De acordo com certos relatos, a primeira impressão moderna foi feita na Etiópia apenas em 1863, por iniciativa de missionários protestantes de origem sueca,

que tinham como público de sua atuação os eritreus. Quase ao mesmo tempo, os lazaristas italianos estabeleceram uma gráfica na cidade portuária de Massawa, e em 1864, foi aí impresso o primeiro catecismo católico-romano em amárico de que se tem notícia. Há relato de que outros missionários suecos estabeleceram uma pequena gráfica na cidade eritreia de Monculle um pouco antes, em 1855, mas parece que só fizeram algumas poucas impressões, e todas em caracteres latinos (RETA, 2013, p. 6-7). Os miafisitas etíopes foram muito mais relutantes em utilizar a imprensa, e suas relações com esse tipo de meio de produzir e difundir informações, de modo geral, oscilaram de acordo com as suas interações, nem sempre tranquilas, com os membros dos grupos missionários de origem estrangeira que atuavam na Etiópia. Apenas durante o longo governo de Hailé Selassié (1916-1974), em função de seu programa de modernização do país, foi que começaram a ser impressos, em gráficas do governo, os primeiros livros religiosos da Igreja Ortodoxa Etíope. Mesmo assim, ainda na segunda metade do século XX, havia certa desconfiança em alguns meios quanto aos textos impressos, por exemplo, para uso litúrgico. Existem certos escritos bíblicos, hagiográficos e teológicos historicamente muito estimados na tradição cristã etíope, que, de fato, ainda só subsistem em manuscrito ou que só muito recentemente têm sido editados e impressos através da iniciativa de acadêmicos interessados de diversas partes do mundo.



Ilustração 2 – Coroa imperial e cálice de uso litúrgico forjados em Gondar na década de 1740, roubados por soldados ingleses durante o cerco de Mäqdälä em 1868, e expostos no Museu Victoria and Albert de Londres do início de abril de 2018 ao fim de julho de 2019 em comemoração aos cento e cinquenta anos da vitória britânica sobre as forças do imperador Teodoro II. Edição de imagem de domínio público disponível em: <https://tinyurl.com/y4r9ca6l>. Uso não comercial, acadêmico da ilustração.

Dentre as muitas versões disponíveis, o livro etíope d'*Os Milagres da Beata Virgem Maria* foi traduzido para o inglês por Ernest Alfred Wallis Budge a partir de dois manuscritos constantes na coleção de Valerie Susan, Lady Meux, uma socialite vitoriana que se interessou tanto em adquirir artefatos e textos egípcios e etíopes quanto em corridas de cavalos. Budge foi curador do departamento de antiguidades egípcias e assírias do Museu Britânico de 1894 a 1924, e quando publicou a sua versão do livro d'*Os Milagres da Beata Virgem Maria*, em 1900, já havia dado a público numerosas traduções e comentários de textos religiosos faraônicos, coptas e abissínios. Sabendo que os livros que detinha em sua coleção eram venerados pelos etíopes como sagrados, Lady Meux legou-os em seu testamento ao Imperador Menelik II, ao qual, contudo, não foram entregues; talvez por iniciativa do próprio Budge, desejoso de incorporá-los ao acervo do Museu Britânico, os tribunais ingleses anularam essa disposição de Valerie Susan, com a ostensiva intenção de fazê-los permanecer em Londres. Os manuscritos haviam sido levados para a Inglaterra depois de serem roubados por soldados ingleses de uma biblioteca monástica durante o cerco de Mäqdäla, em 1868, mas, depois da morte de Lady Meux, nem permaneceram na Inglaterra, nem retornaram ao seu local de origem, mas acabaram vendidos para o milionário norte-americano William Randolph Hearst (BUDGE, 1900, p. I-VIII; PANKHURST, 1973, p. 15-42; PANKHURST, 1985, p. 233-240; LADY MEUX, 2004).¹⁶ (ILUSTRAÇÃO 2).

O mais antigo dos manuscritos do acervo de Lady Meux contendo uma seleção de milagres associados à Virgem Maria é um códice luxuoso e bem preservado, com muitas ilustrações coloridas, algumas delas de página inteira – que Budge fez questão de tentar reproduzir na edição inglesa do volume. (ILUSTRAÇÃO 3). Devido ao seu formato, supõe-se que tenha sido concedido em usufruto por um rei ou alto aristocrata a um mosteiro ou igreja urbana significativa, onde seus capítulos deveriam ser lidos a assembleias de monges

¹⁶ Há no Brasil interessante pesquisa em curso que toma como documentação primária outro dos manuscritos etíopes do acervo de Lady Meux traduzido por Ernest Alfred Wallis Budge, o ms. n. 1, editado e publicado em Londres em 1898 como *The lives of Mabä Sëyôn and Gabra Krëstôs*. O responsável por esse estudo, Vitor Borges da Cunha, é mestrando no PPGH/UFRGS, orientando do Prof. Dr. Igor Salomão Teixeira, e tem pensado este texto a partir do marco da tradutologia poscolonialista – uma perspectiva interessante, mas, diga-se de passagem, distinta da que tenho assumido em meus próprios contatos não só com o material de época produzido no contexto da tradição cristã etíope pré-moderna, mas também das leituras que dela foram feitas por autores euro-americanos do fim do século XIX e início do século XX.

ou congregações de leigos.¹⁷ De acordo com o uso comum na Etiópia, o nome do doador do códice, assim como o do copista responsável por sua produção, é mencionado no início e fim de cada um dos milagres narrados no livro, em vista a que eles obtivessem não só o louvor público, mas as bênçãos celestes como recompensa à sua obra piedosa. Com o passar do tempo, contudo, o doador morreu e o volume passou às mãos de alguma outra autoridade, herdeira da anterior, ocasionando que o nome do predecessor fosse apagado por toda a parte, substituído pelo do novo proprietário, para que ele também pudesse obter as bênçãos advindas da leitura pública de seu tesouro. O nome do primeiro possuidor do volume não pôde ser recuperado, e o mais antigo que agora se encontrou em seu lugar foi o de certo Davi; quantos proprietários o códice pode ter tido entre aquele que determinou a sua produção e este também não pôde ser definido. Três reis chamados Davi (Dawīt) reinaram sobre a Etiópia, todos da dinastia dita *salomônica renovada* (1270-1974): Davi I, que governou de 1382 a 1411; Davi II, que governou de 1508 a 1540; e Davi III, que governou de 1716 a 1721. O único destes três períodos que concorda de modo razoável com as evidências fornecidas pelo próprio manuscrito é o primeiro, pois tanto a análise do estilo do texto, quanto do material do volume indicam que ele é um produto do fim do século XIV ou início do século XV. Deve-se considerar, contudo, que a encadernação do códice não ajuda em nada a decidir a questão de sua datação, porque é bastante evidente que ela pertence a um momento muito posterior ao das folhas mais antigas do volume, remontando talvez a bem pouco antes de sua apropriação pelos ingleses. No reinado de Davi I intensificaram-se novamente os contatos entre a Igreja da Etiópia e a de Alexandria, e uma relíquia da cruz de Cristo foi adquirida pelo monarca a um alto preço e solenemente entronizada nas cerimônias reais – de modo que parece que um manuscrito tão bem cuidado e repleto de narrativas de substrato egípcio e mediterrânico teria sido uma posse particularmente apropriada ao temperamento e política religiosa deste rei. Depois de Davi, a posse do volume passou às mãos de certo Takla Hāymānōt, mas não há como determinar se ele era membro da casa real, e menos ainda, se foi o monarca homônimo que governou de 1684 a 1708, tradicionalmente apelidado de o *Maldito*, por ter sido o responsável pela morte de seu pai, o imperador Josué

¹⁷ Para as características gerais e o uso deste tipo de livro na tradição etíope, além da introdução e comentários a isto referentes na edição publicada por Budge, ver também YOHANNES, 1988, p. 99-104; FRITSCH, 2013, p. 368-370; COHEN, 1929, p. 310.

(Iyasu). O último dono etíope do códice foi o Imperador Teodoro (Tewodros) II, que ascendeu ao trono em 1858 e suicidou-se quando as tropas britânicas invadiram a cidade-fortaleza de Magdala (Mäqdäla), que havia constituído como sua capital e baluarte. Não se sabe exatamente onde e como os homens de Teodoro obtiveram a posse do volume, mas é sabido que durante todo o seu reinado ele fez com que se vasculhasse a Etiópia inteira atrás de manuscritos para transferir à biblioteca que ergueu como um anexo à Igreja do Santo Redentor do Mundo em Magdala, um templo que pretendia alçar à condição de catedral maior de seu reino (BUDGE, 1900, ps. I-II e XV-XX).



Ilustração 3 – Ladeada por dois arcanjos, a Virgem Maria traz em seus braços o Menino Deus. As palavras escritas em vermelho na margem à sua direita registram, em geéz, a oração “Ó minha bendita Senhora, Virgem Maria, preserva teu servo Takla Hāymānōt!” e quase certamente foram adicionadas por um possuidor do volume em período bastante posterior à sua produção. Ms. 2 da Coleção Lady Meux, fl. 2v, fim do século XIV ou início do século XV, reproduzido a partir de BUDGE, 1900, pl. I (frontispício do volume).



Ilustração 4 – Ladeados pelas cortes dos anjos, Jesus Cristo abençoa e estabelece uma perpétua aliança de misericórdia (Kidāna Meherat) com sua Mãe. Ms. 2 da Coleção Lady Meux, fl. 80r, fim do século XIV ou início do século XV, reproduzido a partir de BUDGE, 1900, pl. V.

A seleção de episódios prodigiosos constante neste manuscrito é certamente antiga, talvez variação de um esquema frouxamente canônico, ao menos estabelecido pela tradição e uso, e abrange todos os mais importantes casos de aparições e milagres atribuídos à Virgem Maria preservados pelos cristãos etíopes até o período moderno e contemporâneo. Apesar disto, Budge pontuou que não é fácil discernir qual foi o princípio que orientou a escolha dos episódios narrados, principalmente porque não poucos deles são apenas versões, talvez conhecidas através de compilações coptas escritas em árabe, de anedotas pertencentes a um substrato comum do cristianismo mediterrânico, originalmente registradas em grego, latim ou siríaco – e isto embora um número considerável seja de composições etíopes autóctones, ou que foram

(re)ambientadas em um contexto abissínio.¹⁸ Budge também aponta que as ilustrações constantes do manuscrito, apesar das cores locais, são estruturalmente muito similares às encontradas em textos análogos provenientes do entorno do Mediterrâneo do mesmo período. De modo específico, para o orientalista inglês, o artista etíope responsável por ilustrar o volume deve ter visto não só obras de seus correligionários, mas também quadros ou gravuras de artistas ibéricos ou italianos – e muito provavelmente dos primeiros, não só pela questão da presença lusitana no entorno do Oceano Índico, incluindo as próprias terras altas da Etiópia, mas também o fato de que as faces de Cristo e da Virgem conforme aí figurados seriam “distintamente as dos homens e mulheres espanhóis” (BUDGE, 1900, ps. I-II e XV-XX). (ILUSTRAÇÃO 4).

O segundo dos manuscritos do livro *d’Os Milagres da Beata Virgem Maria* da coleção de Lady Meux provém de uma data muito posterior, não sendo decerto anterior aos anos de 1750-1775. Isto se pode estabelecer a partir da análise do material do códice e do estilo de sua escrita, mas também de uma menção (na fl.5r, col.1) a um rei (*nəgus*) de nome Takla Hāymānōt e sua esposa, Abala Dengel – informação que faz com que se possa determinar com segurança ter sido este não o rei parricida, antes já mencionado, mas Takla Hāymānōt II, que governou de 1769 a 1777 (com a exceção de alguns meses em 1770, quando senhores da guerra rivais conseguiram nomear brevemente um imperador alternativo e tomar Gondar, a então capital da Etiópia). Apesar da turbulência política intensa que marcou o reinado do segundo Takla Hāymānōt, tratou-se também de um período de florescimento da erudição e da arte religiosa abissínia, bem representado pela construção de sete das grandes igrejas gondarinas, a mais importante das quais Beta Maryam, concluída em 1775; o clima de exaltada devoção religiosa de sua corte (o próprio rei, ao tornar-se viúvo, por fim, renunciou à coroa e tornou-se um eremita na Cova de Waldebba) é bastante condizente com a circulação dos episódios custodiados no livro *d’Os Milagres da Beata Virgem Maria*. O manuscrito foi originalmente escrito para um homem chamado de Hayla Māryām, cujo nome figura no início e no fim de todas as composições e milagres aí registrados, com exceção dos últimos cinco, onde consta o nome de certo Hércules (Herakles) – e a provável explicação para isso é que a última parte do volume foi composta à custa deste Hércules. Os nomes do escriba e do ilustrador não são mencionados em parte alguma (BUDGE, 1900, ps. III-IV e XX-XXIII).

¹⁸ O estudo padrão sobre a origem dos episódios europeus constantes nos mais antigos manuscritos do livro etíope *d’Os Milagres da Beata Virgem Maria* continua a ser CERULLI, 1943.

Enquanto o manuscrito mais antigo contém cinquenta e uma ilustrações, este mais recente tem quarenta e oito, contrabalançadas, entretanto, por um número maior de milagres e algumas composições introdutórias, breves, mas esclarecedoras, relativas ao tempo, maneira, ordem e forma de leitura pública d'*Os Milagres* no interior da Liturgia das Horas da Igreja da Etiópia. Suas imagens são interessantes para uma perspectiva comparativa, porque permitem notar tanto as modificações estéticas que se infiltraram na arte religiosa etíope entre a data de composição de ambos os manuscritos, quanto a sutil dinâmica estabelecida entre conservadorismo e inovação na reprodução dos motivos canônicos associados à ilustração dos milagres da Virgem Maria na tradição local. Coisa idêntica se pode afirmar a respeito das narrativas inseridas neste manuscrito mais tardio que não constam no códice anterior, mas que se harmonizam de modo bastante satisfatório com o espírito geral da compilação (BUDGE, 1900, ps. III-IV e XX-XXIII).

Episódios e preces referentes à Virgem Maria constantes nos mss. 2 e 3 da Coleção Lady Meux			
§	Episódio	Manuscrito 2 (fim do século XIV ou início do séc. XV AD)	Manuscrito 3 (meado ou segunda metade do séc. XVIII AD)
1	Saudação às virtudes da Virgem Maria		✓
2	Prece à Virgem Maria e maldições aos judeus		✓
3	Diálogo entre Jesus Cristo e a Virgem Maria a respeito de seus cinco grandes sofrimentos	✓	
4	Adoração à Virgem Maria		✓
5	História da Virgem Maria e do pobre monge		✓
6	História da Virgem Maria e do bispo Décio	✓	✓
7	História da Virgem Maria e do artesão	✓	✓
8	História da Virgem Maria e do judeu de Akhmîn	✓	✓
9	História da Virgem Maria e do escriba Damião da cidade de Filipe	✓	✓
10	História da Virgem Maria e do bispo Abbas, o Romano	✓	✓
11	História da Virgem Maria e do monge Isaac	✓	✓

12	História da Virgem Maria e da menina Maria	✓	✓
13	História da Virgem Maria e de um pintor francês cujo andaime foi derrubado pelo diabo	✓	✓
14	História da Virgem Maria e do homem doente que foi levado até Jerusalém e batizado no Jordão	✓	✓
15	História da Virgem Maria e do aristocrata romano Zacarias	✓	✓
16	História da Virgem Maria e das mulheres Juliana e Bárbara	✓	✓
17	História da Virgem Maria e dos três naufragos árabes	✓	✓
18	História da Virgem Maria e da transladação do Mosteiro de 'Aqônâ	✓	✓
19	História da Virgem Maria e do presbítero egípcio João Bakansî	✓	✓
20	História da Virgem Maria e do mercador grego que foi alvejado com uma flecha em um olho	✓	✓
21	História da Virgem Maria e da garota cega de Dalgâ	✓	✓
22	História da Virgem Maria e das três pobres irmãs	✓	✓
23	História da Virgem Maria e dos dois escribas que caíram em pecado	✓	✓
24	História da Virgem Maria e do pobre prisioneiro	✓	✓
25	História da Virgem Maria e do ancião Kaşîr	✓	✓
26	História da Virgem Maria e dos dois irmãos que eram tintureiros	✓	✓
27	História da Virgem Maria e do homem coxo	✓	✓
28	História da Virgem Maria e de Mercúrio, o bispo que teve lepra	✓	✓
29	História da Virgem Maria e da mulher que quebrou o pé	✓	✓
30	História da Virgem Maria e da abadessa do Monte Carmelo	✓	✓
31	História da Virgem Maria e do homem Bârôk	✓	✓
32	História da Virgem Maria e de Anastácio, o Romano	✓	✓

33	História da Virgem Maria e do monge do Mosteiro de Abba Samuel	✓	✓
34	História da Virgem Maria e do canibal da cidade de Kemer	✓	✓
35	História da Virgem Maria e do filho da viúva que era um ladrão	✓	✓
36	História da Virgem Maria e do filho de Eufêmia que era um ladrão	✓	
37	História da Virgem Maria e da mulher que deu à luz a uma criança no mar	✓	✓
38	História da Virgem Maria e do cachorro com sede	✓	✓
39	História da Virgem Maria e do Califa de Athribis	✓	✓
40	História da Virgem Maria e do oleiro sírio		✓
41	História da Virgem Maria e do homem que lavava suas roupas		✓
42	História da Virgem Maria e do monge bêbado		✓
43	História da Virgem Maria e de Nicodemos, o Cavaleiro		✓
44	História da Virgem Maria e do magistrado grego em Jerusalém		✓
45	História da Virgem Maria e do bispo Filoteu, que passou a usar apenas uma veste de pano de saco sobre sua pele		✓
46	História da Virgem Maria e do Abba João Khamé		✓
47	História do milagre que a Virgem Maria e seu Filho realizaram no oitavo dia do mês de Sanê		✓
48	História de quando a Virgem Maria apareceu ao arcebispo Teófilo de Alexandria e o relato de suas andanças pelo Egito, conforme ela lhe relatou	✓	
49	Vida da Virgem Maria depois da morte e ressurreição de nosso Senhor Jesus Cristo		✓
50	História de quando a Virgem Maria recebeu a Aliança da Misericórdia das mãos de seu Filho, Jesus Cristo	✓	
51	Saudações ao nome, virtudes e partes do corpo da Beata Virgem Maria	✓	



Ilustração 5 – Uma mulher pobre, que estava prestes a dar à luz, viajava com um grupo de peregrinos para visitar certo oratório dedicado à São Miguel Arcanjo, construído à beira-mar (plano superior esquerdo). Enquanto retornavam, os peregrinos foram alcançados pela maré alta e a mulher foi abandonada por seus companheiros. A Virgem Maria, contudo, aparece e protege a mulher das águas com seu manto, atuando também como sua parteira (plano inferior). Mais tarde, em segurança com seu filhinho, a mulher encontra seus antigos companheiros de viagem e, perdando-os, conta-lhes o que havia acontecido. Ms. 3 da Coleção Lady Meux, fl. 80r, meado ou segunda metade do século XVIII, reproduzido a partir de BUDGE, 1900, pl. VXCVI.

No livro *d'Os milagres da Beata Virgem Maria*, as intervenções prodigiosas da Mãe de Deus são usualmente desencadeadas em resposta a prostrações e outros gestos de devoção feitos diante dos ícones, uma reiteração discursiva da eficácia da controversa reforma cültica promovida por Zār'a Ya'əqob. Mas, ainda mais do que a Virgem como intercessora, soberana e milagreira, como senhora poderosa e eficaz, parece que o que está em jogo é a possibilidade de plena participação humana no drama cósmico da Redenção, compreendida não como um cumprimento escatológico, mas como uma intervenção direta do numinoso na

Criação. Considerada como Rainha e Salvadora do mundo – de modo tal que pode escandalizar a sensibilidade ocidental pós-Reforma Protestante – Maria aparece neste volume também como muito próxima das demandas humanas, às quais possui a capacidade de transfigurar em sagradas por sua intervenção. Muitos dos milagres marianos compilados e difundidos a partir da determinação de Ya'əqob dizem respeito ao resgate de ladrões, bandidos, assassinos e adúlteros, bem como monges, sacerdotes e escribas, indicando ao leitor-ouvinte de seu relato que eles também podiam participar da transcendência divina por sua devoção (TRIBE, 1999, p. 629). Aí Maria demonstra ter uma predileção não só pelos religiosos, mas pelas mulheres em dificuldades, pelos doentes e deficientes, e pelos não-cristãos (judeus, pagãos, muçulmanos) que estão em dúvida a respeito do batismo ou que de algum modo militam contra os fiéis. As histórias são espetaculares, romanescas, de uma apreensão muito imediata, mas não isentas de ternura. (ILUSTRAÇÃO 5). Nela testemunhamos, por exemplo, a crença na Virgem que salva uma parturiente abandonada e em grave ameaça de afogamento, que transfere um mosteiro com sua igreja abacial e todas as suas celas para um lugar que mais lhe agrada, que providencia casamento para donzelas que não tinham recursos para um bom dote, que intervém contra um sacristão prepotente em favor de um padre idoso, que dá água a um cachorrinho sedento em seu próprio calçado, que livra um monge do ataque de demônios e de um incipiente problema com a bebida, e daí por diante (Cf. BUDGE, 1900, p. 91-94, 44-46, 52-54, 58-59, 95-96 e 136-137). A leitura d'*Os milagres*, tornada obrigatória na Igreja da Etiópia como parte da Liturgia das Horas a partir de 1442, atuou como poderoso incremento da crença na possibilidade de participação nesta realidade em que todas as situações humanas são potencialmente atravessadas pela intervenção divina através da Virgem (TRIBE, 1999, p. 629; HAILE, 1992, p. 2).

Permanece ainda como um problema para a análise histórico-cultural e teológica determinar não em que medida esses relatos de aparições e milagres associados à Virgem Maria são verdadeiros ou não em um sentido factual – de fato, espera-se já superado este tipo de preocupação bolandista, na medida em que agora se admite que as narrativas hagiográficas, ao expressarem um imaginário religioso socialmente relevante, são dotadas de consistência e de uma grandeza própria, que já as faz objeto de estudo suficientemente importante *per se*¹⁹ –, mas como a imagem de uma Mãe terna, ainda que poderosa,

¹⁹ Uma boa e sucinta introdução a este tipo de abordagem encontra-se em AMARAL, 2013.

concretamente se articulava com as atitudes sociopolíticas de seus devotos e a imagem, diretamente vinculada ou derivada destas, de uma outra Maria, soberana e guerreira. Para a investigação dessa importante ambiguidade, a respeito da qual, entre nós, Clodovis Boff e, mais recentemente, Rodrigo Portella dedicaram páginas importantes, o estudo do material produzido pelos etíopes em função de sua venerável *mariopatia* decerto também deve ser considerado.

Referências

ALBERIGO, Giuseppe. Novas fronteiras da história da Igreja? *Concilium*. Petrópolis, Vozes, v. 57, n. 7, 1970.

AMARAL, Ronaldo. *Santos imaginários, santos reais: a literatura hagiográfica como fonte histórica*. Prefácio de Leila Rodrigues da Silva. São Paulo: Intermeios, 2013.

ATIYA, Aziz Suryal; ATIYA, Lola; TORJESEN, Karen Jorgen & GABRA, Gawdat (orgs.). *The Coptic Encyclopedia Claremont*. Claremont: CGU School of Religion, 1991, vários volumes.

BAUSI, Alessandro & CAMPLANI, Alberto. New ethiopic documents for the history of christian Egypt. *Zeitschrift für antikes Christentum*. Berlim, De Gruyter, v. 17, n. 3, 2013.

BAUSI, Alessandro. New egyptian texts in Ethiopia. *Adamantius*. Bolonha, Dipartimento di Filologia Classica e Italianistica dell'Università di Bologna, n. 8, 2002.

BIANQUIS, Thierry. O Egito desde a conquista árabe até o final do Império Fatímida (1171). In. EL FASI, Mohammed. & HRBEK, Ivan. (orgs.). *História geral da África. Vol. 3: a África do século VII ao XI*. Tradução do CEAB/UFSCar. 2ª ed. Brasília/São Paulo: Cortez/UNESCO, 2011.

BOFF, Clodovis. *Mariologia social: o significado da Virgem para a sociedade*. São Paulo: Paulus, 2006. Coleção Teologia sistemática, n. 12.

BROCK, Sebastian P. *The Luminous Eye: the spiritual world vision of Saint Ephrem*. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1992. Coleção Cistercian studies, n. 124.

BROWN, Peter. *The rise of Western Christendom: triumph and diversity (200-1000 AD)*. 3ª ed. Chichester: Wiley-Blackwell, 2013. Coleção *The making of Europe*, n. 1.

BUDGE, Ernest Alfred Wallis (organização, tradução, introdução e notas). *The Miracles of the Blessed Virgin Mary, and the Life of Hännâ (Saint Anne), and the Magical Prayers of 'Ahęta Mikáél: the Lady Meux manuscripts ns. 2-5*. Edição bilingue (amárico e inglês). Cromo-litografias de W. Griggs. Londres: s.e., 1900.

BUDGE, Ernest Alfred Wallis. *The Book of the Saints of the Ethiopian Church: a translation of the ethiopic Synaxarium (Maşhafa senkesär) made from the manuscripts*

Oriental 660 and 661 in the British Museum. Cambridge: Cambridge University Press, 1928, 4 vol (paginação contínua).

BURMESTER, Oswald Hugh Ewart; AL-MAŞĪH, Yassā 'Abd & ATIYA, Aziz Suryal (organização, tradução, introdução e notas). *History of the Patriarchs of the Egyptian Church, known as the History of the Holy Church, by Sawirus ibn al-Mukaffā', Bishop of al-Asmunin. Vol. 2, pt. 2: the lives of Khäel III to Shenouti II (†1046)*. Edição bilingue (árabe e inglês). Cairo: Sociéte d'Archéologie Copte, 1948.

CAMPOS, Ludimila Caliman. *Da catacumba à basílica: hibridismo cultural, domesticação do sagrado e conflito religioso no contexto da emergência do marianismo (séculos III a V)*. Tese de doutorado em História. Vitória: PPGH-CCHN/UFES, 2015.

CERULLI, Enrico. *Il libro etiopico dei Miracoli di Maria e le sue fonti nelle letterature del Medio Evo latino*. Roma: Giovanni Bardi, 1943.

_____. La Festa del Patto di Misericordia e le sue fonti nel greco *Liber de Transitu* e nel racconto latino dei Cinque Dolori di Maria. *Studi Bizantini e Neoellenici*. Roma: Sapienza, n. 9, 1957.

COHEN, Marchel Analyses: *The Book of the Saints of the Ethiopian Church: a translation of the ethiopic Synaxarium (Maṣhafa senkesār) made from the manuscripts Oriental 660 and 661 in the British Museum, volume I, volume II, volume III, volume IV*, by E. A. Wallis Budge. *Revue de l'histoire des religions*. Paris, Association de la Revue de l'histoire des religions, v. 99, 1929, p. 310.

COWLEY, Roger. *The traditional interpretation of the Apocalypse of St. John in the Ethiopian Orthodox Church*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. Coleção *University of Cambridge Oriental publications*, n. 33.

CRUMMEY, Donald. Church and nation: the Ethiopian Orrhodox Täwahedo Church (from the thirteenth to the twentieth century). In. ANGOLD, Michael. (org.). *The Cambridge History of Christianity. Vol. 5: Eastern Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

CRUZ, Alfredo Bronzato da Costa. A Mãe de Deus na tradição cristã etíope: uma leitura introdutória da *Anáfora de Santa Maria* de Abba Ciríaco de Behnesa. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 31, jan./jun. 2017 (2017b).

_____. As várias fibras da túnica inconsútil: a história do cristianismo como mosaico e como rede. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 25, jan./jun. 2014.

_____. Ortodoxos, hereges e infiéis na conquista islâmica do Egito: política e religião em uma encruzilhada entre história e memória. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 29, jan./jun. 2016.

_____. Outra África, outra Cristandade, outro Israel. Resenha de: Amsalu Tefera (organização, tradução, introdução e notas). *The Ethiopian Homily on the Ark of the*

Covenant: Critical Edition and Annotated Translation of Dərsanä Şəyon (2015). *Revista Brasileira de História das Religiões*. Maringá, GT-HRR/ANPUH e UEM, v. 10, n. 29, setembro a dezembro de 2017 (2017c).

_____. Ritos de humilhação: al-Qasim ibn Ubaydallâh e os cristãos coptas (734-741). *Transversos*. Rio de Janeiro, LEDDES-PPGH/UERJ, v. 4, n. 9, abril de 2017.

DAOUD, Marcus; HAZEN, Marsie. *The Liturgy of the Ethiopian Church*. Cairo: The Egyptian Book Press, 1959.

DAVIS, Mary Hayes. The Life of Abba John Kamé: coptic text edited and translated from the Cod. Vat. Copt. LX. Edição bilíngue (copta e inglês). *Patrologia Orientalis*. Paris, Firmin-Didot, n. 14, 1920.

DE BOTTON, Alain. *Religião para ateus*. Tradução de Vitor Paolozzi. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2011.

FIORES, Stefano de & MEO, Salvatore (orgs.). *Dicionário de mariologia*. Tradução de Álvaro A. Cunha et alli. São Paulo: Paulus, 1995.

FRITSCH, Emmanuel. Turning everyday to Aksum Şəyon unaware: King Zar'a Yā'eqob's Kehedata Sayṭan identified in the first prayer of the day. *Annales d'Ethiopia*. Paris, Table Ronde, v. 28, n. 1, 2013.

_____. The liturgical year and the Lectionary of the Ethiopian Church. *Warszawskie Studia Teologiczne*. Varsóvia, Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie, v. 12, n. 2, 1999.

GHARIB, Georges; TONIOLO, Ermanno M.; GAMBERO, Luigi & DI NOLA, Gerardo (organização, tradução, introdução e notas). *Testi mariani del primo millennio*. Vol. 4: Padri e altri autori orientali Roma: Città Nuova, 1991.

GIAMBERARDINI, Gabriele. *Il culto mariano in Egitto*. Jerusalém: Franciscan Printing Press, 1975-1978, 3 vols. Coleção *Pubblicazioni dello Studium Biblicum Franciscanum*, série *Analecta*, n. 6.

GLENDAY, David. K. Mary in the liturgy: an ethiopian anaphora. *Worship*. Collegeville, Liturgical Press, n. 47, 1973.

HAILE, Getachew. (organização, tradução, introdução e notas). *The mariology of Emperor Zār'a Yā'eqob of Ethiopia*. Roma: Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1992. Coleção *Orientalia Christiana Analecta*, n. 242.

HAILE, Getachew. A hymn to the blessed Virgin from fifteenth-century Ethiopia. *Worship*. Collegeville, Liturgical Press, n. 65, 1991.

_____. On the identity of Silondis and the composition of the *Anaphora of Mary* ascribed to Hereyaqos of Behensa. *Orientalia Christiana Periodica*. Roma, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, n. 49, 1983.

_____. On the writings of Abba Giyorgis Saglawi from two unedited miracles of Mary. *Orientalia Christiana Periodica*. Roma, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, n. 48, 1982.

_____. The cause of the Estifanosites: a fundamentalist sect in the Church of Ethiopia. *Paideuma*, n. 29, 1983b.

_____. The intrusion of the theology of Purgatory in the Ethiopian Orthodox Church. *Analecta Bollandiana*. Brepols, Turnhout, v. 130, n. 2, 2012.

HEIJER, Johannes. den. Apologetic elements in coptic-arabic historiography: the life of Abrahâm ibn Zur'ah, 62nd Patriarch of Alexandria. In: SAMIR, Samir Khalil & NIELSEN, Jorgen S. *Christian arabic apologetics during the Abbasid Period (750-1258)*. Leiden: Brill, 1994. Coleção Studies in history of religions, n. 63.

HELDMAN, Marilyn Eiseman. *The marian icons of the painter Frē Šeyon: a study of fifteenth-century ethiopian art, patronage and spirituality*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 1994. Coleção Orientalia Biblica et Christiana, n. 6.

_____. The role of devotional image in Emperor Zara Yaeqob's cult of Mary. In: RUBENSON, Sven (org.). *Proceedings of the seventh International Conference of Ethiopian Studies*: University of Lund, 26-29 April 1982. Adis Abeba e East Lansing: IES e ASC from Michigan State University, 1984.

HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

IRVIN, Dale T. & SUNQUIST, Scott. W. *História do movimento cristão mundial. Vol. I: do cristianismo primitivo a 1453*. Tradução de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2004.

JENKINS, Philip. *A próxima cristandade: a chegada do cristianismo global*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2004.

_____. *Guerras santas: como quatro patriarcas, três rainhas e dois imperadores decidiram em que os cristãos acreditariam pelos próximos 1500 anos*. Tradução de Carlos Szlák. Rio de Janeiro: LeYa, 2013.

JOHNSTON, William M.; KLEINHENZ, Christopher (org.). *Encyclopedia of monasticism*. 2 ed. Londres e Nova Iorque: Taylor & Francis, 2015.

KERIAKOS, Sandrine. Apparitions of the Virgin in Egypt: improving relations between copts and muslims? In: ALBERTA, Dioni. & COUROUCLO, Maria. (orgs.). *Sharing sacred spaces in the Mediterranean: christians, muslims and jews at shrines and sanctuaries*. Tradução de David Macey *et alli*. Bloomington/Paris: Indiana UP/MMSH, 2012. Coleção *New anthropologies of Europe*, s.n.

KHATLAB, Roberto. *Maria no Islã*. São Paulo: Ave Maria, 2002.

LADY MEUX' scarab necklace, dyn. 12-25. *The Virtual Egyptian Museum*. Santa Barbara: The California Institute of World Archaeology, 2004. Disponível em: <https://tinyurl.com/kvcvg>. Acesso em: abr. 2019.

LE GOFF, Jacques. *O nascimento do Purgatório*. Tradução de Maria Fernanda Gonçalves de Azevedo. 2ª ed. Lisboa: Estampa, 1993.

MANSOUR, Tanios Bou. *La pensée symbolique de Saint Ephrem, le Syrien*. Kaslik: Éditions de l'Université Saint-Esprit, 1988. Coleção *Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit*, n. 16.

MARĀHI, Kafyālaw. *The Covenant of Holy Mary Zion with Ethiopia*. Adis Abeba: s.e., 1997.

MARCUS, Cressida. In praise of women: the veneration of the Virgin Mary in the Ethiopian Orthodox Church. *Journal of Ethiopian Studies*. Adis Abeba, IES, v. 35, n. 1, junho de 2002.

PAIVA, Lucas Gesta Palmares Munhoz de. Os cristianismos orientais e seu desaparecimento na historiografia eclesiástica ocidental. *Teológica*. Rio de Janeiro, Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, n. 5, janeiro a junho de 2018.

PANKHURST, Richard. The library of Emperor Tewodros II at Mäqdāla (Magdala). *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. Londres, SOAS from University of London, v. 36, n. 1, janeiro de 1973.

_____. The Napier Expedition and the loot from Mäqdāla. *Présence Africaine*. Paris, nouvelle série, nn. 134, abril a junho de 1985.

PAPACONSTANTINO, Arietta. Saints and saracens: on some miracles accounts of the early arab period. In: SULLIVAN, Denis; FISHER, Elizabeth & PAPAIOANNOU, Stratis. (orgs.). *Byzantine religious culture: studies in honor of Alice-Mary Talbot*. Leiden: Brill, 2011. Coleção *The Medieval Mediterranean*, n. 92.

_____. The cult of saints: a haven of continuity in a changing world? In: BAGNALL, Roger. S. (org.). *Egypt in byzantine world (300-700)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

PERRUCHON, Jules F. C. (organização, tradução, introdução e notas). *Les Chroniques de Zar'a Yâeqôb et de Baëda Mâryâm, rois d'Éthiopia de 1434 a 1478*. Edição bilingue (amárico e francês). 2 ed. Paris: Émile Bouillon, 1893.

PORTELLA, Rodrigo. *Mirar Maria: reflexos da Virgem em espelhos da história*. Aparecida: Santuário, 2016.

PRUITT, Jennifer. The Miracle of Muqattam: moving a mountain to build a church in Fatimid Egypt. In: MOHAMMAD, Gharipour (org.). *Sacred precincts: the religious architecture of non-muslim communities across the Islamic World*. Leiden: Brill, 2015. Coleção *Arts and archaeology of Islamic World*, n. 3.

- RETA, Meseret Chekol. The transition from traditional to modern forms of mass communication. In. *The quest of press freedom: one hundred years of history of the media in Ethiopia*. Lanham: University Press of America, 2013.
- SCHULTZ, Warren. C. The monetary history of Egypt: 642-1517. In. PETRY, Carl. F. *The Cambridge History of Egypt. Vol. 1: Islamic Egypt (640-1517)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- SHENODA, Maryann M. Displacing *dhimmi*, maintaining hope: unthinkable coptic representations of Fatimid Egypt. *International Journal of Middle East Studies*, v. 39, n. 4, 2007.
- SWANSON, Mark. N. *The Coptic Papacy in Islamic Egypt (641-1517)*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2010. Coleção *The Popes of Egypt*, v. 2.
- TRIBE, Tania C. Memory and wonder: Our Lady Mary in ethiopian painting (15th-18th centuries). In. REININK, Wessel & STUMPEL, Jeroen. *Memory & Oblivion*. Proceedings of the XXIXth International Congress of the History of Art held in Amsterdam, 1-7 September 1996. Dordrecht: Springer Science+Business Media BV, 1999.
- VRYONIS JR, Speros. *The decline of medieval hellenism in Asia Minor and the process of islamization from the eleventh through the fifteenth century*. Berkeley: California University Press, 1971. Coleção Publications of the Center for Medieval and Renaissance Studies, n. 4.
- WEILER, Anton. História eclesiástica como autocompreensão da Igreja. *Concilium*. Petrópolis, Vozes, v. 67, n. 1, 1971.
- YOHANNES, Paulos. Filsäta: *The Feast of the Assumption of the Virgin Mary and the mariological tradition of the Ethiopian Orthodox Tewahedo Church*. Tese de doutorado em Teologia. Princeton: Princeton Theological Seminary, 1988.
- ZELLEKE, Kinefe-Rigb. Bibliography of the ethiopic hagiographical traditions. *Journal of Ethiopian Studies*. Adis Abeba, IES, v. 13, n. 2, 1975.

Artigo recebido em 22/05/2019 e aprovado para publicação em 17/06/2019

ISSN 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v18i35-2019-6>

Como citar:

CRUZ, Alfredo Bronzato da Costa. Senhora poderosa e eficaz: uma leitura introdutória do livro etíope d'Os milagres da Beata Virgem Maria. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 35, p. 125-160, jan./jun. 2019. Disponível em: www.revistacoletanea.com.br.

E habitarei no meio deles: Um estudo sobre as diversas formas de sacrários

*And I Shall Dwell Among Them:
A Study of the Various Forms of Tabernacles*

D. MAURO MAIA FRAGOSO, OSB*
JÉSSICA COSTA FERNANDES PEREIRA**

Resumo: O texto analisa função, formas e símbolos presentes nos sacrários contextualizando-os no tempo e no espaço. Tratando-se de um bem integrado e objeto litúrgico do culto cristão, o sacrário está diretamente relacionado à ação humana. Neste sentido, a trama literária acaba por envolver outras áreas do conhecimento humano como a liturgia, a teologia, a historiografia, a geografia e a espiritualidade. Pelo aspecto historiográfico, o tema remonta ao culto veterotestamentário como prefiguração e preparação para o culto cristão. Neste sentido, o Templo e a Arca da Aliança são tomados como figuras do tabernáculo eucarístico, uma vez que o Templo e a Arca abrigam elementos do culto judaico como prefiguração do Messias esperado. Por outro lado, uma das formas encontradas nos tabernáculos foi a da pomba. Esta, por sua vez, remonta à pomba abrigada pela Arca de Noé, que haveria de ser a anunciadora de uma nova era pela encarnação do Verbo. Dentre outras formas abordadas, encontra a Torre como símbolo de fortaleza e proteção régia. Pelo aspecto semiológico, essa forma se remete a Jerusalém celeste como morada definitiva do povo cristão, ou ainda à Maria como a Torre de Davi, invocada na ladainha lauretana. Independentemente das formas recebidas ao longo dos tempos, os gostos de épocas e do espaço, a finalidade do sacrário é abrigar a reserva eucarística e servir como lugar de encontro entre Deus e os homens.

* Dom Mauro Maia Fragoso OSB é doutor em Geografia na linha de pesquisa Natureza e Cultura, pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e mestre em Artes Visuais na linha de pesquisa História e Crítica da Arte, pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Contato: maurofragoso@gmail.com

** Jéssica Costa Fernandes Pereira é museóloga pela UNIRIO e especialista em História da Arte Sacra pela Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSB-RJ). Contato: jessicacfernandes@live.com

Palavras-chave: Sacrário. Culto. Eucaristia. Forma. Lugar.

Abstract: The text analyses the function, forms and symbols in tabernacles, contextualizing them in time and space. Being a kind of integrated property and liturgical object of Christian worship, the tabernacle is directly related to human action. In this sense, the literary plot ends up encompassing other areas of human knowledge such as liturgy, theology, historiography, geography and spirituality. From the historiographic perspective, this topic goes back to the Old Testament worship as a prefiguration and preparation for Christian worship. In this sense, the Temple and Ark of the Covenant are assumed as figures of the Eucharistic tabernacle, since the Temple and the Ark contain elements of the Jewish cult as prefiguration of the expected Messiah. On the other hand, one of the forms found in the tabernacles was the dove. In its turn, it points back to the dove sheltered by Noah's Ark, that would be the herald of a new era by the incarnation of the Word. Among other shapes, the Tower is seen as a symbol of strength and royal protection. From the semiological perspective, this form refers to the Heavenly Jerusalem as the ultimate dwelling-place of Christian people, or to Mary as the Tower of David, invoked in the Laurentian Litany. Regardless of the forms received over time, the tastes of certain ages and spaces, the purpose of the tabernacle is to shelter the reserved sacrament and serve as a meeting place between God and men.

Keywords: Tabernacle. Cult. Eucharist. Shape. Place.

Introdução

Segundo Paul Claval (2008), a evolução das sociedades e das culturas é um processo que leva tempo para que as pessoas aproveitem ao máximo o seu potencial. Transpondo o pensamento de Claval para o cristianismo, foi isso o que se deu na formação da espiritualidade cristã. Quando o Cristo disse a seus discípulos que haveriam de comer a sua carne, muitos deles se afastaram (Jo 6, 53ss). Este foi um momento decisivo para a sobrevivência do cristianismo. Foi a partir dos que ficaram fiéis a Ele que se desenvolveu o cristianismo como credo religioso. Depois de acreditarem nele, Jesus convidou-os para a ceia pascal e, como memorial histórico das maravilhas que Deus havia realizado em meio a Israel, ofereceu-se a si mesmo. Contudo, ao instituir a Eucaristia, a partir da tradicional ceia da Páscoa judaica, o Messias substituiu a carne e o sangue do cordeiro pelo pão e pelo vinho. Assim no memorial instituído por

Cristo, no qual Ele mesmo como sacerdote, ofereceu-se a si mesmo como altar, sacrifício e vítima, já não é mais necessário o sangue de bode e de novilhos, pois Ele mesmo imolou-se de uma vez por todas (Hb 9).

Imolando-se de uma vez por todas, a celebração Eucarística é a atualização do Sacrifício, repetido até que Ele venha (1Cor 11, 26). Na mesa do altar, o sacerdote consagra as espécies do pão e do vinho, que se tornam verdadeiramente Corpo e Sangue de Cristo. Tal ato já era prefigurado na Antiga Aliança, quando, de acordo com as divinas prescrições, ao cair da tarde, um cordeiro sem defeito deveria ser imolado ao Senhor, como oferta do povo hebreu. Também havia sido prescrita a construção do Santuário e da Arca da Aliança, onde Deus habitaria e se faria presente no meio deles.

Neste artigo, o sacrário é abordado em comparação ao Templo de Jerusalém, estabelecido como fortaleza e morada de Deus, em comparação à Arca da Aliança que continha, em um vaso com o maná, o pão descido dos céus, como prefiguração da Eucaristia. Para tanto, faz-se necessário recorrer à história e à geografia, no intuito de situar o evento salvífico que envolve pessoas, tempo e lugar. Pela teologia procura-se entender os mistérios da divindade revelados à humanidade. Pela liturgia procura-se compreender o desenrolar das celebrações cristãs. Tudo isso em linha contínua, remontando à teofania na sarça ardente (Ex 3-4), como princípio da divina revelação. Além das funções de guardar e expor a Eucaristia, o artigo aborda ainda o papel simbólico e evangelizador que o sacrário exerce na espiritualidade dos fiéis.

Sacrário – morada de Deus entre os homens

De acordo com Augé (2013), o termo *liturgia* tem origem no grego *leitourghía* que, traduzido literalmente, significa: *serviço diretamente prestado para o bem comum do povo*. No Antigo Testamento, aplicava-se o termo para designar o culto oficial realizado no templo pelos sacerdotes e levitas. No Novo Testamento, a palavra é utilizada referindo-se ao culto judaico, pois estava muito associada ao sacerdócio levítico. Para tratar da realidade cristã, o termo é empregado apenas para falar de um culto espiritual.

Na era patrística, o termo *leitourghía*, continuou sendo pouco utilizado. Mas além da acepção veterotestamentária, desponta na acepção do culto eucarístico. No Oriente, o termo já era utilizado apenas em referência à Eucaristia, ao passo que no Ocidente foi ignorado até o século XVI, quando, então, utilizavam-se palavras tais como *Officium*, *mysterium*, *sacramentum*, *opus*,

ritus, actio e celebrativo. Aos poucos o uso foi sendo incorporado nas celebrações Ocidentais, até mesmo pelas Igrejas da Reforma e, por fim, foi utilizado no Código de Direito Canônico de 1917, tornando-se usual na linguagem oficial da Igreja Latina.

Segundo Ratzinger, liturgia é o prelúdio da vida futura, pois recorda ao povo o que será vivido no Céu. “Assim, ela imprime também na vida real cotidiana os sinais precursores da liberdade, que derrubam as barreiras e deixam transparecer o céu na terra” (RATZINGER, 2015, p. 12).

O culto religioso: encontro entre Deus e os homens

No Antigo Testamento, o culto religioso estava atrelado à memória da ação de Deus na vida do povo. Não havia ainda a plena consciência do culto religioso, que era adoração a Deus. O culto representava um retorno a Deus após a consciência de haver pecado. Aquele culto caracterizava-se pelos holocaustos de animais, sem, no entanto, ignorar a possibilidade dos holocaustos humanos, como se depreende da epístola ao Hebreus. Segundo o hagiógrafo, foi pela fé que Abraão oferecendo seu filho único a Deus, recuperou-o como metáfora da paixão morte e ressurreição de Cristo. Foi igualmente pela fé que Moisés, tendo os olhos fixos nas promessas messiânicas, evitou que o anjo exterminador ferisse de morte os primogênitos de Israel. Já no cristianismo, pelos mistérios da encarnação, morte e ressurreição do Verbo, o mesmo Verbo se faz culto, oferecendo-se a si mesmo como vítima expiatória. Assim, na plenitude dos tempos e, segunda a narrativa Neotestamentária, Cristo é o próprio Cordeiro imolado e primogênito de toda a Criação, que se dá como dom de Deus em expiação dos pecados de toda a humanidade. No entanto, o próprio Cristo deixa claro que o Espírito se sobrepõe ao rito:

Acredita-me, mulher, vem a hora em que nem nesta montanha nem em Jerusalém adorareis o Pai. Vós adorais o que não conheceis; nós adoramos o que conhecemos, porque a salvação vem dos judeus. Mas vem a hora – e é agora – em que os verdadeiros adoradores adorarão o Pai em espírito e verdade, pois tais são os adoradores que o Pai procura. Deus é espírito e aqueles que o adoram devem adorá-lo em espírito e verdade. (Jo 4, 21-24).

Além do novo nascimento, o Espírito possibilita o culto espiritual, anunciado pelos profetas e predito pelo Salvador, que só seria possível ocorrer *em*

verdade, por meio de Jesus Cristo. Desse modo, segundo Augé, “a existência de Cristo é a plenitude do culto cristão” (2013, p. 32). Ele é o próprio culto, o sacerdote eterno, o templo e corpo da Igreja, cujos membros são os fiéis, e o único mediador da nova e eterna aliança. É também o novo modelo cultural; o povo já não necessita das leis e do templo, pois o Sacrifício de Cristo se sobrepõe às antigas práticas.

O culto cristão requer a ação do Espírito Santo e a acolhida da graça de Deus por parte do fiel. Jesus passou toda sua vida obedecendo ao Pai e servindo aos homens. Sua doação de si mesmo não constitui apenas um sacrifício ritual, mas uma vida inteira de sacrifício. Assim, o cristão deve seguir o exemplo de Cristo, tendo como ápice de sua experiência de fé, vivenciada através da liturgia, que é também o ápice da vida de Cristo. Na missa, o cristão oferece sua vida junto à oferta de Cristo, sem a qual não lhe é possível tornar-se um sacrifício agradável a Deus e útil aos irmãos. Portanto, há uma relação de dependência na existência cristã que explica a finalidade dos sacramentos, particularmente, a da eucaristia, que se dá mediante a participação na salvação em virtude da ação do Espírito sobre a assembleia, como antecipação da definitiva realidade escatológica. Neste sentido, a celebração eucarística se constitui no *Kayrós* da salvação, que é momento de graça, no qual, a salvação, realizada no passado, faz-se presente sacramentalmente, antecipando as realidades futuras. Sem a Eucaristia, a existência cristã não pode estar plenamente unida à existência de Cristo (AUGÉ, 2013, p. 35).

No parecer de Ratzinger.

A liturgia cristã é a liturgia da promessa cumprida, do movimento de busca da história das religiões que atingiu a própria meta, mas que permanece liturgia da esperança [...] A liturgia cristã é liturgia a caminho, liturgia da peregrinação rumo à mudança do mundo, que acontecerá quando Deus for “tudo em nós”. (RATZINGER, 2015, p. 43).

Ao longo dos séculos, a liturgia foi se desenvolvendo e, sobremaneira no Oriente, foi adaptando-se às culturas nas quais era inserida. No tempo apostólico, os cristãos reuniam-se em suas casas antes de irem ao templo para as orações. A *fração do pão* acontecia numa refeição comum e não havia regulamentação estável da liturgia, mas algumas fórmulas litúrgicas próprias. Segundo Augé (2013, p. 41), a liturgia foi estabelecendo-se sobre a mensagem

e a ação de Jesus, o mistério de sua morte e ressurreição, a conscientização de sua presença entre os fiéis e a ação do Espírito Santo.

Durante os séculos II e III, não houve grandes transformações. O culto caracterizava-se por uma improvisação baseada nos cânone que eram transmitidos de uma geração para outra. O primeiro templo cristão de que se tem conhecimento, fica na Síria. Trata-se da reordenação espacial de uma fortaleza, destinada especialmente às celebrações litúrgicas. O espaço arquitetônico foi dividido em dois ambientes: um destinado à oração e outro transformado em batistério.

No século IV, com a oficialização do cristianismo como religião, houve uma transformação decisiva na história da liturgia. O culto, anteriormente celebrado nas casas residenciais, passa a ser celebrado nos templos que, em conformidade com as demais religiões, era o local exclusivamente dedicado às celebrações religiosas, onde encontrava-se o altar fixo. A celebração do domingo passou a ser protegida pelo Estado, teve início a estruturação do calendário litúrgico e surgiram centros eclesiais com diferentes características nas celebrações rituais, donde surgiram as chamadas famílias litúrgicas, que são grupos de liturgias particulares formadas em diferentes localidades e culturas. No Oriente, havia três grupos: siro-oriental ou siro-mesopotâmico; calcedoniano e anticalcedoniano. Já no Ocidente, houve seis grupos de liturgia: romana; africana; galicana; hispânica ou hispano-moçárabe e ambrosiana (AUGÉ, 2013).

Durante a Idade Média, a liturgia ocidental caracterizou-se por reproduções e multiplicidade de ritos, causando vários problemas. Da criatividade, tanto dos fiéis quanto dos ministros sagrados, saíram orações privadas e exercícios devocionais dos mais variados. Ao longo do século VII, na época franco-carolíngia, pretendeu-se seguir a liturgia romana, mas na prática ocorria uma liturgia mista e marcada por alegorias, transformando os ritos em espetáculos. A queda do império carolíngio teve repercussões econômicas que deram origem ao feudalismo. No século IX, esta nova situação também influenciou a liturgia, dando origem a um individualismo litúrgico-devocional, cuja espontaneidade e sentimentalismo religioso culminaram em devocionalismo, substituindo a liturgia e distorcendo a piedade cristã.

Roma também foi influenciada pela queda do império carolíngio e sua importância foi diminuindo, enquanto crescia a civilização germânica. Cada

vez menos dirigia-se à Roma para sistematizar as celebrações. Os cerimoniais que tratavam dos ritos foram escritos com base na cultura gótica, como o *Pontifical romano-germânico*, escrito pelos monges da abadia de Santo Albano, por volta do ano 950. Entre os séculos IX e XI ocorreram controvérsias eucarísticas que tiveram seu ápice na segunda metade do século X, em uma grave crise na vida eclesiástico-cultural, que foram, no entanto, fundamentais para o desenvolvimento da liturgia eucarística.

No século XI, o Papa Gregório VII decidiu fazer uma reforma visando à consolidação de Roma, que promovia mudanças na vida eclesiástica e também na liturgia. Os objetivos eram “aumentar o apreço pelo sacerdócio, cultivar o sentido do mistério diante da ação litúrgica e abrir espaço para as devoções, ainda que sob roupagem litúrgica” (AUGÉ, 2013, p. 57). A reforma gregoriana se consolidou nos séculos seguintes através da atuação de outros papas, que realizaram mudanças nos livros.

No fim da Idade Média, havia uma decadência na espiritualidade e na vida litúrgica. Os fiéis possuíam uma piedade caracterizada pelo sentimentalismo. O subjetivismo gerou certo acúmulo e repetição nas práticas religiosas, inclusive nas missas e nas artes. Paralelamente, surge outro tipo de piedade, mais realística e voltada aos detalhes históricos da vida de Jesus. Também a piedade mariana e o culto dos santos tornam-se mais humanos e intimistas. Além disso, a partir do século XIII, a piedade popular ganha ainda mais força e torna-se mais proeminente do que a liturgia.

Terminada a Idade Média, já no século XVI, em meio a uma grande crise de teor moral e espiritual agravada ainda mais com os questionamentos da Reforma Protestante, o Pontífice, Paulo III, convocou um Concílio com o propósito de garantir a unidade da fé e a disciplina eclesiástica, envolvendo tanto a *Cabeça* como os *membros* do Corpo de Cristo. O Concílio foi sediado na cidade de Trento, entre 1545 e 1563, e abordou as questões mais urgentes, até que em seu último período chegasse às reformas litúrgicas. O decreto dogmático *Doutrinas e cânones sobre o santíssimo sacrifício da Missa* definiu os pontos mais importantes da Missa, bem como comportamento durante a celebração. Tratou-se dos abusos e das atitudes que representassem falta de respeito ou que atrapalhassem o andamento da missa, também foram proibidas músicas que tivessem alguma secularidade, além de orações privadas e espontâneas por parte dos sacerdotes. Também neste decreto, foi definido “o caráter

sacrificial da missa, o seu valor propiciatório tanto para os vivos como para os defuntos” (AUGÉ, 2013, p. 62). Em 1568 surgiu o *Breviarium Romanum* e, em 1570, o *Missale Romanum*, seguidos das publicações dos outros livros nos anos seguintes. Segundo Augé, para compreender as determinações do Concílio de Trento, é necessário voltar-se para a atitude dos protestantes, que tinham boas sugestões para reformar a liturgia, mas acabaram eliminando elementos essenciais da mesma. Embora tenham suscitado uma forma congelada de celebrar a liturgia, as determinações do Concílio de Trento devem ser valorizadas, pois salvaram a liturgia da crise que caracterizou aquele mesmo século XVI.

Como resultado do Concílio de Trento, as artes e a literatura tomaram novo alento durante o século XVII, consistindo na exacerbação dos elementos simbólicos, tendo em vista a exaltação da Fé. Neste sentido, são utilizados efeitos de ilusionismo cenográfico que promovem a vitória e o triunfo do espírito renovado pelo Concílio de Trento. A missa passa a ser vista como um espetáculo assistido pelos fiéis. Houve certo retorno ao subjetivismo, sem os abusos do fim da Idade Média. No decorrer do século foi desenvolvida uma ciência litúrgica, baseada nos Padres da Igreja.

Ao final do século XVII a população europeia passou por uma crise que gerou o Iluminismo, movimento que formou o pensamento filosófico do século XVIII e que visava a combater a ignorância e a superstição através da análise racional dos campos da experiência humana. Na Igreja, esse movimento tentava encontrar um caminho para a essência lógica da liturgia. O problema foi que se chegou a um racionalismo exagerado que dessacralizava a Fé e que gerava até heresias modernas. Contudo, não foi um tempo infrutífero, mas, ao contrário, deu origem ao *Movimento Litúrgico*, pois houve teólogos muito comprometidos com uma nova reforma litúrgica.

Logo no início do século XIX, a restauração católica teve como objetivo reconstruir o que teria sido destruído pelo Iluminismo, buscando em Roma e na Alta Idade Média a origem da liturgia. Augé destaca o abade Prosper Guéranger, que em sua obra *L'Année liturgique* define a liturgia como a oração da Igreja, modelo de oração cristã que supera todas as formas particulares. Naquela mesma centúria, a atividade científica adquiriu mais importância, tendo como objeto a história da liturgia. A leitura dos Padres e o desenvolvimento da *Patrologia* possibilitaram análise da liturgia da Idade Média e tridentina.

O movimento litúrgico do início do século XX contou com a atuação de papas e teólogos, diferenciando-se do ocorrido no século anterior, devido a um caráter de maior autonomia. Nesta nova etapa, destaca-se o trabalho do beneditino Lambert Beaudouin. Em 1909, Beaudouin participou do congresso nacional das obras católicas de Malines, onde proclamou que “a liturgia constitui a catequese fundamental da doutrina cristã e o meio mais eficaz para estimular e alimentar a vida espiritual” (apud AUGÉ, 2013, p. 69). O movimento tornou-se mais popular após a Primeira Guerra Mundial. Na Alemanha, principalmente na abadia de Maria Laach, Odo Casei define a liturgia como “a celebração dos mistérios, na qual o ‘mistério primordial’, Jesus Cristo, se torna presente com sua ação salvífica como portador da salvação” (apud AUGÉ, 2013, p. 69-70). Enquanto isso, Romano Guardini levou o espírito da liturgia para os jovens e o austríaco Pius Parsch promoveu o movimento no ambiente paroquial.

Dando continuidade a esse processo de transformação e adaptação da liturgia, foi do Concílio Vaticano II, em especial da constituição dogmática *Sacrosanctum Concilium*, que brotou a maior reforma litúrgica dos últimos tempos. A *Sacrosanctum Concilium* trata do tema num plano teológico, concentrando-se no conteúdo de fé que deve ser expresso e não nos ritos em si. A liturgia foi resgatada do ritualismo que outrora lhe era imposto e de sua interpretação pelo aspecto estético e jurídico.

Com as normas do Concílio, mudou-se a forma de refletir sobre a liturgia, inserindo-a no contexto da Revelação, como história da Salvação. Neste sentido, a constituição dogmática reafirma que a obra da salvação é continuada pela Igreja e se realiza na liturgia (*Sacrosanctum Concilium*, n. 6). Assim, a liturgia é a verdadeira tradição, a transmissão do mistério salvífico de Cristo através de um rito que é adaptável de acordo com a diversidade de tempos e lugares, com uma parte essencial que deve permanecer imutável. Segundo o liturgista espanhol,

A visão ‘estático-jurídica’ é superada, direcionando a liturgia para uma perspectiva dinâmico-teológica: a liturgia é considerada sobretudo como a própria ação de Cristo no seu Corpo que é a Igreja (*Sacrosanctum Concilium*, n. 7). Cristo é o agente principal no rito e com o rito. Volta-se assim à linha original da liturgia, que é sacramental e que continua o mistério de Cristo na forma de mistério cultural. (AUGÉ, 2013, p. 74).

Os principais tópicos doutrinários destacados pela *Sacrosanctum Concilium* são: 1- Liturgia e economia sacramental da salvação – A Igreja foi instituída humana e divina por Cristo à Sua Imagem e é nela, através dos sacramentos, que se completa a salvação dos crentes; 2- Liturgia e mistério pascal – A salvação dos homens é prefigurada no Antigo Testamento, iniciada na Encarnação do Verbo no seio da Virgem Maria e se cumpre no tríduo morte-ressurreição-ascensão de Cristo, sendo, portanto, um evento progressivo; 3- Liturgia e Igreja – A Igreja é o lugar onde é exercido o sacerdócio de Cristo, Corpo do qual Ele mesmo é a Cabeça, assim, as ações litúrgicas não são privadas, mas coletivas, em unidade; 4- A Liturgia e a escatologia – A liturgia é a prefiguração da vida celeste, onde o Eterno se faz contemporâneo, onde se encontram, na presença de Deus, a Igreja celeste e a peregrina, que está à espera da Glória.

Os critérios básicos para a reforma pós-conciliar são também de natureza teológica e foram originados nas questões apresentadas pelos documentos do Concílio. A abertura de uma parte maior para a língua vulgar, mais leituras da Sagrada Escritura, a simplicidade e linearidade da celebração e a funcionalidade do ambiente estão dentro do aspecto que trata da compreensão dos fiéis; a ligação entre tradição e progresso, na qual a Igreja não inventa novos ritos e formas litúrgicas, mas renova os já existentes na tradição; da dimensão eclesial da celebração, foram destacadas a necessidade da participação consciente e ativa dos fiéis, bem como a adaptação de acordo com as tradições dos povos e de cada comunidade paroquial e por fim, que os episcopados se comprometessem com as mudanças de acordo com as necessidades existentes e critérios apresentados.

O templo como lugar de encontro entre Deus e os homens

A documentação conciliar, por vezes, apresenta o termo Igreja com duas acepções distintas: igreja como assembleia enquanto povo reunido e prefigurada ao Corpo Místico de Cristo (1Cor 12). A outra acepção do vocábulo é aquela em que a igreja é apresentada como templo ou construção arquitetônica destinada ao culto cristão e, seguindo a tradição medieval, é construída a partir do corpo humano (HANI, 1999). É a partir desta segunda abordagem que o presente estudo se desenvolve, considerando o sacrário como símbolo

do espaço físico, arquitetonicamente constituído como casa de oração, ou melhor, casa de Deus, em torno do qual se reúne o Corpo Místico de Cristo. Com efeito, a finalidade do sacrário outra não é senão conservar a presença da divindade sob a aparência do pão.

Em conformidade com a tradição veterotestamentária que tinha na arca da aliança lugar reservado para abrigar o Senhor enquanto se manifestava ao povo de Israel, o cristianismo adotou o tabernáculo para conservação da espécie consagrada, em torno do qual gira a espiritualidade dos católicos. Antes de abordar o tema específico deste trabalho, faz-se necessário abordar o espaço onde se desenvolve a Liturgia. Afinal, é neste espaço arquitetonicamente ordenado que se encontra o tabernáculo. Também já foi mencionado que dos tempos apostólicos até a oficialização do cristianismo como religião, o culto cristão acontecia em ambiente privado, nas casas dos fiéis. Ao tornar-se público, era necessário que o culto tivesse um espaço apropriado às celebrações litúrgicas. Após a liberdade de culto, algumas basílicas, que eram edifícios destinados a tratar de negócios públicos, foram adaptadas e transformadas em templos cristãos. Nos diversos tempos e povos, a arquitetura eclesíastica tomou diferentes formas, tamanhos e estilos, mas o templo cristão não se resume apenas a um espaço onde se desenvolve o culto cristão.

A propósito, Ratzinger (2015, p. 55) observa que a presença da assembleia é a grande diferença entre o edifício eclesíastico e os templos das religiões, incluindo a Antiga Aliança. De forma geral, todas concordam que o templo é o local da divindade. No entanto, o acesso ao templo nas outras religiões é restrito aos fiéis daquele credo. No Antigo Testamento, por exemplo, apenas o sumo sacerdote podia entrar no Santo dos Santos, e apenas uma vez por ano, enquanto os fiéis hebreus permaneciam no espaço a eles reservado. A igreja traz na origem de sua palavra, *domus ecclesiae*, o sentido de casa do povo de Deus. Portanto, igreja é o lugar onde o *povo de Deus* se reúne para adorar o seu Senhor, como uma grande família.

No Antigo Testamento, os profetas criticaram o uso do Templo e Jesus foi da mesma opinião. Ele mesmo frequentava o templo e o enaltecia. No Cristianismo, é reconhecida a necessidade de um local físico e ordenado, mas existe uma novidade, que é o fato de que a *Shekkinah*, isto é, a presença de Deus, não está no espaço, mas no Corpo de Cristo, que é a Igreja enquanto povo reunido. Na concepção cristã, a casa de Deus “surgiu em estreita continuidade

com a sinagoga e que, sem dramáticas rupturas, recebeu a sua específica novidade cristã através da comunhão com Jesus Cristo, crucificado e ressuscitado” (RATZINGER, 2015, p. 56). Além disso, Cristo não é apenas o local do culto, mas o eterno sumo sacerdote e o próprio culto perante o Pai no momento em que os fiéis se reúnem em torno Dele mesmo (RATZINGER, 2015). O Templo de Jerusalém não era apenas prefiguração do templo cristão, mas do próprio Cristo (Hb 9).

A constituição dogmática determina que o aspecto principal que deve ser contemplado na construção de uma igreja é a funcionalidade, “tanto para a celebração das ações litúrgicas, como para obter a participação ativa dos fiéis” (*Sacrosanctum Concilium*, n. 124). O edifício deve ser construído de acordo com o padrão estético contemporâneo, reunindo funcionalidade, simplicidade, beleza, decoro e deve conservar os valores simbólicos do lugar do culto cristão (AUGÉ, 2013).

Os principais elementos do espaço celebrativo são o altar, onde acontece o sacrifício eucarístico; a sede, local do presidente da assembleia; e o púlpito, onde é proclamada a Palavra. Além destes, também pode haver o batistério e o tabernáculo.

A Arca da Aliança como protótipo do sacrário e seus desdobramentos em diversas formas

O *Thesaurus* de objetos do culto católico classifica o tabernáculo ou sacrário como mobiliário vinculado ao altar e o define como: “Armário, com porta fechada à chave, onde se guarda a reserva eucarística [...] Apresenta, geralmente, formas arquitetônicas mais ou menos desenvolvidas. Pode comportar uma estrutura que permita expor o Santíssimo Sacramento” (ROCCA *et al*, 2004, p. 50).

O Dicionário Aurélio dá algumas definições para tabernáculo e para sacrário. O primeiro termo tem como principal significado *templo portátil dos hebreus*, em seguida, *lugar reservado do templo de Jerusalém onde se encontrava a Arca da Aliança*, mais adiante, *local sagrado ou destinado a guardar objetos sagrados* e apenas como quarta definição *armário para guardar as hóstias consagradas*. Já o termo sacrário, Aurélio o define como *pequeno armário colocado sobre o altar e no qual se guarda o cibório*, apre-

sentado já na primeira definição. Vale citar também os seguintes significados atribuídos à palavra sacrário: *O íntimo, o mais recôndito do coração humano e lugar íntimo, lugar reservado onde se guardam coisas que apreciamos ou respeitamos*. Estes últimos, apesar de não se referirem ao armário chamado sacrário, cuja função é guardar as hóstias consagradas, definem qual deve ser o verdadeiro local da Eucaristia.

Segundo Ratzinger, “o escopo da Eucaristia é a nossa própria transformação, de forma que nos tornemos ‘um corpo e um espírito’ com Cristo” (RATZINGER, 2015, p. 76). Pelo mistério eucarístico o cristão se transforma em um só sacrifício juntamente com Cristo. Convertido, o indivíduo passa a viver coletivamente na Igreja, onde Cristo é tudo em todos (Cl 3, 11), buscando a santidade e desprezando os pecados que outrora o conduziam à morte. Os sacrifícios para obter o perdão dos pecados foram superados pelo Sacrifício de Cristo, que deu origem a uma Nova Aliança e também a um novo rito.

Em verdade, em verdade vos digo: se não comerdes a carne do Filho do Homem e não beberdes seu sangue, não tereis a vida em vós. Quem come minha carne e bebe o meu sangue tem a vida eterna, e eu o ressuscitarei no último dia. Pois minha carne é verdadeiramente comida e o meu sangue é verdadeiramente bebida. Quem come minha carne e bebe meu sangue permanece em mim, e eu nele (Jo 6, 53-56).

Esta ideia de que a Eucaristia é alimento gerou debates em torno da adoração. Alguns argumentavam que ela deveria ser consumida e não adorada. E ainda, que adorá-la implicaria reduzir a Celebração Eucarística. A esses comentários, Ratzinger responde que apesar de serem provenientes de tradições antigas, ainda podem causar debates – reforçando a ideia de que esse alimentar-se é um acontecimento espiritual que contempla toda a realidade humana.

‘Alimentar-se’ dela significa adorá-la. Significa permitir que [ela] entre em mim, de tal modo que o meu eu seja transformado e se abra para o grande nós, para que nos tornemos ‘uma só coisa’ n’Ele (Gl 3, 28). Por isso a adoração não se opõe à comunhão, nem se situa ao seu lado: a comunhão só atinge a sua profundidade quando é sustentada e incluída na adoração. (RATZINGER, 2015, p. 79).

É neste sentido que o cristão se torna sacrário vivo, comungando e adorando “em espírito e verdade” (Jo 4, 24). A igreja onde há a Eucaristia é um espaço

sempre vivo, onde, mesmo nos horários em que não há celebração eucarística, recorda-se o Sacrifício de Cristo e desfruta-se de Sua presença real, sob a forma de pão, conservada no tabernáculo, “com toda decência possível”, segundo as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* (VIDE, XXVII, § 94).

Se o Antigo Testamento consiste numa prefiguração do Novo, é natural que a Presença de Deus, isto é, a *Shekinah*, também ocorra de maneira perfeita no Cristianismo. Jesus, Cordeiro sem defeito (Lv 22, 19), quis tornar-Se alimento para o corpo e para a alma dos seus discípulos e, antes de Sua Ascensão, prometeu que estaria com a Igreja todos os dias até o fim dos tempos (Mt 28, 20). Esta promessa não é apenas de uma presença espiritual, mas efetiva, ou seja, eucarística. No livro do Êxodo encontra-se o relato das orientações de Deus a Moisés, no que diz respeito à edificação da Tenda para morada da divindade, bem como do Tabernáculo e da Arca da Aliança:

Faze-me um santuário, para que eu possa habitar no meio deles. Farás tudo conforme o modelo da Habitação e o modelo da sua mobília que irei te mostrar. Farás uma arca de madeira de acácia [...]. Tu a cobrirás de ouro puro por dentro e por fora, e farás sobre ela uma moldura de ouro ao redor. E colocarás na arca o Testemunho que te darei. (Ex 25, 8-11.16).

De fato, como testemunho da Aliança, no seu interior a arca haveria de trazer as tábuas do decálogo, prefigurando a palavra, o cajado de Aarão, simbolizando os grandes feitos do Senhor, e uma porção do maná, que prefigurava a eucaristia (Hb 9,4; FRAGOSO, 2012, p. 228). Além do mais, haveria ainda de prefigurar a Virgem Maria, por carregar o Verbo em seu ventre.

Durante a caminhada do povo de Israel para a Terra Prometida e, mesmo depois de sua instalação na mesma, a Arca circulava entre o povo. Davi, enquanto reinava, ordenou que a Arca fosse estabelecida em Jerusalém. Com o passar do tempo, Davi confidenciou ao profeta Natan seu desejo de construir um Templo, para que a Arca habitasse em lugar mais digno e de mais prestígio do que ele próprio. Com efeito, Davi habitava palácio de cedro, enquanto a Arca de Deus habitava em Tenda (2Sm 6-7). Contudo, foi Salomão, seu filho, quem construiu o Templo (1Rs 6) e trasladou a Arca de Deus para o seu local apropriado, que é o Santo dos Santos (1Rs 8, 1-13).

Até então, a Arca da Aliança guardava apenas as tábuas da Lei (1Rs 8, 9). Posteriormente, passou a abrigar também uma porção do Maná e a vara de

Aarão (Hb 9, 4), em memória de quando Deus alimentou o povo no deserto e ordenou que uma porção do Maná fosse conservado para que as gerações seguintes soubessem o que era o pão descido do céu (Ex 16, 32-33). Por outro lado, o cajado de Aarão lembrava a escolha da Casa de Levi para o serviço sacerdotal (Nm 17, 23), a travessia do Mar Vermelho (Ex 14, 15-31) e a água brotada da rocha (Nm 20, 1-11). Em Cristo, é cumprida a promessa de Deus a Ezequiel:

Concluirei com eles uma aliança de paz, a qual será uma aliança eterna. Estabelecê-los-ei e os multiplicarei, e porei o meu santuário no meio deles para sempre. A minha Habitação estará no meio deles: eu serei o seu Deus e eles serão o meu povo. Assim saberão as nações que eu sou o Senhor, aquele que santifica Israel, quando o meu santuário estiver no meio deles para sempre. (Ez 37, 26-28).

Em suma, Jesus é o próprio Santuário, o sacrifício e a oferenda. Simultaneamente Ele é a oferenda e o Sacrificador de sua própria vida. Em cada celebração da Eucaristia, é renovada a oferenda de Si mesmo até que Ele venha novamente (1Cor 11, 26). Enquanto isso, no entender de Ratzinger, é a participação dos fiéis no seu devido tempo “com o mistério pascal de Cristo, em sua passagem da tenda da transitoriedade para a presença da face de Deus” (RATZINGER, 2015, p. 50). Se Cristo é também a Lei, dando-lhe pleno cumprimento, o pão vivo descido do céu (Jo 6, 32-51), e o Sacerdote eterno que imola a Si mesmo, a Arca da Aliança, enquanto local físico, é o sacrário. A Arca da Aliança, por ser o local de comunicação entre Deus e Moisés e por conter as tábuas da Aliança, prefigura a Palavra. Prefigura ainda a Eucaristia, por trazer o uma porção do Maná.

A prática da devoção à Eucaristia começa a ser delineada, ao longo do século VIII, com o chamado Milagre Eucarístico de Lanciano, quando, então, o pão e o vinho transformam-se em carne e sangue humano. Por conseguinte, ao longo dos primeiros séculos do cristianismo não havia necessidade do tabernáculo. De acordo com Ratzinger (2015), havia inicialmente o escrínio da palavra e depois, sobretudo, o altar. Este era protegido por um cibório, que possuía um véu entre suas colunas. Isso era o que assinalava a sacralidade do ambiente.

Até o século IX, havia o costume de os fiéis levarem hóstias consagradas para suas casas. Essa prática é corroborada por Santo Hipólito, no início do século III, quando parte das hóstias consagradas nas missas dominicais eram

levadas pelos fiéis, que as consumiam no ambiente doméstico. Na segunda metade do século IV, São Justino confirmou a guarda da Eucaristia para que fosse levada aos enfermos e ausentes. Além disso, até o século XVIII, concedia-se permissão para carregar as Espécies Sagradas em viagens de longa duração e missões árduas. O tabernáculo era ricamente adornado e escoltado por uma cavalaria do clero (MARTINS, 1998, p. 338).

Por outro lado, havia também o costume de conservar algumas hóstias consagradas dentro das igrejas. O Concílio de Niceia (325) estabeleceu que penitentes em perigo de vida recebessem o sacramento. Portanto, era necessário que parte das hóstias consagradas fossem conservadas dentro das igrejas, a fim de atender aos que dela necessitassem. Também era comum guardar algumas espécies para facilitar seu envio a outras igrejas, como sinal de união e comunhão da paróquia com o Bispo (MARTINS, 1998, p. 338).

A partir do século IX, com os debates e esclarecimentos teológicos sobre a Eucaristia, passou-se a depositar as espécies consagradas somente nos templos, a fim de reforçar a certeza da Presença Real de Cristo na Eucaristia e evitar possíveis profanações. A obrigatoriedade de um local fixo para a Eucaristia gerou a adoção de diversas soluções para acondicioná-la, como caixas-relicário, tabernáculos móveis, pombas e torres eucarísticas. Estes locais eram sempre fechados à chave, onde se colocava a píxide com a reserva eucarística. Segundo Martins (1998), essas caixas normalmente eram construídas em formas cilíndricas, em madeira ou marfim e, raramente, em metais preciosos. Essas caixas eram guardadas em armários num local situado ao lado do altar, como a sacristia. Os sacrários turriformes foram, de certo modo, influenciados pelos exemplares da Gália, que eram coroados por um elemento cônico chamado *Turriculum* ou *Turris* – pequenas torres, em português. Ao longo dos séculos, surgiram diversos outros tipos de sacrários.

. Arca ou *propitiatorium*: Tabernáculo móvel de pequenas dimensões, executado em madeira ou metal, habitualmente colocado sobre o altar ou atrás do mesmo. Na prática, era um tipo de tabernáculo de pequenas dimensões. O IV Concílio Lateranense prescreveu que fosse fechado à chave e estivesse bem seguro (MARTINS, 1988, p. 339).

. Cofre eucarístico: Caixa de pequenas dimensões com tampa abaulada ou segmentada, portando fechadura, feita em metais preciosos, utilizada para transportar as hóstias em cortejo solene antes da Eucaristia. Em Portugal,

há exemplares dos cofres em materiais exóticos como casco de tartaruga ou madrepérola (ROCCA *et al*, 2004, p. 126).

. Tabernáculo móvel ou sacrário portátil: Caixa cuja face anterior se abre em duas folhas, apresentando dois castiçais de placa e cortinas, utilizada para o transporte e a exposição de píxide, quando não for possível utilizar o sacrário sobre o altar, geralmente em celebrações no exterior da igreja (ROCCA *et al*, 2004, p. 131).

. Suspensão eucarística: Estrutura que sustenta o recipiente da reserva eucarística localizada acima do altar e ligada ao baldaquino, ao quadro do altar ou ao retábulo. A reserva eucarística poderia ser guardada em uma píxide, ou em uma pomba com abertura no dorso (ILUSTRAÇÃO 1), entre outros (ROCCA *et al*, 2004, p. 51).

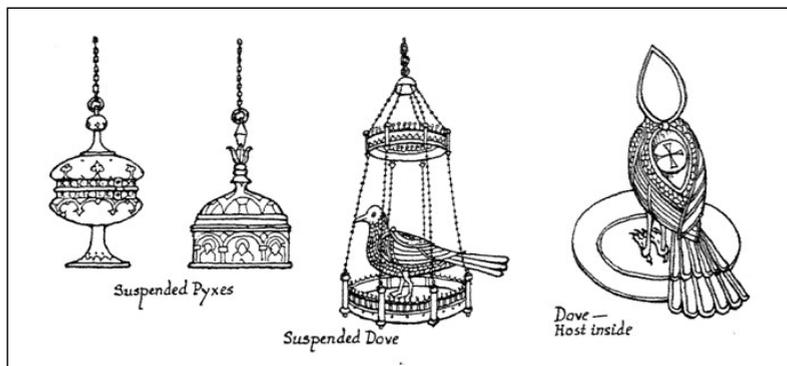


Ilustração 1 – Píxides e pomba eucarísticas suspensas¹

. Pomba eucarística: Vaso sagrado em forma de pomba (ILUSTRAÇÃO 2), utilizado para guardar as hóstias consagradas. Normalmente era feita de metal e seu interior, se não fosse de ouro, devia ser dourado. No dorso, apresenta uma abertura por onde se depositava a Eucaristia. Estava ligada a uma suspensão eucarística sobre o altar (ROCCA *et al*, 2004, p. 130). De acordo com a matéria publicada no site da Diocese de Albi, em 2016, a Catedral de Santa Cecília, na França, resgatou a utilização da Pomba Eucarística em sua capela do Santíssimo Sacramento (DÉDICACE *d'un nouvel autel à la Cathédrale Sainte-Cécile*. Disponível em: <http://albi.catholique.fr/dedicace-dun-nouvel-autel-a-cathedrale-sainte-cecile/>. Acesso em: 18 abr. 2018). Não é a

¹ Fonte: Ordinariateexpats.wordpress.com Disponível em: <https://ordinariateexpats.wordpress.com/2012/12/12/the-hanging-pyx-a-part-of-the-anglican-patrimony/>. Acesso em: 15 abr. 2018.

primeira vez que o objeto é reutilizado. Em 1701, o arcebispo Dom Charles Le Goux de la Berchere tinha uma suspensão eucarística no altar-mor do grande coro, visando a retornar a uma tradição ainda mais antiga. A matéria traz, ainda, a relação que o teólogo Mathias Joseph Scheeben fez entre a Eucaristia e o Espírito Santo, dando sentido ao uso da pomba eucarística:

O sopro do seu amor [o Espírito Santo] exorta o Filho a entregar-se a nós na Encarnação e na Eucaristia; chama do seu santificador e paixão unificadora, que opera no seio da Virgem Maria, a união hipostática e a santidade da natureza humana do Filho na Eucaristia, a transformação de substâncias terrenas nas de carne e osso. Que era belo e significativo, o antigo costume de manter a Eucaristia no símbolo do Espírito Santo, em um vaso em forma de pomba, o *peristerium*. Como bem simbolizava o Espírito Santo, que nos traz o dom contido neste vaso e que vive este dom com sua essência e virtude, envolvente e penetrante à medida que o fogo envolve e penetra o carvão. (SCHEEBEN, 2016).



Ilustração 2 – Pomba eucarística. Primeiro quarto do séc. XIII. Museu da Idade Média, França. Fonte: Site do Museu da Idade Média.²

. Torre eucarística: Armário em forma de torre (ILUSTRAÇÃO 3) para guardar a reserva eucarística ou os Santos Óleos, colocados perto do altar ou sobre o retábulo. Trata-se de uma das antigas formas de sacrário (ROCCA *et al*, 2004, p. 51). Segundo Martins (1998), foi desenvolvida no Norte da Europa, especialmente na Alemanha. Normalmente, as torres eram feitas em madeira ou mármore e possuíam uma luneta de vidro que possibilitavam a exposição permanente do Santíssimo Sacramento.

² Disponível em: <http://www.musee-moyenage.fr/collection/oeuvre/colombe-eucharistique.html>. Acesso em: 15 abr. 2018.



Ilustração 3 – Torre Eucarística (Edícula de Saint Berlande). 1540. Thin Le Moutier, Ardenas, França. Fonte: Portal do Patrimônio Cultural de Champagne-Ardenne.³

. Armário eucarístico ou mural eucarístico: Pequeno armário para guardar a Reserva Eucarística, colocado junto ao altar-mor, no lado do Evangelho. Trata-se de um nicho aberto na parede e com portas fechadas à chave (ROCCA *et al*, 2004, p. 49). Segundo Martins, esta tipologia teve grande adesão, principalmente na Itália e na Alemanha, devido à maior segurança e funcionalidade.

Conforme já abordado, o Concílio de Trento teve um papel fundamental para a Igreja na diligência de solucionar as crises que ocorreram, particularmente nas proximidades do século XVI. Dentre elas, a Reforma Protestante, que contestava diversos pontos fundamentais da Fé Católica, tais como a necessidade dos sacramentos para a vida cristã. Esse Concílio afirmou a primazia da Eucaristia em relação aos demais sacramentos e definiu questões relacionadas

³ Disponível em: <http://inventaire-patrimoine.cr-champagne-ardenne.fr/dossier/tour-eucharistique-dit-edicule-de-sainte-berlande/8a634572-cfc5-4922-94d3-ba164185a0fa>. Acesso em: 21 abr. 2018.

às práticas celebrativas e cultuais que haviam sido alvo de crítica por parte dos reformadores protestantes, alicerçando alguns aspectos doutrinários. Naquela ocasião, definiu-se que a Eucaristia deveria ser distribuída aos fiéis na totalidade, podendo ser conservada no sacrário para ser ministrada aos doentes, para ser exposta e adorada em culto de *latría*, isto é, como se adora o próprio Deus, e transportada em procissões, especialmente na celebração de *Corpus Christi*. Segundo Martins, pode-se “dizer que, a partir deste Concílio, se renova o fenômeno devocional da visão da hóstia, fenômeno coletivo de grande impacto na Idade Média e que, agora, surge de novo” (MARTINS, 1998, p. 342).

Para facilitar a adoração à Eucaristia, foi estabelecido que o tabernáculo deveria ser colocado em posição destacada, ou seja, no altar. Assim, os armários e tabernáculos murais de outrora serviriam para guardar os Santos Óleos. Martins destaca São Carlos Borromeu, em Milão, e Monsenhor Matteo Gilberti, em Verona, como os principais difusores da nova norma acerca do sacrário na Itália, mandando que fosse fixado sobre o altar-mor das catedrais e que as igrejas paroquiais tivessem essa adaptação feita por seus párocos. O Papa Paulo IV determinou que a mudança fosse feita nas igrejas da diocese de Roma. Fora da Itália, a reforma se deu lentamente. Aos poucos, o sacrário foi desenvolvido artisticamente, sendo executado segundo a forma vigente da época pós-tridentina. Para inserção do sacrário junto ao altar, era construída uma estrutura retabular, de modo que todos os objetos fossem unificados. Nos retábulos também são colocados nichos e peanhas para as imagens dos santos, cuja *dulia* ou veneração, também fora reafirmada no referido Concílio.

As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (Título XXVII, parágrafo 94), de acordo com as normas tridentinas, orientam que o sacrário deveria ser localizado no Altar-mor ou em outro altar cujo espaço e ambiente comportem melhor o culto ao Santíssimo Sacramento. Neste sentido, surgiram as capelas do Santíssimo Sacramento, localizadas normalmente nas laterais das capelas-mor. O documento diz também que a Reserva Eucarística deveria ser conservada “com toda a decência possível” e que os sacrários deveriam ser dourados por fora e, se possível, também por dentro “e quando não possa ser, serão por dentro forrados de cetim, damasco, veludo raso carmesim, ou ao menos, tafetá da mesma cor, para que pareça digno aposento, em que está encerrado Jesus Cristo Nosso Senhor” (VIDE, 1707, p. 42).

Após o Concílio Vaticano II, o Missal Romano (N. 314-317) recomenda que o Santíssimo Sacramento seja conservado em uma capela destinada à

oração e adoração privada dos fiéis e que, onde isto não for possível, deve-se guardar as hóstias consagradas em lugar de honra na igreja, de acordo com a arquitetura do templo. Tal espaço deve ser organicamente unido à igreja e visível aos fiéis. Determina-se que a Eucaristia deve ser guardada num único tabernáculo, fixo, sólido, não transparente e inviolável, de forma que se evite profanações. Desta maneira, toda igreja deve ter apenas um sacrário e para seu uso litúrgico. É permitido que o tabernáculo seja colocado no presbitério, desde que fora do altar de celebração (ILUSTRAÇÃO 4).



Ilustração 4 – Altar-mor da Igreja de São Nicolau de Arena. Verona, Itália. Foto: Fernanda Serrano. Enviada em: 13 abr. 2018.

Tabernáculo e iconografia: imagem de Deus aos olhos do povo

O sacrário e o simbolismo que revela o Deus Abscôndito

Sobre a arte sacra, o Sagrado Magistério afirma que é a expressão da infinita beleza de Deus através das mãos do homem e que deve conduzir o espírito do homem à presença da divindade. Deste modo, é orientada para o louvor e glória de Deus (*Sacrosanctum Concilium*, n. 122). O documento deixa claro o caráter funcional da arte no cotidiano da Igreja, que sempre optou por artistas

e obras que estivessem em consonância com a fé e com a piedade, bem como com as orientações da tradição. Além disso,

A Igreja nunca considerou um estilo como próprio seu, mas aceitou os estilos de todas as épocas, segundo a índole e condição dos povos e as exigências dos vários ritos, criando deste modo no decorrer dos séculos um tesouro artístico que deve ser conservado cuidadosamente. Seja também cultivada livremente na Igreja a arte do nosso tempo, a arte de todos os povos e regiões, desde que sirva com a devida reverência e a devida honra às exigências dos edifícios e ritos sagrados. Assim poderá ela unir a sua voz ao admirável cântico de glória que grandes homens elevaram à fé católica em séculos passados. (*SACROSANCTUM CONCILIUM*, n. 123).

De fato, a Igreja nunca se limitou a um estilo, mantendo sempre os mesmos critérios sobre os objetos religiosos, que deveriam ser dignos, decorosos e belos, além de servir ao culto. Neste sentido, a execução dos tabernáculos sempre esteve condicionada ao estilo vigente na época, bem como aos fatores supracitados.

Evidentemente, a função do tabernáculo consiste na guarda da Eucaristia. Entretanto, além da dignidade para tão importante fim, ele possui característica decorativa e artística, provendo beleza ao ambiente. Assim sendo, o sacrário é construído com a finalidade de portar a Reserva Eucarística, mas também possui um caráter evangelizador, pois é adornado com imagens e símbolos da tradição cristã (FRAGOSO, 2018). É difícil definir uma iconografia própria dos sacrários. Contudo, devido ao aspecto funcional, é possível identificar uma constância temática, normalmente, acompanhada de símbolos que remetem à Eucaristia e à Paixão de Cristo. Dentre esses elementos simbólicos estão:

- A Eucaristia racionada, elevada sobre a âmbula ou num ostensório, portando a inscrição IHS (*Iesus Hominum Salvator*, que significa Jesus Salvador dos Homens).

- O pelicano, remetendo à ideia de que Cristo deu sua própria Carne como alimento aos seus filhos, tal como acreditava-se ser a prática do pelicano para com seus filhotes.

- O Cordeiro de Deus, que é o próprio Cristo (Jo 1, 29), que dando origem à Nova e Eterna Aliança, toma o lugar dos cordeiros outrora sacrificados para expiar os pecados do povo. Este Cordeiro aparece representado com diversas variações de elementos, mas normalmente sobre um livro, do qual jorram os sete sacramentos.

- O Lagar Místico (Mt 21, 33-43), no qual, através de Sua Cruz, Cristo oferece Seu Sangue como bebida a ser transubstanciada no vinho. Também

há variações dessa iconografia, por vezes sendo colocada apenas a Cruz com alguns cachos de uvas e espigas de trigo.

Há, ainda, exemplares que exigem um pouco mais de atenção do espectador para um entendimento mais profundo sobre a Fé cristã, como o sacrário de prata da Sé do Porto, em Portugal. Feito em uma estrutura arquitetônica de formato turriforme, cuja mensagem “reproduz um autêntico compêndio da História da Salvação” (MARTINS, 2002, p. 200), pois reúne em si diversas cenas e alegorias que vão da Criação do Homem até sua glorificação em Cristo Ressuscitado.

É mais comum encontrar tabernáculos esculpidos apenas com imagens de baixo relevo. Mas também é possível ver exemplares com pinturas, como o da Catedral de Salamanca, na Espanha (ILUSTRAÇÃO 5). Também há os que contêm esculturas tridimensionais, como o supracitado sacrário da Sé do Porto. É pertinente citar, ainda, a obra de Cláudio Pastro, na Basílica Nacional de Aparecida (ILUSTRAÇÃO 6), em Aparecida – SP. Ao invés de imagens, na porta do sacrário está reproduzida uma perícope do Evangelho segundo São João: “A Palavra se fez Carne e habitou entre nós” (Jo 1,14).

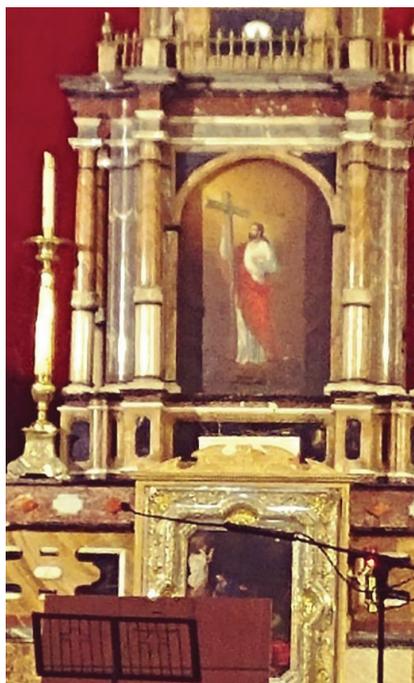


Ilustração 5 – Pinturas no sacrário da Catedral de Salamanca. Espanha. Foto: Juliana Costa. Em: 07 abr. 2018.



Ilustração 6 – Sacrário da Basílica Nacional de Aparecida. Aparecida, SP. Foto: Giselle Gouveia. Em: 17 mar. 2018.

Visando a evidenciar a sacralidade, algumas igrejas decidem cobrir o sacrário com um véu, também chamado conopeu (ILUSTRAÇÃO 7), estabelecendo relação com o Antigo Testamento, quando o Santo e o Santo dos Santos eram separados por um véu (Ex 26, 31-37). Por vezes o véu substitui ou cobre a porta do sacrário. Também por vezes, o véu é posto em forma de cortina na abertura da porta, sendo visível apenas quando a porta é aberta. Ou ainda, o véu pode apenas envolver o sacrário por fora.



Ilustração 7 – Véu envolvendo sacrário. Basílica do Museu Canônico, Verona, Itália. Foto: Fernanda Serrano. Em: 16 abr. 2018.

É oportuno citar também o sacrário-expositório (ILUSTRAÇÃO 8), “sacrário que se insere numa estrutura fixa para a exposição eucarística” (ROCCA *et al*, 2004, p. 50). Este tipo de tabernáculo, além de conferir praticidade, ressalta a relevância da adoração ao Santíssimo Sacramento. Quanto à localização, muitas igrejas têm adotado a capela do Santíssimo Sacramento, visando a atender as determinações do Concílio Vaticano II. Há, no entanto, aquelas nas quais foram mantidos os sacrários no altar-mor.



Ilustração 8 – Sacrário-expositório. Basílica de Nossa Senhora de Lourdes, Rio de Janeiro, RJ. Foto: Jéssica Fernandes. Em: 02 de out. 2017.

Considerações finais

A *Sacrosanctum Concilium* determina que o edifício deve ser construído de acordo com o padrão de beleza em voga, reunindo funcionalidade, simpli-

cidade, beleza, decoro e deve conservar os valores simbólicos do lugar do culto cristão (AUGÉ, 2013). Sendo assim, os principais elementos no espaço celebrativo são o altar, a sede e o púlpito. Além destes, pode haver também o batistério e o tabernáculo. Este último, o sacrário, destinado a guardar a reserva eucarística, é definido como um móvel ou um bem integrado à construção do templo e que pode assumir diversas formas. Recebe o nome de sacrário por guardar o Corpo de Cristo transubstanciado sob a forma de pão. A reserva desse pão consagrado tem dupla finalidade, a saber, alimentar espiritualmente aqueles que não puderam participar da celebração da missa, mais particularmente os enfermos, e para que os fiéis possam adorar o Deus humanado em espírito e verdade, mediante um ato de fé, acompanhado de gestos ou ações.

No Antigo Testamento, Deus ordena a Moisés a construção do Templo. Quando esse foi construído, a Arca da Aliança foi trasladada para o Santo dos Santos e, naquele lugar, habitava a *Shekinah*, entendida como a Presença de Deus. Se a tradição veterotestamentária prefigura a Nova Aliança, a Presença de Deus também ocorre de maneira perfeita no Cristianismo. Em Cristo se cumpre a promessa que Deus fez ao povo através do profeta Ezequiel (37, 26-28). Esta promessa não se refere apenas a uma presença espiritual, mas efetiva, ou seja, eucarística, o que implica íntima comunhão entre Deus e os homens.

Mediante a encarnação do Verbo, Jesus Cristo, sob as duas naturezas, Deus e Homem, torna-se Santuário, sacrifício e oferenda. Neste sentido, Ele é também cumpridor da Lei estabelecida com Moisés e a realização do que prefigurava a Tenda, a Arca da Aliança e o pão vivo descido do céu. Deste modo, a Arca da Aliança prefigura a Palavra, pelo Verbo que assume a forma humana, e por ser lugar de encontro entre Deus e os homens. As tábuas da Aliança, contidas na Arca, prefiguram igualmente a Palavra. O Maná, por sua vez, igualmente contido na Arca, é a prefiguração da Eucaristia que se dá na consumação do pão transubstanciado no Corpo de Cristo.

Apenas na Idade Média os cristãos tomaram plena consciência da Presença Real de Cristo na Eucaristia. Assim, não havia espaço determinado para a Reserva Eucarística e grande parte das hóstias consagrada eram levadas pelos fiéis para a comunhão doméstica e para os enfermos. Por outro lado, era necessário que algumas hóstias fossem mantidas nas igrejas para casos de

emergências. A partir do século IX, com os esclarecimentos teológicos acerca da Presença Real, as hóstias passaram a ser conservadas apenas nas igrejas. Assim, diversas soluções foram tomadas para o acondicionamento da reserva eucarística e foi assim que começaram a surgir os sacrários. Inicialmente sob a forma de caixas-relicário, na medida em que o tempo passava, os sacrários foram assumindo diferentes formas. Surgiu então, o tabernáculo móvel, vinculado simultaneamente à forma do Templo, pela compleição humana, e à Arca da Aliança, vinculada ao Coração de Cristo. Dessa forma, o Templo prefigurava o Corpo de Cristo sob a forma humana e, por conseguinte, material e externo, ao passo que a Arca da Aliança, contida no interior do Templo, prefigurava o Coração do Deus humanado. Também não tardou em surgir o sacrário em forma de pomba. Este por sua vez, vincula-se ao Espírito Santo, o responsável pela encarnação do Verbo. Sendo O Corpo de Cristo um bem precioso, surgiu então o sacrário em forma de torre, simbolizando a fortaleza que abriga o Rei dos Reis. Estes locais eram sempre fechados à chave e colocados em local próximo ao altar, como a sacristia.

A partir do século XVI, houve o surgimento dos protestantes, contrários à doutrina católica, incluindo a Eucaristia. A fim de combater essa heresia, o Concílio de Trento definiu que a Comunhão deveria ser distribuída a todos os fiéis. Visando aos que não podiam participar da missa, o Concílio facultou a conservação da espécie no sacrário, a fim de socorrer os que estivessem em perigo iminente, particularmente os enfermos. Naquela mesma ocasião, perimiu-se a exposição e adoração da Eucaristia em culto de *latria*. Permitiu-se igualmente transportar O Santíssimo Sacramento em procissões, especialmente na celebração de *Corpus Christi*. Neste contexto, a adoração ao Santíssimo Sacramento ganhou maior proporção, bem como a relevância do sacrário dentro do templo. Para facilitar a adoração à Eucaristia, foi estabelecido que o tabernáculo deveria ser colocado no altar, para que estivesse em posição destacada. Isto ocasionou a construção de sacrários grandiosos, inseridos em grandes retábulos.

Os documentos atuais orientam que o tabernáculo seja colocado em um espaço propício à oração pessoal e à adoração, de preferência numa capela reservada ao culto eucarístico, ou no presbitério, contanto, que seja fora do altar de celebração.

O Magistério da Igreja estabelece que a Arte Sacra deve, sobretudo, ser funcional. Além disso, os sacrários em questão aqui devem ser dignos, deco-

rosos e belos, pois exprimem a infinita beleza de Deus através das mãos do ser humano. Assim, a Igreja nunca adotou um estilo como seu, mas aceitou os variados estilos dos diversos povos e épocas, desde que atendessem os critérios estabelecidos. Isto porque na Igreja, a arte deve utilizar símbolos cristãos, de modo a criar uma relação entre o símbolo e a realidade a que ele se refere. Esta representação plástica deve ser feita de forma clara, para que o símbolo não represente um empecilho para o fiel, mas sim um veículo de comunicação que o ajude a elevar sua espiritualidade.

A temática mais comum na arte dos sacrários é a Eucaristia, neles são representados diversos símbolos eucarísticos, como o Lagar Místico, o Cordeiro Redivivo, o Pelicano e a hóstia racionada. Além disso, há exemplares que podem evocar diversos símbolos da História da Salvação. Há, ainda, os tabernáculos cobertos de diferentes modos pelo conopeu, o que também denota a sacralidade do objeto. Também as técnicas artísticas empregadas na construção dos sacrários são variadas, prevalecendo a escultura em baixo relevo, podendo haver pinturas, encolagem e diversas outras técnicas. Os tamanhos e formas também variam, podendo destacar-se o sacrário-expositório, que possui uma estrutura para exposição do Santíssimo Sacramento.

Longe do propósito de esgotar o tema ora proposto, o texto é aqui apresentado como abertura e estímulo para novas pesquisas sobre as mais variadas lentes do conhecimento humano.

Referências

AUGÉ, Matias. *Liturgia: História, celebração, teologia, espiritualidade*. 4 ed. São Paulo: Ave-Maria, 2013.

BÍBLIA *Sagrada de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

CLAVAL, Paul. *Religion et idéologie: perspectives géographiques*. Paris: PUPS, 2008.

Constituição Conciliar Sacrosanctum Concilium. Roma: 1963. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_po.html. Acesso em: 29 jan. 2018.

CONGREGAÇÃO para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos. *Instrução Geral do Missal Romano e Introdução ao Lecionário*. 7 ed. Brasília: CNBB, 2008.

DICIONÁRIO *Aurélio*. Disponível em: <https://dicionariodoaurelio.com/>. Acesso em: 29 jan. 2018.

DÉDICACE *d'un nouvel autel à la Cathédrale Sainte-Cécile*. Disponível em: <http://albi.catholique.fr/dedicace-dun-nouvel-autel-a-cathedrale-sainte-cecile/>. Acesso em: 18 abr. 2018.

FRAGOSO, Mauro Maia. Elementos simbólicos na talha da Capela do Santíssimo Sacramento na Igreja Abacial Nossa Senhora do Monserrate: Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro. *Coletânea*, ano 11, n. 22, p. 217-250, jul./dez. 2012.

FRAGOSO, Mauro Maia. Uma proposta para estudo da imaginária cristã a partir de Romano Guardini e o contexto cultural da obra. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 33, p. 145-166, jan./jun. 2018. Disponível em: <http://www.revistacoletanea.com.br/index.php/coletanea/article/view/142/112>. Acesso em: 29 jan. 2018.

HANI, Jean. *O Simbolismo do Templo Cristão*. Lisboa: Edições 70, 1999 [1981]. Disponível em: <https://archive.org/details/pdfy--qBBt5VYzDmKbjxp>. Acesso em: 10 mai. 2018.

INSTRUÇÃO *Redemptionis Sacramentum*. Roma: 2004. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20040423_redemptionis-sacramentum_po.html#_ftn221. Acesso em: 26 jan. 2018.

INTRODUÇÃO *Geral do Missal Romano*. Roma, 2002. Disponível em: http://www.liturgia.pt/edrel/pdf/IGMR_Sinopse.pdf. Acesso em: 26 jan. 2018.

MARTINS, Fausto. Estudo Iconográfico do Retábulo-Sacrário da Capela do Santíssimo Sacramento da Igreja Matriz de Caminha. *Revista da Faculdade de Letras*. II Série. Vol. V. Porto: 1998. Disponível em: <https://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/8570/2/2115.pdf>. Acesso em: 26 jan. 2018.

RATZINGER, J. *Introdução ao Espírito da Liturgia*. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2015.

ROCCA, S.V. *Thesaurus: Vocabulário de objetos do culto católico*. Versão Portuguesa: GUEDES, N.C.; ROQUE, M.I.; GUERREIRO, D. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa – Fundação da Casa de Bragança, 2004.

VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Bahia: 1707. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/222291>. Acesso em: 26 jan. 2018.

Artigo recebido em 07/03/2019 e aprovado para publicação em 25/03/2019

ISSN 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v18i35-2019-7>

Como citar:

FRAGOSO, Mauro Maia; PEREIRA, Jéssica Costa Fernandes. E habitarei no meio deles: Um estudo sobre as diversas formas de sacrários. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 35, p. 161-190, jan./jun. 2019. Disponível em: www.revistacoletanea.com.br

Da deficiência em geral e do autismo em particular. A contribuição da arte¹

*About Disability in General and Autism in Particular.
The Role of the Art*

JOÃO VICENTE GANZAROLLI DE OLIVEIRA*

Resumo: Enquadrado neste perímetro amplo que é o da deficiência, o autismo difunde-se de forma crescente entre nós. Sabe-se pouco sobre ele, pois falta, na maior parte dos casos, o testemunho dos mais interessados. Ser autista é concentrar-se de forma anômala em si mesmo, a ponto de dificultar sobremaneira (e muitas vezes impedir por completo) a socialização e até mesmo a simples comunicação. Tal como em outras modalidades de deficiência, no caso do autismo, a atividade artística tem um valor terapêutico a ser levado em conta.

Palavras-chave: Deficiência. Pessoa. Autismo. Arte. Educação.

Abstract: Classified as disability, autism spreads widely and increasingly among us. Little is known about it, on the grounds of the lack of testimony of those who are the most interested. To be autistic is to be anomalously concentrated in oneself, to the point of having difficulties (many times insurmountable) to socialize and even to merely communicate with others. Just as it happens in other modalities of disability, in cases of autism, artistic activity plays a role that has to be taken into account.

Keywords: Disability. Person. Autism. Art. Education.

¹ Este artigo reproduz, com algumas alterações, a conferência de mesmo nome que pronunciei no Instituto Tércio Pacitti da Universidade Federal do Rio de Janeiro em 10 dezembro de 2018. A conferência fazia parte das exigências acadêmicas relativas à minha promoção ao cargo de professor titular daquela instituição; o texto aqui apresentado é inédito. Agradeço ao analista de sistemas, professor, colega e amigo Antonio Borges pela sugestão do autismo como tema de pesquisa.

* João Vicente Ganzarolli de Oliveira é professor titular do Instituto Tércio Pacitti da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Contato: jganzarolli@usa.com

Sozinhos, é pouco o que podemos fazer;
juntos, podemos fazer muito.

Helen Keller

1 Deficiência: os problemas já começam pela definição

Definições para a deficiência existem muitas. Nenhuma delas é perfeita, dadas as limitações constitutivas da linguagem humana: entre o significante e o significado haverá sempre um abismo intransponível. As palavras, o máximo que conseguem, é arranhar suavemente a superfície das coisas que tentam representar. Dentre as dificuldades envolvidas, encontra-se a própria noção de linguagem: para falarmos da linguagem, precisamos nos servir dela, o que nos conduz ao território da metalinguagem – situação em que os recursos linguísticos são utilizados para tratar da própria linguagem. A situação é análoga à do observador que vê um objeto demasiadamente próximo dos seus olhos; a proximidade excessiva, longe de ajudar, atrapalha. No tocante à *deficiência*, a Organização Mundial de Saúde entende-a como termo genérico (*umbrella term*) que diz respeito a limitações de atividade e restrições de participação; é algo que compromete a função e a estrutura do corpo, da mente ou de ambos. Fala-se em *limitação de atividade* quando o indivíduo, por causa de deficiência, depara com obstáculos na execução de determinada tarefa ou ação. *Restrições de participação* referem-se a problemas vivenciados pelo indivíduo deficiente no contato com a sociedade em geral. A deficiência está longe de ser mero “problema de saúde”. É fenômeno complexo, que inclui as múltiplas possibilidades de relação entre a pessoa deficiente e o corpo social em que ela vive (cf. BOWE et alii, 2018).

“Deficiência”, em regra e por definição, é um déficit; descende do verbo latino *deficere* e designa a falta de algo que deveríamos ter e perdemos, ou que nunca tivemos (e.g., a visão). Sendo assim, ao dizermos pessoa *com* deficiência, designamos a *presença de uma ausência*, o que não deixa de ser contraditório; em termos de retórica, “pessoa com deficiência” é um oxímoro,

figura de linguagem que consiste em relacionar numa mesma expressão ou locução palavras que exprimem conceitos contrários, tais como *festina lente* (“apressa-te lentamente”), “lúcida loucura”, “silêncio eloquente” etc. Trata-se de uma figura da retórica clássica. Dependendo do contexto, um oxímoro pode ser considerado vício de linguagem (BUARQUE DE HOLANDA et alii, 2018).

No contexto em apreço, é, efetivamente, *vício de linguagem*, situação em que deparamos com “palavras ou construções que deturpam ou dificultam a manifestação do pensamento. Costumam ocorrer por desconhecimento das normas cultas da língua, ou por descuido por parte do emissor”, conforme explica Napoleão Mendes de Almeida (apud MELO et alii, 2018). Há mais: falando em pessoa *com* deficiência, transmite-se a falsa ideia de que a deficiência seria um detalhe, talvez até passageiro, na vida da pessoa – como é o caso de “pessoa com gripe”, “pessoa com fome” ou “pessoa com casaco marrom”. Ocorre que *a deficiência nunca é mero detalhe na vida de alguém*; muito pelo contrário, a deficiência sempre direcionará, de algum modo, o destino da pessoa atingida por ela.

Há, porém, certo mérito na expressão em tela: por contraditória que seja, *pessoa com deficiência* põe em relevo a individualidade especificamente humana, pois, dentre todas as criaturas, só nós somos, propriamente falando, *peessoas*. Rica em sua herança etimológica e em seus desdobramentos semânticos, a palavra latina *persona* (daí “personalidade”, “pessoa” etc.) parece derivar do termo etrusco *phersu* ou do grego *prósopon*, cujo sentido originário é o de “face” ou “máscara” utilizada no teatro, propiciadora de certa amplificação da voz: era um recurso da tecnologia teatral mediterrânea feito *per sonare*, “para ressoar”, facilitando assim a audição da voz humana por parte dos espectadores, notadamente os mais distanciados do palco: “[a palavra *persona*] designava de início a máscara do ator, através da qual ele fazia soar a voz (*per sonare*) e, mais tarde, aquele que se fazia ouvir através da máscara” (ALLERS, 1955, p. 18; ver também FREUND, 1866, t. II, p. 774-775). Ora, a voz é o pensamento transformado em som, e pensar é atividade caracteristicamente humana; a definição aristotélica do homem é a de “animal que fala” (*zoon lógon éxein*), aptidão que torna implícita a racionalidade – daí a tradução latina: *animal rationalis* (ARISTÓTELES, s/d, 133a). A máscara teatral dos antigos também servia para revelar o caráter e o estado emocional específico de cada *personagem*. Não surpreende que logo tenha surgido uma ligação intrínseca entre o conceito de *persona* e a noção de individualidade humana – e que, desse casal semântico, nascesse a palavra “personalidade” (cf. lat. *personalis* = “pessoal”), designativa daquilo que é essencial a cada um de nós, por tratar-se do “elemento estável da conduta de uma pessoa, ou seja, sua maneira de ser habitual e que, por isso, a diferencia das outras pessoas” (SILLAMY, 1965, p. 216; ver também HOFSTÄTTER, 1957, p. 223-228). Se, em vez da origem latina, atentarmos para a possível origem grega já referida

(*prósopon*), encontraremos conotações importantíssimas de ordem teológica; basta lembrar que *prósopon* relaciona-se com *hypóstasis*, que costumamos traduzir por “pessoa”, palavra nuclear para o florescimento da noção de Trindade Divina (cf. BAILLY, 1990, p. 1.683 e GRILLMEIER et alii, 2018). Inapelável é que estamos a falar de “pessoas em sua totalidade e que estas têm precedência em relação a toda e qualquer discussão quanto às capacidades que elas têm ou deixam de ter” (BROCK, SWINTON et alii, 2012, p. 9).² Livre do oximoro presente em “pessoa *com* deficiência”, a expressão “pessoa deficiente” (*disabled person*) enfatiza a identidade presente na deficiência; deixa claro que se trata de “uma identidade afirmativa, nada de que se deve ter vergonha (*not to be ashamed of*)” (BERGER, 2013, p. X). Eis porque, neste artigo, preferimos adotar a expressão “pessoa deficiente”.

Cabe lembrar que, em certas situações (muito menos frequentes que as de *falta*), a deficiência revela-se mediante um *excesso*. Ocorreu isso com a indiana Lakshmi Tatma, que nasceu em 2005 com oito membros e chegou a ser venerada como deusa em seu país. Será, aliás, a deusa Lakshmi, personagem milenarmente célebre do panteão hindu, a reminiscência de uma Lakshmi real e esquecida pela História?³ Será possível sabermos ao certo? Como tantas outras perguntas no universo da deficiência, esta pergunta provavelmente permanecerá sem resposta para sempre. O que sabemos é que a Medicina e a Tecnologia atuais trouxeram a jovem ao plano da normalidade; os médicos e tecnólogos foram bem-sucedidos em *retirar o excesso*, da mesma forma como, no caso da surdez, o que eles almejam é *suprir a falta* (cf. GANZAROLLI DE OLIVEIRA, 2002, p. 26-27). Imprescindível, em ambas as circunstâncias (de falta e de excesso), é que não se perca de vista o fato de que o corpo é “coprincípio essencial do ente humano”, conforme deixa claro o pensador brasileiro Ricardo da Costa (COSTA, 2012).

2 O que é o autismo?

Quanto ao autismo, é ele *mais um desses “problemas” que só acontecem com os outros* (liderando as estatísticas de 2017, o Japão apresentava 161 ocor-

² Para uma abordagem crítica do vocabulário politicamente correto utilizado no universo da deficiência, cf. GANZAROLLI DE OLIVEIRA, João Vicente. *Discutindo palavras*. In: _____. *Por que não eles? Arte entre os deficientes*. São Paulo: Cidade Nova, 2007, p. 41-63.

³ Aprofundi essa pergunta numa conferência pronunciada em 4 de abril de 2016 no Museu Vineta, da cidade alemã de Barth (cf. GANZAROLLI DE OLIVEIRA, 2017, p. 57-58; ver também PATIL et alii, 2018 e FIEDER, 1997, t. IV, p. 458sq).

rências a cada 10.000 pessoas), ou será que estamos diante de um fenômeno mais comum do que se costuma pensar? Muito apropriado, para o estudo e a compreensão do autismo, é o esclarecimento prévio de que temos pela frente uma deficiência, não uma doença. A doença é uma *situação*: trata-se da perda ou falta congênita da saúde, que muitas vezes pode ser recuperada ou obtida com o auxílio de medicação e tratamento específico. A deficiência é uma *condição perene* de falta de uma faculdade ou órgão que se deveria ter (o ser humano não é deficiente por faltar-lhe nadadeiras, mas o é quando tem apenas um braço), ou de acréscimo de algo que não se deveria ter (e.g., uma corcova) (ver a esse respeito CARDOSO, 2014, p. 35). O autismo pode ser classificado como deficiência neurológica, ou seja, uma “deficiência no sistema cerebral da teoria da mente” (GAZZANIGA, IVRY e MANGUN, 1998, p. 544).⁴

O autismo é uma deficiência que escapa às definições precisas. Isabelle Rapin (1927-2017), uma das maiores autoridades de todos os tempos em autismo, costumava dizer que “Provavelmente existem tantas formas de autismo quantas são as pessoas autistas” (apud DIESTELBERGER, 2017, p. 11). O termo “autismo” foi criado pelo psiquiatra austríaco Leo Kanner (1894-1981) na década de 1940. Kanner inspirou-se na palavra grega *autós*, que o célebre helenista francês Anatole Bailly traduz por “este mesmo, em oposição a um outro” (BAILLY, 1990, p. 317). Kanner encontrou na “insistência na imutabilidade” e no “isolamento autista” os denominadores comuns que passaram a protagonizar os diagnósticos de autismo a partir de então (ver a esse respeito FRITH, 2010, p. 27). Conhecedor das dificuldades e paradoxos que envolvem o autismo, bem como das especulações vazias ou aventureiras a seu respeito, Kanner costumava recomendar que as pesquisas sobre ele tenham por base a *modéstia*, a *humildade* e a *cautela*.⁵

O autismo não tem preferência por lugares. Inexiste uma “geografia do autismo” e tampouco há probabilidade maior de que ele atinja este grupo em

⁴ Quanto à “teoria da mente”, trata-se da habilidade humana para reconhecer seus próprios estados mentais (e.g., crenças, intenções, desejos, dissimulação, conhecimento etc.) e os das outras pessoas. Tal habilidade revela-se comprometida em pessoas que sofrem de autismo, esquizofrenia, transtorno do déficit de atenção com hiperatividade, desordem hiperativa, neurotoxicidade e alcoolismo (cf. BRUNER et alii, 2018).

⁵ Cf. BAPTISTA; BOSA et alii, 2002, p. 21. A humildade, mãe de todas as virtudes, é uma arma infalível contra o medo. Apoiado em São João Climaco (579-649), o psiquiatra Rudolf Allers (1883-1963) observa: “O medo é a marca de uma alma orgulhosa. Só quem se eleva, e se eleva muito alto, precisa temer a queda; aquele que está sentado no chão não pode cair” (ALLERS, 1955, p. 128).

vez daquele; como assegura a especialista alemã Uta Frith, “não há relação particular entre o autismo e a classe social ou a zona geográfica” (FRITH, 2010, p. 97). Ser *autista* é manter-se recluso em si mesmo, preferindo o procedimento repetitivo ao variado e recusando o contato com outros seres humanos, bem como com o próprio mundo que nos circunda. Tem “procedimento de autista” a pessoa que age como se nada mais existisse além de si mesma, em desconexão com os outros e tudo o mais que não seja ela própria. O jornalista e intelectual polonês Ryszard Kapuściński (1932-2007) relata uma situação desse tipo ocorrida no aeroporto da cidade armeniana de Erevã em 1990, às vésperas da desintegração do Império Soviético: “Eles [os viajantes] sentam-se e permanecem imóveis, como se fossem autistas, sem nenhuma conexão com os arredores (...)” (KAPUŚCIŃSKI, 1994, p. 234).

É típico dos autistas a preferência por sensações *proximais*, ou seja, aquelas que requerem contato físico ou químico com a coisa percebida – é o que se dá mediante o tato, o olfato e o paladar; os deficientes intelectuais e a própria humanidade em geral preferem os receptores *distais*, que são a visão e a audição. É próprio dos autistas atenuar a falta de informações visuais e auditivas pelo emprego constante do tato, do paladar e do olfato como recursos para a exploração do mundo ao seu redor.⁶ Quatro vezes mais frequente nos homens que nas mulheres, a dinâmica centrípeta do autismo geralmente se manifesta antes dos três anos de idade. A incidência tão nitidamente maior em pessoas do sexo masculino aponta para uma possível origem biológica do autismo; talvez o sexo feminino esteja associado a mecanismos de proteção contra ele. Em contrapartida, quando ocorre em meninas, o autismo costuma ser mais severo (MÜLLER, 2016). Não se conhece a causa do autismo; nem sequer temos certeza de estar lidando com *uma* causa, pois talvez sejam várias as causas, capazes de atuar em conjunto ou isoladamente.

O ambiente familiar e o social não *causam* autismo; por outro lado, no tratamento de pessoas autistas, tanto a família como a sociedade terão importância fundamental. Cogita-se que o autismo seja ocasionado por algum(ns) fator(es) externo(s), responsável(is) por prejudicar o desenvolvimento de certas partes do cérebro; quanto à identidade desse(s) fator(es), pode ser que se trate de distúrbio(s) genético(s), vírus, deficiência(s) no sistema imunológico, anomalia(s) cromossômica(s) e assim por diante. Em raras ocasiões, o autismo

⁶ “Eles [os autistas] parecem encontrar prazer na sensação táctil provocada pela textura de superfícies como madeira lisa, bem como pelo macio e o plástico” (WING, 1985, p. 118).

associa-se a defeitos provocados durante o nascimento. Indiferente a critérios raciais, étnicos, sociais e econômicos, o autismo difunde-se de modo hereditário pelos quatro cantos da Terra – e, ao que tudo indica, não se restringe à espécie humana (BOWERS, 2011).

O autismo compromete o desempenho do cérebro durante o processamento da informação; altera-se o modo de conexão e de organização das células nervosas. A criança autista costuma ser indiferente à afeição que lhe é direcionada, sintoma que pode desaparecer na fase adulta.⁷ Seu aprendizado da fala é lento e distanciado da norma: faltam à vítima do autismo a tonalidade vocal, o ritmo e, muitas vezes, a capacidade de concatenação verbal dos fatos e circunstâncias; não são raros os casos de ausência de sentido, de ecolalia não contextual (repetição constante daquilo que o autista ouve da parte dos outros), bem como de repetição mecânica de sons e ruídos como substituto da linguagem propriamente dita. É possível que a ecolalia autista tenha propósito comunicativo; talvez se trate de pedidos ou sinais (cf. BAPTISTA, BOSA et alii, 2002, p. 28; ver também JERUSALINKI, 2015, p. 24). Lembremo-nos de que “As possibilidades de comunicação são ilimitadas. A comunicação acontece ininterruptamente no mundo, nos mais diversos níveis. Comunicação é mudança (*Kommunikation ist Veränderung*)” (MARCHART, 2017, p. 17).

Embora sensíveis ao extremo, as crianças autistas frequentemente não reagem ao fenômeno sonoro, à dor, à temperatura e nem ao perigo; amiúde, o senso sinestésico (responsável por informar o que o corpo realiza no espaço, em termos de movimento), a propriocepção (capacidade de reconhecer a localização do próprio corpo, o posicionamento das partes entre si etc.) e o sistema vestibular (noção de equilíbrio) produzem situações confusas entre os autistas; não raro eles constatarem, no interior de si mesmos, a existência de um “caos particular” (“*eigenes Chaos*”) (MARCHART, 2017, p. 165). É característico das crianças autistas serem solitárias. Habitualmente se enfurecem, riem e choram sem motivos aparentes. É comum que elas repudiem a mudança do ambiente que as circunda; faz parte do quadro autista a prática de certos movimentos rítmicos, tais como o bater das mãos e o balançar do próprio corpo. Aproximadamente 25% das crianças autistas tornam-se apreensivas às vésperas da idade adulta – sem esquecer, claro está, que toda criança “incorpora o poder

⁷ Sobre o aspecto especificamente neurológico do autismo e as anomalias cerebrais a ele relacionadas, cf. GAZZANIGA, IVRY e MANGUN, 1998, p. 327-329; ver também SCHWARTZMAN, 2003, p. 3-4.

da esperança para a teia da vida, lançando a luz do futuro sobre o presente” (KNAPP, 2015, p. 30).

3 Arte e superação

Tal como ocorre com a deficiência, não se dispõe de uma definição universalmente satisfatória para o que comumente chamamos de *arte*. Realmente, como esclarece o filósofo brasileiro Gilvan Fogel:

Arte faz parte desse repertório de palavras, de termos e de coisas que todos sabem o que é! Há até e principalmente um clima de sentimentalismo e de pieguice consensuais, uma certa atmosfera de devoção e de arroubo em torno do nome e da coisa arte. É de bom tom tomar-se um ar de profundo devotamento ao espírito e de reverência à cultura, quando se ouve falar de arte – diria nosso Machado: todos se fazem “abotoados de circunspeção até o pescoço!” Justamente por tudo isso, não se tem, não se teria o direito de se supor, de se pré-supor o que seja a arte. A verdade é que, se paramos para perguntar, verificamos que nada sabemos disso ou, pelo menos, sem jamais ultrapassar o entendimento comum e os seus comuns lugares, isto é, seus tópicos, deparamos com uma grandíssima dificuldade para expor clara e distintamente – tal *comme il faut!* – o tema, o problema (FOGEL, s/d).

Deriva do Romantismo a noção de que a arte enriquece nossa personalidade (ver a esse respeito MUNRO, 1956, p. 14sq). A arte tem a capacidade de repetir *a primeira vez*, trazendo de volta o gosto das origens. Seu aporte na área educacional é dos mais relevantes. Não custa lembrar que o substantivo “educação” deriva do verbo latino *educare*, cujo sentido primitivo indica o ato de “conduzir para fora” (*ex-ducere*) (cf. FREUND, 1866, t. II, p. 904-905). Fala-se aqui de um processo de *desdobramento da alma*, no qual o indivíduo é levado para fora de si mesmo, de modo a conhecer aquilo que é novo para ele. É algo válido e recomendável para qualquer pessoa. No caso da arte e da sua contribuição nesse processo, tenhamos em mente o que diz Albertina Brasil Santos (1925-2004): “a arte é vetor de inclusão social por excelência” (SANTOS et alii, 2002, p. 15). Cumpre recordarmos que, segundo o CONADE (Conselho Nacional dos Direitos das Pessoas com Deficiência), Albertina Brasil Santos é

um ícone na defesa dos direitos de inclusão das pessoas deficientes. Deixa como legado um exemplo de dignidade e coragem diante dos desafios que enfrentou durante a sua estada entre nós, em prol do resgate do potencial humano. A sua

memória estará sempre presente e será recordada pela pessoa que foi e por aquilo que fez, por toda a delicadeza que sempre dispensou àqueles que tiveram o privilégio de usufruir da sua companhia, pelo testemunho que deixa de grande empenho e dedicação a causas justas em prol da inclusão das pessoas deficientes, inclusão esta buscada por meio da arte (VENTURA, 2012).

A inclusão social tende a envolver setores diversos da sociedade humana, notadamente a cultura, a política, a educação, a economia, a administração e as organizações em geral (cf. ELLGER-RÜTTGARDT, 2016, p. 45). Entretanto, de nada valerão os projetos de inclusão social se não tiverem por base o *investimento moral* em prol do respeito mútuo; em segundo lugar virão os recursos materiais e sociais em geral (ELLGER-RÜTTGARDT, 2016, p. 8). É um respeito mútuo que atua como causa e efeito da Regra de Ouro: “tratar os outros como queremos ser tratados; não tratar os outros como não queremos ser tratados” (JACKSON et alii, 2018). Eis aí um princípio elementar e atuante em toda e qualquer forma de atividade humana que aspire ao sucesso.

Veja-se que,

Do ponto de vista lexical, a palavra latina *ars, artis* (...) pode ser reconduzida à raiz indo-europeia *ar e ao tema -ti, que nas línguas indo-europeias é utilizado para formar nomes de ações. (...) Na fase mais antiga das línguas europeias, *téchné* e *ars*, assim como os seus derivados, referem-se genericamente a toda e qualquer atividade humana que implique certo saber fazer ordenado, certa habilidade passível de ser adquirida mediante um aprendizado propício (CARCHIA, D'ANGELO et alii, 1999, p. 17).

Embora não estabeleça juízo de valor quanto ao grau de domínio que possui o artista sobre a sua arte específica, a passagem acima aponta para a necessidade de que ela seja devidamente *aprendida*. Isso não significa que o aprendiz de uma atividade artística deva, forçosamente, visar a maestria de um artista consumado. Da mesma forma como não se ensina língua portuguesa a uma criança com o propósito de que ela se torne um novo Luís de Camões, tampouco se deve esperar de um estudante de acordeom que ele se transforme em um novo Astor Piazzolla. Os românticos estavam certos: o aprendizado da arte é benéfico a todo e qualquer ser humano; é atividade gratuita que engrandece a personalidade e amplia os horizontes do espírito, favorecendo um conhecimento maior de si mesmo, uma visão do mundo mais ampla e um aproveitamento mais profundo da própria vida como um todo.

A arte pode ser tida como atividade terapêutica, vital para que o indivíduo sadio preserve sua sanidade, permitindo ainda que a desfrute mais intensamente; no caso dos autistas e pessoas atingidas por alguma outra forma de deficiência, o benefício pode ser ainda maior. No perímetro da arte-terapia, o resultado bem feito interessa menos que a tentativa pura e simples de obtê-lo; durante a tentativa, é comum que a pessoa deficiente se esqueça de sua deficiência e sinta-se inteiramente integrada ao restante da humanidade. É claro que isso não impede que os produtos de tais tentativas tenham valor artístico em si mesmos; e para isso não precisamos recorrer aos exemplos tão famosos como os de Beethoven na música e John Milton na poesia: que se pense nas magníficas pinturas e desenhos feitos por Erich Stegmann (1912-1984), que tinha as mãos paralisadas e servia-se da boca para pintar e desenhar; nos belos poemas escritos por Laura Bridgman (1829-1889), que não tinha olhos para ver e nem ouvidos para escutar⁸; nos extraordinários desenhos realizados por Nadia Chomyn (1967-2015) durante a infância, não obstante ser autista: Nadia provou que “um talento precoce pode desaparecer tão depressa quanto aparece; sua produção artística interrompeu-se quando ela fazia progressos em outros domínios, como a linguagem” (FRITH, 2010, p. 223). Sempre rompendo paradigmas e preconceções diversas, o autismo não impede forçosamente o desenvolvimento de dotes artísticos. Nascido em 1974, o britânico Stephen Wiltshire é autista e, desde criança, desenha extraordinariamente bem; basta-lhe ver uma vez um assunto visual para reproduzi-lo com exatidão assombrosa mediante o desenho. Com méritos de sobra, Stephen adquiriu reconhecimento mundial (ROJAS et alii, 2015).

...

É preciso ressaltar que Nadia Chomyn e Stephen Wiltshire não tiveram sua inteligência afetada pelo autismo, o mesmo valendo para todos os autistas que se destacaram no campo da arte. Eles pertencem àquela minoria que tem a vantagem de compreender bem o mundo que os cerca, acompanhada pela desvantagem de, nessa compreensão, se darem conta do seu próprio isolamento. Quanto à maioria dos autistas (75% deles sofrem de deficiência intelectual), o baixo QI protege-os do conhecimento daquilo que lhes falta, o que não

⁸ *Heaven is holy home. / Holy Home is from ever / lasting to ever lasting. / Holy home is Summery. / Holy home shall endure forever* (“O Céu é lar sagrado, lar sagrado para sempre, destinado a durar eternamente, abençoado com o tempo do verão. O lar sagrado permanecerá para todo o sempre”) (Laura Bridgman apud FREEBERG et alii, 2018).

deixa de ser vantajoso: ao mesmo tempo em que os impedirá de saber que são vítimas de uma deficiência, seu retardo intelectual leva-os a exigir pouco da vida, o que aumenta as suas chances de alcançar a felicidade. A grande desvantagem atinge sobretudo os familiares e amigos do autista deficiente intelectual, que nem sequer contarão com o devido testemunho do interessado acerca do mal que o aflige.

O retardo intelectual é deficiência que atua sobre o intelecto, sede da criatividade artística, entendendo-a no sentido restrito daquilo que gera o bem feito, proporcionado, *artístico* propriamente dito (cf. SANTO ISIDORO DE SEVILHA, 1982, I, 1, 1 a 2; CARCHIA, D'ANGELO et alii, 1999, p. 17-21). É frustrante e insensato esperar que a pessoa atingida por tal deficiência tenha resultados artísticos no mesmo nível que uma pessoa com inteligência normal ou superior. Isso de modo algum significa que a prática da arte não seja importante para o deficiente intelectual; é, e muito, pois alimenta positivamente a alma (o que vale para todo e qualquer ser humano) e favorece a sociabilidade – seja intensificando-a quando ela já está presente, seja inaugurando-a se ela inexistente.

Modelos de superação como os de Nadia Chomyn e de Stephen Wiltshire não apenas enobrecem a espécie humana; favorecem também uma tomada de consciência da parte de todos aqueles dotados de um corpo e uma mente 100% sadios, levando-os a perceber a que ponto são afortunados: “Precisamos do inverno, a fim de que nos lembremos da primavera”.⁹ Imagine-se a alegria de uma pessoa que, tendo perdido uma perna, acorda certo dia com o membro devidamente re-implantado! Registra a História que foi isso exatamente o que aconteceu no vilarejo espanhol de Calanda a Miguel Juan Pellicer (1617-1647), cuja perna amputada lhe foi restituída pela Virgem do Pilar dois anos e meio após a amputação decorrente de um atropelamento que lhe provocou gangrena naquele membro (cf. MARIE et alii, 2018). O milagre, presenciado por diversas testemunhas, passou por severa investigação religiosa e civil na época e revelou-se inteiramente verídico; o próprio Felipe IV, rei da Espanha na ocasião, entrevistou pessoalmente Pellicer. Em 1998, o investigador italiano Vittorio Messori dedicou um livro seríssimo ao assunto; apoiado em diversas fontes documentais primárias, Messori não deixa margem a dúvida acerca da restituição da perna perdida a Miguel Juan Pellicer, e que tal se deu por intercessão milagrosa da Virgem do

⁹ “*Wir brauchen den Winter, um uns an den Frühling zu erinnern*“ (KNAPP, 2015, p. 320).

Pilar, da qual Miguel era devoto.¹⁰ Em 2012, Brian Dunning (1965), apólogo do ceticismo, tentou negar a veracidade do Milagre de Calanda. Advogando em causa própria, procedeu de modo desonesto e fraudulento em suas investigações – estratégia que parece fazer parte do seu *modus operandi*, pois em 2014, num contexto bem diverso, Dunning foi acusado e condenado por fraude (cf. VINCENT et alii, 2018; ver também MARIE et alii, 2018). Arrogante por natureza, o cético carece da humildade necessária para admitir que o simples fato de que ele não acredita em nada além daquilo que lhe convém acreditar não prova que inexistem coisas fora desse seu circuito umbilical de conveniência. A História da Deficiência e a da própria Humanidade são repletas de razões que a razão humana é incapaz de compreender; e milagres, por serem milagres, não se explicam.¹¹

¹⁰ Somente em 1959 realizou-se com sucesso a primeira tentativa de recolocar uma perna cortada. Os cirurgiões do Hospital Mont-Eden, de Hayward (Califórnia/EUA), conseguiram recolocar uma perna, mas imediatamente ao acidente (não três anos depois), sadia (não gangrenada) e que ficara ainda unida ao corpo por consideráveis partes de carne (não uma perna enterrada!). E o maravilhoso êxito da cirurgia humana precisou de meses de cuidados médicos antes de o paciente receber alta. Logo após a restituição milagrosa, ocorrida enquanto Miguel dormia, ele e seus pais “examinaram a perna amputada descobrindo imediatamente sinais inconfundíveis que permaneciam nela: o mais notório e principal, a cicatriz originada pela roda do carro que lhe fraturara a tibia; outra cicatriz, menor, ocasionada pela extirpação, na adolescência, de um abscesso; e, por último, dois profundos sinais de cortes provocados por um arbusto de espinhos, além das marcas da mordida de um cachorro” (GAMBARINI, 2018).

¹¹ A referência a um milagre vinculado à religião católica desagradou sensivelmente a dois membros da banca que avaliava minha solicitação de titularidade acadêmica – desagrado que dificilmente ocorreria se a menção fosse a quaisquer outras modalidades de crença. Ao tentarem mascarar seu ateísmo apriorístico e sua cristofobia com a alegação simplória de que “milagre nada mais é do que aquilo que os recursos científicos ainda não foram capazes de explicar”, calaram-se apenas quando um teólogo, que integrava a mesma banca, afirmou: “se assim for, os buracos negros precisarão ser chamados de milagres”. Fato é que “Deus excede a nossa capacidade intelectual, ultrapassa as dimensões da nossa inteligência e faz ir pelos ares as raia da nossa capacidade cognoscitiva, acerca do que Deus pode e não pode ser, pode e não pode realizar. A divindade é transcendente e o seu domínio não tem limites. Quem sabe as intenções do Senhor, quem foi Seu conselheiro? Tal como o Céu está longe da Terra, assim Deus paira acima dos nossos pensamentos. Se expusermos ao homem atual este conceito infinito de Deus, há de tomá-lo por inacreditável. E, assim, vemos nós, de uma vez para sempre, que também nos é facultado o acesso à maravilhosa atuação de Deus. N’Ele é tão grande a liberdade e tanto para lá das nossas ideias que temos de afirmar: o Deus oculto pode, na maneira mais inesperada, para os homens, realizar prodígios, mesmo onde ninguém os iria imaginar” (JAEGER, *In: SCHAMONI*, 1984, p. 11). Sabemos que a fé em Deus escapa ao âmbito de estudos da Filosofia; é assunto pertinente à Teologia, disciplina soberana neste e em tantos outros assuntos: *philosophia, ancilla theologiae*, já ensinavam São Pedro Damiano (1006-1072) e demais sábios da Idade Média (para uma análise aprofundada do *sentido da fé*, bem como da noção de *liberdade de pensamento*, cf. FERREIRA, 2015; e SILVEIRA, 2016).

4 Autismo, um mundo à parte

Considere-se o típico enclausuramento do autista, que vive como se habitasse um mundo à parte, um planeta só dele. Isso dificulta exponencialmente o entendimento do autismo; impede que contemos com os testemunhos dos mais interessados. A pessoa autista é incapaz de explicar devidamente *o que é ser autista*; fazendo isso, ela já estaria do lado de fora da redoma que cerca seu mundo particularíssimo, deixando assim de ser autista; noutras palavras, ela estaria curada. Suas afinidades com a deficiência intelectual e seu isolamento distintivo fazem do autismo uma *terra incognita*, da qual nem sequer as fronteiras são conhecidas com nitidez.¹² Tenhamos também em mente: a) numericamente falando (isso desde a década de 1960, pelo menos), o retardo intelectual é a deficiência que mais atinge a humanidade (cf. KRYNSKI et alii, 1969, p. V); b) a maioria dos autistas sofre de retardo intelectual, mas a recíproca não existe: os deficientes intelectuais raramente são autistas.

Cabe admitir que “o autismo é um dos distúrbios mais intrigantes e massacrantes de que se tem notícia (ROCHA apud FACION, 2002, p. 6)”, e sua compreensão requer um aprendizado incessante (cf. BAPTISTA, BOSA et alii, 2002, p. 12). Efetivamente, o autismo afeta vários setores do desenvolvimento humano, comprometendo o comportamento, a comunicação e a sociabilidade (cf. DE FIGUEIREDO E SILVA, 2005, p. 11). As emoções do autista deparam com sérios obstáculos. O próprio termo *emoção* já fala por si mesmo, pois deriva da expressão latina *ex movere*, que significa “movimentar para fora”. Sendo um sintoma nuclear do autismo a dificuldade para sair de si mesmo, a exteriorização dos sentimentos (na prática, é isso que “emoção” significa) será forçosamente comprometida. Por outro lado, assim como a ausência da visão tende a motivar o cego a explorar mais os quatro sentidos que lhe restam, o autista é estimulado, pela própria Natureza, a revelar suas emoções mediante códigos não convencionais, por assim dizer. A prática do desenho é um dentre os mais expressivos desses códigos. Em regra, todos os desenhos do autista são

¹² Minha formação inicial é em Engenharia Cartográfica, o que por vezes, ainda hoje, faz-me pensar como cartógrafo. É o que ocorre aqui. Tomei como metáfora representativa do autismo a expressão *terra incognita*, já presente nas versões latinas da célebre *Geografia* de Ptolomeu (c. 150 d. C.), e designativa de terras não mapeadas e nem documentadas, por isso mesmo desconhecidas para a cultura ocidental. Até a Era das Navegações, eram *terrae incognitae* cerca de 1/5 da Europa, a maior parte da Ásia e da África, além da totalidade das três Américas, da Oceania e da Antártica (cf. SMITH et alii, 1952, p. 3-5 et passim; CICCUTO, 1998, p. 11-78).

reveladores do seu mundo interior; a especialista Patricia Josefine Marchart acerta ao dizer que, em situações como essas, a dicotomia “com sentido/sem sentido” não se aplica.¹³

É verdade que o autista vive *num mundo à parte*; e tampouco se pode negar que toda indagação acerca do autismo exige que o indagador saia do seu próprio mundo e se esforce para ingressar naquele em que vive o autista – só assim é possível uma disposição recíproca para o contato, por mínimo que seja. Cada caso de autismo é, de certo modo, único, o que justifica a necessidade de “tratamentos terapêuticos individuais para o autista, de acordo com a demanda de cada um” (CORDEIRO DE MELO apud FACION, 2002, p. 7). Num trabalho recente – direcionado para outro tipo de deficiência, mas nem por isso menos válido para o entendimento do autismo e da própria deficiência em geral –, o analista de sistemas Marcos Fialho diz que “a solução [em termos de tecnologia assistiva] deve ser adaptada a cada indivíduo” (FIALHO DE CARVALHO, 2015, p. 15).

Conforme já se indicou, nem sempre o autista tem inteligência baixa. É o que ocorre na forma de autismo denominada síndrome de Asperger. Pioneiro na investigação e no tratamento dessa síndrome, o pediatra austríaco Hans Asperger (1906-1980) teve seu nome definitivamente associado a ela, sob a forma de homenagem póstuma. A síndrome de Asperger se manifesta por meio de sintomas tais como a dificuldade extrema na interação social, geralmente associada à limitação de interesses e à repetição comportamental, e ainda a certa excentricidade no modo de agir; não há, porém, atraso no surgimento da linguagem e nem déficit intelectual. Jogos de encaixe, vídeos interativos, modelos estruturais (e.g., do interior de um átomo ou de uma molécula), objetos passíveis de colecionar (e.g., selos, moedas), assuntos de matemática, música e artes plásticas costumam despertar grande interesse nos autistas enquadrados em tal categoria. Não raro, as pessoas atingidas pela síndrome de Asperger tentam atenuar a carência do convívio social mediante a criação de “amigos imaginários”. É grande a sua vulnerabilidade aos vícios, notadamente o alcoolismo, a toxicomania e o “vício da internet”; particularmente aliciantes para esses autistas revelaram-se os *games* do tipo MMORPG (abreviatura de *massively multiplayer online role-playing game*). Não é desnecessário lembrar que a prática de tais jogos não *provoca* o autismo; por outro lado, ela

¹³ “*Sinnvoll oder sinnlos existiert für mich nicht*” (MARCHART, 2017, p. 35).

permite que os autistas “escapem para um mundo no qual eles podem evitar as interações reais, face a face”, conforme explica o médico John Charlton (apud CORDESS et alii, 2018).

É fácil ver que o “vício de internet” e demais escapismos típicos da nossa era ultra-tecnológica vão muito além dos contornos temáticos da síndrome de Asperger e demais formas de autismo. Mais e mais o mundo *off line* confunde-se com o mundo *on line*. As redes sociais e o telefone celular garantem ao indivíduo obscuro uma visibilidade que ele nunca teria de outra forma; praticamente já não há mais quem não possa ter seus “quinze minutos de fama” e ampliar tanto quanto queira sua lista de “amigos” virtuais neste “redemoinho de atividades e de inovações” em que vivemos (GARCIA, 2012). Se o *facebook*, o *instagram* e demais recursos tecnológicos do mesmo porte nos tornaram mais *comunicativos uns para com os outros e satisfeitos conosco mesmos*, a questão, evidentemente, é outra.

Comumente, o autismo associa-se a outras deficiências, tais como a visual e a auditiva, à epilepsia, à distrofia muscular de Duchenne, à desordem genética denominada “complexo esclerose tuberosa”, a certas doenças infecciosas (em particular virais) bem como a diversas síndromes (e.g., de Down, neurocutâneas, de Cornélia de Lange etc.) (ver a esse respeito SCHWARTZMAN, 2003, p. 71-93). Tais associações, contudo, são protagonizadas pela deficiência intelectual, característica presente na maior parte dos casos de autismo (aproximadamente 3/4 deles). O autismo aproxima-se da síndrome de Down, no que tange às dificuldades para a prática da fala. As causas do sintoma são distintas, pois derivam de bases fisiológicas bem diversas entre si. Embora seja costumeiro haver déficit cognitivo entre os autistas (não mais do que 30% das crianças autistas têm o coeficiente de inteligência acima de 70), a dessemelhança básica é mantida, e esta consiste na criação de um mundo próprio por parte do autista; sua relação com a realidade é essencialmente centrípeta: nada interessa tanto ao autista quanto o recolher-se em si mesmo.

Muitas vezes a pessoa autista, bem como a deficiente intelectual em geral, atua com desenvoltura no campo do artesanato, que inclui-se no fazer artístico, entendido a partir de uma perspectiva ampla como o processo pelo qual são acrescentados à Natureza produtos que ela não gera por si mesma, pois necessita do homem (e só dele) como mediador. A Natureza fornece o mármore, mas não a estátua marmórea de Moisés; para isso precisamos de Michelangelo. Segundo Aristóteles,

Se uma casa fosse gerada pela natureza, isso se realizaria como se fosse gerada pela arte; por outro lado, se os seres naturais não fossem produzidos apenas pela natureza, mas também pela arte, seriam produzidos pela arte da mesma maneira como o são pela natureza (ARISTÓTELES, s/d, 199a).¹⁴

Eis uma regra de validade universal; aplica-se tanto a um templo helenista em Pérgamo quanto a uma pirâmide zapoteca em Monte Albán. Dá-se uma relação de complementaridade entre a natureza e a arte, fontes criadoras de tudo que existe e nos é acessível pelos sentidos: imitando a atividade incessantemente produtora da natureza, a arte produz o que essa mesma não chega a produzir.¹⁵ O estímulo, aliás, é incessante; pois as forças naturais como os ventos, os mares e os rios estão sempre atuando como escultores: ora acrescentando novas formas, ora desfazendo as velhas, modelando assim a crosta da Terra.¹⁶

Tal como a arte é tema que diz respeito apenas ao homem, assim se dá com a beleza. O homem, como já estabelecera Panécio na Grécia antiga, é o único ser que atribui valores estéticos às coisas (cf. DE BRUYNE, 1963, v. I, p. 194). Servindo-se do mesmo diapasão, Franz Boas defende a ideia de que “todos os membros da humanidade desfrutam o prazer estético” (FRANCH, 1982, p. 48). Daí também ser lícito pensar na arte como fenômeno universal – comum, portanto, a todos os povos. Tendo como referência exclusiva o apelo estético (por isso gratuito) dos produtos fabricados pelo homem, pode-se dizer que, antes do Paleolítico Superior (c. 40.000 a. C.), a arte não parece ter sido praticada. Lembremo-nos de que a era paleolítica (2,5 milhões de anos a 10.000 a. C.) é de uma enorme inatividade cultural; as modificações são lentíssimas, se tomarmos como referência a escala humana; se trinta mil anos são um tempo curto para a geologia, para o homem, constituem um tempo inimaginavelmente longo. Para o Paleolítico Inferior (2,5 milhões de anos a 250.000 a.C.) e o Paleolítico Médio (250.000 a 40.000 a. C.) faltam-nos provas concludentes de que a atividade cria-

¹⁴ Sobre o binômio metafísico matéria-forma, cf. BETTENCOURT DE FARIA, 1986, p. 59-64.

¹⁵ Merecem consideração estas palavras do especialista William David Ross (1877-1971) acerca da *Poética* de Aristóteles, obra escrita em c. 344 a. C. e que “assinála o começo da libertação de dois erros que, repetidas vezes, têm deteriorado os juízos estéticos: a tendência a confundir os juízos estéticos com os juízos morais, e a tendência a considerar a arte como uma simples reprodução ou fotografia da realidade” (ROSS, 1957, p. 413).

¹⁶ “Para o geógrafo, os rios são portadores de sedimento. Para o historiador, são portadores de cultura, ideias e, algumas vezes, de conflito” (DAVIES, 1998, p. 64).

dora do ser humano havia escapado da órbita essencialmente utilitária; faziam-se ferramentas e utensílios diversos, transformando a pedra, o osso e a madeira que a natureza, por si mesma, fornecia (ver a esse respeito BRODRICK, 1965, p. 9; PIGGOT, 1966, p. 21). Nos dias atuais, é este sentido especificamente estético que costumamos atribuir à palavra “arte”: um processo de criação que resulta na existência de coisas belas, consideradas, em decorrência, como “obras de arte”. É um processo que passa a ocorrer entre os homens há cerca de 40.000 anos apenas; isso se dá em solo europeu, cabendo ao homem aurinhacense o pioneirismo. Pinturas rupestres, adornos feitos de marfim, flautas e estátuas valem como marco inaugural (cf. SCHRENCK e MÜLLER, 2005, p. 101).¹⁷

Contrariamente ao que se dá com as crianças que sofrem de síndrome de Down, as crianças autistas têm aparência física normal. Com muita frequência, são bonitas, cativantes e possuidoras de qualidades que contrastam com o seu *handicap*. Fala-se aqui de qualidades desvinculadas da linguagem e do pensamento abstrato. É sabido que

a maioria das crianças autistas ama a música e algumas podem cantar muito bem. Costumam ter facilidade para completar quebra-cabeças e jogos de armar que dependam de reconhecimento de formas. Certas crianças autistas são bastante hábeis com coisas elétricas ou mecânicas. Isso não ocorre com todas elas. Algumas delas são deficientes em quase tudo, mas a maioria se destaca em atividades que não requerem o uso de palavras (WING, 1985, p. 121; ver também GAUDERER et alii, 1985, p. 27, 28 e 33).

Assente em comprovação empírica é este fenômeno, que a educadora e artista plástica polonesa Fayga Ostrower (1920-2001) fez questão de destacar num dos seus livros: desenhos, pinturas e esculturas produzidas por crianças “da mesma faixa etária e em circunstâncias normais de saúde e desenvolvimento biológico são absolutamente idênticos no mundo inteiro” (OSTROWER, 1990, p. 87). Prejudicadas em sua coordenação motora, as crianças autistas costumam ter grandes dificuldades para desenhar, pintar e esculpir. O problema pode

¹⁷ Referindo-se às pinturas pré-históricas de Altamira, o filósofo espanhol José de Ortega y Gasset (1883-1955) chegou a se perguntar: “Não é um escândalo que a arte pictórica – uma coisa tão difícil, segundo os pintores – já comece com o perfeito?” (ORTEGA Y GASSET, 1969, p. 138). Se a função da pintura fosse puramente mágica, como alguns especialistas supõem ser, por que haveria tanta ênfase na beleza? É possível inclusive que tenha havido uma relação entre a pintura e a música da pré-história; em algumas cavernas, os compartimentos com desenhos ou pinturas são aqueles onde a ressonância é melhor (cf. LEAKEY, 1997, p. 143 et passim).

ser atenuado mediante práticas terapêuticas. Em todo caso, “pouquíssimas crianças autistas são criativas. Para aquelas que possuem habilidade específica, o processo de ensino a ser adotado deve ser praticamente o mesmo que aquele usado com crianças normais” (GLAT e KADLEC, 1985, p. 161).

5 A título de conclusão

Na maior parte dos casos, a pessoa autista não se torna independente; dependerá quase sempre, mesmo na idade adulta, de terceiros que cuidem dela. Estima-se que, em 2015, havia no mundo quase 25 milhões de vítimas de autismo. Desde a década de 1980, o termo “autista” tem sofrido descrédito. Dadas as muitas variantes nos sintomas do autismo, os especialistas começaram a englobá-lo numa caracterização mais flexível, designada *transtornos globais de desenvolvimento*, abreviada como TGD. Inclui-se no conceito de TGD a “triade autista” (comprometimento na interação social, comprometimento na comunicação e comportamentos repetitivos e estereotipados), versão resumida do chamado “espectro de autismo”. Em prol da simplicidade, mantenho-me fiel à designação antiga. É inevitável que haja defasagem entre as coisas e os nomes que lhes damos; estes não passam de aproximações, portanto inexatas, em nossas tentativas de compreender e decodificar a realidade, que sempre é muito mais ampla do que o discurso que a descreve. Tratando-se de doenças e de deficiências, a imperfeição se acentua, pois a nomenclatura destas é incapaz de se desgarrar totalmente dos estigmas que os indivíduos e as sociedades costumam projetar sobre elas. Nada ganharíamos, pois, trocando “autismo” por “transtornos globais de desenvolvimento”; talvez até perdêssemos, sobretudo se nos filiássemos à abreviatura “TGD”, uma vez que esta comporta, além dos estigmas há pouco referidos, a rubrica impessoalizante das siglas em geral. Deve ser lembrado que o uso sistemático de siglas foi uma invenção nazista; fazia parte do programa de maquinização da linguagem, facilitando assim o processo de lavagem cerebral da população alemã, dirigido por Goebbels; dentre os seus objetivos, constava o de aniquilar as pessoas deficientes. As próprias câmaras de gás, antes de serem utilizadas contra os judeus e demais grupos politicamente indesejáveis ao Terceiro Reich, serviram para matar doentes mentais. Interessava limpar a face da Terra de todos aqueles que haviam nascido “geneticamente incorretos”, destinados assim a viverem “vidas indignas de serem vividas”: *Vernichtung lebensunwerten Lebens* (apud CLAIR,

2001, p. 86; ver também PICHOT, 2000, p. 258sq). Até hoje, a eliminação da pessoa deficiente é prática comum em certas tribos indígenas brasileiras. No entender de “muitos antropólogos respeitados”, tais práticas, por serem “culturais”, devem ser mantidas (FIALHO DE CARVALHO, 2015, p. 32).

São práticas que pertencem ao perímetro contextual da eugenia, que chegou a ser “moda” em várias partes do mundo, entre o fim do século XIX e “boa” parte do século XX. Em prol de uma suposta “raça pura”, tornou-se regra a segregação de doentes mentais, autistas e deficientes em geral. Entre 1907 e 1949, cerca de 50.000 deficientes intelectuais foram esterilizados nos Estados Unidos. Em 1933, a Alemanha recém-nazista baseou-se num projeto californiano para decretar uma lei de “esterilização eugênica”, em nome da qual centenas de milhares de deficientes intelectuais foram esterilizados; o passo para a eutanásia foi curto: entre 1939 e 1945 não menos de 200.000 pessoas deficientes foram “legalmente” mortas em nome da eugenia nazista. Perceba-se que

Os Estados Unidos e a Alemanha não foram as únicas nações ocidentais a esterilizar pessoas deficientes. A Dinamarca chegou a ter um programa de esterilização entre 1930 e 1954, mediante o qual pelo menos 8.627 pessoas foram esterilizadas. O programa eugênico sueco vigorou nas décadas de 1930 e 1940; só em 1948 2.278 pessoas deficientes foram esterilizadas naquele país (ALBRECHT et alii, 2000, p. 40).

No Brasil, mais de 60.000 internos de um manicômio de Barbacena (que servia para *aprisionar* loucos, autistas e deficientes intelectuais em geral, além de “indesejáveis” de todas as categorias) morreram entre 1903 e 1980, em decorrência das condições sub-humanas em que haviam sido obrigados a viver (cf. VELOSO, 2016).

...

Uma das principais barreiras para uma inclusão social efetiva das pessoas deficientes é o despreparo (em regra acompanhado pelo desinteresse) das sociedades para lidar com o assunto. No caso do autismo, uma nova dificuldade vem somar-se ao contexto, a saber, a própria dinâmica centrípeta que rege o comportamento dos autistas: *é necessário tirá-los de dentro de si mesmos e colocá-los em contato com os outros seres que povoam o mundo exterior a eles; e nisso consiste a grande dificuldade da empresa, pois o que se almeja é socializar pessoas deficientes cuja deficiência consiste, por definição,*

na recusa da sociabilidade. Cumpre explorar ao máximo as oportunidades de desenvolvimento da iniciativa por parte do autista. No campo do esporte, por exemplo, as possibilidades de participação dos autistas dependerão do nível de comprometimento e de sintomas vigentes no espectro de autismo de cada indivíduo autista, pois são fatores passíveis de grande variação. Por vezes, o autista é capaz de desempenho desportivo notável, podendo até competir em nível paraolímpico.

Comuníssimo, no universo autista – e na própria deficiência em geral –, é o abandono por parte do pai. Segundo dados recentes fornecidos pela ABBR (Associação Brasileira Beneficente de Reabilitação), sediada no Rio de Janeiro, o índice de rejeição e abandono paternos abrange 90% dos filhos deficientes.¹⁸ É uma atitude raras vezes partilhada pela mãe; embora desamparada, ela, quase sempre, continua a cuidar do filho, não poupando sacrifícios para tanto. É este precisamente o tema do documentário belga *The kangaroo complex*, dirigido por Sarah Moon Howe em 2014 e exibido no Rio de Janeiro em 2015 por ocasião do 7º Festival internacional de Filmes sobre Deficiência. Assim Vivemos. São quatro histórias reais de quatro autistas criados e cuidados heroicamente por mães abnegadas, e tudo isso – não custa frisar – a despeito da mais completa ausência da figura paterna.

Até o presente momento, não há cura para o autismo; é, conforme já dito, uma deficiência e não uma doença. Uta Frith chega a dizer que cada nova hipótese de tratamento do autismo é um “mergulho no desconhecido” (FRITH, 2010, p. 59). Constitui enorme desafio tirar a criança autista de dentro de si mesma, levando-a a se interessar pelo mundo ao seu redor, e isso de forma renovável. Lembremo-nos de que é próprio das crianças verem as mesmas coisas já vistas como se as estivessem vendo pela primeira vez. Como disse Gustavo Corção,

A primeira visão da criança é verdadeiramente primeira. (...) Na criança, a maravilha é monótona, igual, lisa, tranquila: é o chão onde poderão florir alguns sorrisos de verdadeira alegria e algumas experiências de verdadeira poesia. A infância é um depósito de mistérios (CORÇÃO, 1955, p. 117; ver também GANZAROLLI DE OLIVEIRA, 1997, p. 277).

¹⁸ A informação me foi dada em 2012 por Vera Lucia da Fonseca Germano, catequista voluntária da A.B.B.R. Segundo ela, sete entre cada dez crianças deficientes que frequentam a A.B.B.R. tiveram a sua deficiência causada por erros médicos.

Eis uma verdade universalmente válida para a infância, atingida ou não pela deficiência. Trata-se de um mistério iluminado pela esperança, virtude essencial nos esforços para a compreensão do autismo, e pela criação de medidas em prol das pessoas autistas, independentemente da faixa etária. Uma delas é o ensino e a prática da arte, atividade particularmente frutífera na tentativa de superar a deficiência. E quanto ao autismo em particular, em grande parte *terra incognita*, esperemos que ele não demore a ter o seu Cristóvão Colombo.

Referências

- ALBRECHT, Gary L. et alii. *Handbook of Disability Studies*. Thousand Oaks/Londres/ Nova Déli: Sage, 2000.
- ALLERS, Rudolf. *Psicologia do caráter*. Tradução: N. L. Rodrigues. 3. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1955.
- ARISTÓTELES. *Opera omnia graece et latine*. Paris: Firmin-Didot, s/d.
- BAILLY, Anatole. *Dictionnaire grec-français*. Paris: Hachette, 1990.
- BAPTISTA, Claudio Roberto; BOSA, Cleonice et alii. *Autismo e educação*. Porto Alegre: Artmed, 2002.
- BERGER, Ronald J. *Introducing Disability Studies*. Boulder (Colorado)/Londres: Lynne, 2013.
- BETTENCOURT DE FARIA, Maria do Carmo. *Primeira leitura da metafísica de Aristóteles*. 1986. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1986.
- BOWE, Frank et alii. *Disability*. 2018. Disponível em: <https://en.wikipedia.org/wiki/Disability>. Acesso em: 14 nov. 2018
- BOWERS, Kathryn. *Can Dogs Have Autism? The answer could help humans*, 2011. Disponível em: http://www.slate.com/articles/technology/future_tense/2017/06/do_dogs_get_autism_the_answer_could_help_humans.html. Acesso em: 27 out. 2018.
- BROCK, Brian; SWINTON, John et alii. *Disability in the Christian Tradition: a Reader*. Grand Rapids (Michigan)/Cambridge: Eerdmans, 2012.
- BRODRICK, A. Houghton. *La pintura prehistórica*. Tradução: Helena Pereña de Malagón, 3. ed., México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1965.
- BRUNER, J. S. et alii. *Theory of Mind*, 2018. Disponível em: https://en.wikipedia.org/wiki/Theory_of_mind. Acesso em: 27 out. 2018.

BUARQUE DE HOLANDA, Aurélio et alii. *Oximoro*, 2018. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Oximoro>. Acesso em: 14 nov. 2018.

CALDAS AULETE, Francisco Júlio de; SANTOS VALENTE, António Lopes dos. *Dicionário contemporâneo da língua portuguesa*. 3. ed., Lisboa: Parceria António Maria Pereira, 1948.

CARCHIA, Gianni; D'ANGELO, Paolo et alii. *Dizionario di estetica*. Roma/Bari: Laterza, 1999.

CARDOSO, Marilene. Deficiência mental; conhecer para incluir. In: SANTAROSA; Lucila Maria Costi; CONFORTO, Débora; VIEIRA, Maristela Campagnori (orgs.). *Tecnologia e Acessibilidade. Passos em direção à inclusão escolar e sociodigital*. Porto Alegre: Evangraf, 2014.

CICCUTO, Marcello. Introduzione. In: Marco Polo. *Il Milione*. Milão: Rizzoli, 1998. p. 5-45.

CLAIR, Jean. *La barbarie ordinaire*. Paris: Gallimard, 2001.

COMER, Ronald J. et alii. *Autism Spectrum*, 2018. Disponível em: https://en.wikipedia.org/wiki/Autism_spectrum. Acesso em: 14 nov. 2018.

CORÇÃO, Gustavo. *Três alqueires e uma vaca*. Rio de Janeiro: Agir, 1955.

CORDEIRO DE MELO, Sandra. In: FACION, José Raimundo et alii. *Reflexões sobre um modelo integrativo*. Brasília: CORDE/SICORDE, 2002.

CORDESS, Christopher et alii. *Syndrome of Asperger*, 2018. Disponível em: https://fr.wikipedia.org/wiki/Syndrome_d%27Asperger. Acesso em: 27 out. 2018.

COSTA, Ricardo Luiz Silveira da. *A estética do corpo na filosofia e na arte da Idade Média: texto e imagem*, 2012. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732012000400011. Acesso em: 11 jul. 2018.

DAVIES, Norman. *Europe, a History: a Panorama of Europe, East and West, from the Ice Age to the Cold War, from the Urals to Gibraltar*. Nova York: HarperPerennial, 1998.

DE BRUYNE, Edgard. *Historia de la Estética*. Tradução: Armando Suárez. Madri: B.A.C., 1963.

DE FIGUEIREDO E SILVA, Márcia Valéria. *Autismo e Educação: possíveis intervenções comportamentais*. 2005. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

DIESTELBERGER, Anton. Vorwort: Autismus hat viele Gesichter. In: MARCHART, Patricia Josefine. *Autistische Welten? In Zeichnung, Text, Foto und Film. Erkennbare Codes. Erkennbare Eigenschaften. Wie können wir einander verstehen?* Viena: Erhard Löcker, 2017.

ELLGER-RÜTTGARDT, Sieglind Luise. *Inklusion. Vision und Wirklichkeit*. Stuttgart: Kohlhammer, 2016.

FACION, José Raimundo et alii. *Reflexões sobre um modelo integrativo*. Brasília: CORDE/SICORDE, 2002.

FERREIRA, Antonio Luiz Catelan. “O ensino do Magistério a respeito do *sensus fidei*”, in <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/viewFile/22351/13647>, consulta feita em dezembro de 2018.

FIALHO DE CARVALHO, Marcos. *Proposta de interface baseada em giroscópio para auxiliar pessoas com deficiência múltipla no uso do sistema DOSVOX*. 2015. Dissertação (Mestrado em Ciência da Computação) – Instituto de Matemática e Instituto Tércio Pacitti de Aplicações e Pesquisas Computacionais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

FIEDER, Katja et alii. *Brockhaus, die Bibliothek: Kunst und Kultur*. Leipzig: Brockhaus, 1997.

FOGEL, Gilvan. *Arte e vida*. s/d. Disponível em: https://ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/existenciaearte/Edicoes/1_Edicao/Arte%20e%20Vida%20Gilvan%20Fogel.pdf. Acesso em: 27 out. 2018.

FRANCH, José Alcina. *Arte y antropología*. Madri: Alianza Editorial, 1982.

FREEBERG, Ernest et alii. *Laura Bridgman*, 2018. Disponível em: https://en.wikipedia.org/wiki/Laura_Bridgman#Religion. Acesso em: 14 nov. 2018.

FREUND, G. *Grand dictionnaire de la langue latine*. Tradução: N. Theil. Paris: Firmin Didot, 1866.

FRITH, Uta. *Lénigme de l'autisme*. Tradução: Ana Gerschenfeld e Stéphane Roques. 2. ed. revista e aumentada. Paris: Odile Jacob, 2010.

GAMBARINI, Pe. Alberto. *O milagre de Calanda*, 2018. Disponível em: <https://www.encontrocomcristo.com.br/milagre-de-calandra-a-perna-reimplantada/>. Acesso em: 9 jul. 2018.

GANZAROLLI DE OLIVEIRA, João Vicente. *Do essencial invisível: arte e beleza entre os cegos*. Rio de Janeiro: Revan/FAPERJ, 2002.

_____. Gustavo Corção: um século. *Santa Barbara Portuguese Studies*, Santa Barbara (Califórnia), v. IV, p. 274-277, 1997.

_____. *Kunst und Behinderung: braucht man einen besonderen Grund, um sich diesen Themen zu widmen?*, 2017. Disponível em: www.ijcas.net. Acesso em: 12 set. 2018.

_____. *Por que não eles? Arte entre os deficientes*. São Paulo: Cidade Nova, 2007.

GARCIA, Elena. *A Atividade Criadora como Condição Natural do Homem: Os Significados da Criação e o Pensamento Criador Segundo Einstein*, 2012. Disponível em: http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo5/GARCIA_Elena_Moraes.pdf. Acesso em: 14 nov. 2018.

GLAT, Rosana; KADLEC, Verena Seidl. O pensamento de Wendy Brown. In: GAUDERER, E. Christian et alii (org.). *Autismo Década de 80*. São Paulo: Sarvier, 1985.

GAUDERER, E. Christian et alii (org.). *Autismo. Década de 80*. São Paulo: Sarvier, 1985.

GAZZANIGA, Michel S.; IVRY, Richard B.; MANGUN, George R. *Cognitive Neuroscience: The Biology of the Mind*. Nova York/Londres: W. W. Norton & Company, 1998.

GRILLMEIER, Aloys et alii. *Prosopon*, 2018. Disponível em: <https://en.wikipedia.org/wiki/Prosopon>. Acesso em: 12 set. 2018.

HAMONET, Claude Hamonet. *Les personnes en situation de handicap*. Paris: PUF, 2012.

HOFSTÄTTER, Peter. *Das Fischer Lexicon. Psychologie*. Frankfurt am Main: Fischer, 1957.

JACKSON, Thomas et alii. *Golden Rule*, 2018. Disponível em: https://en.wikipedia.org/wiki/Golden_Rule. Acesso em: 27 out. 2018.

JAEGER, Cardeal Lorenz. Prefácio. In: SCHAMONI, Wilhelm. *Milagres são factos*, Guarda (Portugal): Oficinas de São Miguel, 1984.

JERUSALINSKY, Alfredo et alii. *Dossiê autismo*. São Paulo: Instituto Language, 2015.

KNAPP, Natalie. *Der Unendliche Augenblick. Warum Zeit der Unsicherheiten so wertvoll sind*, Hamburgo: Rowohlt, 2015.

KAPUŚCIŃSKI, Ryszard. *Imperium*. Tradução: Klara Glowczewska. Nova York: Vintage, 1994.

KRYNSKI, Stanislaw et alii. *Deficiência mental*. Rio de Janeiro: Atheneu, 1969.

LEAKEY, Richard. *L'origine de l'humanité*. Tradução: Jean-Pierre Ricard. Paris: Hachette, 1997.

MARCHART, Patricia Josefine. *Autistische Welten? In Zeichnung, Text, Foto und Film. Erkennbare Codes. Erkennbare Eigenschaften. Wie können wir einander verstehen?* Viena: Erhard Löcker, 2017.

MARIE, Dom Antonio et alii. *Miracle of Calanda*, 2018. Disponível em: https://en.wikipedia.org/wiki/Miracle_of_Calanda. Acesso em: 27 out. 2018.

MELO, Priscila et alii. *Vício de linguagem*, 2018. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/V%C3%ADcio_de_linguagem. Acesso em: 27 out. 2018.

MÜLLER, Michele. *O autismo se manifesta de forma diferente em meninas*, 2016. Disponível em: http://www.huffpostbrasil.com/michele-muller/o-autismo-se-manifesta-de-forma-diferente-em-meninas_a_21699367/?ncid=fcbklnkbrhpmg00000004. Acesso em: 14 nov. 2018.

MUNRO, Thomas. *Aesthetic Education and General Education. In: Art Education. Its Philosophy and Psychology. Selected Essays*. Nova York: The Liberal Art Press, 1956.

ORTEGA Y GASSET, José de. *El Espectador*. Madri: Alianza, 1969.

OSTROWER, Fayga. *Acasos e criação artística*. Rio de Janeiro: Campus, 1990.

PATIL, Sharan et alii. *Lakshmi Tatma*, 2018. Disponível em: https://en.wikipedia.org/wiki/Lakshmi_Tatma. Acesso em: 12 set. 2018.

PICHOT, André. *Génétique et eugénisme. In: _____ . La Société pure: de Darwin à Hitler*. Paris: Flammarion, 2000.

PIGGOT, Stuart. *Arqueología de la India prehistórica*. Tradução: Francisco Gurza. México: FCE, 1966.

ROCHA, Pedro Paulo. *In: FACION, José Raimundo et alii. Reflexões sobre um modelo integrativo*. Brasília: CORDE/SICORDE, 2002. p. 6.

ROJAS, María et alii. *Stephan Wiltshire*, 2012. Disponível em: <http://artistas-con-capacidades-diferentes.blogspot.com.br/2012/11/stephen-wiltshire-discapacidad-autista.html>. Acesso em: 14 nov. 2018.

ROSS, William David. *Aristóteles*. Tradução: Diego F. Pró. Buenos Aires: Sudamericana, 1957.

SANTO ISIDORO DE SEVILHA. *Etimologías*. Texto latino e tradução espanhola: José Oroz Reta. Madri: B.A.C., 1982.

SANTOS, Albertina Brasil et alii. *Estratégias e orientação sobre artes*. Respondendo com arte às necessidades especiais. Brasília: Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação/MEC, 2002.

SCHRENK, Friedemann; MÜLLER, Stephanie. *Die Neandertaler*. Munique: C. H. Beck, 2005.

SCHWARTZMAN, José Salomão. *Autismo infantil*. São Paulo: Memnon, 2003.

SILLAMY, Norbert. *Dictionnaire de la psychologie*. Prefácio: Angélo Hesnard. Paris: Larousse, 1965.

SILVEIRA, Carlos Frederico Gurgel Calvet da. “Cornélio Fabro, intérprete de Santo Tomás”, in <http://www.aquinate.com.br/wp-content/uploads/2016/11/artigo-frederico-cornelio-fabro-interprete.pdf>, consulta feita em dezembro de 2018.

VELOSO, Amanda Mont’Alvão. *O holocausto brasileiro e os estragos irreparáveis do silêncio*, 2016. Disponível em: https://www.huffpostbrasil.com/2016/11/09/o-holocausto-brasileiro-e-os-estragos-irreparaveis-do-silencio_a_21700120/. Acesso em: 13 set. 2018.

VENTURA, Adilson et alii. *Mostra Albertina Arte sem Barreiras 2012*, 2012. Disponível em: <http://gruponozcego.blogspot.com.br/2012/04/vi-mostra-albertina-brasil-de-artes-sem.htm>. Acesso em: 26 out. 2018.

VINCENT, Roger et alii. *Brian Dunning*, 2018. Disponível em: [https://en.wikipedia.org/wiki/Brian_Dunning_\(author\)#Wire_fraud_cas](https://en.wikipedia.org/wiki/Brian_Dunning_(author)#Wire_fraud_cas). Acesso em: 20 out. 2018.

SIR WILLIAM SMITH et alii. *Everyman’s Atlas of Ancient and Classical Geography*. Londres/Nova York: Dent/Dutton, 1952.

WING, Lorna. Crianças à parte: o autista e sua família. In: GAUDERER, E. Christian et alii (org.) *Autismo. Década de 80*. São Paulo: Sarvier, 1985.

Artigo recebido em 11/12/2018 e aprovado para publicação em 19/02/2019

ISSN 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v18i35-2019-8>

Como citar:

GANZAROLLI DE OLIVEIRA, João Vicente. Da deficiência em geral e do autismo em particular. A contribuição da arte. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 35, p. 191-216, jan./jun. 2019. Disponível em: www.revistacoletanea.com.br.

A mulher de Milreu: Anatomia e recepção de um penteado¹

*The Woman from Milreu:
Anatomy and Reception of a Hairstyle*

NUNO SIMÕES RODRIGUES*

Resumo: Este estudo pretende inserir o busto da “Mulher de Milreu”, depositado no Museu Nacional de Arqueologia em Lisboa, no contexto da moda romana feminina, na medida em que esta traduz uma sociologia pertinente e uma problemática de identidade cultural e social. Mais do que um elemento fundamental para a datação dos retratos romanos, a forma como uma figura se apresenta penteada traduz o espírito de uma época mas permite igualmente colocar questões pertinentes ao nível das relações de Roma com as suas províncias, das elites imperiais com as elites provinciais, destas com as massas e, última análise, dos homens com as mulheres. Ao mesmo tempo, destaca-se a potencialidade de um fator desta natureza enquanto ícone cultural relativo a uma época que ainda hoje perdura, como se atesta pelas suas representações na cultura popular, designadamente no cinema e nas histórias em quadrinhos.

Palavras-chave: Mulher de Milreu. Lusitânia. Retrato Romano. Mulher Romana. Penteados Romanos. Moda Romana. Identidade Social.

Abstract: This paper aims to present the bust of “The Woman from Milreu”, kept in the National Museum of Archaeology in Lisbon, within the context of Roman female fashion, to the extent that this reflects a relevant sociology and issues of cultural and social identity. More than a crucial element for the dating of Roman

¹ Este estudo é financiado por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, no âmbito dos projetos do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, do Centro de História da Universidade de Lisboa e do Centro de Estudos Clássicos da Universidade de Lisboa.

* Nuno Simões Rodrigues é Doutor em Letras (História da Antiguidade Clássica) pela Universidade de Lisboa. Contato: nonnius@fl.ul.pt.

portraits, the way a hairstyle is presented in a Roman portrait reflects the spirit of an era but also allows one to ask relevant questions, such as the type of relations of Rome and its provinces, of imperial and provincial elites with the masses and, ultimately, of men and women. In the meantime, we must highlight the potentiality of such factor as a cultural icon for an age that resonates until today, as evidenced by its representations in popular culture, particularly in films and comics.

Keywords: Woman from Milreu. Lusitania. Roman Portrait. Roman Woman. Roman Hairstyles. Roman Fashion. Social Identity.

A peça registada no inventário do MNA com o número 18208 (= 994.6.3) é conhecida como a “cabeça de Milreu” ou simplesmente “retrato de mulher” (FIGURA 1). Trata-se de um retrato romano, uma cabeça feminina em mármore branco com algumas manchas escuras, tecnicamente muito bem executada, datada do final do século I, início do século II d.C. (SOUZA, 1993, p. 71).² A escultura foi



Figura 1 – Mulher de Milreu, secs. I-II d.C., Museu Nacional de Arqueologia, Lisboa. Reprodução disponibilizada no site MatrizNet. Disponível em: <http://www.matriznet.dgpc.pt/MatrizNet/Objects/ObjectosConsultar.aspx?IdReg=110198>. Acesso em: 21 fev. 2019.

² Datada do período trajânico.

encontrada por Estácio da Veiga nas termas da *uilla* de Milreu, perto de Faro, e depois de ter incorporado o acervo do museu da capital algarvia transitou para o Museu Nacional de Arqueologia³.

Logo nos primeiros trabalhos publicados sobre esta peça, foi destacada a sua beleza bem como a sua especificidade, derivada sobretudo do penteado em “ninho de vespa”, tal como lhe chama a bibliografia portuguesa, ou em “topete”, como o classificam os estudos anglo-saxônicos, germânicos e franceses. Com efeito, a “mulher de Milreu” ostenta um penteado dividido em duas seções. Em uma delas, o cabelo sobressai na parte frontal da cabeça, na forma de um diadema constituído por três fileiras de caracóis sobrepostos, enquanto a parte de trás se forma com uma “mecha de cabelo enroscado em carrapito sobre a nuca, descobrindo as orelhas” (MATOS, 1966, I, p. 34). Os anéis sobre a testa obtinham-se com recurso a uma vara de encaracolar e mantidos com uma aplicação de cera de abelha. O topete era sustido no seu lugar com o auxílio de uma fita de couro na parte de trás (D’AMBRA, 2013, p. 523; BARTMAN, 2001, p. 9)⁴. Aquela área da cabeça tende a dominar toda a escultura, evidenciando-se como o principal elemento que permite reconhecer de imediato o tipo de retrato de que se trata. J. L. de Matos descreve-o da seguinte forma: “a testa (...) quase desaparece sob o diadema formado por uma cadeia tripla de caracóis sobrepostos, que as damas romanas mandavam armar sobre uma rede de fio ou de metal” (MATOS, 1995, p. 28 *apud* CARDIM RIBEIRO, 2002)⁵.

Segundo o estudo de J. L. de Matos, o que resta da escultura deveria fazer parte de um busto, representando uma personagem anônima, apesar de, informalmente, ser conhecida como “a cabeça de Júlia”, aludindo-se a Júlia *Titi*, a filha do imperador Tito, que viveu entre 65 e 91 d.C. (MATOS, 1966, v. I, p. 34).

Na ficha que inclui no catálogo da exposição “Religiões da Lusitânia”, Cardim Ribeiro nota ainda que esta peça é a evidência da forma como as elites municipais da Lusitânia meridional se relacionavam, nos séculos I e II d.C., com as elites imperiais, adotando tendências e seguindo modas, buscando dessa forma o prestígio, pelo fato de as mesmas transmitirem a ideia de proxi-

³ Sobre os dados do achado, ver Britto Rebello (1881); Franco (1943); Matos (1966, I, p. 34-35); Souza (1990, p. 123); Fittschen (1993); Trillmich (1993); Matos (1995, p. 2); Cardim Ribeiro (2002); sobre a presença de escultura romana em Portugal, ver Gonçalves (2007).

⁴ Tem-se posto em causa o uso de postiços, por se considerar desnecessário, mas a verdade é que o uso de perucas, feitas inclusive com cabelo dos que as usavam, era uma prática difundida em Roma, como mostra Petr. *Sat.* 110. Sobre esta questão ver igualmente Bartman (2001).

⁵ Sobre as técnicas de pentear desta forma, ver Bartman (2001, p. 10-11).

midade ao poder (CARDIM RIBEIRO, 2002). Esta reflexão vai ao encontro do que lemos em Estrabão, segundo o qual, na Ibéria, alguns dos seus habitantes usariam a toga romana, sendo por isso chamados de *togati*⁶. Os *togati* representavam, portanto, as populações provinciais autóctones, ou as suas elites, cuja vontade de se identificarem com as referências romanas propriamente ditas se revelava no modo como se vestiam e e como se apresentavam socialmente.

Neste ponto, há que salientar a importância do retrato na cultura romana. Das várias formas escultóricas, o retrato deverá ter sido a preferida dos Romanos, pois ia ao encontro da sua sensibilidade em relação ao prestígio do indivíduo. Tal como aconteceu com outras expressões artísticas, o retrato romano passou por fases e influências, de que se destacam sobretudo duas: o chamado retrato verista, em que predomina o gosto pelo realismo e a densidade psicológica colocada sobre o representado, talvez por influência das máscaras funerárias, e que em Roma foi usado essencialmente no período republicano; e o retrato helenístico, em que domina o estilo grego, mais idealizado e impessoal, corrente sobretudo no período imperial⁷. Estas duas tendências, contudo, não foram de modo algum estanques, verificando-se, durante o principado, o recurso a ambas, sem prejuízo. No entanto, a propósito destes dois estilos escultóricos, M. Beard e J. Henderson referem que:

Quando alguém pede para ser retratado com “verrugas e tudo” ... esse alguém está a fazer uma afirmação *sobre* si mesmo, não está a pedir uma réplica *de* si mesmo. E quando caracterizamos uma imagem como “realista”, não estamos a ir ao encontro de alguma propriedade que lhe seja inerente, antes falamos sobre como decidimos representá-la. O “realismo”, não menos do que o “idealismo”, é em si mesmo uma estratégia de representação e resposta. (BEARD e HENDERSON, 2001, p. 229-230, tradução nossa)⁸

⁶ Strb. 3.2.15; 3.4.20. O passo contém alguns problemas filológicos, porém, porquanto na maioria dos manuscritos se lê *stolati*, que fazia parte da indumentária feminina, e não *togati*.

⁷ Sobre o retrato romano feminino, ver Polaschek (1972); Fittschen e Zanker (1983); Fittschen (1993); Wood (2000); Alexandridis (2004); sobre a mulher romana na arte, em geral, Kleiner e Matheson (2000).

⁸ “when anyone demands to be depicted ‘warts and all... they are making a statement *about* themselves, not asking for a replication *of* themselves. And when we characterize any image as ‘realistic’, we are not responding to some inherent property, but rather talking about how we have chosen to review it. ‘Realism’, no less than ‘idealism’, is itself a strategy of representation and response.”

Os períodos flávio e antonino são exemplos dessa ambiguidade estética. O retrato do MNA, pelos “traços de grande naturalidade... a boca ligeiramente torcida, de lábios salientes e nariz arrebitado, mostrando *secura* e decisão” (CARDIM RIBEIRO, 2002), a que juntamos a bem definida ossatura do rosto, parece-nos inserir-se no gosto pelo realismo. Com efeito, este evidencia-se na personagem representada, sendo particularmente visível na forma como se definem as linhas do rosto, traçado de tal forma que denuncia a presença do conhecido estereótipo escultórico do *rigor mortis* romano, e se trata o cabelo na parte anterior, mas sobretudo na posterior da cabeça⁹.

Assim, tendo em conta os vários elementos em jogo e dado o contexto do achado, no quadro do sítio de Milreu e em particular das termas locais, talvez o retrato romano de mulher do MNA seja a representação, eventualmente funerária, de uma patrocinadora ou evérgeta local, muito por certo a própria *domina*, cuja escultura radica naturalmente no grupo das elites provinciais. Apesar de não convencidos por ela, todavia, não excluimos a hipótese de o retrato representar uma das princesas imperiais, quiçá a própria Júlia de Tito. Com efeito, o sítio de Milreu tem sido considerado uma *uilla* áulica, quer pelas suas dimensões, quer pela riqueza dos mosaicos e da decoração, quer pela cerâmica de *terra sigillata*, quer ainda pelo fato de ali se terem encontrado retratos de outras personalidades imperiais, como Agripina Menor, Adriano e Galieno (ALARCÃO, 1988, p. 112; TEICHNER, 2008, p. 93-270). Como nota J. Alarcão, estes elementos “dão testemunho da elevada posição social da família proprietária, cujo nome infelizmente ignoramos.” (ALARCÃO, 1988, p. 112).¹⁰ Além disso, há que levar em conta o fato de a técnica de execução escultórica ser de excepcional qualidade, o que implicará ou a importação da peça ou do artista que a teria vindo executar localmente. Seja como for, qualquer uma das opções implicaria sem dúvida poder econômico para tal. Tratando-se de um retrato verista, contudo, e não se percebendo nele uma identificação absoluta com os que possuímos da filha de Tito ou de outra princesa imperial, a hipótese de se tratar de Júlia *Titi* não encontra grande apoio¹¹.

⁹ Sobre o retrato romano e suas tipologias, ver e.g. Fejfer (2008).

¹⁰ Em Alarcão (1983, p. 122), o investigador coloca a hipótese: “tão excepcional galeria de retratos imperiais significará que a *uilla* foi residência oficial de algum funcionário provincial romano?”, eventualmente, relacionado até com a capital da província, Emerita Augusta. Milreu foi ocupada pelo menos entre os séculos I e IV d.C.

¹¹ Sobre a figuração de Júlia *Titi*, ver D’Ambra (2013) e Hartman (2001).

Na verdade, a representação que hoje podemos ver no MNA corresponde a um figurino razoavelmente frequente e presente em vários museus europeus¹². Os penteados com topete, particularmente notórios e conhecidos no quadro cultural romano, têm sido associados sobretudo ao período flávio, mas teriam sido usados até pelo menos os anos 20 do século II d.C. (épocas trajânica e adriânica)¹³. Ao longo desse período, porém, a armação em topete varia, indo da simples coroa de caracóis sobre a testa a verdadeiras torres de cabelo, num evidente exibicionismo de extravagância quase barroca, como atestam o famoso “busto Fonseca” (FIGURA 2), hoje depositado nos Museus Capito-



Figura 2 – Busto “Fonseca”, secs. I-II d.C., que alguns consideraram como representando Júlia *Titi* (?), Museus Capitolinos, Roma, inv. MC0434. Disponível em: http://www.museicapitolini.org/collezioni/percorsi_per_sale/palazzo_nuovo/sala_degli_imperatori/busto_fonseca. Acesso em: 21 fev. 2019.

¹² E.g. D’Ambra (2013).

¹³ Ver e.g. Jiménez Melero (2011, p. 97), que classifica este penteado como o tipo II.4.2.

linos em Roma¹⁴, e as palavras do poeta Juvenal que comparam tais penteados a edifícios de vários andares:

tot premit ordinibus, tot adhuc compagibus altum aedificat caput,

... são tantas argolas alinhadas que até parecem construções erguidas no alto da sua cabeça...¹⁵.

Esta é uma imagem que representa o que de melhor pode significar o conceito de *Zeitgeist* ou “a fisionomia da época” (ZANKER, 1982).

Cardim Ribeiro caracteriza o retrato de Milreu como a figuração de uma jovem mulher que exibe um penteado típico da época tardo-flávia, “influência de Júlia, filha de Tito e esposa de Domiciano” (CARDIM RIBEIRO, 2002). Com efeito, alguns autores afirmam que a moda destes penteados teria sido iniciada por membros da casa imperial, designadamente a já mencionada Júlia *Titi* e Domícia Longina (?-140 d.C.), respectivamente a filha de Tito (39-81 d.C.) e a mulher de Domiciano (51-96 d.C.), imperadores flávios (D’AMBRA, 2013, p. 511-512). Daí que, partindo dos princípios do “retrato verista” romano, a esmagadora maioria das figuras assim representadas foi identificadas com as duas princesas imperiais. Outros estudos, alguns mais recentes, porém, têm concluído que várias das representações até aqui identificadas como aquelas mulheres da família imperial serão, na verdade, retratos privados e anônimos (E.g. FITTSCHEN e ZANKER, 1983; cf. D’AMBRA, 2013, p. 518). Em grande parte, a confusão dever-se-á à ideia erradamente generalizada de que as modas, na Antiguidade, passariam de cima para baixo, i.e., no caso de Roma, das elites imperiais para as elites senatoriais e equestres e, eventualmente até, para as massas (FEJFER, 2008, p. 270-280)¹⁶. Esta concepção, todavia, tem-se revelado falsa, sugerindo-se atualmente que esse processo se faria também em sentido inverso, de baixo para cima – naturalmente, mais das elites senatoriais e equestres do que das massas (D’AMBRA, 2013, p. 520; FEJFER, 2008, p. 341-342)¹⁷.

¹⁴ Busto que foi propriedade do frade português D. José Maria Ribeiro da Fonseca de Évora, bispo do Porto e embaixador de D. João V em Roma, que teria comprado a escultura na cidade italiana e depois oferecido ao papa Bento XIV, em 1740, para o espólio do Museu Capitolino. Sobre esse processo, ver Marlowe (2013, p. 16 22). Este é, no entanto, um episódio que merece mais investigação. Como nota ainda Marlowe, esta peça de escultura tem sido utilizada para precisamente exemplificar teses em torno do eventual luxo romano no período em causa. Sobre a importância do Padre Fonseca no colecionismo, ver Vale (2010).

¹⁵ Sobre as metáforas literárias derivadas destas extravagâncias, ver Stat. 1.2.113-114; Juv. 6.487-507.

¹⁶ D’Ambra considera mesmo que este tipo de penteado terá evoluído dos estilos período júlio cláudio (2013, p. 524).

¹⁷ Sobre a moda em Roma, ver e.g. Robert (2011).

Daí que, vários dos retratos antes identificados como figurações de Júlia ou de Domícia sejam hoje entendidos como representações de mulheres romanas anônimas, todavia membros das várias elites, políticas e econômicas.

No caso dos penteados com topete, a discussão historiográfica abrange ainda outros tópicos¹⁸. Vários trabalhos começaram por associar esta moda a um estilo de vida ocioso, frívolo e sobretudo luxuoso, ainda que usado apenas em ocasiões formais e oficiais. Esta concepção, porém, espoletou alguns problemas aos historiadores, uma vez que o período flávio é precisamente conhecido pela austeridade e pelo regime conservador, impostos e assumidos pela casa imperial. Aqueles teriam sido em parte derivados da política de censura então em voga, em parte reação ao estilo entendido como “decadente” que se teria difundido nos últimos anos dos Júlio-Cláudios. A este propósito, é suficientemente conhecida a anedota que Suetônio inclui na sua biografia de Vespasiano, na qual se alude precisamente ao controlo e rigor financeiro do primeiro imperador flávio. Segundo o historiador, Tito, o filho de Vespasiano, teria censurado o pai por ter aplicado um imposto até sobre a urina. O Príncipe, porém, teria chegado ao nariz do filho o primeiro dinheiro cobrado com essa taxa, perguntando-lhe se cheirava mal. Tito teria respondido que não, ao que o pai retorquiu: “No entanto, provém da urina!”¹⁹

De fato, a mensagem que subjaz à anedota suetoniana não se coaduna com a alegada imagem de luxo transmitida pelos penteados em topete, em especial quando interpretados em representações de mulheres que na sociedade em causa deveriam constituir autênticos *exempla* de comportamento. Contudo, como assinalaram recentemente investigadores como E. D’Ambra e E. Bartman, elaborar um penteado com uma grinalda de caracóis, em várias filas, sobrepostas na testa, e prender um carrapito com trança na parte posterior da cabeça exigia tempo, disponibilidade e mão de obra relativamente especializada; mas eventualmente pouco ou nenhum recurso extraordinário ou desperdício que se pudesse definir como luxo²⁰. Com efeito, se analisarmos bem a questão, o mais provável é que as coroas de caracóis usadas por estas senhoras tivessem como objetivo substituir, através da ilusão (no caso do retrato, talvez até de um *tromp d’oeil* favorecido pelo efeito *chiaroscuro*), a aplicação de jóias,

¹⁸ Sobre a importância do penteado na escultura romana ver Meyers (2012, p. 454-459).

¹⁹ Suet. *Vesp.* 23.

²⁰ D’Ambra (2013); Bartman (2001, p. 1-2, 8). Relativamente ao arranjo do cabelo, recorda esta autora que “lengthy grooming sessions... were tolerated and even encouraged for women”.

como diademas e coroas de metais e pedras preciosas, que, essas sim, seriam sintoma de gasto e de efetivo luxo²¹. Por outro lado, além de a modéstia não sair comprometida com este tipo de ornamentação, tempo e disponibilidade não faltariam a estes membros das elites romanas, além de que a posse de mão de obra escrava possibilitava o desenvolvimento de competências deste tipo entre os indivíduos que a compunham. Assim, seria relativamente fácil a um membro desses grupos possuir *tonsoriarie* e *ornatrices* pessoais com capacidade suficiente para a realização deste tipo de trabalho. Como nota E. Bartman, a imperatriz Lúcia, por exemplo, teria possuído pelo menos cinco escravas cabeleireiras (BARTMAN, 2001, p. 8, n. 45; cf. JIMÉNEZ MELERO, 2011, p. 68-69, 86-87). E os poetas antigos dão conta das relações nem sempre amistosas entre as *dominae* e essas suas servas. Ovídio escreve:

*At non pectendos coram praebere capillos,
ut iaceant fusi per tua terga, ueto.
Illo praecipue ne sis morose caueto
tempore, nec lapsas saepe resolue comas.
Tuta sit ornatrix; odi, quae sauciat ora
unguibus et rapta brachia figit acu.*

Já vos não impeço de fazer pentear o cabelo em público, para que possa alongar-se, estendido, sobre os ombros; nesse momento, tem especial cuidado para não seres complicada e não desfaças vezes demais o penteado. Que a cabeleira se sinta em segurança; odeio a mulher que lhe arranha o rosto com as unhas e lhe agarra os braços e os espeta com uma agulha...²²

E Marcial:

*Vnus de toto peccauerat orbe comarum
anulus, incerta non bene fixus acu:
hoc facinus Lalage speculo, quo uiderat, ulta est,
et cecidit saeuus icta Plecusa comis.
Desine iam, Lalage, tristes ornare capillos,*

²¹ Ideia desenvolvida por D'Ambra (2013, p. 523-524). No caso das figuras imperiais, poderia ser acrescentado um diadema de fato ao penteado, com o objetivo de as dignificar no seu estatuto imperial.

²² Ov. *Ars* 3.235-240, trad. C. A. André.

*tangat et insanum nulla puella caput.
Hoc salamandra notet uel saeua nouacula nudet,
ut digna speculo fiat imago tua.*

Um só ficara mal, em todo o orbe da cabeleira,
um só anel não estava bem seguro com um gancho vacilante.
Lálage puniu este erro com o espelho com que o descobrira
e Plecusa tombou, ferida pela cruel cabeleira.
Deixa, Lálage, de arranjar os sinistros cabelos,
e mais nenhuma escrava te toque na malsã cabeça.
Uma salamandra a marque ou uma cruel navalha a desnude
para que a tua imagem se torne digna do espelho.²³

Bartman recorda ainda as frequentes representações de cenas da vida cotidiana do feminino romano em baixo-relevo, em que o ato de pentear a matrona é o centro da atenção dos que a representam e contemplam, evidenciando a importância desse momento na vida de uma romana deste período (2001, p. 3 4). Poetas como Ovídio, Marcial, Estácio e Juvenal dão também conta desta realidade (mesmo descontando as caricaturas e os exageros próprios dos satiristas), comprovando que na Antiga Roma o cabelo tinha uma importância capital na definição do feminino em geral e da caracterização da beleza das mulheres em particular.

Note-se, aliás, que a forma de arranjar o cabelo variava, como varia, com o estatuto social, a função público-política e a idade dos indivíduos. Naturalmente, há que destacar a importância da cabeleira na composição e determinação do caráter do indivíduo, no que diz respeito às suas funções sociais. Logo à partida, há que referir que o penteado define a individualidade de uma pessoa, em particular a de uma mulher, ainda que essa identidade passe também pela inserção do indivíduo no grupo a que se pretende associar ou a que é associado por terceiros. Neste sentido, e por paradoxal que pareça, apesar da intencionalidade de individualização, penteados e elementos como o topete revelam-se fatores de identidade de um grupo.

Mas o cabelo era igualmente, ontem como hoje nas sociedades ocidentais, elemento distintivo de gênero, pelo que o penteado de uma mulher funcionava também como marca da sua identidade genérica e, por conseguinte, da sua sexualidade. Como refere Bartman, “independentemente da aparência dos

²³ Mart. 2.66, trad. J. L. Brandão.

homens, as mulheres tinham de parecer diferentes, mesmo que essa diferença fosse conseguida através de uma falsificação intencional da aparência visual” (2001, p. 3, tradução nossa).²⁴

O cabelo é aliás usado na literatura antiga como elemento de erotismo e indicador de sensualidade. Da cabeleira de Berenice aos cabelos de Maria de Magdala, vários são os textos que valorizam o elemento capilar feminino. Na linha dos estudos de Foucault, alguns têm salientado inclusive a forma como um penteado pode sublinhar o papel ativo esperado de um homem e o papel passivo atribuído a uma mulher. Curto e simples, o cabelo de um homem greco romano parece adequar-se a esta ideia na perfeição²⁵, enquanto o cabelo por norma longo e o arranjo sofisticado e elaborado, talvez artificialmente colorido e aparentemente luxuoso, de um penteado feminino parecem implicar pouco movimento, ação reduzida, ociosidade, frivolidade e quase imobilidade, de modo a garantirem a manutenção de tamanha elaboração, acentuando-se assim a tal ideia de passividade. Os penteados romanos com topete parecem ser, neste quadro, particularmente significativos e funcionar como argumentos de confirmação da tese enunciada.

Por outro lado, não será demais recordar os autores que consideram que este tipo de primor capilar seria mais apanágio de retratos idealizados, especialmente escolhidos para figurações funerárias, do que *realia* ou fatos da vivência quotidiana, visto que a sua complexidade dificultaria o seu uso efetivo (D’AMBRA, 2013, p. 524). Ainda assim, o mais provável é que mesmo essas representações se baseassem na realidade (BARTMAN, 2001, p. 8, 22). Aliás, uma das características de retratos como o do chamado busto Fonseca, em Roma, e o da mulher de Milreu, em Lisboa, é precisamente o suposto realismo que neles se percebe²⁶.

O requinte e o refinamento de um penteado, como o que ostenta o topete, são ainda, no quadro da civilização clássica, uma expressão da civilização e da cultura que se opõem à barbárie e à natureza (BARTMAN, 2001, p. 4; WALKER e BIERBRIER, 1997). Uma verdadeira metáfora alternativa do tema do cru e do cozido. Mais: acentuam intencionalmente a diferença, o que é outro indi-

²⁴ “However men looked, women had to look different, even if that difference was achieved by a deliberate falsification of visual appearances”.

²⁵ As insinuações que lemos em Suet. *Nero* 51 ao cabelo alourado de Nero sugerem precisamente uma atenção capilar excessiva, com o objetivo de denegrir o imperador.

²⁶ Ver nota 9.

gador antropológico relevante. De igual modo, o tratamento do cabelo reflete também uma concepção de poder, na medida em que, no caso romano, pode avaliar-se por relação aos povos conquistados – inclusive através do uso de perucas confeccionadas com cabelo de indivíduos das regiões conquistadas (ver BARTMAN, 2001, p. 14). Esta ideia ganha mais peso se considerarmos o “seguidismo” inerente a modas e tendências, que funcionam como *media* politicamente identitários e de expressão de centros de poder em relação às suas periferias.

No imaginário ocidental, a importância do penteado romano em “ninho de vespa” é tal, que a imagem acabou por se colar à própria ideia de Roma. Não raramente, tornou-se *ex libris* de toda uma civilização ou de uma época, ignorando eventuais anacronismos e prescindindo da especificidade do tempo a que de fato pertenceu e se refere (períodos flávio a adriânico²⁷). A escolha deste figurino relaciona-se sem dúvida com uma representação contemporânea e popularmente construída de uma Roma Antiga exuberante e exótica, utópica mesmo, em que tudo era sinônimo de excesso²⁸. Assim, a título de exemplo, note-se como na produção televisiva *A.D. – Anno Domini*, de Vincenzo Labella (1985), as atrizes Susan Sarandon e Ava Gardner aí exibem os cabelos arranjados dessa forma (FIGURAS 3 e 4). No entanto, aquelas interpretam respectivamente os papéis de Livila (13 a.C.-31 d.C.) – filha de Antônia e irmã do imperador Cláudio – e de Agripina Menor (15-59 d.C., ambas figuras do período júlio cláudio, portanto), que morreram algumas décadas antes do *boom* do penteado com topete.



Figuras 3 e 4 – Representações de Livila (Susan Sarandon) e de Agripina Menor (Ava Gardner), na produção de Vincenzo Labella, *A.D. – Anno Domini* (1985).

²⁷ Os estudos mais recentes têm datado o famoso “busto Fonseca” dos Museus Capitolinos do período trajânico-adriânico (BARTMAN, 2001, p. 19; FITTSCHEN e ZANKER, 1983, p. 53 54).

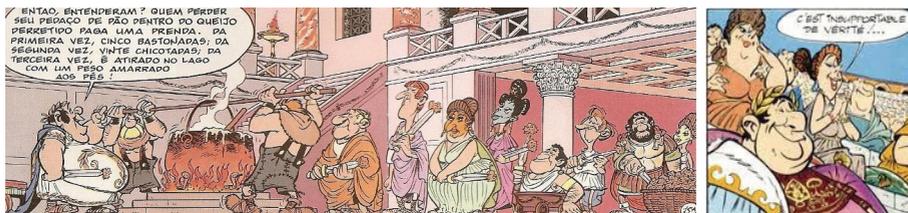
²⁸ Sobre esta questão ver Rodrigues (2013).

Mais próximo da época da mulher de Milreu é o romance atribuído ao Petrônio do período neroniano e conhecido como *Satyricon*. A adaptação cinematográfica de Fellini (1969), todavia, também não se refreou de usar e abusar destes estereótipos capilares, particularmente usados pelas atrizes Capucine (Trifena) e Magali Noël (Fortunata) e pelas mulheres presentes na sequência do banquete de Trimalquião (FIGURAS 5 e 6).



Figuras 5 e 6 – Representação de Trifena (Capucine), de Fortunata (Magali Noël) e de uma conviva do banquete de Trimalquião, na produção de Federico Fellini, *Fellini-Satyricon* (1969).

Mais claramente anacrônicas, contudo, são as representações de mulheres romanas em alguns dos álbuns de *Astérix* (e.g. *Astérix entre os Helvécios*, *O Domínio dos Deuses*, *Os Louros de César*), as quais, por inspiração variada dos autores (e.g. *Satyricon* de Fellini) e em sintomático contraste com as Gaulesas ali também representadas, exibem penteados em “ninho de vespa”, confirmando o êxito e a importância desta iconografia no imaginário popular posterior à Antiguidade Clássica (FIGURAS 7 e 8).



Figuras 7 e 8 – Representações de mulheres romanas em *Astérix chez les Helvètes* (1970) e em *Astérix, Le Domaine de Dieux* (1971), de René Goscinny e Albert Uderzo (ed. francesa, Paris, Hachette, 2005; ed. portuguesa, Lisboa, Edições Asa, 2005).

Referências

- ALARCÃO, J. *Portugal romano*. Lisboa: Editorial Verbo, 1983.
- ALARCÃO, J. de. *O domínio romano em Portugal*. 4 ed. Mem Martins: Publicações EuropaAmérica, 1988.
- ALEXANDRIDIS, A. *Die Frauen des römischen Kaiserhauses*. Mainz-am-Rhein: Philipp von Zabern, 2004.
- BARTMAN, E. Hair and the Artifice of Roman Female Adornment. *American Journal of Archaeology*, Boston, 105, p. 1-25, 2001.
- BEARD, M., HENDERSON, J. *Classical Art*. From Greece to Rome. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- BRITTO REBELLO. Cabeça de Mulher encontrada nas Thermas de Ossónoba. *O Ocidente* 4, Lisboa, p. 189-190, 1881.
- CARDIM RIBEIRO, J. Retrato de Mulher. In AA.VV. *Religiões da Lusitânia*. “Loquuntur Saxa”. Lisboa, Museu Nacional de Arqueologia, p. 514-515, 2002.
- D'AMBRA, E. Mode and Model in the Flavian Female Portrait. *American Journal of Archaeology* 117/4, Boston, p. 511-525, 2013.
- FEJFER, J. *Roman Portraits in Context*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2008.
- FITTSCHEN, K. Bildnis einer trajanischer Zeit aus Milreu. *Madriider Mitteilungen*, 34, Madrid, p. 202209, 1993.
- FITTSCHEN, K., ZANKER, P. *Katalog der römischen Porträts in den Capitolinischen Museen und den anderen kommunalen Sammlungen der Stadt Rom III, Kaiserinnen – und Prinzessinnenbildnisse Frauenporträts*. Mainz-am-Rhein: Phillip von Zabern, 1983.
- FRANCO, M. L. *As ruínas de Milreu e os últimos trabalhos nelas realizados*. Sep. *Boletim da Junta de Província do Algarve* 1, Faro, 1943.
- GONÇALVES, L. J. R. *Escultura romana em Portugal: uma arte do quotidiano*. Mérida: Museo Nacional del Arte Romano, 2007.
- KLEINER, D. E. E.; MATHESON, S. B. (eds.) *I Claudia II*. Women in Roman Art and Society. Austin: University of Texas Press, 2000.
- JIMÉNEZ MELERO, M. *El arreglo del cabello femenino en época romana. Evidencias arqueológicas en la Bética occidental*. Cádiz: Universidad de Cádiz, 2011.
- MARLOWE, E. *Shaky Ground*. Context, Connoisseurship and the History of Roman Art. London/New York: Bloomsbury Academic, 2013.

MATOS, J. L. *Subsídios para um catálogo de escultura luso-romana I-II*. Lisboa: Faculdade de Letras de Lisboa, 1966.

MATOS, J. L. de (coord.) *Inventário do Museu Nacional de Arqueologia*. Coleção de Escultura Romana. Lisboa: Instituto Português de Museus, 1995.

MEYERS, R. Female Portraiture and Female Patronage in the High Imperial Period in JAMES, S. L.; DILLON, S. (eds.). *A Companion to Women in the Ancient World*. Oxford: Blackwell Publishing, p. 453-466, 2012.

POLASCHEK, K. Studien zu einem Frauenkopf im Landesmuseum Trier, *Trierer Zeitschrift* 35, p. 141-191, 1972.

ROBERT, J.-N. *Les Romains et la mode*. Paris: Belles Lettres, 2011.

RODRIGUES, N. Roma Antiga no Cinema: Utopia, Distopia e Pornotopia. In: ACCIAUIOLLI, M.; DUARTE RODRIGUES, A.; CASTRO, M. J.; ANDRÉ, P.; SIMÕES RODRIGUES, P. *Arte & Utopia*. Lisboa: FCSHUNL, DINÂMIA'CET – IUL, CHAIA/EU, p. 55-69, 2013.

SOUZA, V. de, Heraus. *Corpus Signorum Imperii Romani. Portugal. Corpus der Skulpturen der römischen Welt*. Coimbra: Instituto de Arqueologia da Faculdade de Letras de Coimbra, 1990.

TEICHNER, F. *Entre tierra y mar. Zwischen Land und Meer*. Mérida: Museo Nacional del Arte Romano, 2008.

TRILLMICH, W. Porträt einer römischen Dame in W. Trillmich, T. Hauschild, M. Blech u.a. Hrsg., *Hispania Antiqua. Denkmäler der Römerzeit*, Mainz-am-Rhein, Philipp von Zabern, p. 370-371, 1993.

VALE, T. L. M. As encomendas de arte italiana de D. Fr. José Maria da Fonseca Évora (1690/1752) in FERREIRA-ALVES, N. M. (coord). *A Encomenda. O Artista. A Obra*, Porto, CEPSE, p. 585601, 2010.

VIRGILI, P. *Acconciature e maquillage: Vita e Costumi dei Romani*. Roma: Edizioni Quasar, 1989.

VIRGILI, P. et al. *Bellezza e seduzione nella Roma imperiale*. Roma: De Luca, 1990.

WALKER, S.; BIERBRIER, M. *Ancient Faces: Mummy Portraits from Roman Egypt*. London: British Museum Press, 1997.

WOOD, S. *Imperial Women: A Study in Public Images, 40 B.C.-A.D. 68*. Leiden: Brill, 2000.

ZANKER, P. Herrscherbild und Zeitgesicht. In *Römisches Porträt*. Berlin: Wiss. Zeitschrift der Humboldt Univ. Berlin, 2/3, p. 307-12, 1982.

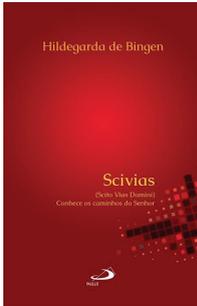
Artigo recebido em 21/02/2019 e aprovado para publicação em 25/02/2019

ISSN 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v18i35-2019-9>

Como citar:

RODRIGUES, Nuno Simões. A mulher de Milreu: Anatomia e recepção de um penteado. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 35, p. 217-232, jan./jun. 2019. Disponível em: www.revistacoletanea.com.br



HILDEGARDA DE BINGEN, Santa. *Scivias* (Scito vias Domini): Conhece os Caminhos do Senhor. Tradução de Paulo Ferreira Valério a partir da edição de Madre Columba Hart e Jane Bishop. Introdução de Bárbara Newman e Prefácio de Caroline Walker Bynum. São Paulo: Paulus, 2015. 782 p. ISBN: 978-85-349-4141-9

JOÃO VICENTE GANZAROLLI DE OLIVEIRA*
RAFAEL FERNANDES FROTA**

Começemos pelas sibilas, sacerdotisas da mitologia greco-romana que, dotadas de poderes divinatórios, proferiam os oráculos do deus Apolo na Antiguidade. Em sua *IV Bucólica*, o poeta latino Virgílio (70 – 19 a.C.) fez referência a um oráculo proferido pela Sibila de Cumas, anunciador de uma nova e promissora época para a humanidade. Para os primeiros cristãos e medievais em geral, tratava-se de uma profecia messiânica – não obstante a origem pagã de Virgílio. Não surpreende que essas personagens tenham sido incorporadas à tradição judaico-cristã (que se pense nas sibilas pintadas por Michelangelo [1475 – 1564] no teto da Capela Sistina); ainda no Medievo, por outro lado, o termo ganhou cono-

tação mais ampla, passando a se referir às mulheres capazes de profetizar. Foi, pois, na Alemanha medieval que viveu uma das mais notáveis sibilas de todos os tempos: Santa Hildegarda de Bingen, conhecida em sua época como a *Sibila do Reno*. Sua importância não se mede apenas pela densidade profética de sua obra, mas também pela extensão de seus dons e do aproveitamento que fez deles. Além de profetisa inspirada por Deus, santa e Doutora da Igreja, foi monja beneditina, mística, teóloga, compositora, pregadora, naturalista, médica, poetisa, dramaturga e mestra do Mosteiro Rupertsberg em Bingen am Rhein, na Alemanha. Teve sua canonização autorizada por Gregório XIII (1502 – 1585) em 1584

* João Vicente Ganzarolli de Oliveira é doutor em Literatura e professor titular do Instituto Tércio Pacitti da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Contato: jganzarolli@usa.com

** Rafael Fernandes Frota é bacharel em Gravura pela Escola de Belas-Artes da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e pós-graduado em História da Arte pela UNESA. Contato: rafaelfrota@gmail.com

e foi proclamada Doutora da Igreja por Bento XVI (1927) em 7 de outubro de 2012, dia em que São João D'Ávila (1499 – 1569) também foi promovido a Doutor da Igreja. O título é concedido pela Igreja aos santos e santas de significativa contribuição para a Teologia e para a Doutrina, e não requer necessariamente erudição. Santo Isidoro de Sevilha (560 – 636), promovido a Doutor da Igreja em 1722, possuía enorme erudição. Santa Catarina de Sena (1347 – 1380), Doutora da Igreja desde 1970, ditou praticamente toda a sua obra (consideram-se as 381 *Lettere* de Catarina não apenas um tesouro da mística cristã, mas também uma das principais obras da literatura toscana primitiva), pois só aprendeu a escrever em 1377.

Hildegarda nasceu em 1098 na cidade germânica de Bermersheim vor der Höhe, município do estado da Renânia-Palatinada. Décima e última filha de uma família de relativa nobreza, aos oito anos foi ofertada como dízimo ao mosteiro de Disibodenberg, regido por Jutta von Sponheim (1092 – 1136). Quase nada se sabe sobre sua vida até o ano de 1136, quando aos trinta e oito anos se torna abadessa daquele mesmo mosteiro. Nesse ínterim, especula-se apenas sobre sua educação intelectual e artística, que, a despeito de sua riquíssima produção, provavelmente não se deu por meios formais. Em seus próprios textos, Hildegarda se diz “inculta em todo ensino de mestres terrenos e incapaz de ler literatura com

entendimento filosófico” (*Scivias*, II) – particularidade que a aproxima muito mais da santa italiana que do santo espanhol recém-mencionados.

Obra-mestra de Hildegarda de Bingen, o *Scivias* (forma contraída de *Scito Vias Domini* = “Conhece os Caminhos do Senhor”), composto entre 1141 e 1151, é a primeira das três partes da sua *Trilogia Teológica*; a segunda parte, denominada *Liber Vitae Meritorum* (“Livro dos Méritos da Vida”), ganhou forma entre 1158 e 1163; por fim, entre 1163/4 e 1172 ou 1174, Hildegarda redigiu o *Liber Divinorum Operum* (“Livro das Obras Divinas”), também conhecido como *De Operatione Dei* (“Sobre a Atividade de Deus”). O método é o mesmo nos três volumes: a princípio, Hildegarda descreve detalhadamente suas visões, em regra estranhas e enigmáticas, para em seguida interpretar seu sentido teológico, sempre com base na *Voz da Divina Luz*.

O próprio *Scivias* também é dividido em três partes (ou livros). Na primeira, Santa Hildegarda descreve-nos a Criação, o pecado original, a forma (segundo ela, oval) do Universo, a relação entre o corpo e a alma, a relação entre Deus e o Seu povo, os coros dos anjos – estruturados em dois grupos de dois e um grupo de cinco, contrastando assim com a divisão usual em três grupos ternários.

Na segunda parte do *Scivias*, o tema central é a Redenção: aprendemos sobre a vinda do Redentor, a Trin-

dade, a Igreja como Noiva de Cristo e Mãe dos fiéis mediante o Batismo e a Confirmação, as Ordens da Igreja, a Eucaristia, o Sacrifício de Jesus Cristo na Cruz e a luta contra do Demônio, destinado à derrota diante do exército fiel dos crentes.

A terceira e última parte do *Scivias* rememora a História da Salvação, já esboçada nas duas partes antecedentes. Simbolicamente, ela é descrita como um edifício habitado pelas Virtudes. Concluindo a obra, Hildegarda apresenta-nos uma verdadeira Sinfonia Celeste, que não deixa de ser prelúdio das suas próprias e célebres composições musicais. É, a bem dizer, um hino de louvor àqueles que alcançaram a Salvação, posteriormente incorporado à *Symphonia Armonie Celestium Revelationum* (“Sinfonia da Harmonia das Revelações Celestes”) (1140 – 1150), e uma dramatização, base para criação do *Ordo Virtutum* (“A Ordem das Virtudes”) (c. 1151), drama litúrgico acerca de uma alma que cai em pecado por influência do Diabo, mas é devidamente redimida e salva graças às Virtudes.

Embora as visões já se manifestassem desde a infância, foi somente em 1141, aos “quarenta e dois anos e sete meses de idade” (*Scivias*. “Declaração”), que Hildegarda teve a primeira de uma série de *visões verdadeiras que brotam de Deus* e que lhe permitiram uma compreensão devida das Sagradas Escrituras. Seus olhos foram tomados por uma abundante claridade

– chamada por ela de “luz vivente” (*Scivias*, II) – na qual era possível identificar numerosas e complexas figuras, de simbolismo desvendado por uma *voz celestial*. Hildegarda ressaltou que se encontrava em juízo perfeito, “desperta e enxergando com mente pura e com os olhos e ouvidos do ser interior, em lugares abertos, conforme Deus o queria” (*Scivias*. “Declaração”).

O *Scivias* é um livro hermético, misto de profecia, teologia e exegese, escrito com a assistência do monge Volmar (? – 1173), primeiro confessor-copista de Hildegarda, e de sua protegida Richardis Von Stade (? – 1152). Por influência de São Bernardo de Claraval (1090 – 1153), os primeiros esboços do *Scivias* foram lidos e aprovados pelo Papa Eugênio III (1088 – 1153), fato que contribuiu para torná-lo a obra mais famosa do *corpus hildegardensis*. Além do texto, relativo a vinte e seis visões, o *Scivias* consta ainda de trinta e cinco iluminuras, produzidas sob supervisão de Hildegarda. A presente edição, lançada no Brasil pela Editora Paulus, conta com um prefácio da historiadora Caroline Walker Bynum e uma introdução de Barbara Jane Newman, especialista na vida e na obra da Santa de Bingen.

Já na *Declaração*, Hildegarda deixa claro que “estas são visões verdadeiras que brotam de Deus”; isenta-se da autoria, pois é Deus quem lhe fala e manda que escreva: *Clama ergo et scribe sic!* (“Grita, portanto, e escreve assim!”) – é o próprio Criador a ordenar. Exclu-

sivamente interessada nos “tesouros que as traças não corroem” (Mt 6,19-21), Hildegarda não teve cargos importantes neste mundo em que nada efetivamente é e tudo se torna; almejando uma eternidade em que nada se transforma e tudo simplesmente é, Hildegarda imitou Maria, não Marta: preferiu a “melhor parte” (Lc 10,38-42) e foi escolhida como interlocutora e divulgadora da Palavra.

Esquecidas durante séculos, Hildegarda e suas obras têm sido parcialmente resgatadas nas últimas décadas. Traduções em várias línguas, gravações de suas músicas, encenações de suas peças e até mesmo uma filmografia hildegardiana já existem. No Brasil, país que abriga a maior população católica do planeta, pouco ou nada se sabe sobre a Sibila do Reno. É raríssimo encontrar algo escrito por ela ou sobre ela em nossas bibliotecas universitárias. Mais que oportuna é, pois, a tradução do Scivias editada pela Paulus em nosso país, minado cada vez mais pela indiferença aos reais valores a serem tidos em conta nesta

vida. Como não recordar do poema *Indifference (a.k.a When Jesus Came to Birmingham)*, do pastor anglicano Geoffrey Studdert Kennedy (1883 – 1929)? Nele, Jesus volta à Terra em pleno século XX, na cidade inglesa de Birmingham, e ninguém o maltrata (*When Jesus came to Birmingham, they simply passed Him by*); mas ninguém tampouco se importa com Ele ou se interessa pelo que tem a nos dizer – e isto Lhe causa um sofrimento maior que o da Cruz, fazendo-O recostar-Se solitário (*without a soul to see*) sobre uma parede e preferir o Calvário: *and Jesus crouched against a wall, and cried for Calvary*.

Indiferentes até então ao “mundo alucinado, todo relâmpagos e mistérios de Hildegarda” (como descreve Giacomo Prampolini em sua imortal *Storia Universale della Letteratura*), evitemos os ruídos e futilidades típicos da nossa época e tornemo-nos atentos aos gritos que a Santa de Bingen, obediente à Voz da Divina Luz (*Clama ergo et scribe sic!*), dignou-se emitir para todos nós.

Resenha recebida em 06/06/2019 e aprovada para publicação em 17/06/2019

ISSN 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v18i35-2019-10>

Como citar:

GANZAROLLI DE OLIVEIRA, João Vicente; FROTA, Rafael Fernandes. Resenha de HILDEGARDA DE BINGEN, Santa. Scivias (Scito vias Domini): Conhece os Caminhos do Senhor. Tradução de Paulo Ferreira Valério a partir da edição de Madre Columba Hart e Jane Bishop. Introdução de Bárbara Newman e Prefácio de Caroline Walker Bynum. São Paulo: Paulus, 2015. 782 p. ISBN: 978-85-349-4141-9. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 35, p. 233-236, jan./jun. 2019. Disponível em www.revistacoletanea.com.br.

REVISTAS EM PERMUTA

Para intercâmbio de revistas entre em contato com a Biblioteca da FSB-RJ

Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro – Biblioteca
Rua Dom Gerardo, 68 – Centro
20090-030 - Rio de Janeiro – RJ

Telefone: 55 21 2206-8286
E-mail: biblioteca@faculdadesaobento.org.br

*Pede-se permuta / We ask for exchange / Pidesse cambio / On demande l'échange /
Si richiede lo scambio*

TÍTULOS NACIONAIS

1. Atualidade Teológica

Pontifícia Universidade Católica –
PUC
Rio de Janeiro (Quadrimestral)

2. ArteFilosofia

Universidade Federal de Ouro Preto
Instituto de Filosofia, Arte e Cultura
(IFAC-UFOP)-
Minas Gerais (Semestral) (Online)

3. Batista Pioneira

Faculdade Batista Pioneira
Ijuí – RS (Semestral)

4. Beneditina

Mosteiro da Santa Cruz – Monjas
Beneditinas
Juiz de Fora – MG (Bimestral)

5. Boletim Técnico do Senac

Revista de Educação Profissional
Senac – Rio de Janeiro – RJ
(Quadrimestral) (Online)

6. Caminhando - UMESP

Universidade Metodista de São Paulo
São Bernardo do Campo – SP
(Semestral)

7. Caminhando com o ITEPA

Instituto de Teologia e Pastoral
Passo Fundo – RS (Trimestral)

8. Caminhos

Revista do Mestrado em Ciências da
Religião da Universidade Católica de
Goiás
Goiânia – Goiás (Semestral) (Online)

9. Ciências da Educação

Centro Universitário Salesiano de
São Paulo
Campinas – SP (Semestral) (Online)

10. Claretiano

Centro Universitário Claretiano –
CEUCLAR
Batatais – São Paulo (Anual) (Online)

11. Cognition

Centro de Estudos do Pragmatismo –
Filosofia
PUC /SP – São Paulo (Semestral)
(Online)

12. Conhecimento e Diversidade

Institutos Superiores La Salle
Niterói – RJ (Semestral) (Online)

13. Convergência Lusíada

Real Gabinete Português de Leitura
Rio de Janeiro (Semestral) (Online)

14. Cultura Teológica

Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa
Senhora da Assunção
São Paulo (Trimestral) (Online)
e-mail: rmiyagui@puccsp.br

15. Educação Especial

Universidade Federal de Santa Maria
Santa Maria - RS (Quadrimestral)
(Online)

16. Encontros Teológicos

Revista do Instituto Teológico de Santa
Catarina – ITESC (Quadrimestral)

17. Espaços - ITESP

Instituto São Paulo de Estudos
Superiores
São Paulo - SP (Semestral)

18. Estudos Bíblicos

Editora Vozes
Petrópolis – Rio de Janeiro
(Quadrimestral)

19. Estudos Teológicos

Escola Superior de Teologia
São Leopoldo – RS (Semestral)

20. Fides Reformata

Instituto Presbiteriano Mackenzie
Centro Presbiteriano de Pós-graduação
Andrew Jumper
São Paulo – SP (Semestral)

21. Filosofazer

Revista do IFIBE - Biblioteca Bertheir
Passo Fundo – RS (Semestral) (Online)

22. Horizonte

Pontifícia Universidade Católica de
Minas Gerais
Belo Horizonte – MG (Semestral)
(Online)

23. Horizonte Teológico

Instituto Santo Tomás de Aquino
Belo Horizonte – Minas Gerais
(Semestral)

24. Interações

Revista Internacional de
Desenvolvimento Local
Campo Grande – Mato Grosso do Sul
(Semestral) (Online)

25. ITAICI

Revista de Espiritualidade Inaciana
Indaiatuba - SP (Mensal)

26. Kairós

Instituto Teológico Pastoral
Fortaleza – CE (Semestral)

27. Linguagem e Discurso

Universidade do Sul de Santa Catarina
– UNISUL
Tubarão – Santa Catarina
(Quadrimestral) (Online)

28. Litterarius

Faculdade Palotina – FAPAS
Santa Maria – RS (Semestral)

29. Logos

Faculdade Diocesana São José –
FADISI
Rio Branco – Acre (Semestral)

30. Lumen Veritatis

Revista de Inspiração Tomista
Faculdade Arautos do Evangelho
São Paulo (Trimestral)

31. O Mensageiro de Santo Antônio

Associação Antoniana dos Frades
Menores Conventuais
Santo André – SP (Mensal)

32. O Que nos Faz Pensar

Cadernos do Departamento de
Filosofia
PUC – Rio de Janeiro (Irregular)
(Online)

33. Paulus: Revista de Comunicação da FAPCOM

Faculdade Paulus de Comunicação –
FAPCOM
Vila Mariana – São Paulo (Semestral)

34. Perspectiva Teológica

Faculdade Jesuíta de Filosofia e
Teologia
Belo Horizonte – MG (Quadrimestral)

35. Redes

Faculdade Salesiana de Vitória – FSV
Vitória – Espírito Santo (Semestral)
(Online)

36. Reflexão

Pontifícia Universidade Católica de
Campinas
Campinas – SP (Semestral) (Online)

37. Religião e Cultura

Pontifícia Universidade Católica de São
Paulo (Semestral)

38. Remhu

Revista Interdisciplinar da Mobilidade
Humana
Centro Scalabriniano de Estudos
Brasília - DF (Semestral)

39. Revista de Catequese

Instituto Salesiano Pio XI
São Paulo – SP (Trimestral)

40. Revista de Filosofia

Universidade Católica do Paraná –
Aurora (Semestral) (Online)

41. Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro (Anual)

42. Sapientia Crucis

Ordem dos Cônegos Regulares da
Santa Cruz
Anápolis – GO (Anual)

43. Série Estudos

Revista do Mestrado em Educação da
Universidade Católica Dom Bosco
Rio Grande do Sul (Semestral)
(Online)

44. Síntese

Centro de Estudos Superiores da
Companhia de Jesus
Belo Horizonte – MG (Quadrimestral)

45. Studium: Revista de Teologia

Faculdade Claretiana de Teologia
Curitiba – PR (Semestral)

46. Suprema Lex

Instituto de Direito Canônico Pe. Dr.
Giuseppe Pegoraro
São Paulo – SP (Semestral)

47. Teológica

Faculdade Teológica Batista
Editora Teológica – Perdizes – SP
(Anual) (Online)

48. T.Q - Teologia em Questão

Faculdade Dehoniana
Taubaté – São Paulo (Semestral)

49. Trans/Form/Ação

Faculdade de Filosofia e Ciências –
UNESP
Assis – SP (Semestral)

50. Ultimato

Editora Ultimato Ltda.
Viçosa – MG (Bimestral)

51. Unidade e Carisma

Revista do movimento dos Focolares
Vargem Grande – SP (Trimestral)

52. Vida Pastoral

Pia Sociedade de São Paulo
São Paulo – SP (Bimestral)

53. Vox Scripturae

Faculdade Luterana de Teologia
São Bento do Sul – Santa Catarina
(Semestral)

TÍTULOS ESTRANGEIROS**1. Agustiniiana**

Agustinos de Castilla
Madri – Espanha (Quadrimestral)

2. Allpanchis

Revista Del Instituto de Pastoral
Andiana – Peru (Semestral) (Online)

3. Alpha Omega

Pontifício Regina Apostolorum
Roma – Itália (Quadrimestral)

4. Alternativas

Managua – Nicarágua (Semestral)

5. Anales de Teología

Universidad Católica de la Santísima
Concepción
Chile (Semestral)

6. Anales Valentino

Facultad de Teología San Vicente
Ferrer de Valencia
Espanña (Semestral)

7. Asprenas

Campania Notizie Srl
Napoli – Itália (Trimestral)

8. Carthaginensia

Revista da Universidade de Murcia
Uruguai (Semestral)

9. CLAR

Bogotá/ Colômbia
Kimpres Ltda (Trimestral)

10. Coloquio

Abadía de San Benito
Luján – Argentina (Trimestral)
(Online)

11. Compostellanum

Archidióceses de Santiago de
Compostela
Santiago de Compostela – Espanha
(Semestral)

12. Credere Oggi

Massagero di S. Antonio
Padova – Itália (Bimestral)

13. DavarLogos

Universidad Adventista del Plata
Entre Rios – Argentina (Semestral)

14. Didaskalia

Faculdade de Teologia de Lisboa
Palma de Cima – Lisboa (Semestral)

15. Eboresia

Instituto Superior de Évora
Évora – Portugal (Semestral)

16. Efemérides Mexicana

Universidade Pontifícia de México
D.F. México (Trimestral)

17. Española de Filosofía Medieval

Universidad de Zaragoza – Espanha
(Anual)

18. Estudio Agustiniano

Publicaciones Periódicas de Losa
Agustinos de Espana – Valladolid –
Espanha (Quadrimestral)

19. Estudios Eclesiásticos

Faculdades de Teologia de La
Compañía de Jesús em Espana
Madrid – Espanha (Trimestral)

20. Fórum Canonicum

Revista do Instituto Superior de Direito
Canônico
Universidade Católica Portuguesa –
Portugal (Semestral)

21. Igreja Luterana

Revista Semestral de Teologia
Seminária Concórdia (Semestral)

22. Isidorianum

Centro de Estudios Teológicos de
Sevilla
Sevilla – Espanha (Semestral)

23. ITER

Universidad Católica Andrés Bello
Instituto de Teologia para Religiosos
Caracas – Venezuela (Quadrimestral)

24. La Ciudad de Dios

Real Monasterio del Escorial
Madrid – Espanha (Quadrimestral)

25. Mayéutica

Los Agustinos Recoletos
Madrid – Espanha (Semestral)

26. Old Testament Abstracts

Catholic University of America
Washington, DC – USA (Mensal)

27. Proyección

Facultad de Teología de Granada
Granada – Espanha (Trimestral)

28. Rivista Storica Dei Cappuccini Di Napoli

Dell'Istituto Meridionale di
Francescanesimo
Napoli – Itália (Anual)

29. Scripta Theológica

Facultad de Navarra
Pamplona – Espanha (Quadrimestral)

30. Selecciones De Teologia

Facultad de Teología de Catalunya
Barcelona – Espanha (Trimestral)

31. Stromata

Facultades de Filosofia Y Teologia
Universidad del Salvador
San Miguel – Argentina (Semestral)

32. Studia Moralia

Editiones Academiae Alfonsianae
Roma – Itália (Semestral)

33. Studia Patavina

Facoltà Teológica del Triveneto
Padova – Itália (Quadrimestral)

34. Studium – Filosofia y Teologia - Argentina

FaCentro de Estudios de la Orden
Predicadores
Buenos Aires – Argentina (Semestral)
(Online)

35. Studium - Espanha

Institutos Pontificios de Filosofia y
Teología de Madrid
La Universidad de Santo Tomás de
Manila
Madrid – Espanha (Quadrimestral)

36. Studia Cordubensia

Revista de Teología y Ciencias
Religiosas
Centros académicos de la Diócesis de
Córdoba (Anual)

37. Teologia – Italia Settentrionale

Facoltà Teologica dell'Italia
Settentrionale
Milano – Itália (Trimestral)

38. Theologia Xaveriana

Pontificia Universidad Javeriana
Bogotá – Colômbia (Trimestral)

DIRETRIZES PARA AUTORES

A revista Coletânea publica apenas trabalhos de professores doutores. Entretanto, exceções poderão ser avaliadas e indicadas, excepcionalmente, para publicação pelo Conselho Editorial. As submissões serão analisadas por dois “pareceristas” e, então, submetidas ao Conselho Editorial. Os autores serão notificados sobre os trabalhos que não estiverem de acordo com as normas para publicação. Como parte do processo de submissão de artigos, resenhas e traduções, os autores devem verificar a conformidade com todos os itens listados abaixo:

1. A colaboração (artigo, resenha ou tradução) deverá ser inédita e não estar sendo submetida à avaliação para publicação em outro periódico.
2. As submissões deverão ser das áreas de Filosofia, Teologia ou áreas afins.
3. Os artigos deverão ter de 10 a 20 páginas e as resenhas e resenhas, de 2 a 6 páginas. Exceções poderão ser avaliadas pelo Conselho Editorial.
4. As submissões deverão ser enviadas como anexos, no Word, para o e-mail **revistacoletanea@faculdadesaobento.org.br**. O arquivo contendo a submissão não deverá trazer identificação de autoria, para evitar a identificação pelos pareceristas. No mesmo e-mail da submissão, em um anexo separado, o autor deverá informar sua titulação acadêmica, filiação institucional, produção recente, e-mail, telefone e endereço. O e-mail informado será divulgado junto com o artigo, em caso de aprovação.
5. A revista Coletânea também aceita submissões através do portal SEER, onde está indexada: **www.revistacoletanea.com.br**
6. A indicação de um endereço postal será confirmada posteriormente, para envio gratuito ao autor de 3 exemplares da revista impressa, se a submissão for aprovada.
7. Os artigos deverão ser apresentados na fonte Times New Roman, tamanho 12 para o texto e 10 para as notas de rodapé, em folha A4, com margens superior, inferior e laterais de 2,5 cm, espaço interlinear 1,5 cm. Parágrafos iniciando a 1,5 cm da margem, sem espaços suplementares antes ou depois. Títulos e subtítulos em **negrito**, não em caixa alta.
8. Na parte superior do artigo devem constar o título em português e em inglês, o resumo em português e em inglês (abstract) e três a cinco palavras-chave em português e em inglês (keywords).
9. O resumo deve ter entre 100 e 250 palavras. Deve ser apresentado em parágrafo único e ser composto de uma sequência de frases concisas, afirmativas e não de enumeração de tópicos. O objetivo deve ressaltar o método, os resultados

- e as conclusões do trabalho. A ordem e a extensão desses itens dependem do tratamento que cada um recebe no documento original.
10. As palavras-chave devem figurar logo abaixo do resumo, separadas entre si por ponto e finalizadas também por ponto. É importante ressaltar a utilidade das palavras-chave para a indexação dos artigos, pois o acesso online é facilitado pela precisão dos termos indicados.
 11. Imagens e tabelas devem ser inseridas no texto e não no final do artigo.
 12. Caso o artigo requeira fontes especiais, estas deverão ser encaminhadas por e-mail, em arquivo anexo.
 13. Traduções deverão vir acompanhadas de autorização para publicação das partes devidas.
 14. Aceitam-se artigos em espanhol.
 15. Os textos aceitos para publicação sofrem um tratamento editorial e são submetidos aos respectivos autores para sua aprovação final.
 16. Notas de rodapé devem ser utilizadas apenas para indicações, observações e comentários que não possam ser incluídos no texto.
 17. Citações diretas, de até três linhas, devem estar no texto contidas entre aspas. As referências das citações devem vir entre parênteses, imediatamente após as aspas. Devem constar entre parênteses: o sobrenome do autor em caixa alta, o ano da publicação e a página.

Exemplos:

“Apesar das aparências, a desconstrução do logocentrismo não é uma psicanálise da filosofia [...]” (DERRIDA, 1967, p. 293).

A ironia seria assim uma forma implícita de heterogeneidade mostrada, conforme a classificação proposta por Authier-Reiriz (1982)

A produção de lítio começa em Searles Lake, Califórnia, em 1928 (MUMFORD, 1949, p. 513).

Oliveira e Leonardos (1943, p. 146) dizem que a “[...] relação da série São Roque com os granitos porfiróides pequenos é muito clara.”

Meyer parte de uma passagem da crônica de “14 de maio”, de A Semana: “Houve sol, e grande sol, naquele domingo de 1888, em que o Senado votou a lei, que a regente sancionou [...]” (ASSIS, 1994, v. 3, p. 583).

Barbour (1971, p. 35) descreve: “O estudo da morfologia dos terrenos [...] ativos [...]”

“Não se mova, faça de conta que está morta.” (CLARAC; BONNIN, 1985, p. 72).

Segundo Sá (1995, p. 27): “[...] por meio da mesma ‘arte de conversação’ que abrange tão extensa e significativa parte da nossa existência cotidiana [...]”

18. Citações diretas, com mais de três linhas devem vir destacadas do texto, com fonte tamanho 11, recuo de 1,5 cm da margem esquerda, espaço simples entre linhas e sem aspas. As referências devem constar entre parênteses, ao final da citação destacada. Dentro dos parênteses, o sobrenome do autor deve vir em caixa alta, seguido do ano da publicação e da página (AUTOR, ano, p. 0).
19. Quando a citação incluir texto traduzido pelo autor, deve-se incluir, após a chamada da citação, a expressão tradução nossa, entre parênteses.

Exemplo:

“Ao fazê-lo pode estar envolto em culpa, perversão, ódio de si mesmo [...] pode julgar-se pecador e identificar-se com seu pecado” (RAHNER, 1962, v. 4, p. 463, tradução nossa).

20. Referências bibliográficas completas, bem como as obras consultadas online, devem vir especificadas ao final do artigo, em seção intitulada **Referências**. Todas as obras citadas ou mencionadas ao longo do artigo devem constar nas Referências.
21. Para as indicações das referências sigam-se as normas da ABNT. A ABNT fixou com a norma NBR 6023 as informações essenciais e complementares que devem fazer parte da identificação de uma obra. São informações essenciais: autor; título da obra; edição; local da publicação; editora e ano da publicação. Além disso, grifa-se (em *itálico*) apenas o título da obra. Lembrando que no caso de artigos de revista, grifa-se o nome da revista e não o título do artigo. Subtítulos são separados por dois pontos e não têm grifo. Consultar também a NBR 10520 que contém as indicações para fazer citações em documentos.

EXEMPLOS DE REFERÊNCIAS

Livro

GOMES, Cirilo Folch. *Riquezas da mensagem cristã*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1983.

Parte de livro

SCHABERT, Joseph. Inspiração. Bíblia, palavra de Deus. In: _____. *Introdução à Sagrada Escritura*. Petrópolis: Vozes, 1983. p. 113-130.

Artigo de periódico

SCHALL, James V. Sobre os limites da preocupação social: A encíclica Sollicitudo Rei Socialis de João Paulo II. *Communio: Revista Internacional de Teologia e Cultura*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 3, p. 649-680, set./dez. 2007.

Texto em meio eletrônico

Obras consultadas online devem trazer a indicação do endereço eletrônico precedido da expressão Disponível em: e a data de acesso ao documento, precedida da expressão Acesso em:

Exemplo:

ROCHA, João Cezar de Castro. O avesso do avesso: as mazelas da endogamia. *Topoi. Revista de História*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 28, p. 374-381, jan./jun. 2014. Disponível em: www.revistatopoi.org. Acesso em: 10 nov. 2015.

Verbetes de dicionário

CAYGILL, H. Juízo Sintético. In: CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1980. p. 47-49.

Artigo de jornal

LEAL, L. N. MP fiscaliza com autonomia total. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, p. 3, 25 abr. 1999.

DECLARAÇÃO DE DIREITO AUTORAL

Direitos autorais para artigos publicados nesta revista são do autor, com direitos de primeira publicação para a revista.



Solicite a ASSINATURA da revista Coletânea
pelo e-mail revistacoletanea@faculdadesaobento.org.br
com as informações indicadas no verso desta folha.