

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. 17, n. 33, jan./jun. 2018, p. 1-200

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
Rita de Cássia Codá dos Santos

Revisão de Inglês

Ehusson Chequer

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. 17, n. 33,
jan.-jun. 2018. 200 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

A mística do amor em Gertrudes de Helfta: uma obra do Espírito Santo
The Mystic of Love in Gertrud von Helfta: a Work of the Holy Spirit
Marcial Maçaneiro 13

Santa Gertrudes: itinerário de maturidade afetiva para uma cultura do encontro
Saint Gertrud: Itinerary of Affective Maturity for a Culture of the Meeting
Benedito Carlos Alves dos Santos 33

Aspectos teológicos da espiritualidade de Santa Gertrudes: raízes medievais de uma experiência mística e bíblico-teológica
Theological Aspects of Saint Gertrude's Spirituality: Medieval Roots of a Mystical and Biblical-Theological Experience
Pedro Paulo Alves dos Santos 47

Luz sobre Hildegarda: notas dedicadas à santa profetisa de Bingen
Light on Hildegard: Comments about the Saint Prophetess from Bingen
João Vicente Ganzarolli de Oliveira e Rafael Fernandes Frota 67

Maria, mulher toda de Deus
Maria, all Woman of God
Francilaide de Queiroz Ronsi 93

Nossa Senhora da Conceição Aparecida: a Rainha dos brasileiros
Our Lady of the Conception that Appeared: the Queen of Brazilians
Maria Clara da Silva Machado e Jessica Maria Marques Rabello 107

O ministério das diaconisas: ensaio histórico-teológico sobre a diaconia das mulheres no primeiro milênio <i>The Ministry of Deaconess: a Historical-Theological Essay on Women's Diaconia in the first Millennium</i> Luciano Rocha Pinto	123
Uma proposta para estudo da imaginária cristã a partir de Romano Guardini e o contexto cultural da obra <i>A Proposal for the Study of the Christian Imaginary from Romano Guardini and the Cultural Context of the Work</i> D. Mauro Maia Fragoso, OSB	145

TRADUÇÃO

LAFONT, Dom Ghislain. Adalbert de Vogüé: o monge, suas obras e seus arquivos. Título original: <i>Adalbert de Vogüé: le moine, son œuvre et ses archives</i> . <i>Revue Mabillon</i> , Turnhout, n.s., t. 28 (=t.89), 2017, p. 57-64 Tradução de Frei André Tavares OP	167
--	-----

RESENHA

“Contigo pelo caminho, Santa Maria vai”. Resenha de: PORTELLA, Rodrigo. <i>Mirar Maria: reflexos da Virgem em espelhos da História</i> . Aparecida: Santuário, 2016, 291 p. Alfredo Bronzato da Costa Cruz	177
--	-----

REVISTAS EM PERMUTA COM A COLETÂNEA	189
---	-----

DIRETRIZES PARA AUTORES	195
-------------------------------	-----

ASSINATURA.....	199
-----------------	-----

O presente número da Revista Coletânea traz uma interessante seleção de artigos sobre a contribuição das mulheres na história do pensamento humano e cristão. A academia científica é grande devedora da contribuição feminina e urge destacar o valor inigualável da mulher na Filosofia e na Teologia.

Somos legatários de uma história com muitos *condicionalismos* que tornaram difícil o caminho da mulher, ignorada na sua dignidade, deturpada nas suas prerrogativas, não raro marginalizada e, até mesmo, reduzida à escravidão. Atualmente, a dignidade da mulher e a sua vocação têm assumido um relevo todo especial e é tempo de olhar, como muito bem sinalizou o Papa João Paulo II, em sua Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem*, de 1985 “com a coragem da memória e o sincero reconhecimento das responsabilidades, a longa história da humanidade, para a qual as mulheres deram uma contribuição não inferior à dos homens, e a maior parte das vezes em condições muito mais desfavoráveis”.

Destarte, a Revista Coletânea oferece três artigos, que abrem o presente volume, sobre a teóloga e mística alemã Gertrudes de Helfta (1256-1302), fruto do Simpósio Teológico realizado na Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro em 2016, organizado em parceria com a Comunidade Coração Novo, sob coordenação do Sr. Izaias de Souza Carneiro. A primeira contribuição, a conferência do professor Marcial Maçaneiro, apresenta a centralidade do amor (*agápe/cháritas*) no pensamento e vida monástica desta mística medieval; Benedito Carlos Alves dos Santos analisa aspectos biográficos de sua vida comunitária e espiritual para elaborar um itinerário de maturidade afetiva para uma cultura de encontro; Pedro Paulo Alves dos Santos desenvolve aspectos teológicos da espiritualidade de Santa Gertrudes acentuando sua produção mística em meio ao universo do pensamento racional e da certeza da Fé, no ambiente filosófico-cultural do século XIII.

João Vicente Ganzarolli de Oliveira e Rafael Fernandes Frota abordam vida e obra de uma notável mulher, Hildegarda de Bingen (1098-1179), verdadeira exponencial do Medievo e da história da cultura em sua totalidade. Reúnem vários aspectos de sua contribuição existencial, filosófica e teológica e nos apresentam a

multiforme riqueza de sua aguda sensibilidade sapiencial e profética, doutrinal e cotidiana.

Na sequência, dois artigos sobre a Virgem Maria. Francilaide de Queiroz Ronsi trata de Maria, mãe do Filho de Deus, a mulher que mais intimamente esteve ligada ao mistério do Deus revelado em Jesus Cristo. Com uma abordagem bíblica-teológica demonstra a participação singular de Maria na História da Salvação, sua liberdade e santidade, da inefável abundância de graças, virtudes e privilégios que Deus a dotou, tornando-se, assim, aquela que é a bendita entre todas as mulheres.

Numa perspectiva histórica, Maria Clara da Silva Machado e Jessica Maria Marques Rabello analisam a tradição devocional mariana dos brasileiros, a partir da declaração de Nossa Senhora Aparecida como Rainha do Brasil (1904). Com base numa acurada pesquisa histórica e na retomada de diferentes fontes e coleta de dados do evento, as autoras estabelecem um interessante itinerário histórico-devocional da coroação, marcando publicamente o fortalecimento da devoção mariana no Brasil.

Conclui a série de artigos com enfoque no gênero feminino, o texto de Luciano Rocha Pinto, o qual aborda o ministério das diaconisas através de um ensaio histórico-teológico sobre a diaconia das mulheres no primeiro milênio e, nesse ínterim, reflete sobre o papel da mulher na Igreja hoje.

Completa nossa edição três preciosas colaborações: a primeira, do monge e diretor de Patrimônio do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, Dom Mauro Maia Fragoso, OSB, com sua importante proposta para estudo da imaginária cristã a partir de Romano Guardini, isto é, das imagens sagradas a partir da distinção realizada pelo teólogo ítalo-alemão como *imagem de culto* e *imagem de devoção*. A segunda, uma tradução realizada por Frei André Tavares, fruto da conferência sobre a vida e obra do monge francês Adalbert de Vogüé, realizada por Dom Ghislain Lafont, OSB, num colóquio organizado pela Escola Prática de Altos Estudos da Sorbonne, em Paris (2016). Encerra a presente edição a resenha de Alfredo Bronzato da Costa Cruz, da obra de Rodrigo Portella “Mirar Maria: reflexos da Virgem em espelhos da História” (Editora Santuário, 2016).

Gilcemar Hohemberger
Editor

ARTIGOS

A mística do amor em Gertrudes de Helfta: uma obra do Espírito Santo

*The Mystic of Love in Gertrud von Helfta:
a Work of the Holy Spirit*

MARCIAL MAÇANEIRO*

Resumo: Nestas linhas, apresenta-se o itinerário espiritual de Gertrudes de Helfta (Alemanha, 1256-1302), considerando especialmente a centralidade do amor (*agápe / cháritas*) em sua experiência monástica, cujo emblema é o Coração de Cristo. Enraizada no terreno da liturgia, Gertrudes ouve a Palavra de Deus, acessa a literatura patrística e mística (Gregório Magno, Agostinho, Hugo de São Vítor), invoca a luz e a consolação do Espírito Santo e experimenta o amor divino como potência de união e transformação. É o que se lê nos textos gertrudianos, como o *Legatus divinae pietatis* e os *Exercitia spiritualia*. Além da menção às fontes, destacam-se os elementos pneumatológicos e cristológicos da espiritualidade de Gertrudes – mulher consagrada em quem se dá a síntese entre liturgia e mística, vida eclesial e afetividade feminina. As considerações finais retomam esses aspectos e propõem uma leitura de Gertrudes para nossos dias, como teóloga e mistagoga.

Palavras-chave: Santa Gertrudes. Mística. Vida Monástica. Teologia. Coração de Jesus.

* Pe. Marcial Maçaneiro, SCJ é doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma). Docente da pós-graduação *stricto sensu* em Teologia da PUC-PR. Teólogo da Comissão Internacional de Diálogo Católico-Pentecostal (Pontifício Conselho para a Unidade dos Cristãos, Vaticano). Consultor teológico do Instituto Ciência & Fé da PUC-PR. Presbítero da Congregação dos Padres do Coração de Jesus (dehonianos). E-mail: marcialscj@gmail.com

Abstract: In this paper, the Author explains the spiritual route of Gertrud von Helfta (Germany, 1256-1302), for whom love (*agápe / chárítas*) is the center of her monastic life, symbolized by the Heart of Jesus. Rooted in the liturgy, Gertrud listens to God's Word, knows the patristical and mystical writings (Gregory the Great, Augustin, Hugue of Saint-Victor), calls for the light and consolation of the Holy Spirit, and experiences the divine love as an unitive and transformative grace. This is what we read in Gertrudian texts, such as: *Legatus divinae pietatis* and *Exercitia spiritualia*. In addition to mentioning the sources, the author highlights the pneumatological and christological elements of Gertrudes' spirituality – a consecrated woman in whom the synthesis between liturgy and mysticism, ecclesial life and feminine affectivity takes place. The final considerations return to these aspects and propose a reading of Gertrudes for our days as a theologian and mystagogue.

Keywords: Saint Gertrud. Mystics. Monastic life. Theology. Sacred Heart.

Introdução

Gertrudes nasceu em Eisleben, na Turíngia (Alemanha), em 1256. Ainda menina, foi recebida pelas monjas beneditinas de Helfta, na Saxônia, onde transcorreu sua vida. Entregou-se com ardor aos estudos, aprendendo Letras e Filosofia. Mais tarde, tocada por um encontro místico com Jesus, voltou-se à busca de Deus, redimensionando toda a sua vocação monástica. Não desprezou o conhecimento adquirido, mas escolheu a Deus como o Absoluto de sua vida. A partir desta experiência, ela seguiu os anos com intensa sensibilidade à graça divina, testemunhando diversas experiências cotidianas, das simples intuições provenientes da oração litúrgica à graça dos estigmas interiores, com a ferida de amor sobre seu coração, à semelhança do Coração transpassado de Jesus (cf. *Arauto*, Livro II, cap. 4-5). Este fecundo caminho nos é testemunhado pelos escritos gertrudianos, especialmente o *Legatus divinae pietatis* – traduzido como *Arauto* ou *Mensagem do amor divino* – acompanhado dos *Exercitia spiritualia* em que se propõe uma série de exercícios espirituais inspirados na oração de Gertrudes, cujas edições se multiplicaram na Europa e nas Américas, alcançando

grande popularidade¹. Nossa autora faleceu aos 17 de novembro de 1302, honrada pelo reconhecimento de suas irmãs e pelo afeto dos fiéis. Nunca foi abadessa, sendo por vezes confundida com Gertrudes de Hackeborn, superiora do mesmo mosteiro de Helfta. A Igreja celebra sua memória no dia 16 de novembro e lhe devota o título de “a grande” (*magna*).

Em nossos dias, conhecer Gertrudes significa revisitar um tesouro bem guardado, uma herança que a Igreja soube preservar e repartir com o Povo de Deus. Mas apesar da distância cronológica, a obra do Espírito Santo que nela se inscreve continua viva e nova, qual fonte inspiradora para quem a acessa com zelo e generosidade. Seu itinerário foi centrado no amor do Verbo encarnado, que ela conheceu intimamente pelo Evangelho, os sacramentos e a mediação da Igreja, seu Corpo místico. Em Gertrudes temos uma síntese harmoniosa entre liturgia e mística, culto eclesial e afetividade pessoal. De sua experiência destacamos, neste artigo, o primado do amor, os elementos pneumatológicos, a pedagogia dos símbolos e a contemplação da humanidade de Cristo – traços característicos de seu percurso espiritual.

1 O fértil terreno da liturgia

A experiência de Gertrudes está profundamente enraizada no terreno da vida monástica, como beneditina na Saxônia do século XIII. Seu ritmo é marcado pela recitação das Horas ao longo dos tempos litúrgicos, compondo assim um roteiro para sua habitual escuta da Palavra de Deus nas Escrituras. Como mulher consagrada, Gertrudes busca a perfeição da fé, esperança e caridade no cenóbio beneditino de Helfta, sob a influência da vigorosa espiritua-

¹ Neste estudo usamos as edições brasileiras do *Legatus divinae pietatis*, com os Livros I, II e III traduzidos por Maria Zuleika Bezerra (*Mensagem da misericórdia divina*: Edições Subiaco, 2012), e o Livro IV traduzido por Celso da Costa C. Vidigal (*Mensagem do amor de Deus*: Editora Artpress, 2016). Consideramos também os textos latinos e sua tradução francesa publicados na coleção *Sources Chrétiennes*, aos cuidados de Jean-Marie Clément OSB e Bernard De Vregille SJ, com a colaboração das monjas beneditinas de Wisques (Paris: Éditions du Cerf, 1978). Citaremos como *Arauto*, indicando o Livro e as páginas referidas. Para os *Exercitia spiritualia* usamos a edição em português: CONGREGAÇÃO BENEDITINA BRAZILEIRA. *Manual gertrudiano ou Exercícios espirituais de santa Gertrudes Magna*. Friburgo em Brisgau: Editora Herder, 1914. Citaremos como *Exercícios espirituais*, indicando as páginas desta edição.

lidade de Bernardo de Claraval². Ao lado deste, faz-se notar ainda a influência de Matilde de Hackeborn e Matilde de Magdeburgo, que servem de referência para a linguagem de Gertrudes; e também a importância de Hugo de São Vítor, considerado uma autoridade em matéria de teologia mística. De fato, todos esses autores são citados já no Livro I do *Arauto*. Uma análise acurada dos textos revela, ainda, a presença do pensamento de Agostinho e de Dionísio Areopagita, o que nos permite supor que Gertrudes tivera contato, ao menos parcial, com as obras desses autores (cf. FREITAS CARVALHO, 1981, p. 20).

Sempre atenta ao sentido teológico da Liturgia, a experiência de Gertrudes é eminentemente cristocêntrica: focada no mistério de Cristo, proclamado no Novo Testamento e celebrado ao longo do ano litúrgico. Bastaria uma leitura de alguns tópicos de seus escritos para nos impressionar com as inúmeras referências à Liturgia, muitas vezes exatas e detalhadas. Uma amostra disto é o Livro IV do *Arauto*: o livro é ordenado segundo as festas litúrgicas que se sucedem do Natal até Pentecostes, incluindo a festa dos Santos. Gertrudes atravessa cada tempo litúrgico com uma sensibilidade extrema, acolhendo de modo pessoal o nascimento de Cristo na história e seu nascimento em nós pela graça (advento e natal), os apelos de conversão proferidos pelos profetas (quaresma), o amor divino que se oferece sem reservas na cruz (paixão), a alegria da vida nova (páscoa), o retorno glorioso de Cristo para junto do Pai (ascensão) e a obra do Paráclito (pentecostes). Muitas de suas vivências espirituais aconteceram em momentos celebrativos, como o desejo de penitência que nela ardeu numa missa antes da quarta-feira de cinzas (chamada *missa esto mihi*, que preparava o tempo quaresmal), ou ainda a singular experiência do traspassamento de seu coração pelas setas do amor divino, logo após ter comungado a eucaristia (cf. *Arauto*, Livro V, cap. 25).

Cabe ainda observar, como diz Freitas Carvalho, que “o cristocentrismo de Gertrudes – no sentido em que Cristo é o centro de sua teologia – é o cristocentrismo de S. Paulo” (1981, p. 20). Com efeito, “a espiritualidade gertrudiana é paulina: o acesso à vida divina não é possível senão pela incorporação

² Não há evidências históricas de que a Abadia de Helfta fosse oficialmente cisterciense. É plausível que fosse um mosteiro beneditino regular e autônomo, mas muito receptivo à teologia do abade de Claraval, como se deduz de sua constante menção nos escritos gertrudianos. A tal respeito, a edição do *Arauto* na coleção *Sources Chrétiennes* (com o título *Legatus divinae pietatis*) dispõe, no final dos volumes, um índice remissivo indicando os vários parágrafos onde Gertrudes cita Bernardo de Claraval.

ao Cristo, realidade misteriosa” (DOYÈRE, 1968, p. 34). Também Vagaggini, em seu competente estudo sobre a espiritualidade litúrgica de Gertrudes, demonstra como nela ecoam os grandes temas da teologia paulina: a lúcida consciência da graça divina que lhe supre toda pequenez, limite e miséria humana; a contemplação da Trindade na obra redentora de Jesus, o mistério da encarnação e a função mediadora de Cristo; a recapitulação do cosmos e a liturgia escatológica que o Senhor realiza em sua glória; a Igreja como Corpo de Cristo e comunhão dos santos (cf. VAGAGGINI, 1959, p. 721-736).

2 A obra do Espírito Consolador

Como sabemos, a experiência mística se move no horizonte da graça e da liberdade do Espírito Santo, constituindo uma esfera própria do conhecimento teologal. Neste sentido, mais do que viver com liberdade de espírito, Gertrudes vive a liberdade *no Espírito Santo* que a habita, ensina e consola. É fato emblemático que o *Arauto* se abra com esta afirmação, no primeiro parágrafo do *Prólogo*:

Dispensador de todos os bens, o Espírito Consolador que “sopra onde quer” (Jo 3,8), como quer e quando quer, prefere manter secretas suas inspirações, mas também agrada-lhe ordenar, para o bem de um maior número de almas, a maneira de manifestá-las, como sucede no caso desta serva de Deus (*Arauto*, Prólogo n. 1).

Poucas linhas depois, o *Arauto* nos apresenta Gertrudes como uma mulher carismática, que recebia os dons espirituais (*charismata*) com liberdade, generosidade e fecundidade:

Sua palavra era doce e penetrante, tão hábil sua eloquência, seu discurso tão persuasivo, eficaz e sedutor, que a maior parte dos seus ouvintes, com o coração aliviado e a vontade transformada, dava testemunho convincente ao Espírito de Deus que falava nela (cf. At 6,10). Pois essa palavra “viva e eficaz, e mais penetrante do que qualquer espada de dois gumes, adentrando a ponto de dividir alma e espírito” (Hb 4,12) nela habitava e operava todas as coisas. Uns recebiam de suas palavras o toque do arrependimento que os levava à salvação; outros, recebiam a luz do conhecimento de Deus e de suas próprias misérias; a alguns, o socorro de um alegre consolo; a outros, enfim, inflamava o coração com o fogo do amor divino. Até mesmo estranhos, que haviam conversado com ela uma só vez, reconheciam ter obtido um imenso proveito. E embora dotada com essas e

outras graças semelhantes que costumam estimular o desejo humano de agradar, não se deve pensar que o que se vai ler [ao longo deste livro] ela o tenha imaginado com tal intuito, na engenhosidade e vivacidade de sua mente, ou que o tenha escrito para satisfazer seu talento literário e a habilidade de sua eloquência. Longe disso! Estejamos absolutamente convencidos de que tudo foi um dom gratuito da fonte da sabedoria divina e inspirado por esse mesmo Espírito que “sopra onde quer” (Jo 3,8), quando quer, a quem quer e o que quer, segundo as conveniências de pessoa, lugar e tempo (*Arauto*, cap. I, n. 3).

Gertrudes se reconhece ornada com os sete dons do Espírito Santo (cf. *Arauto*, Livro IV, cap. 2, p. 16); sua inteligência é instruída pela unção do Santo Espírito (cf. *ib.*, cap. 2, p. 24); também sua vontade é educada pelo Espírito divino, que lhe supre toda indignidade e a imerge na fonte viva da luz eterna³ (cf. *ib.*, cap. 17, p. 107-108). Quando reza o Pai-Nosso, o faz sob inspiração do Paráclito que lhe sugere as intenções da prece (cf. *ib.*, cap. 19, p. 111). Diante dos pecados humanos o mesmo Espírito lhe concede a compunção (cf. *ib.*, cap. 25, p. 135). Ao ouvir a Palavra de Deus e participar dos sacramentos é amparada pelo dom de ciência, com o qual o Espírito lhe ensina e inspira sincera ação de graças (cf. *ib.*, cap. 55, p. 268-269).

Ainda no Livro IV do *Arauto*, ganham destaque a preparação, a celebração e os frutos de Pentecostes na vida de Gertrudes (cf. Livro IV, caps. 32, 37, 38). A sequência começa na oitava litúrgica do domingo da Ressurreição, quando se proclamava o Evangelho de João 20,19-23 em que Jesus aparece aos discípulos e, soprando sobre eles, lhes concede o Espírito Santo. Gertrudes pede este Dom, ao que Jesus responde: “Se desejas receber o Espírito Santo é preciso que, seguindo o exemplo de meus discípulos, tu me toques o lado e as mãos” (cap. 32, p. 162). Contemplando o lado transpassado do Senhor, ela compreende que para receber o Paráclito deve antes “considerar com gratidão o amor do Coração do Senhor, porque é por seu amor que Deus nos destinou desde toda a eternidade para sermos seus filhos e herdeiros de seu Reino” (*ib.*, p. 163). E contemplando-lhe as mãos chagadas, ela compreende que deve “recordar com reconhecimento as obras realizadas para a nossa redenção: [...] quem agir desta maneira receberá o Espírito Santo com os sentimentos

³ A expressão “fonte viva da luz eterna” remete certamente à teologia mística de Hugo de São Vítor, frequentemente citado por Gertrudes. Em suas obras, Hugo usa esta expressão para indicar a graça divina iluminando a alma, cujo conhecimento se eleva em amor, por obra do Espírito Santo. Cf. HUGUES DE SAINT-VICTOR, 1958.

que tiveram os discípulos, quando o mesmo Espírito lhe foi comunicado pelo sopro do Filho de Deus” (ib., p. 163). Deste modo Gertrudes recebeu o dom do Espírito, que eflui do Coração de Cristo.

Dias depois, preparando a festa de Pentecostes como se lê no cap. 37, ela pede ao Senhor que a prepare para receber o Espírito Santo “mediante as virtudes da pureza de coração, humildade, paz e concórdia” (cap. 37, p. 181). Então Jesus lhe concedeu graças segundo essas virtudes: soube interiormente que seu coração fora purificado; viu um recôndito espaço em sua alma para ali receber os dons do Espírito Santo; recebeu a brisa refrescante do mesmo Espírito que lhe trazia paz nos momentos de adversidade; teve sua caridade confirmada pelo dom de fortaleza, para que nela se conservasse a presença e as operações do Espírito divino (cf. ib., p. 181-182).

Chegado o dia de Pentecostes, como se lê no cap. 38, Jesus assevera à Gertrudes a plenitude do Espírito Santo, qual dom a inundar o abismo de sua miséria e indignidade (cf. cap. 38, p. 183). Ela contempla o Espírito Santo como fonte reluzente, semelhante a um favo de mel que se espalha, a jorrar do Coração de Jesus: então “ela compreendeu que essa fonte representava a doçura do Espírito Santo que, pelo Coração do Filho de Deus, se espalha na alma dos eleitos” (ib., p. 183). Esta fonte foi concedida à sua alma de Filha, sempre aberta e plena, à semelhança da fonte batismal, para que ela “pudesse mergulhar ali com frequência e, a cada vez, sair deste banho salutar mais pura e agradável aos olhos do Senhor” (ib., p. 184). Trata-se de uma descrição do *batismo* (banho) *no Espírito Santo*, como graça que atualiza e faz frutificar o Batismo sacramental, às vésperas do Pentecostes (cf. Mt 2,11; Mc 1,8; Lc 3,16; Jo 1,33). Segue-se a isto uma oração trinitária em que Gertrudes, ao mesmo tempo, confessa seus pecados e apela à *onipotência* do Pai, à *sabedoria* do Filho e à *bondade* do Espírito Santo – invocação tríplice usual na Idade Média, sugerida por vários autores e sistematizada por Tomás de Aquino (cf. *Summa theologiae* I, 39, 8 apud LADARIA, 1998, p. 272). A tônica da oração é o amor de união com Cristo, no vínculo do Espírito Santo, que é o Amor divino em Pessoa. Em Pentecostes, Gertrudes compreendeu que os dons do Espírito Santo lhe foram concedidos por mercê do Coração de Jesus; e o expressa usando duas analogias de fundo bíblico: o *sopro* (doce, penetrante e inefável: Jo 20,22; At 2,2) e a *árvore* (frondosa, florida e frutífera: Sl 1,3; Gl 5,22-23). Os dons e frutos do Espírito são apresentados por Gertrudes como dádiva pascal que promana do Coração aberto do Senhor, realizando nela e em toda a Igreja a promessa evangélica:

No último dia, o mais importante dia da festa, Jesus, de pé, exclamou: “Se alguém tem sede, venha a mim; e beba aquele que crê em mim” – conforme diz a Escritura: “Do seu interior correrão rios de água viva”. Ele disse isto falando do Espírito que haviam de receber os que acreditassem nele” (Jo 7,37-39 com remissões a Ez 36,25-28 e 47,1-12).

Gertrudes, repleta dos frutos do Espírito, canta com toda a Igreja o *Veni Creator Spiritus* (hino litúrgico composto por Rábano Mauro, ano 856) e encerra o dia de Pentecostes meditando os versos deste precioso cântico (cf. cap. 38, p. 187).

3 Do visível ao invisível: a pedagogia dos símbolos

O símbolo é a linguagem do mistério, como sabemos. Isto vale para os místicos e místicas em geral, que usarão os símbolos como auxílio para expressar suas vivências. Sabemos ainda que na construção simbólica se processam lado a lado as fontes da espiritualidade, os lugares da vivência mística, a cultura da época e a personalidade do próprio sujeito. Já no primeiro capítulo do Livro I, o *Arauto* menciona o conhecimento por analogia, especialmente oportuno para a compreensão das Sagradas Escrituras e da vida no Espírito:

Como as realidades invisíveis e espirituais só podem ser entendidas pela inteligência humana através da analogia com as realidades visíveis e materiais, convém representa-las por figuras humanas e materiais. Mestre Hugo [de São Vítor], ao falar do homem interior, no cap. XVI de seu tratado, ensina: “As divinas Escrituras, por alusão ao conhecimento do mundo interior e por condescendência à fragilidade humana, descrevem as realidades invisíveis como formas visíveis e imprimem em nossas mentes sua lembrança como se fossem objetos desejáveis. Assim, ora falam de uma terra onde correm leite e mel, ora falam de flores e perfumes, além de comparar a harmonia das alegrias celestiais ao canto da voz humana ou ao concerto dos pássaros. Lede o Apocalipse de São João e encontrareis longamente descrita uma Jerusalém adornada de ouro, prata, pérolas e gemas preciosas; ora, bem sabemos que nada disso se encontra nesse lugar onde, entretanto, nada pode faltar; é que nada disso está ali especificamente, mas apenas por analogia” (*Arauto*, Livro I, cap. 1, n. 4).

É interessante notar que Gertrudes tem consciência disto, aplicando o conhecimento por analogia aos temas de sua contemplação e ao modo de os expressar. Pensando não só em si, mas preocupada em comunicar sua experiência sem riscos de desvio, ela

se indagava por qual motivo o Senhor a instrua com visao tao corporea. O Senhor lhe recordou o que se canta na festa daquele dia, referente a porta cerrada vista antecipadamente, em espirito, pelo profeta Ezequiel (Ez 44,1-2) e lhe disse: Como em uma epoca, a modalidade e a economia da minha paixao, encarnacao e ressurreicao foram indicadas antecipadamente aos profetas, por meio de simbolos misticos e imagens tiradas da realidade, assim tambem hoje: as coisas espirituais e invisiveis nao podem ser expressas ao entendimento humano senao mediante figuras tomadas do mundo sensivel. Eis porque ninguem deve desprezar o que lhe e revelado atraves de imagens da realidade material, mas deve, sim, esforcar-se para que sua inteligencia mereca captar e degustar, por meio de imagens corporeas, o sabor das delicias espirituais (*Arauto*, Livro IV, cap. 12, n. 3).

Seguindo o pensamento de Agostinho e de Hugo de Sao Vitor, Gertrudes compreende que a realidade corporea e capaz de significar a realidade espiritual, ja que o proprio Verbo se fez carne para comunicar-se visivelmente a nos. Trata-se do principio da analogia: os simbolos corporeos e sensiveis – servindo a revelacao divina sob o marco da encarnacao – compoem um codigo mistico ditado pelo Verbo, para que a salvacao seja comunicada a toda a humanidade (cf. *Arauto*, Livro I, n. 4). De fato, Deus tem uma vontade salvifica universal. Quer revelar-se a todos os homens e mulheres da Terra. Assim, ele escolheu comunicar-se por gestos, sinais e palavras adequados aos sentidos e a inteligencia humana⁴. Mais que isso! Na sua providencia, ele ja criou o homem e a mulher como um ser “capaz de Deus” (*capax Dei*). O Criador imprimiu na nossa natureza a sua imagem e semelhanca, em vista da comunhao que ele mesmo nos oferece. Falando de outro modo: ele nos criou para participarmos em sua vida divina e, assim, nos dotou com as condicoes para conhecê-lo e amá-lo livremente, podendo responder “sim” ou “nao” a sua proposta de comunhao.

4 Contemplando a humanidade do Verbo encarnado

Gertrudes, como sabemos, e uma *mistica*. O seu percurso contemplativo, vivido cotidianamente na consagracao monastica, foi o modo como ela assimilou o plano da salvacao na propria vida. Por isso, ela se alegra! Acolhe esta experiencia como graça e procura ser fiel ao comunicá-la às outras pessoas:

Ó Senhor, desejo louvar-te e agradecer-te porque, apesar da minha indignidade, mantiveste tua transbordante ternura para comigo. Quero ainda louvar-te

⁴ Lemos em *Dei Verbum* n. 1 que a Revelacao se dá por *gesta* (gestos) e *verba* (palavras).

porque alguns, ao ler estas páginas, poderão saborear na intimidade de seu ser as mais elevadas experiências. De fato, por meio do alfabeto, alcançam a ciência da filosofia aqueles que querem estudar; similarmente, por meio de sinais que, na verdade, são apenas figuras retratadas, os leitores destas páginas aprenderão a degustar dentro de si mesmos aquele maná escondido que não poderia ser associado a nenhuma mistura de imagens corpóreas, e de cujo sabor somente quem já experimentou sentirá fome.

Depois conclui:

Deus onipotente e Mestre generoso de todo bem, digna-te garantir-nos sempre este alimento enquanto caminhamos em nosso exílio, na espera de que – contemplando com rosto descoberto a glória do Cristo – sejamos transformados à sua própria imagem, de luz em luz, como sob suavíssimo sopro (*Arauto*, Livro II, cap. 24, n. 1).

Convém acrescentar que esta contemplação de Deus através de elementos corporais e afetivos faz parte da devoção à *humanidade* de Cristo (na qual se unem corpo e afeto). Muito em voga desde o século XI, esta devoção teve o mérito de valorizar o Jesus humano e sensível. A contemplação da Encarnação ressaltava a corporeidade de Jesus; e a contemplação do Coração ressaltava sua afetividade. Daí a reverência pelo *amor humano-divino* de Cristo, pela sua Paixão, pelas suas chagas – especialmente a chaga do lado aberto – que conduzia ao *coração* do Senhor (cf. RIVERA-RECÍO, 1969, p. 641-644). Naquele período medieval, Encarnação (corporeidade) e Coração (afetividade) se completavam e formavam esta singular devoção, cheia de referências bíblicas e sugestiva do ponto de vista espiritual (cf. *Arauto*, Livro III, cap. 25-26; Livro IV, cap. 4, 23 e 38).

5 A “*intelligentia amoris*”

Gertrudes percebe que os símbolos formam uma *pedagogia mística*. Corpo e afeto se tocam em toda a história da salvação: no Deus-Artista que cria todas as coisas e modela o ser humano à sua imagem, no amor zeloso de Javé por Israel, na voz esperançada dos profetas, na busca pelo amado no Cântico dos Cânticos, na oferta de uma nova aliança selada no coração. Tudo isto está registrado na Sagrada Escritura: suas linhas testemunham a pedagogia do amor divino, sempre pronto em visitar e libertar o seu Povo. Por

isso Gertrudes frequenta assiduamente a *sacra pagina* – como se costumava dizer em seu tempo. Na Bíblia ela encontrava os sinais que a Trindade mesma inscreveu para comunicar-se, culminando com a encarnação do Verbo em Jesus, “imagem visível do Deus invisível” (Col 1,15).

Herdeira dos Pais da Igreja como Gregório Magno e Agostinho, e aluna de Bento e Matilde de Hackeborn, Gertrudes pratica a *lectio divina* de modo habitual: ela ouve os textos bíblicos na Liturgia e na oração pessoal com proveito, como quem tira mel dos favos – diz o *Arauto*, Livro I, cap. 1, n. 2. Nesta prática, ela segue as lições da exegese medieval, que lia as Escrituras em chave simbólica e pneumatológica, para escutar a Cristo-Verbo do Pai, no Espírito Santo (cf. HUGO DE SÃO VITOR, 2001). Gertrudes mergulha no texto a partir de imagens e semelhanças, considerando os símbolos, dizeres e sentimentos contidos na leitura. Era um verdadeiro *saborear* o texto bíblico: uma *ruminatio* (ruminação), como se dizia na época; pois o leitor “ruminava” os versículos, retomando-os continuamente, a fim de captar e interiorizar, o máximo possível, a sua mensagem (cf. *Arauto*, Livro I, cap. 1, n. 2).

Assim se desdobravam os vários significados do texto, passando-se do sentido literal ao sentido místico. A leitura contemplativa do texto (*lectio divina*) fazia perceber as analogias existentes entre a escrita-da-letra e o espírito-da-letra, o texto-no-tempo e o texto-além-do-tempo, o texto-em-si e o texto-em-mim. Deste modo a *analogia* (semelhança ou proporção) propiciava uma *anagogia* (elevação): intuindo o sentido místico do texto, o leitor ascendia das coisas terrenas àquelas celestes e deslocava-se da superficialidade à interioridade de si próprio, onde habita a Trindade⁵.

Na *lectio* o leitor sentia-se convidado pela Palavra a comparecer diante da Verdade, que é Deus. Na presença d’Ele, mediante a Palavra, o ouvinte poderia acolher também a verdade sobre si próprio. Ou seja: a Palavra revela Deus para mim, e me revela diante de Deus. E esta transparência permite que a Verdade nos liberte (cf. Jo 8,32). Passo a passo, a *leitura orante* favorecia o encontro profundo entre o leitor e o texto contemplado. Acontecia um duplo mergulho: a pessoa entrava no texto e o texto entrava nela. Então a Palavra mostrava toda a sua força

⁵ Como propõe didaticamente Agostinho de Dácia (1260 *circa*) em seus versos: *Littera gesta docet, quid credas allegoria; moralis quid agas, quo tendas anagogia*. Ocuparam-se dos sentidos da Escritura vários autores célebres, como Orígenes, Jerônimo, Agostinho, Hugo de São Vítor, Dionísio Areopagita e Tomás de Aquino, conhecidos da comunidade de Helfta (cf. BEAU-CHAMP, 2004, p. 1634-1642).

e eficácia transformadora, agindo desde o interior da pessoa, semelhante à obra do fermento na massa. A prática contínua desta *lectio* favorece a vida nova da graça e o efeito dos sacramentos, resultando em conversão, alegria e união com Deus. Esta foi a experiência de Gertrudes ao ouvir os evangelhos da epifania (*Arauto*, Livro IV, cap. 6), da anunciação do Senhor (ib., cap. 12), a epístola do domingo da Quinquagésima (ib., cap. XV), a epístola do primeiro domingo da Quaresma (ib., cap. 17), o evangelho da primeira segunda-feira da Quaresma (ib., cap. 18), e muitas outras *lectiones* da Palavra de Deus na liturgia.

Os resultados desta “leitura” (*lectio*), porém, não resultam do método; pois não é artifício de quem ouve ou lê a Palavra (*lector*), mas obra do Espírito Santo. É o Paráclito quem preside este exercício de escuta da Palavra, na qualidade de autor da oração e primeiro agente no caminho da busca de Deus⁶. O Divino Sopro com o qual o Pai profere sua Palavra é quem introduz esta mesma Palavra no coração do ouvinte, *in-spirando* na pessoa a presença criadora do Verbo. Inaugura-se na pessoa um processo de “nova geração” (*re-generatio*), que envolve tanto as faculdades intelectuais quanto afetivas. A respeito, os *Exercícios espirituais* nos trazem esta oração:

Vinde, Espírito divino; vinde! Vinde, ó Deus que sois amor! Enchei meu coração, vazio de todo bem. Abrasai-me a fim de que vos ame; esclarecei-me para vos conhecer; atraí-me para que eu encontre em vós minhas delícias (*Exercícios espirituais*, p. 130).

Escuta assídua da Palavra e inspiração do Espírito Santo unificam a pessoa: é a graça do coração *novo* e *indiviso*⁷. Ali no *coração*, núcleo profundo da pessoa, o Paráclito vai cultivar uma peculiar inteligência mística:

Ó Deus, meu amor, todo doçura e misericórdia minha, enviai do céu o vosso Espírito e por ele criai em mim um coração novo e um espírito novo. Por vossa União, ensinai-me todas as coisas; pois dentre mil vos escolhi e vos amos acima de qualquer outro amor, acima do amor que tenho por mim mesma. Alimentai em minha alma essa energia, esse brilho e essa beleza que o amor contém, e que atraem vossos olhares e vossa ternura (*Exercícios espirituais*, p. 169).

⁶ O Espírito Santo é *auctor et actor orationis*: autor e agente da oração. É o Orante por excelência. Ele habita nosso íntimo e “intercede por nós com gemidos inefáveis” (Rm 8,26-27). A Bíblia vê o “coração” como lugar ou sede do Espírito Santo na pessoa (cf. Ez 11,19; Rm 5,5).

⁷ Cf. Ez 36,26 e Sl 86,11: a teologia da vida consagrada frequentemente retorna a este tema.

Assim se caracteriza a chamada *sapientia cordis* (sabedoria do coração) ou também *intelligentia amoris* (inteligência afetiva). Donde a insistência no amor como chave de acesso ao mistério divino, numa compreensão não apenas afetiva ou psicológica, mas trinitária e teologal: Gertrudes volta-se ao Espírito Santo como *Amor em pessoa*, vínculo da comunhão trinitária e de sua própria relação com Deus:

Ó Espírito Santo, Deus-Amor, vínculo da santa Trindade pelo amor, vós descansais e pondeis vossas delícias entre os filhos dos homens, na santa castidade que – por vosso poder e vossos encantos – floresce aqui na terra como rosa entre os espinhos. Espírito Santo amor, amor, amor! Dizei-me que caminho conduz a tão deliciosa morada, onde está a vereda da vida, que leva a estes prados fertilizados pelo orvalho divino, onde se saciam os corações inquietos (*Exercícios espirituais*, p. 164).

6 O itinerário místico de Gertrudes

a) Caráter iniciático do caminho espiritual

Um traço da mística cristã é seu caráter iniciático: a pessoa percorre um caminho, uma iniciação na fé, desde os primeiros toques da graça divina até a união com Deus. A mística cristã não é estática, mas dinâmica. Comporta um percurso trilhado passo-a-passo. Às vezes este percurso é descrito como “itinerário da mente para Deus” (Boaventura) ou “caminho de perfeição” (Teresa de Lisieux). Outras vezes é comparado à “travessia de noites escuras” ou “subida de um alto monte” (João da Cruz). Outros autores o descrevem como “busca de Deus no deserto” (Charles de Foucauld) ou “enamoração e núpcias da alma com Deus” (Teresa de Ávila). As descrições diferem, mas todas mostram o dinamismo e contínuo fluir da experiência mística.

No caso de Gertrudes, o fato dela ser mulher em plena Idade Média, inserida num mosteiro fixo, não diminui em nada o dinamismo próprio do caminho espiritual. Pelo contrário! Ingressar no mosteiro significava empreender um longo caminho de aperfeiçoamento, partilhando cada passo com uma comunidade maior, configurada exatamente como comunidade discipular, dedicada ao serviço de Deus. Este é o propósito da *Regra* deixada por São Bento, para quem o mosteiro é uma escola estável de seguimento a Cristo, presidida pela Sabedoria divina e inserida na Igreja sob a guarda de um abade ou abadessa (cf. *Regra de São Bento*, n. 1-2 e 58).

Gertrudes é uma monja consciente de sua condição, como mulher consagrada. Viveu na perseverança da fé e no cuidado em acolher cada sinal da Presença divina no seu dia-a-dia. O mesmo pode-se dizer (salvo as diferenças de contexto e carisma) a respeito das espiritualidades franciscana, dominicana, carmelitana, inaciana e outras mais recentes. Em todos estes casos, o caráter iniciático e peregrino da experiência mística é visível: há início, meios, graus e fins a atingir⁸. Há um ritmo de aprendizado crescente; uma verdadeira mistagogia.

b) A graça dos inícios

Este caminho mistagógico – caminho de aprendizado espiritual – se desenrola paulatinamente. Mas o seu início, muitas vezes, é assinalado por um fato marcante: um sentimento, palavra ou intuição, onde o sujeito da experiência acolhe algum tipo de comunicação divina. Pode ser a intuição de uma ordem de Deus, que cai no fundo do coração com uma força irresistível (caso de Agostinho: “toma e lê!”). Outras vezes, a graça suscita indagações existenciais, pedindo ou propondo algo (como Francisco que escutou de Jesus: “reconstrói a minha Igreja”). Pode ser, ainda, um momento de rara iluminação, quando se percebe a majestade de Deus e sua inefável vontade (como a “iluminação” de Manresa, provada por Inácio de Loyola).

Seja como for, este peculiar toque da graça será relido pelo sujeito, tornando-se aos poucos uma experiência fundante, ao modo de uma *teofania*: uma manifestação de Deus na própria vida. Esta experiência se chama “graça dos inícios” e pode tornar-se um evento iniciático: um acontecimento que desperta a pessoa para Deus, introduzindo-a num caminho de discernimento e maturidade espiritual. Mesmo que naquele momento inicial a graça tenha sido sutil e singela, o trajeto percorrido a partir dali vai compor um processo espiritual novo e extremamente envolvente, diverso das vivências anteriores. Quanto mais se estende o caminho espiritual, mais significativo vai se tornando aquele toque inicial. A pessoa poderá reler a “graça dos inícios” em cada nova fase da vida, mergulhando com mais profundidade e simplicidade no mistério de Deus.

⁸ Autores como Boaventura, João da Cruz e Teresa de Ávila descrevem o caminho místico com cuidadosa pedagogia. Boaventura fala das três vias, purgativa, iluminativa e unitiva, pelas quais se pode ir a Deus. João da Cruz traça o caminho místico marcado pela busca amorosa de Deus e pela travessia das “noites”, até a transformação da alma no Amado. Teresa, por sua vez, usa o simbolismo do castelo e suas moradas, para descrever o mesmo percurso, que se conclui nos esponsais místicos da alma com Cristo-Esposo.

c) O Amado a encontra pela primeira vez

Como já mencionamos, Gertrudes nasceu aos 6 de janeiro de 1256; e ingressou no mosteiro de Helfta por volta de 1261, com cinco anos de idade. Vinte anos mais tarde, poucos dias depois de celebrar seu aniversário, ela teve uma primeira experiência mística. Ela nos fala de um encontro intenso e pessoal com Jesus Cristo. Ela mesma anotou com exatidão: era o dia 27 de janeiro de 1281. Jesus se manifesta e lhe fala na figura de um jovem belo e atencioso, que a consola e fortalece (cf. *Exercícios espirituais*, p. 25-29)⁹. Gertrudes conta o que sentiu com uma linguagem simbólica, repleta de emblemas e sinais. Pois isto faz parte de seu estilo literário medieval. O objetivo é que estes símbolos nos ajudem a captar o significado global da experiência, muito significativa para ela. O que Jesus lhe disse – melhor, lhe fez sentir – está selado pela inefabilidade. Só mesmo os símbolos conseguem explicitar. Pois se trata de uma experiência sutil, mais própria do amor do que da eloquência. Não há palavras para explicá-la de modo suficiente. A inteligência acolhe e se inclina. O discurso dá lugar à adoração. A mente admira, o coração arde:

Na hora, pois, que indiquei acima [crepúsculo do dia 27 de janeiro de 1281, segunda-feira, véspera da festa da Purificação de Maria, após oração das Completas], estava eu no meio do dormitório; ao encontrar ali uma irmã mais velha, diante dela inclinei a cabeça em sinal de respeito, conforme se diz na regra monástica; e eis que, ao reerguer a cabeça, vi ao meu lado um jovem de pé, amável e delicado, de uns dezesseis anos, de tal formosura como então minha juventude teria desejado que ele agradasse minhas vistas exteriores. Este jovem, de semblante afável e com palavras carinhosas me disse: “Em breve verás a tua salvação. Por que te consumes em tristeza? Acaso não tens conselheiro? Acaso a dor te modificou tanto?” – Ao ouvi-lo dizer isso, embora eu soubesse estar corporalmente no dormitório, todavia me parecia estar no coro [onde se celebra o Ofício Divino], no ângulo em que costumava fazer minha oração tibia; então ouvi as seguintes palavras: “Eu te salvarei e te libertarei: não temas!” Ainda ouvia essas palavras, quando vi uma mão direita, tenra e delicada, segurar a minha, como se confirmasse tais palavras por uma promessa. Ao segurar minha mão, acrescentou: “Provaste da terra e do mel de meus inimigos, vivendo entre espinhos; volta-te agora para mim e irei te inebriar com a torrente de minhas divinas delícias”. Ao dizer isto, olhei para trás e vi, entre mim e ele – isto é, à direita dele e à minha esquerda – um

⁹ Aqui a edição brasileira dos *Exercícios espirituais* retoma o relato do *Arauto*, sem citar as páginas originais.

recinto de tão espantoso comprimento, que nem por minha frente, nem por detrás, se divisava o fim daquela extensão. Em cima, porém, o mesmo recinto parecia forrado de tão cerrados espinhos, que em parte nenhuma eu achava uma brecha para retornar ao dito jovem. Vi-me daquele outro lado, hesitante e ardendo em desejo; num desconforto que me levava a desfalecer. Então, repentinamente, ele próprio, sem nenhuma dificuldade, me tomou e me levantou, pondo-me junto de si. Foi quando reconheci, naquela mão – que ao me sustentar comunicou-me a promessa antes mencionada – as evidentes marcas das chagas. Louvo, pois, adoro e bendigo a vossa sábia compaixão e a vossa misericordiosa sabedoria! E tanto quanto posso, vos rendo graças! Pois deste modo, vós – meu Criador e Redentor – alcançastes submeter minha cerviz indômita ao vosso suave jugo, preparando o remédio adequado à minha enfermidade [de alma]. Pois desde então, serena e com renovada alegria de espírito, comecei a caminhar na suavidade de vossos bálsamos, de sorte que eu considerava suave o vosso jugo e leve o vosso fardo – o que, pouco antes, eu considerava impossível de carregar (*Arauto*, Livro II, cap. 1, n. 1-2).¹⁰

Como ela se sentiu naquele exato momento? Estas imagens e símbolos, Gertrudes “viu” sensivelmente ou “discerniu” com o propósito de interpretar e narrar algo selado pela inefabilidade? Hoje, não conseguimos acessar diretamente sua intimidade afetiva e psicológica – expressa aqui em termos de relação amorosa, semelhante a Cântico dos Cânticos (cf. Ct 2,10-13). Resta-nos, contudo, a veracidade do evento, comprovada de dois modos: pela qualidade teologal da narrativa e outros textos, construídos com sensibilidade simbólica e coerência teológica; e pelas mudanças causadas na vida de Gertrudes. Pois ela, daquele dia em diante – jovem como era – entra num processo de verdadeira *metánoia* (transformação): amadurece de modo integral, psicologicamente, intelectualmente e espiritualmente. Depois de um longo tempo dedicado às Letras e à Filosofia, ela se decide enveredar no caminho da contemplação, num processo de iniciação teologal ao amor de Deus. A Palavra de Deus abre a ela novas portas de sentido, beleza e encontro com o Mistério divino. É neste contexto que o *Arauto* declara:

Daquele instante adiante, a jovem Gertrudes – antes versada na Gramática [letras clássicas], se fez teóloga: começou, pois, a ruminar sem fastio [com sabor e leveza], todos os livros da divina página [Bíblia] que pudesse ter ou adquirir (*Arauto*, Livro I, cap. 1, n. 2).¹¹

¹⁰ Tradução nossa, com base nos *Exercícios espirituais* p. 25-27; a frase final de Gertrudes nos remete a Mt 11,28-30.

¹¹ Tradução nossa do latim: “Unde exhinc de grammatica facta theologa, omnes libros divinae paginae quoscumque habere vel acquirere potuit infastidibiliter ruminans” (*Legatus*, Liber I, cap. 1, n. 2).

d) Amor que une e transforma

No percurso místico, Gertrudes viveu um longo processo de decantação da própria humanidade, sempre motivada e acolhida pelo Deus que “nos amou primeiro” (1Jo 4,19). No “fogo consumidor” do Espírito que “transforma as escórias em ouro puro e precioso” (*Arauto*, Livro II, cap. 7, n. 2), ela purificou os elementos obscuros de sua vida para ingressar na intimidade de Deus em plena luz, atraída por Jesus “para uma união mais íntima, uma contemplação mais viva, uma alegria mais intensa” (*Arauto*, Livro II, cap. 2, n. 1). Foi um processo de aprimoramento pessoal “in Spirito Sancto” (*Arauto*, Livro IV, cap. 17, p. 107), rumo a uma adesão mais consciente, livre e cordial a Jesus Cristo. A graça divina despojou Gertrudes da velha humanidade, revestindo-a “do homem novo, criado segundo Deus, em justiça e santidade verdadeiras” (Ef 4,24 no *Arauto*, Livro I, cap. 1, n. 2). Assim, a imagem de Cristo era nela restaurada, tornando-a mais semelhante ao Filho de Deus (cf. Cl 1,15). Para Gertrudes, negligenciar a graça é cair na “dessemelhança”, perdendo as feições do Verbo que Deus Pai havia impresso em nosso ser pela força de seu Espírito. Doutro lado, cultivar a graça é ser modelada à imagem do Verbo, acolhendo os toques de Deus na vida e recuperando a “semelhança” com Cristo. Este é o modo de Gertrudes entender a conversão, como lemos neste relato:

Ela então compreendeu que havia permanecido longe de Deus, na região da dessemelhança, aplicando-se excessivamente aos estudos profanos e esquecendo-se, até aquele dia, de abrir seus olhos à luz da inteligência espiritual. Apegada demasiadamente ao prazer do conhecimento humano, tinha se privado do doce sabor da verdadeira sabedoria (*Arauto*, Livro I, cap. 1, n. 2).

Passando, depois, à novidade do Evangelho por uma vida de conversão, ela reconhece que Deus lhe restaurou a semelhança primordial:

Ó Fogo verdadeiro que tudo consome! Ó Fogo operante, cujo poder queima os vícios para manifestar à alma o suave vigor de tua unção! Só em ti nos é dada a força que restaura, re-formando nosso ser segundo a imagem e semelhança original (*Arauto*, Livro II, cap. 7, n. 2).

Considerações finais

Como podemos nos aproximar das experiências de Gertrudes, narradas especialmente no *Arauto do amor divino*? Antes de tudo, é importante compre-

ender que narrativas são, ao mesmo tempo, memória e interpretação de experiência significativas. Sua função é comunicar o sentido pascal da experiência, enquanto vivência mística cristã. Não se deve ler uma narrativa mística unicamente sob a ótica factual (reduzindo-a à sua cronologia e materialidade), nem sob a ótica meramente conceitual (reduzindo-a às noções por abstração). Há que aproximar conceito e símbolo, evento e sentido. Pois a literatura mística, em geral, não se elabora com a mera lógica conceitual, mas sim com uma lógica simbólica, inspirada nos textos bíblicos e no material que o próprio autor consegue filtrar de sua experiência pessoal à luz da Revelação (Palavra de Deus). Com tais características, podemos dizer que Gertrudes – conforme lemos no *Arauto* – é uma *mistagoga*: uma pedagoga nas coisas de Deus, que se esforça em comunicar sua experiência aos demais, para exortá-los a percorrer o caminho espiritual com seus próprios pés.

A linguagem das narrativas de Gertrudes recorre às Sagradas Escrituras (como o Cântico dos Cânticos, os Profetas e o evangelho de João) e ao vigor psicológico próprio de sua feminilidade. Afinal, é nela mesma – enquanto mulher e monja apaixonada por Deus – que o Espírito vai operar, não cancelando, mas aperfeiçoando sua natureza humana e feminina.

Com seu amadurecimento humano e a experiência do primeiro encontro com Jesus, se intensifica em Gertrudes o desejo de uma transformação do coração, operada pelo amor de Deus, dom que não passa (cf. 1Cor 13). Este desejo crescente, que dinamizará seu caminho posterior, até a união com o Coração de Jesus. Pois ela compreende o “coração” como lugar da *presença inefável da graça* e instância de *encontro* com Deus. Voltando-se ao seu coração, encontra a Deus que ali habita misteriosamente. E voltando-se a Deus, encontra nele a felicidade para seu coração humano. É uma relação de interioridade aberta, que acolhe e se dá, ao mesmo tempo: encontrar Deus em si e encontrar a si mesma em Deus.

Assim se harmonizam em Gertrudes o acurado conhecimento intelectual e o intenso mover dos afetos, como também se conjugam Liturgia e Mística como lugares habituais de sua experiência de Deus. Quem pensa que a cultura germânica é em geral rude e emocionalmente seca, ficará surpreso ao ler as meditações da santa de Helfta. Pois ela não esconde os sentimentos. Vale recordar que o cristianismo germânico desta época é anterior à Reforma protestante e ao racionalismo intelectual que se espalhou pela Europa com a chegada da primeira Modernidade. Além disso, os autores dos séculos XII a

XIV falam de Deus com luminosidade e sabor¹². Com Gertrudes nos encontramos em tempos medievais: Há uma aura de sacralidade em todas as coisas. O cosmos, a cidade, a filosofia, as artes, o direito, os ideais... tudo transpira transcendência. A alma é vista como uma noiva destinada a unir-se com Cristo, o divino Esposo. Homens e mulheres se consagram a esta busca espiritual, como as *béguines* e os *bégards* – entre os quais, Matilde de Magdeburgo (cf. ÉPINEY-BURGARD; ZUM BRUNN, 1988).

Compreendemos, então, que nos textos gertrudianos as expressões de amor não provêm da ebulição psicológica, mas brotam de outro lugar: a relação cordial, afetiva e efetiva, entre Gertrudes e Deus, mediada pela humanidade de Cristo. Claro que o material gertrudiano é um caso interessante também para a psicologia e a fenomenologia religiosa. Mas nem as teorias psicológicas, nem os estudos histórico-culturais explicariam satisfatoriamente a experiência dela. O que confere sentido definitivo às expressões afetivas de Gertrudes é sua relação de aliança com Deus, especialmente conhecido na ótica do *coração*, isto é, do *amor teologal*. Só quem ingressa neste tesouro oculto e admite os valores que a animaram poderá ler e compreender espiritualmente o que ela nos deixou, como adverte Doyère:

Quanto mais se adentra nesta mensagem mística, mais se descobre a qualidade da vida interior de Gertrudes, a firmeza de suas assertivas teológicas, o zelo lúcido de seu ensinamento e, acima de tudo, que as profundas exigências de sua piedade destacam – não tanto o impulso sentimental – mas a convicção de uma fé bem formada e de uma doutrina espiritual sólida. A expressão afetiva quer traduzir a realidade objetiva do amor que une a alma a seu Senhor (DOYÈRE, 1967, coluna 335).

Referências

BEAUCHAMP, Paul. Os sentidos da Escritura. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulus; Loyola, 2004, p. 1634-1642.

BENTO. *A Regra de São Bento*. Tradução: João Evangelista Enout OSB. 2. ed. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1980.

CLÉMENT, Jean-Marie; VREGILLE, Bernard de (éds.). *Legatus divinae pietatis* (li-

¹² Tenhamos em mente algumas das grandes obras da mística ocidental, como: “Sermões sobre o Cântico dos Cânticos” (*Sermones super Cantica Canticorum*) de Bernardo de Claraval, “Conhece os caminhos do Senhor” (*Scivias*) de Hildegarda de Bingen “Itinerário da mente para Deus” (*Itinerarium mentis in Deum*) de Boaventura.

vros I-V) & *Exercitia spritualia*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1978. (Coleção *Sources Chrétiennes* vol. 127, 139, 143, 255).

CONGREGAÇÃO BENEDITINA BRAZILEIRA. *Manual gertrudiano ou Exercícios espirituais de santa Gertrudes Magna*. Friburgo em Brisgau: Editora Herder, 1914. Edição em português.

DOYÈRE, Pierre. Gertrude d'Helfta. In: *Dictionnaire de Spiritualité*, tomo VI. Paris: Beauchesne, 1967, colunas 331-338.

DOYÈRE, Pierre (trad.). Introduction. In: GERTRUDES. *Le héraut II-III*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1968.

ÉPINEY-BURGARD, G.; ZUM BRUM, Émile. *Femmes troubadours de Dieu*. Brepols: Belgique, 1988.

FREITAS CARVALHO, José Adriano M. *Gertrudes de Helfta e Espanha*. Porto: Edição INIC-Universidade do Porto, 1981.

GERTRUDES DE HELFTA. *Mensagem da misericórdia divina: Livros I-III*. Tradução: Maria Zuleika Bezerra. Juiz de Fora: Edições Subiaco, 2012.

GERTRUDES. *Mensagem do amor de Deus: Livro IV*. Tradução: Celso da Costa C. Vidigal São Paulo: Editora Artpress, 2016.

HUGO DE SÃO VÍTOR. *Didascálicon: da arte de ler*. Tradução: Antonio Marchionni. Petrópolis: Vozes, 2001. Coleção Pensamento Humano.

HUGUES DE SAINT-VICTOR. *De contemplatione et eius speciebus*. Edição crítica de R. Baron. Tournai-Paris: Desclée et Cie, 1958.

LADARIA, Luis F. *El Dios vivo y verdadero*. Salamanca: Ed. Secretariado Trinitario, 1998.

RIVERA RECÍO, Juan Francisco. Espiritualidad popular medieval. In: JIMÉNEZ DUQUE, Baldomero; SALA BALUST, Luis. *Historia de la espiritualidad* vol. I. Barcelona: Juan Flors Editor, 1969, p. 641-644.

VAGAGGINI, Cyprien. *El sentido teológico de la liturgia*. Madrid: BAC, 1959.

Artigo recebido em 11/09/2017 e aprovado para publicação em 18/10/2017

ISSN 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v17i33-2018-1>

Como citar:

MAÇANEIRO, Marcial. A mística do amor em Gertrudes de Helfta: uma obra do Espírito Santo. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 33, p. 13-32, jan./jun. 2018. Disponível em: <www.revistacoletanea.com.br>.

Santa Gertrudes: itinerário de maturidade afetiva para uma cultura do encontro

*Saint Gertrud: Itinerary of Affective Maturity
for a Culture of the Meeting*

BENEDITO CARLOS ALVES DOS SANTOS*

Resumo: Olhando a vida das Santas Virgens da Igreja, fica evidente que Santa Gertrudes não deixou a desejar quanto à sua interna doação ao Rei dos reis, ao Esposo tão esperado. Colocou-se inteiramente a serviço do Reino de Deus quando passou pela experiência de amar e ser amada. Segundo tudo indica em sua biografia, órfã, deixada ainda bem nova aos cuidados das monjas, Gertrudes passou com eficiência por um processo de amadurecimento afetivo em cada fase de sua vida. Nela podemos ver o processo de apego e desapego sadio quando permitiu-se ser cuidada pelas monjas de Helfta. Mais tarde, ao passar pela experiência do luto na perda das monjas que lhe serviram de cuidadoras, abre-se a uma experiência ainda maior com Deus. Consegue então deixar os apegos terrenos, abandonando-se inteiramente na confiança de Deus. Assim sendo, em Santa Gertrudes, é possível fazer um olhar psicológico de maturidade afetiva.

Palavras-chave: Monjas. Santa Gertrudes. Maturidade afetiva.

Abstract: Looking at the life of the Blessed Virgins of the Church, it is evident that Saint Gertrude left nothing to be desired as regards her internal donation to the King of kings, to the long-awaited Spouse. She placed herself entirely in the service of the Kingdom of God when she went through the experience of loving

* Pe. Benedito Carlos Alves dos Santos é mestre em Direito Canônico pela Pontifícia Universidade Lateranense (Vaticano) e mestre em Ciências da Religião pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (SP). E-mail: carlosalves_psic@yahoo.com.br

and being loved. According to all indications in her biography, an orphan, left still very young to the care of the nuns, Gertrudes passed efficiently through a process of affective maturation in each phase of her life. In it we can see the process of attachment and healthy detachment when allowed to be cared for by the nuns of Helfta. Later, as she experienced the mourning of the loss of the nuns who served as caretakers, she opens herself to an even greater experience with God. She can then leave earthly attachments, abandoning herself completely in the trust of God. Thus, in Saint Gertrude, it is possible to make a psychological look of affective maturity.

Keywords: Nuns. Saint Gertrud. Affective maturity.

Vida

A origem e o lugar de nascimento de Santa Gertrudes estão envoltos em espessa obscuridade. A julgar por uma indicação em suas revelações¹, parece descender de uma família ignota e não de estirpe nobre (MANUAL GERTRU-DIANO, 1914, p. 15-16). Alguns dizem que, talvez, ela fosse filha ilegítima de algum nobre daquela época, pois as crônicas do monastério dão muitos detalhes das outras religiosas que ali moravam, porém dela nada se diz. Por isso muitas biografias inventaram, sem fundamentos, questões sobre Santa Gertrudes.²

Vários autores e manuais são unânimes em dizer que Santa Gertrudes nasceu no ano de 1256, na Festa da Epifania, como se a providência divina quisesse indicar que com Gertrudes surgiria um astro fulgurante no céu da Igreja, o qual por muitos séculos havia de lançar seu brilho ameno nos corações cristãos. Isso aconteceu em Eisleben, na Alemanha.

Em 1261, com cinco anos, entrou no internato do mosteiro da abadia de Helfta. A pequena Gertrudes cresceu sob a orientação de Mectildes de Magdeburgo, Mectilde de Hackeborn, mestra das alunas, e de sua irmã, a abadessa Gertrudes.

O mosteiro floresceu rapidamente graças à dedicação da abadessa Gertrudes de Hackeborn (†1291), mulher de grande valor, notável por sua bondade e

¹ Revelações de Santa Gertrudes 1. I c. 9.

² Mensaje de la Misericordia Divina, Introdução, p. XVIII.

seu profundo interesse pela vida espiritual; proporcionava às suas monjas uma formação de alto nível. Sob seu pastoreio o mosteiro de Helfta torna-se lugar de cultura, oração e encontro com Deus. Estudam-se os Padres da Igreja, os autores espirituais, especialmente São Bernardo; todavia em primeiro lugar encontra-se a lectio divina, a leitura meditada, saborosa, cordial da Sagrada Escritura (Gertrudes de Helfta, 2003, p. 11-12).

Para entender melhor Santa Gertrudes precisamos nos localizar no tempo e, mais ainda, no estilo de vida a que ela se dedicou: *vida monástica*; mais propriamente: *monja beneditina*.³ Santa Gertrudes teve sua vida moldada na Regra de São Bento, que oferecia aos monges uma procura de Deus através da oração litúrgica (*Lectio divina*), o trabalho manual reabilitado e o estudo, mas também através e uma vida comum, fraternal, santificada menos pela mortificação do corpo do que pela doce autoridade do abade (*abbas – pai*) e a elevação do coração. Um Deus mais bem servido e amado graças ao testemunho da vida monástica: este foi o objetivo de Bento (Cf. PIERRARD, 1982, p. 58).

Há ainda uma discussão sobre se Santa Gertrudes era beneditina ou cisterciense. Uma coisa é certa: o monastério em que ela se encontrava era regido pela Regra de São Bento. Apesar de que algumas correntes, nesta época, eram cistercienses.⁴ Historicamente falando, a escola monástica, segundo a tradição beneditina da era medieval era um centro de estudos e formação intelectual no qual se cultivava a ciência sacra e a arte liberal.

Com apenas 19 anos de idade, foi eleita por unanimidade a abadessa Gertrudes, da nobre linhagem dos Hackeborn. Segundo contam os escritos, ela era uma verdadeira mãe espiritual de suas numerosas filhas. O amor ímpar transmitido a cada uma delas fazia com que todas se sentissem preferidas, e as crianças confiadas ao monastério para serem educadas recebiam dela a mesma mansidão. Entre as religiosas mais jovens brilhava ela como exemplo de santi-

³ Temos o mérito dos monges ou monjas beneditinas em Bento de Nursia, na Úmbria (Itália) por volta do ano 480 a 547. Em Subiaco, quando ainda jovem, sentiu-se abalado com a corrupção romana, que o levou a viver como eremita até o dia em que seus discípulos se tornaram tão numerosos que foi obrigado a fundar uma comunidade. Em Monte Cassino, sobre as ruínas do templo de Júpiter, ele constrói um monastério, que ainda hoje é considerado o coração da grande família beneditina. O elemento essencial da obra de Bento é sua regra (Cf. PIERRARD, 1982, p. 58).

⁴ Mensaje de la Misericordia Divina, Introdução, p. XVII.

dade e séria moderação. No meio das mais idosas expunha os tesouros de sua sabedoria e derramava luzes, consolações e alegrias, usando bondosamente de indulgência e de consideração delicada.

Lia verdadeiramente com zelo as divinas Escrituras, exigindo de suas filhas espirituais que amassem as Leituras Sagradas. Arranjava todos os livros bons que podia obter ou os fazia transcrever pelas irmãs e velava para que as educandas progredissem nas artes livres, dizendo: “Se a cultura da ciência decair, visto deixar de ser entendida a Sagrada Escritura, simultaneamente há de perecer a vida de uma ordem religiosa”.⁵

Sendo assim, a Abadessa Gertrudes era convicta de que fazia-se necessária uma séria preparação cultural dentro de uma comunidade religiosa, assim como o estudo sobre a Sagrada Escritura. Estes estudos deveriam fazer parte tanto da vida litúrgica como da piedade do mosteiro. Criou no mosteiro um centro de cultura e atividades artísticas.

Sob o constante cuidado amoroso dessa abadessa-mãe, a pequena Gertrudes ia crescendo no sagrado jardim do mosteiro, qual lírio cândido para a glória de Deus e satisfação das monjas, resplandecendo, brevemente, pelo brilho de todas as virtudes.⁶ Passou os anos de sua infância e adolescência com o coração puro e ávido deleite nas artes livres, ficando preservada pelo Pai eterno.

Gertrudes, já na adolescência, com viva inteligência, sentiu-se fascinada pelo saber, dedicando-se ao profundo estudo com ardor e fascínio. Sempre dedicada à oração, aos trabalhos manuais e à meditação, com grande inclinação pelos estudos.

Até então, não existem acontecimentos externos importantes em sua vida, salvo os referentes à sua vida interior. Trabalhou no escritório monástico, copiando os códices. Sua saúde nunca foi muito boa e, por isso, faltava muito nos atos regulares da comunidade, sobretudo no final de sua vida. Foi cantora junto com sua mestra Santa Matilde de Hackeborn.

Como se sabe, ser um monge ou uma monja, é viver dentro de um mosteiro, cuja principal dependência é a igreja. Ali rezam, atividade principal. Todas as dependências estão envoltas no claustro, um espaço ao ar livre e ajar-

⁵ Revelações Gertrudianas e Mechtildianas, Prefácio.

⁶ MANUAL GERTRUDIANO, Introdução, 1914, p. 18.

dinado. Antigamente, em especial no tempo de Gertrudes, eram comuns as enfermarias, onde se tratavam os doentes e se podiam fazer remédios com plantas e produtos naturais. Não podiam faltar as bibliotecas, onde as monjas copistas copiavam livros antigos e os ilustravam com iluminuras. Também era comum a albergaria, onde recebiam e deixavam descansar os peregrinos. Sendo assim, as monjas tinham diversas atividades: a reza, o ensino, o tratamento de doentes, a cópia e a ilustração de livros antigos, a preparação de remédios, o trabalho nos campos e a assistência a peregrinos.

Vida de comunidade

A comunidade monástica regida por Gertrudes Magna era bem conceituada e alcançou grande êxito. Chegou mesmo a atingir quase cem membros. Havia irmãs voltadas aos trabalhos mais pesados. A vida espiritual ficava a cargo da orientação dos dominicanos e também de alguns franciscanos (cf. Gertrudes de Helfta, 2003).

A vida fraterna da abadia de Helfta era bastante agradável e de grande delicadeza (Ibid). Esse é um fator muito importante, psicologicamente falando, para que uma pessoa possa crescer e desenvolver-se. Um clima que gera equilíbrio e dê segurança aos seus membros proporciona vida mais saudável.

A comunidade é um lugar ao qual pertencemos, em que se encontra nossa terra e nossa identidade. A família é nossa primeira comunidade (VANIER, 2001). O que poderíamos dizer de Gertrudes, que não teve muito a base de sua família de origem, pois foi colocada aos cuidados das irmãs, no mosteiro de Helfta, ainda com cinco anos de idade? A prova de que essa comunidade tinha realmente princípios humanos bem enraizados de acolhida do outro é que Gertrudes conseguiu viver a experiência de uma família, mesmo que religiosa.

Um filho pertence à sua mãe e essa pertença inicial se faz imprescindível para um ajustamento psicológico sadio. Quando uma criança sente que não pertence a ninguém, sofre de isolamento terrível, manifestado pela angústia (VANIER, 2001). Para a compreensão de pertença podemos recorrer a Bowlby (1969/1990). Observando animais, esse autor postulou que pressões evolutivas levaram os filhotes, particularmente os mamíferos, a desenvolver estratégias

comportamentais peculiares em sua relação com o cuidador, tal como manter proximidade com quem lhe dedica intenso cuidado. A isso pode-se nomear *imprinting*, que significa “estampagem”, ou ainda teoria do apego. O apego pode, deste modo, ser compreendido como o conjunto de comportamentos do bebê que se caracteriza não somente pela busca de proximidade física da mãe, mas também pela exploração do ambiente. Segundo a teoria do apego, a busca de proximidade física da mãe e a exploração do ambiente surgem no decorrer do primeiro ano de vida e permanecem intensas durante a primeira infância. Aos três ou quatro anos, esses comportamentos vão diminuindo e sua forma de expressão se modifica.⁷

A teoria do apego apresenta três fortes características: traz segurança, conforto e possibilidade de desenvolvimento. O apego seguro, por exemplo, depende da responsabilidade contingente dos pais em relação ao bebê, ou seja, da capacidade do adulto em mostrar-se sensível às pistas do bebê e responder nos momentos adequados com o sorriso, a fala, etc. (RIBAS et al., 2004). Mactilde de Hackeborn, com as demais irmãs, conseguem acolher Gertrudes como verdadeira filha espiritual a ponto de lhe suprir a ausência física maternal. Quando alguém se sente amado, compreendido como algo precioso, ouvido em suas necessidades, tocado com respeito, faz experiência da pertença a um outro, abre-se às experiências da vida, cria possibilidades, não se confina no ego destruído. Abre-se ao amado.

Um mosteiro, diferente do que muitos tentam construir como imagem, não é lugar de solitários, pessoas frustradas que buscam refúgio na solidão. Com Gertrudes é possível fazer uma interpretação da vida monástica como possibilidade de encontro maduro. Ali não estão os fugitivos.

Vivemos hoje no mundo da superficialidade, do descartável, da sociedade líquida. Os valores cada vez mais diluem-se como a água que escorre das nossas mãos, sem que sejamos capazes de detê-la. A vida líquida é uma vida precária, vivida em condições de incerteza constante (BAUMAN, 2004).

Hoje o indivíduo está cada vez mais tentado a viver na superficialidade da vida. Tudo tem sido tão efêmero e passageiro que criar laços⁸ ficou difícil. Criamos o tempo do silêncio estéril, que não gera vida. A vida de Gertrudes

⁷ Ainsworth & cols., 1978.

⁸ Poderíamos citar a frase de Saint-Exupéry em *O Pequeno Príncipe*: “Criar laços e deixar-se cativar”.

quer nos mostrar que a vida contemplativa não é para solitários, fugitivos, mas para homens e mulheres comprometidos com a fraternidade. Os fugitivos nunca amam. Não amam porque buscam a si mesmos. Quando buscam o outro não é para amá-lo, mas para encontrar um refúgio. Essa máxima serve também para os enamorados. Muitos de nós fugimos de nós mesmos e a vida religiosa não responde a essa fuga. A fuga de si mesmo gera ansiedade, a doença moderna. A ansiedade é filha do medo, irmã da angústia. Ansiedade pode ser falta de sentido da vida, é não saber-se pertencente à comunidade (LARRAÑAGA, 1978). Uma chave de leitura bastante importante para nosso tempo moderno pode assim ser entendida: excesso de passado pode nos levar à “depressão”; excesso de presente gera “estresse” e excesso de futuro nos leva à “ansiedade”. São nossas doenças modernas.

A comunidade nunca pode ter primazia sobre as pessoas e não deve ainda suprimir a consciência pessoal, com intuito de conseguir uma maior unidade (VANIER, 2001). Que conceito tenho eu de comunidade? A comunidade deve ser lugar de encontro. Onde há encontro, há transcendência, onde as fronteiras foram superadas. Ali há paz e amor. Onde há amor, há maturidade, que não é senão uma participação na plenitude de Deus, onde não existe solidão (LARRAÑAGA, 1978). A vida religiosa não subsiste como “ente abstrato”, uma elaboração teórica do evangelho. Quem se propõe a viver na vida religiosa, em contrapartida decide viver com os outros. Por isso, em consequência, crescer na vida religiosa, requer a experiência de crescer no modo de estar com o outro. Experiência com certeza feita por Gertrudes. Qualquer relação depende de um outro (COLOMBERO, 2007).

E, todavia, viver juntos é trabalhoso e difícil. O fato de algumas pessoas, com temperamento, idade, procedência cultural e formação diferentes, cada qual com uma história individual, marcada de amor ou abandono, felicidade ou sofrimento, pessoas, portanto, satisfeitas ou em busca de compensações, escolherem viver juntas, possivelmente por toda a vida, não pode sem dúvida ser considerado um empreendimento de somenos importância. Trata-se, sim, de um projeto de vida que precisa levar em consideração os limites, o narcisismo, as feridas, o cansaço de cada um, e que pede o empenho de todos, sem exceção, quando o objetivo é construir uma comunidade em consonância com o evangelho e que ao mesmo tempo contribua para a formação da personalidade de cada um (COLOMBERO, 2007, p. 12).

A reviravolta – crise de maturidade

Levinson (1974-1978) nos apresenta uma classificação em três fases para a compreensão do desenvolvimento de um indivíduo adulto: 1) Saída do lar (18 a 24 anos); 2) Ingresso no mundo adulto (24 a 28 anos) e 3) Transição para a quarta década (28 a 33 anos). Ao olharmos para a vida de Santa Gertrudes percebemos que ela, com 25 anos de vida, depois de ter passado por um processo de infância, adolescência e juventude, é convidada a ingressar no mundo adulto. Não diferente da maioria dos mortais, também ela passa antes por uma crise de identidade. Vivenciou nessa fase a perda das irmãs que amava e que a tinham acolhido no mosteiro como filha: Mactildes e Gertrudes. Perde então suas grandes referências humanas. Ainda em Erikson (1987) é possível ver uma outra classificação das fases de desenvolvimento a partir da qual podemos interpretar a passagem da maturidade de Gertrudes. São, ao todo, oito fases apresentadas por Erikson: 1) Confiança x desconfiança; 2) Autonomia x vergonha e dúvida; 3) Iniciativa x culpa; 4) Diligência x inferioridade; 5) Identidade x confusão de identidade; 6) Intimidade x isolamento; 7) Generatividade x estagnação e 8) Integridade x desespero. Gertrudes teve a experiência dessas fases em sua vida. Por isso foi possível também a ela ter sua crise de identidade e, com forte base estrutural, conseguir superá-las.

Coube ao Pai das Misericórdias fazer em Santa Gertrudes uma obra nova, chamando-a, por sua graça, das coisas exteriores às interiores, das ocupações corpóreas aos exercícios espirituais, completando sua obra por uma significativa revelação. Ela se mostrava árida e quase com tédio nas práticas de piedade aos exercícios da vida religiosa. Com a idade de 25 anos, descobre a vida mística em uma visão, em 27 de janeiro de 1281, na festa de São João Evangelista, depois das Completas.⁹ Foi então que ela passou a conhecer à luz da graça, seu estado interior todo, tão desregrado e desordenado que não apresentava lugar ao divino Salvador, que lá dentro queria habitar.¹⁰ O castelo de sua vaidade e desordem, como mais tarde se exprimia, teve que ser arrasado. Afirmava que pelo orgulho chegara ao ponto de se tornar indigna do hábito monástico e de viver como cristã (Ibid).

⁹ No Breviário, Completas são as Orações da Noite.

¹⁰ Cf. Manual Gertrudiano, Introdução, p. 21.

Conta-se que neste dia teve uma visão em que Jesus Cristo falou com ela. Estando Gertrudes no meio do dormitório, depois de ter terminado as Completas¹¹, e tendo inclinado a cabeça, segundo a regra monástica, a uma irmã mais velha, que encontrou, e erguendo-a viu um jovem ao seu lado de pé. Esse jovem era amável e delicado, com mais ou menos dezesseis anos de idade. Tinha tal formosura, como Gertrudes mesmo o declara, que teria sua juventude O desejado que agradasse suas vistas externas (Cf. *Ibid.*, p. 25). De semblante afável e com palavras carinhosas, disse a Gertrudes: “Em breve virá sua salvação. Por que te consumes em tristeza? Acaso não tens conselheiro, pois transformou-te a dor?” (*Ibid.*, p. 25).

Enquanto Gertrudes ouvia estas palavras, embora estando no refeitório, tinha a sensação de estar no coro, no lugar onde costumava fazer suas orações túbias. E continuava a ouvir suas palavras: “Eu te salvarei e te livrarei; não temas!” (*Ibid.*, p. 26). Foi então que viu uma mão direita, tenra e delicada segurar a sua, como se confirmasse tais palavras numa promessa acrescentando: “Com meus inimigos provaste da terra e do mel, no meio dos espinhos; volta-te agora para mim e inebriar-te-ei com a torrente das minhas delícias” (*Ibid.*, p. 26). Nesse momento da visão Gertrudes se sente num espaço sem passagem e cercada de espinhos, onde não podia chegar até o tal jovem. Como estivesse do outro lado ardendo em desejo e quase desfalecendo, ele próprio, de repente, sem nenhuma dificuldade, tomando-a, levantou-a e a colocou junto de si. Então ela o reconhece naquela mão, da qual recebeu tal promessa, as preclaras marcas das chagas. A leviandade juvenil converteu-se-lhe daquela hora em diante em repugnância. Com o mesmo zelo que Gertrudes desenvolvera em prol das artes livres, agora se dedica a Jesus. Começaram a lhe causar fastio todas as coisas exteriores.

Não existe fraternidade sem amor

Como já dizia no Evangelho Nosso Senhor: “Nisto reconhecerão todos meus discípulos, se tiverdes amor uns pelos outros”. A missão dada por Jesus de pregar o Evangelho vem junto com a máxima do amor da fraternidade. “Amai-vos uns aos outros”.

¹¹ Oração da Noite.

A espiritualidade e a mística das monjas de Helfta era cristocêntrica, tendo como base a Sagrada Escritura, a liturgia e a Regra de São Bento. O grande ideal era o de conhecer e amar mais a Deus pelo caminho da mais perfeita e íntima união com o Verbo encarnado. Talvez seja por isso que Santa Gertrudes tenha sido a pioneira na experiência do *Sagrado Coração*. A experiência do coração misericordioso que Santa Gertrudes tem em Jesus Cristo, o Verbo encarnado, nos ajuda a buscar uma espiritualidade encarnada. Temos um Deus que se faz homem e por isso leva-nos ao encontro do outro. Olhando para o Verbo Encarnado Gertrudes descobre que uma fraternidade verdadeira se faz na delicadeza entre as pessoas.

Quanto mais uma comunidade se aprofunda, tanto mais os seus membros se tornam frágeis e sensíveis. Quantas vezes pensamos o contrário disso? Achamos que quanto mais tempo gastamos com o outro, melhor deveriam ser nossas relações. Ao contrário, quanto mais conhecemos o outro, mais mistério se apresenta a nós. Mais o outro se expõe e se vai desvendando. Amar é tornar-se fraco e vulnerável, é tirar as barreiras, quebrar as carapaças, deixar os outros entrar em nós, e fazer-se delicado para entrar nos outros (VANIER, 2001).

A solidão mais penosa é a que se recusa a amar e a deixar-se amar. Seria uma espécie de autocastração (COLOMBERO, 2007). Gertrudes, faz experiência de um amor genuíno, primeiramente abandonando-se, ou seja, confiando sua vida às irmãs de Helfa. Permitiu-se ser amada. Mais tarde, quando a vida monástica começou a lhe parecer tediosa, abriu-se para uma experiência radical no encontro com o amado. O amor é nosso refúgio. Dele não temos como correr. Ele se faz no aqui e agora. A felicidade ou infelicidade está em amar ou não amar.

Alegrai-vos sempre no Senhor! Repito: alegrai-vos (Fl. 4,4). Sente-se alegre quem se sente em casa. Se não fizermos experiência da vida religiosa como uma verdadeira fraternidade, uma verdadeira família, onde somos aceitos por inteiro e aceitamos o outro por inteiro, não poderemos ser felizes. Alegria é estado de espírito. Gertrudes atingiu esse estado de espírito, pois fez experiência do amor (COLOMBERO, 2007).

A primeira forma (de vida monástica) é a dos cenobitas, isto é, aquela dos mosteiros. A palavra “cenobita” vem do grego: *koinós bíos*, que significa: “a vida comunitária”. O mosteiro é o centro de treinamento adequado

para aprender, no encontro com o irmão e a irmã, a lidar com sentimentos e pensamentos que não prejudiquem (BÖHN, 2013). Muitas vezes, nossa comunidade de amar está longe da regra do Evangelho.

Mentiras, ironia áspera, desinteresse, arrogância muitas vezes infiltram-se desapercebidamente no comportamento até dos mais bem-intencionados, e podem causar feridas profundas – nos outros, também na própria pessoa. Esse tipo de “perversão” anímica, de erros individuais, pode atingir de forma rápida e grave o todo, especialmente, embora não unicamente, nos ambientes fechados dos mosteiros. O mesmo vale para todo tipo de situações onde pessoas convivem, seja na família, na parceria, na amizade, no círculo dos conhecidos. Por causa do comportamento errado de indivíduos, mesmo involuntário, o todo sofre, por assim dizer, “adoece” (BÖHN, 2013, p. 56).

Como Gertrudes, também outras místicas descobriram o valor do amor da fraternidade. Entre elas podemos dizer de Santa Terezinha do Menino Jesus. Para melhor compreendermos Santa Terezinha temos a seguinte citação:

A caridade é a via excelente para levar seguramente a Deus. A caridade deu-me a chave da minha vocação. Compreendi que só o amor leva os membros da Igreja a agir; que se o Amor viesse a extinguir-se os apóstolos não anunciariam mais o Evangelho, os mártires negar-se-iam a derramar o sangue... Então, na minha alegria delirante, exclamei: Ó Jesus, meu Amor... enfim, encontrei minha vocação! Minha vocação é o Amor!... Sim, achei meu lugar na Igreja e esse lugar, meu Deus, fostes vós quem o destes a mim... No Coração da Igreja, minha Mãe, eu serei o Amor... Assim, serei tudo... Assim meu sonho se tornará realidade! (TEREZA DO MENINO JESUS E DA SAGRADA FACE, 1997, p. 213).

E ainda como cantou Santa Gertrudes o hino ao amor com palavras tão belas, palavras que expressam realmente alguém que faz experiência do amor profundo: Ó amor misericordioso! Por que mais uma criatura tão vil e tão ingrata, senão porque desejais torna-la bela em vós? Ó Amor, que sois a flor delicada que a Virgem Maria produziu, vossa misericordiosíssima bondade me seduz e me arrasta (GERTRUDES DE HELFTA, 2003).

O Papa Francisco tem batido bastante na tecla da necessidade da cultura do encontro. Como ele mesmo diz, o mundo sofre de múltiplas formas de

exclusão, marginalização e pobreza, como também de conflitos para os quais convergem causas econômicas, políticas, ideológicas e até mesmo, infelizmente, religiosas. Os muros que nos dividem só podem ser superados se estivermos prontos a ouvir e a aprender uns dos outros. Precisamos harmonizar as diferenças por meio de formas de diálogo, que nos permitam crescer na compreensão e no respeito. A cultura do encontro requer que estejamos dispostos não só a dar, mas também a receber de outros (PAPA FRANCISCO, 2014).

Referências

AINSWORTH, M. D. S. Object relationships, dependency, and attachment: A theoretical review of the infant-mother relationship. *Child Development*, 1969, n. 40, p. 969-1026.

ARAUTOS DO EVANGELHO, Revista n. 3, São Paulo, março de 2002.

BAUMAN, Zygmunt. *Amor Líquido – Sobre a Fragilidade dos laços humanos*. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BESSA, Ana Maria. *Os dois Corações*. Curitiba: Ed. Correio Rainha da Paz, 1996, 116 p.

BÖHN, Manfred. *Por que monges vivem mais*. A sabedoria dos mosteiros para o corpo, alma e espírito. São Paulo: Paulus, 2013.

BOWLBY, J. *A Secure Base: Parent-child attachment and healthy human development*. New York: Basic Books, 1988.

COLOMBERO, Giuseppe. *Vida religiosa – Da convivência à fraternidade*. 3.ed. São Paulo: Paulus, 2007.

GERTRUDES DE HELFTA: *Vida e Exercícios Espirituais*. Juiz de Fora: Mosteiro Santa Cruz, 2003.

GRÜN, Anselm. *A oração como encontro*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2001. 148 p.

JOAOZINHO. *As doze promessas do coração de Jesus*. São Paulo: Loyola, 2000. 71 p.

LARRAÑAGA, Inácio. *Suba comigo*. 10. ed. São Paulo: Paulinas, 1978.

LEVINSON, D. J. Toward a conception of adult life course. In N. Smelser & E. Erikson (eds.), *Themes of work and love in adulthood*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.

MANUAL GERTRUDIANO ou Exercícios Espirituais de Santa Gertrudes Magna, Virgem da Ordem de São Bento, Ed. Portuguesa; Typographia de B. Herder, Friburgo em Brisgau, Alemanha, 1914.

MARMION, Colomba. *Jesus Cristo ideal do monge*. Porto: Ed. Ora & Labora, 1962. 680p.

MENSAJE DE LA MISERICORDIA DIVINA. *El Heraldo del amor divino*. Ed. Preparada por Manuel Garrido Bonano. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1999, 222 p.

PAPA FRANCISCO: MENSAGEM DO SANTO PADRE FRANCISCO PARA O XLVIII DIA MUNDIAL DAS COMUNICAÇÕES SOCIAIS “Comunicação ao serviço de uma autêntica cultura do encontro” [Domingo, 1 de Junho de 2014]. Disponível em: <<http://www.franciscanos.org.br/?p=51823>>. Acesso em: 30 nov. 2016.

PIERRARD, Pierre. *História da Igreja*. Trad. Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1982.

RIBAS et al. Responsividade Materna e Teoria do Apego: Uma Discussão Crítica do Papel de Estudos Transculturais. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 2004, 17(3), p. 315-322.

S. GERTRUDES. *Gli Esercizi*, A cura delle Benedittine di Sorrento. 2.ed. Siena: Ed. Cantagalli, 1996. 195 p.

SANTISO, Maria Teresa Porcile. *Con ojos de mujer*. Lo femenino en la teología y en la espiritualidad contemporánea. Doble Clic, Montevideo 1997.

SANTOS, Benedito Carlos Alves. *Santa Gertrudes – Modelo de vida interior*. São Paulo: Paulinas, 2014.

SCHWAB, Artur. *Assim rezavam ao Espírito Santo... os santos, os Papas, os teólogos...* 3. ed. São Paulo: Loyola, 1995. 70 p.

TEREZA DO MENINO JESUS E DA SAGRADA FACE. *Obras Completas*. São Paulo: Loyola, 1997.

TESSAROLO, Adrea. *Theologia Cordis*. Trad. Claudio Antonio Pedrini, Bauru: EDUSC. 177p.

VANIER, Jean. *Comunidade: lugar do perdão e da festa*. 5. ed. São Paulo: Paulinas, 2001.

Artigo recebido em 30/11/2016 e aprovado para publicação em 08/03/2017

ISSN 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v17i33-2018-2>

Como citar:

SANTOS, Benedito Carlos Alves dos. Santa Gertrudes: itinerário de maturidade afetiva para uma cultura do encontro. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 33, p. 33-46, jan./jun. 2018. Disponível em: <www.revistacoletanea.com.br>.

Aspectos teológicos da espiritualidade de Santa Gertrudes: raízes medievais de uma experiência mística e bíblico-teológica

Theological Aspects of Saint Gertrude's Spirituality: Medieval Roots of a Mystical and Biblical-Theological Experience

PEDRO PAULO ALVES DOS SANTOS*

Resumo: Partindo do pressuposto que não exista pensamento, comportamento, arte, religião ou quaisquer outras expressões humanas profundas, que sejam alienígenas de um contexto histórico, isto é, de um centro de gravitação complexo, no qual a cultura, a sociedade, a política e a economia estejam implicadas, não se poderia falar de 'espiritualidade' desta mulher medieval sem imaginar, ao menos, a gama de ingredientes envolvidos neste percurso produtivo. Por isso é preciso situar Gertrudes, mística medieval nórdica, neste amplo território de ideias e mentalidades que, desde o Iluminismo, por motivos discutíveis, passou-se a denominar 'medieval'. O que Gertrudes representou na cronologia e no pensamento deste período medieval? Gertrudes não foi uma voz isolada. Ela ecoou no âmbito de uma mentalidade na qual nascia o complexo e rico conceito-experiência de 'Purgatório'. O mundo da nossa Teóloga e mística alemã foi construído entre duas colunas, de um lado, o pensamento filosófico medieval que era teológico, e, do outro, a leitura bíblica difusa pela arte e pela leitura monástica, a *Lectio divina*. Devemos assim acentuar que a produção mística medieval se desenvolve em meio ao universo do pensamento racional e da certeza da Fé, amplamente

* Pe. Pedro Paulo Alves dos Santos é doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma (PUG-Roma), doutor em Estudos Literários pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), e professor no Seminário São José. E-mail: pedosantos@gmail.com

amparados pela experiência da Revelação, inserida diretamente na cultura cotidiana e institucional.

Palavras-chave: Filosofia Medieval. Mística e teologia medievais. Teologia e Historiografia Medieval.

Abstract: Assuming that there is no thought, behavior, art, religion or any other deep human expressions, which are aliens of a historical context, that is, of a complex center of gravitation in which culture, society, politics and economy are involved, one could not speak of the 'spirituality' of this medieval woman without imagining at least the range of ingredients involved in this productive journey. That is why it is necessary to situate Gertrude, a medieval Nordic mystic, in this vast territory of ideas and mentalities that, since the Enlightenment, due to debatable reasons, came to be called 'medieval'. What has Gertrude represented in the chronology and thought of this medieval period? Gertrude was not an isolated voice. She echoed within a mentality in which the complex and rich concept-experience of 'Purgatory' was born. The world of our Theologian and German mystic was built between two columns, on the one hand, the medieval philosophical thought that was theological, and, on the other, the biblical reading diffused by art and monastic reading, the 'Lectio divina'. We must emphasize that the medieval mystical production unfolds in the midst of the universe of rational thought and the certainty of the Faith, vastly supported by the experience of Revelation, directly inserted in the daily and institutional culture.

Keywords: Medieval philosophy. Medieval mysticism and theology. Medieval Theology and Historiography.

Prolegômenos

Santa Gertrudes, a Grande, sobre a qual desejo falar hoje, leva-nos também nesta semana ao mosteiro de Helfta, onde surgiram algumas das obras-primas da literatura religiosa feminina, latino-alemã. A esse mundo pertence Gertrudes, uma das místicas mais famosas, única mulher da Alemanha a ter o apelativo de "Grande", devido à estatura cultural e evangélica: com a sua vida e seu pensamento incidiu de modo singular sobre a espiritualidade cristã. É uma mulher excepcional, dotada de particulares talentos naturais e de extraordinários

dons da graça, de profundíssima humildade e ardente zelo pela salvação do próximo, de íntima comunhão com Deus na contemplação e de prontidão para socorrer os necessitados (Bento XVI, 06/10/2010).¹

1 A Idade Média

Partindo do pressuposto que não exista pensamento, comportamento, arte, religião ou quaisquer outras expressões humanas profundas, que sejam alienígenas de um contexto histórico, isto é, de um centro de gravitação complexo, no qual a cultura, a sociedade, a política e a economia estejam implicadas, não se poderia falar de ‘espiritualidade’ desta mulher medieval sem imaginar, ao menos, a gama de ingredientes envolvidos neste percurso produtivo.²

Por isso preciso situar minha fala sobre mística medieval nórdica neste amplo território de ideias e mentalidades que, desde o Iluminismo, por motivos discutíveis, passou-se a denominar ‘medieval’. O que Gertrudes representou na cronologia e no pensamento deste período medieval?

Gertrudes não foi uma voz isolada. Ela ecoou no âmbito de uma mentalidade na qual nascia o complexo e rico conceito-experiência de ‘Purgatório’. Conceito e experiência nascituros, talvez, pela força social que havia sido posta sobre o Inferno e o Céu, dois mundos opostos e intensos em significação: queimar ou gozar, tristeza, dor e punição ou alegria, prazer e recompensa.

Claro que não podemos ignorar no bojo desta discussão o pensamento vibrante e renovador de estudiosos como Jacques Le Goff³, no interior da

¹ PAPA BENTO XVI. Santa Gertrudes. Audiência Geral na Praça de São Pedro, quarta-feira, 6 de outubro de 2010. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20101006.html>. Acesso em: 29 out. 2017.

² Magnífica visão ocorre diante da obra esplêndida: HUIZINGA, J. *O Outono da Idade Média*. São Paulo: Cosac Naify, 2010; ou por causa do lançamento no Brasil de LE GOFF, J. e SCHMITT, J.-C. *Dicionário Analítico do Ocidente medieval*. São Paulo: Unesp, 2017.

³ Muito se tem escrito e publicado após o texto programático de LE GOFF, J. *Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture Occidentale: 18 essais*. Paris: Gallimard, 1977; *L’Immaginario Medievale*. In: CAVALLO, Guglielmo. *Lo Spazio Letterario del Medioevo*. 1. *Il Medioevo Latino*. Vol. IV. *L’Attualizzazione del testo*. Roma-Bari: Laterza, 1997, p. 2-42. _____. *História e Memória*. 3. ed. São Paulo: Unicamp, 2003; _____. *Du Ciel sur la Terre. La Mutation du valeurs du XIIe au XIIIe siècle dans l’Occident chrétien*. In: _____. *Héros du Moyen Âge, le Saint et le Roi*. Paris: Quarto/Gallimard, 2004, p. 1263-1282; _____. *A Civilização do ocidente Medieval*. Bauru: Edusc, 2005.

Escola Nova (Cf. GURIÊVITCH, 2003), que entre outros, nos garantiram que esta tarde não giraria em torno das trevas e da ignorância.

Pois com o tema da invenção medieval do Purgatório, seja dantesco ou escolástico, esta idade, dita mediana, mostrava-se criativa, intensa e com expectativas imensas.

Le Goff afirmou ao historiador brasileiro Hilário Franco Júnior⁴ que o livro *‘O nascimento do purgatório’* é um de seus favoritos. O livro é dividido em três partes e considera uma ampla relação entre os homens e o além. A originalidade desse “terceiro lugar”, que é o purgatório, está, dentre outras coisas, na constituição de uma nova relação entre os vivos e os mortos.

Para criar esse novo lugar, a igreja cristã realizou amplas reflexões teológicas, litúrgicas e pastorais. Isso, por si só, já foi importantíssimo, pois boa parte do desenvolvimento filosófico entre os séculos XII e XIII veio a partir da necessidade de caracterizar o purgatório. Por exemplo: Qual o lugar para cada pecador? Quanto tempo purgar? Como seriam as penas? E o que fazer com os que viveram antes do cristianismo?

Para responder a essas perguntas, teólogos criaram categorias de pecados (mortais e veniais). Os sete pecados capitais ganham, nesse período, uma formulação mais elaborada. Um clássico da literatura ocidental nasceu e se consolidou a partir dessa proposição. Estamos falando da obra *A Divina Comédia*, de Dante Alighieri (São Paulo: Atena, 1955).

O mundo da nossa Teóloga e mística alemã foi construído entre duas colunas, de um lado, o pensamento filosófico medieval⁵, que era teológico, e, do outro, a leitura bíblica⁶ difusa pela arte e pela leitura monástica, a *Lectio divina*.

Devemos assim acentuar que a produção mística medieval desenvolve-se em meio ao universo do pensamento racional e da certeza da Fé, amplamente amparados pela experiência da Revelação, inserida diretamente na cultura cotidiana e institucional.

Uma compreensão mais profunda da historiografia protomedieval passa necessariamente pela renovação trazida pela ‘História Nova’ (LE GOFF, 1980, 1997, 2005; GILSON, 1998; DE LIBERA, 1988; LIMA VAZ, 1986).

⁵ McGRADE (org.). *Filosofia Medieval*. São Paulo: Ideias & Letras, 2008; um clássico sobre o assunto: GILSON, E. *Lo Spirito dela Filosofia Medioevale*. Brescia: Morcelliana, 1964.

⁶ LOBRICHON, G. Bíblia. In: LE GOFF, J. e SCHMITT, J.-C. *Dicionário Analítico do Ocidente medieval*. São Paulo: Unesp, 2017, p. 120-133; SAENGER, Paul. *Leggere nel Tardo-Medievo*. In: CAVALLI, Guglielmo (ed.). *La Storia della Lettura nell’Occidente*. 3. ed.. Roma-Bari: Laterza, 2004, p. 117-154.

Sem este panorama não é possível avaliar o desenvolvimento das abordagens que vieram a construir a renovação do cenário sobre os estudos medievais (LE GOFF, 2004). E nos recorda também, que, através dos compromissos empreendidos, em vista de uma nova historiografia medieval, resgataram-se novos espaços de interpretação de (con)textos da vida e da mentalidade.

Pôde-se, então, manipular melhor os dados da religião e do pensamento (VERNANT, 2001, p. 87-94). Uma história do gênero, do homem e da mulher, e até das concepções científicas e credices, que re-alocaram nosso “desprezo iluminista” pela razão do período (proto) medieval (CAVALLO, 2004). Sendo assim, avancemos na dupla face compreensiva da produção literária da mística medieval de Gertrudes, seus padrinhos e seu universo de produção.

2 Mística Medieval entre Filosofia e leitura bíblico-teológica

Neste sentido, a mística era a forma mais intensa de pensamento, no qual o afeto se inseria com naturalidade, já que mística exibia a exuberância da razão, atraída para fora de si mesma pela altura do seu Objeto, Deus mesmo.⁷ A mística, portanto, se coloca no universo de um conhecimento empírico-formal: exige experiência, exercício, entrega pessoal e, ao mesmo tempo, o tesouro da Revelação, da teologia, da especulação filosófica clássica. Tudo isso os Mosteiros propiciaram à Gertrudes desde sua mais tenra idade.

O que é um místico? É uma pessoa em união com o Deus de Jesus Cristo, vivenciando, às vezes – mas não sempre –, fatos extraordinários: visões, frases, estigmas etc. Ao longo dos séculos, os bispos, religiosos e leigos encontraram, assim, o Ressuscitado. Destarte, a mística é inseparável da fé. É o seu ponto culminante: uma união com Jesus, de acordo com um modo excepcional respeitando a humanidade, mas aumentando e abrindo o caminho para a eternidade. É por isso que a verdade e a profundidade da união com Deus nunca dependem de experiências extraordinárias. Assim, os grandes santos viveram toda a sua vida sem conhecer o menor fato surpreendente, como, por exemplo, Teresa de Lisieux (+ 1897) ou Madre Teresa de Calcutá.

⁷ POLLO, A. La mystique féminine au Moyen Age. Disponível em: <<https://www.pressenza.com/fr/2015/11/la-mystique-feminine-au-moyen-age/>>. Acesso em: 30 out. 2017.

Nos primeiros séculos, os eremitas orientais dominaram a paisagem mística, como Santo Antônio do Egito (+ 356), cujas visões, exorcismos, aparições do diabo em várias formas, fizeram esse homem de Deus liderar uma batalha espiritual a cada momento. À imagem do eremita egípcio, São Bento de Núrsia (+ 560), patriarca dos monges do Ocidente, por sua vez, multiplica prodígios. Do século V ao IX, bispos, sacerdotes e religiosos assumiram suas funções: São Ambrósio de Milão, São Isidoro de Sevilha e São Gregório Magno, Papa (+ 604). Então, os grandes fundamentos da abadia monástica dão à Igreja latina seus muitos místicos: Odon de Cluny, Pedro Venerável, São Pedro Damiano, Anselmo de Canterbury. Ao mesmo tempo, São Bernardo de Claraval (+1153), conselheiro dos papas e príncipes, desenvolveu uma teologia sobre visões celestiais e viveu curas, exorcismos, êxtases e o dom do conhecimento. E a mística feminina, por sua vez, vive no século XI uma grande ascensão com Santa Hildegarda de Bingen (+ 1179), abadessa alemã, visionária, familiarizada com santos e anjos, exorcistas e curandeiros, fenômenos registrados em suas obras. Entretanto, no Cristianismo que permeia a visão de mundo e as experiências religiosas dos mosteiros da Idade Média, não se pode separar o êxtase místico da visão filosófica, da formação clássica e do húmus teológico. Neste ambiente, cresce e se desenvolve a figura de Gertrudes de Helfta.

3 Filosofia e Mística na Idade Média

O que seja a filosofia da Idade Média⁸, poderíamos simplesmente determiná-lo como o pensamento filosófico ocidental que ocupa o espaço de tempo entre o fim do mundo antigo, fixado na queda do Império Romano do ocidente (476), e o começo dos chamados tempos modernos, cujo início se costuma estabelecer a partir da conquista de Constantinopla (1453) ou do princípio da Reforma (1517).

Dá-se à filosofia da Idade Média, muitas vezes, a denominação pura e simples de *filosofia escolástica*. A escolástica propriamente dita começa, porém, no séc. IX; a época anterior é a da lenta preparação da filosofia esco-

⁸ MARRONE, S. P. *A Filosofia medieval em seu contexto*. In: McGRADE (org.). *Filosofia Medieval*. São Paulo: Ideias & Letras, 2008, p. 27-70; GILSON, E. *Medio Evo e la Filosofia*. In: _____. *Lo Spirito dela Filosofia Medioevale*. Brescia: Morcelliana, 1964, p. 487-511.

lástica pelo pensamento dos Padres da Igreja. Assim, dividiremos a filosofia da Idade Média em dois grandes períodos: a filosofia patrística e a filosofia escolástica.

Quanto ao conteúdo, se quisermos caracterizar a filosofia medieval, no que correspondente à sua essência espiritual, podemos designá-la como o pensamento filosófico do ocidente que, desde Agostinho e, mais particularmente, desde Anselmo de Cantuária, obedece ao *motto*: *entender para crer, crer para poder entender*: *intellige ut credas, crede ut intelligas* (Augustinus, Serni. 43, c. 7 n. 9).

A filosofia, que em si mesma tem por objeto tratar dos grandes problemas do mundo, do homem e de Deus, só com as forças da razão, une-se neste período com a fé religiosa, e esta com aquela, fenômeno que, neste período, é também característico da filosofia árabe e judaica. A união da fé e da ciência, no pensamento do homem medieval cristão, se entende no pressuposto de uma unidade ideológica. Nela repousa o espírito de toda esta época e nada há de mais significativo do que exatamente essa unidade espiritual. Em nenhum outro período da história do pensamento ocidental, houve tamanha vivência da certeza da existência de Deus, da sua sabedoria, poder e bondade. Sabe-se com segurança a origem do mundo e sua ordem cheia de sentido; a essência do homem e a sua posição no cosmos, a significação da sua vida, as possibilidades do seu espírito para conhecer o ser do mundo e a estrutura da própria existência; a sua dignidade, liberdade e imortalidade; os fundamentos do direito, a ordenação do poder do Estado e o sentido da história. Unidade e ordem são os sinais do tempo.⁹

Enquanto nos tempos modernos se indaga sobre a possibilidade da ordem e da lei e como podem subsistir, na época medieval a ordem é algo de evidente e a nossa tarefa é apenas a de reconhecê-la. Após alguns passos

⁹ Sobre a Cosmologia antiga, greco-romana que permanecerá em seus fundamentos a orientação geral em torno do pensamento judaico-cristão, devemos considerar alguns aspectos de continuidade e de ruptura: ABBAGNANO, N. *Cosmologia*. In: _____. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 1970, p. 199-202; FERRATER MORA, J. *Cosmologia*. In: _____. *Diccionario de Filosofia*. 3. ed. Madrid: lianza editorial, 1981, p. 643-646; A Revista da USP dedicou um volume de seu prestigioso trimestral ao tema: *Cosmologia*. *Revista da USP*, 29, 2005, p. 6-222. Ainda sobre a visão grega da cosmologia, a dita Filosofia pré-socrática: BONNARD, A. *A Ciência nasceu – o mundo explica-se Tales – Demócrito*. In: _____. *A Civilização Grega*. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 251-274. Sobre as ciências na Idade Média: CORSI, P. *Ciência e Tecnologia*. In: ECO, U. (org.). *Idade Média. Catedrais, Cavaleiros e Cidades*. Alfragide: Dom Quixote, 2011, p. 289-364

incertos, no começo da patrística, a Idade Média encontrou suas linhas de direção que conservou até o seu final. Não há dúvida de que foi à religião cristã que se deveu esta grandiosa verdade. Jamais foi tão verdadeiro como nessa época, a afirmação de que “a religião realizou a ordem mais estável e rica de conteúdo e só com o auxílio da razão, não por meio de prescrições diretas, mas mediante homens de fé, revestidos de seriedade e constância” (Cf. JASPERS).

Neste período, a mística era uma forma de pensamento cristão que incidia não somente sobre a razão, mas também sobre o *affectus*, isto é, sobre o relacionamento com Deus (piedade), como também sobre o relacionamento humano. Pensem nos ideais de ‘fraternitas’, desenvolvidos pela inspiração do “Poverello di Assisi”.

Pensemos que o cenário medieval nos oferece os contextos sócioeclesiais da cultura cristã, na qual a mística seria uma demanda interpretativa, seja da grandeza ou das exigências de uma forma de vida nova.

As Ordens religiosas e o Monaquismo Ocidental, fundados por personagens da Coletividade Medieval, como São Bento, São Bernardo, São Francisco e São Domingos desempenharam papéis e lugares sociais diversos, ainda que não indiferentes entre si, com exigências de auto-interpretação às vezes contrastantes. A mística mostrava-se aqui, muitas vezes, como sinônimo de exercício do pensamento sobre um estilo de vida, que se poderia denominar ‘espiritualidade’. Se formos mais a fundo, a mística adotada, maiormente na Antiguidade cristã, após a reviravolta constantiniana do quarto século cristão, teve sabor neo ou médio platônico. Uma tendência que marcaria a mística cristã na forma de um dilema seria abandonar a corporeidade, numa especulação radical ao assumir as mais abissais consequências.

A mística neoplatônica agiu fortemente sobre aquela cristã, que por sua vez a enxerta de uma fé viva e vivida, que mudou as relações entre Deus e foi inserida na proximidade com o homem, através da experiência da manifestação pessoal de Deus.¹⁰

¹⁰ Sobre as influências do Platonismo em suas diversas etapas evolutivas (médio-neo e proto) sobre a formação da Teologia cristã: DOS SANTOS, P. P. *O Discurso da Verdade? (alethés Lógos) em ?Contra Celso? (Orígenes). Um debate filosófico-teológico entre Cristianismo e Judaísmo no Império Romano do séc. III d.C.* In: A LINHA E O CORTE: TENSÕES E TRANSFORMAÇÕES NA ANTIGUIDADE CLÁSSICA E NA CULTURA ORIENTAL, Rio de Janeiro. UERJ, v. 1. p. 292-311, 2013.

A mística cristã não inventou uma proximidade artificial ou alegoria que negava a distância e o abismo nas relações com o Divino, mas estava bem amparada no Mistério da Encarnação, não por acaso, objeto da maioria das experiências literárias das místicas medievais. Na experiência e na literatura místicas não estão justapostos os contrários: natural e sobrenatural, mas conectados intimamente na vida cristã, húmus autêntico da mística de Gertrudes.¹¹

A experiência mística de Gertrudes se insere, deste modo, na Idade Média dita alta e, por isso, entre a forma especulativa herdeira da elevação neoplatônica cristianizada desde o Areopagita e de Agostinho e, por outro lado, da profunda intuição bíblica, da Fé religiosa oriunda da Revelação, em particular, da devoção à Encarnação e à Paixão de Cristo, centro da história da Salvação.

Destaca-se, neste contexto da gênese da espiritualidade de Santa Gertrudes, o influxo de São Bernardo de Claraval. Nele se encontra uma mística profundamente afetiva, dirigida a Jesus Crucificado. A alma fugindo das coisas mundanas e fazendo-se pura, como que raptada pela graça, possui a Deus em uma forma profunda de amor. Neste aspecto afetivo é que se insere grande parte da mística feminina, de personagens como Hildegarda de Bingen, com uma mística culta, refinada e especulativa. Ou, ao contrário, como aquela construída por Margarida Ebner que, na devoção ingênua a Jesus Menino, atinge ao grau mais alto da oração mística das núpcias, aspectos que podem ser comparáveis à literatura de uma Catarina de Siena.

Na mística alemã, por outro lado, a mais rica e mais interessante na Idade média, Mestre Eckhart ocupa um lugar especial, que insere no seu misticismo uma poderosa metafísica neoplatônica cristã. É preciso, por isso, inseri-la no contexto da experiência mais cristã da encarnação do Verbo, na qual as coisas materiais, sobretudo o afeto, teriam um papel na elaboração de uma linguagem de perfil quase metafísico, mas ancorada na geografia bíblica, com personagens estimulantes como Moisés, 'aquele que dialogava com Deus, face a face.

Nossa mística alemã e medieval, Gertrudes de Helfta, se insere como teóloga do Amor neste contexto em que a leitura do livro Bíblico, ampla-

¹¹ Sobre as questões antropológicas da Cristologia parece interessante ler: Comissão Teológica Internacional. TEOLOGIA – CRISTOLOGIA – ANTROPOLOGIA. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1982_teologia-cristologia-antropologia_it.html>. Acesso em: 30 out. 2017.

mente exercitado no interior do mundo monástico, na leitura em alta voz, comunitária, de uma comunidade de consagrados, se une ao trabalho individual e silencioso da reescritura de textos manuscritos que precisavam ser mantidos em novos suportes da escrita no interior das bibliotecas medievais, os mosteiros.

Inserimos, a seguir, a última etapa das condições de produção do saber medieval de Santa Gertrudes: o papel da leitura e da interpretação bíblica na vida e na espiritualidade cristã.

4 A Leitura Bíblica e a Mística Medieval

E depois, aquela passagem para o período medieval, gera-se um “novo” projeto historiográfico, na medida em que o império romano irá lentamente tornar-se império cristão, através da tarefa da copiagem, da transmissão e da interpretação do texto “sacro”, criando um verdadeiro corpus, agora, no epicentro da nervura societária (proto) medieval (PINHEIRO apud DOCTORS, 1999, p. 80).

Este furor de procura de obras, encomendas, pedidos, trocas, presentes, empréstimos, cópias, revisões, leituras e releituras caracterizam que a “inteligência” cristã antiga dependeu menos de disponibilidades concretas de livros ou de distâncias e muito mais de relacionamentos entre indivíduos, círculos, Igrejas e, por isso mesmo, tem outro significado. Tratou-se, de alguma maneira, de uma comunicação literária, de certa forma instrumental, que criava ou cimentava relações entre figuras do mesmo porte do saber cristão, entre centros que se organizavam ao redor dos bispos e entre os fiéis doutos, até constituir uma forma de ‘*societas*’, na qual residia a consistência e se estava definindo a identidade cultural cristã.

4.1 História do imaginário?

A literatura alcança, neste ambiente, uma atmosfera densa de perspectiva da construção do leitor e da obra infinita e misteriosa. Ao mesmo tempo, no processo de leitura, seu formato é capaz de criar uma dialética de transformação do horizonte de expectativa do leitor. A partir da experiência das

mentalidades é possível avaliar a proposta de construção de uma história do imaginário. O domínio do imaginário é constituído por um conjunto de representações que transbordam os limites postos pela constatação de experiências e encadeamentos dedutivos que daí se autorize. O imaginário dos homens, incluindo esferas irracionais como os sonhos e devaneios, é alimentado pela realidade, mas o principal consiste em que a realidade do pensamento dos homens imprime sua marca poderosa e indelével em todas as suas obras (SCHMITT, 2000), na atividade e no comportamento social.

A história ganha um novo sentido para a necessidade do estudo de duas realidades: a realidade em si e as representações que dela se formam nos homens que vivem na época. Como separá-las ou dividi-las? Por ventura, a produção, os costumes e o cotidiano não estão inteiramente penetrados de representações humanas, por um sistema de valores e crenças, e, por acaso, não é unicamente nesse aspecto humanizado que eles ganham sentido para aqueles que estavam ocupados com a produção e viviam nesse cotidiano?

O historiador, por consequência, deve se dar conta dos mitos e fantasias dos homens, das suas construções mentais, que a consciência racionalista dos homens da Idade Moderna tende a qualificar como preconceitos e incluir na lista de ‘falsa consciência’. Mas, tudo isso determinou grandemente o conteúdo ‘medieval’, que é fonte para o historiador e que a primeira coisa que o pesquisador encontra é a estrutura da consciência humana produzida em monumentos.

Decorre, por isso, que antes de emitir um juízo sobre a falsidade ou a veracidade da informação neles contida, é necessário compreender a natureza das fontes históricas, seu condicionamento sociocultural e sua função no contexto da época que os gerou:

(...) o historiador, ciente do papel do imaginário na formação de qualquer texto, de sua natureza semiótica, não pode enfocá-lo como “fonte de dados” do qual seria capaz de haurir a informação sem nenhum obstáculo (...) as informações sobre eles passaram pelos complexos filtros da consciência dos autores ou compositores de textos e trazem a marca da consciência, indelével, mas nunca identificável sempre facilmente (GURIÊVITCH, 2003, p. 208).

Le Goff distingue o imaginário de outras instâncias consentâneas e que, muitas vezes, aparecem citadas como conceitos sinônimos: a representação,

o simbólico, o ideológico. O imaginário humano, sobre o qual ele escreve, determina não só a estrutura e o conteúdo do monumento histórico. O imaginário é um componente essencial e inalienável da própria realidade histórica. O historiador é levado a operar não com o modelo universal e unificador da base/superestrutura, no qual, como se costuma pensar, a superestrutura “determina” a base e serve a ela, mas com suas construções mentais concretas, historicamente condicionadas e mutáveis, que sempre modelam o seu modo, o mundo. E, esses produtos do imaginário social, ao experimentarem o influxo das relações materiais e dos interesses reais que geram, contêm, ao mesmo tempo, fenômenos diversos da separação do pensamento em face à realidade.

Este esforço em incluir o aspecto da imaginação não significa somente uma ampliação quantitativa do campo de trabalho e da metodologia dos historiadores, mas, no dizer de Guriévitch, trata-se de tomar posse das “fontes” medievais de uma maneira mais rica:

Os medievalistas procuram atingir camadas mais profundas da realidade histórica, não atingidas pela Ciência Histórica tradicional, e essas camadas mais profundas são um dos campos da consciência, das mentalidades, nestas se revelam as molas internas do comportamento humano (GURIÊVITCH, 2003, p. 212).

Este comportamento humano no grupo, no ‘*socium*’, é penetrado pela simbólica e por meio de sua decodificação, e da compreensão de sua função. Na atividade vital dos grupos consegue-se elucidar melhor a natureza do processo histórico. Este conceito introduz o historiador nas profundezas da história social.

4.2 A concepção do livro cristão

Entre o próprio livro da tarda-antiguidade romana e o livro altomedievale, entre Virgílio Mediceo e o Evangelhario de Kells, as diferenças são tantas e tão profundas, de saltar também aos olhos até de um profano e elas se referem não só à escrita (...) mas ao aspecto mesmo do livro, seu formato, quase diria na sua mais profunda natureza (PETRUCCI, 2003, p. 5).

Por quais razões se pode afirmar que existe uma concepção do livro ‘cristão’? Talvez a partir das profundas mudanças ocorridas com a criação do livro? Ou proviria do desempenho de leitura de novos circuitos de leitores, na medida em que a leitura cristã implicava numa inédita forma de fruição? Ou, ainda, proviria do ambiente sociocultural, mas também do aspecto do próprio livro, que, em seu formato, após o quarto século cristão, segundo alguns autores, teria sofrido uma radical transformação? Quase poder-se-ia dizer que teria passado por uma mudança na sua ‘natureza’? (PETRUCCI, 2003).

A escrita é sem dúvida o instrumento por excelência da comunicação e da difusão do pensamento. Pode-se ainda pensar que o aspecto figurativo, a visibilidade do sinal gráfico e das séries de sinais gráficos, que podem assumir, e assim o foi, em períodos e ambiente culturais diversos, ora um significado mágico-evocativo, ora um significado estético, ora uma síntese destes aspectos. Trata-se, na verdade, segundo Petrucci, da construção de uma semântica do ‘sinal gráfico’ (CRISTIN, 2004, p. 279-292), uma história do conhecimento, ainda incipiente. O livro, na concepção cristã, está incluído na perspectivística da ‘iconografia’, enquanto estratégia da linguagem de convencimento e de comunicação do evento de fé (BESANÇON, 1997, p. 135-178). Em outras palavras, a emergência do Cristianismo (proto) Medieval está vinculada, desde o início, ao desenvolvimento do ‘livro’ como instrumento intrínseco à sua natureza religiosa, e, ao mesmo tempo, crucial à sua estratégia cultural que exerceram sobre a sociedade culta antiga um deslocamento da função e do uso do livro. Para Cavallo pode-se afirmar que houve uma aliança entre a cultura escrita e o Cristianismo. Mais ainda, com a forma ‘cristã’ de escrever, o rolo será, em toda a Idade Média, o suporte sem contrastes, até a chegada da forma que conhecemos, depois de Gutenberg no século XVI:

Somente a partir do século IV, começando do momento no qual Cristianismo passa à religião institucional, em que o livro das Escritas ganha uma difusão larga e incontrolável e ao mesmo tempo uma grande variedade de modelos, de acordo com usos e funções: de exemplares de uso devocional privado a livros para a leitura comunitária e as exigências do culto, até códigos de alta qualidade reservados à ‘ostensio’ conciliar ou para as pompas litúrgicas. Ou mesmo, simplesmente possuídos como objetos de prestígio e manifestação de opulência (CAVALLO, 2004, p. 10).

A própria escrita bíblica insiste nesta relação como uma forma de auto-representação ou metalinguagem em diversas passagens significativas do Novo Testamento: *'traga os livros e, sobretudo, os pergaminhos'*, dizia São Paulo a São Timóteo no Primeiro Século Cristão (REDALIÉ, 1994). Esta escolha, que se verifica já nos primórdios, não só registra uma estreita relação entre cristianismo e escritura, mas como se sabe foi especificamente em favor do livro, em forma de código, que triunfa sobre a forma livresca do rótulo. E mesmo reconhecendo que a sociedade (proto) medieval é analfabeta, a Igreja, com suas mediações (homilias, afrescos, catequese e lectio), supera esta barreira, e isto porque estes fiéis sabem que o ensinado, pregado ou pintado provinha da 'autoridade' do escrito, da comunicação do livro:

Por isso o biógrafo cristão, afastando todo desejo vão de glória mundana, mesmo que tenha fixado o próprio nome na fachada de seu trabalho, ou que o tenha omitido, ele tinha que aspirar completamente ao *'praemium aeternum'* que Deus deverá distribuir ao término de sua vida terrestre. Em consequência disso ele teria que escolher só assuntos úteis à salvação dos leitores, contribuindo, assim, diretamente também à sua própria salvação (CATALBIANO, 1996, p. 94).

Giuglia Piccaluga apontava a questão da função das tradições de textos mágico-sacrais, enquanto fontes 'míticas' ou poéticas das origens ancestrais. Como forma de prova da história que, quase de modo 'ex-evento', lê o mundo transversal à sua materialidade, em busca de penetrar mais profundamente no destino, em particular a cidade de Roma. Isto é, as relações entre 'Escritura e Milagre' (PICCALUGA, 1998, p. 37-62). O mesmo ocorre na obra monumental de Ernest Curtius que, através do tempo, desenha uma trajetória da concepção mágica e sacra do Livro, que atinge seu auge na Idade Média, quando a Bíblia ocupa o centro da leitura, da interpretação, da conservação e escrita de monges e clérigos (CURTIUS, 1999, p. 335-385).

No caso da *kabala* hebraica, na qual o sistema de alegorismo gráfico é um dos mais aperfeiçoados e complexos que se conhece, aos elementos alfabéticos são atribuídos significados mágicos de maneira direta, pelo

qual cada elemento alfabético exprime por si mesmo (na sua iconografia e estrutura) um determinado ‘valor’. Pode-se verificar também, por outro lado, uma forma mediada, pois não se atribui rigorosamente aos sinais gráficos um sistema de símbolos mágicos, mas à escritura na sua complexidade, à página escrita, aos elementos ornamentais, ou ao próprio livro:

A antiguidade pagã, em sua fase religiosa conclusiva, atribuiu ao livro um senso de salvação e santidade. Os poemas homéricos tornaram-se, então, os livros sagrados do paganismo’ (...) os livros santíssimos (...) (CURTIUS, 2000, p. 341).

No caso da Fundação de Roma, à intervenção da Escritura é atribuído um valor mítico na aparição de uma inscrição sob o monte Capitólio:

Como já em seu tempo a Grécia tinha contado contos sobre advento da gráfica do céu, de países orientais improváveis, do domínio inconsciente da natureza. Assim Roma contará de que maneira as ‘litteraes’ tenham vindo da Arcádia primordial e prelunar e continuassem aparecendo, no tempo das origens, da profundidade daquela zona há pouco aberta pelo arado do qual brotou o Tibre, já pronto para ditar os livros proféticos (PICCALUGA, 1998, p. 40).

Mas o Cristianismo permanece incontestavelmente a civilização do Livro (STELLADORO apud CAVALLO, 2004, p. 27-41). E não se deve esquecer que a concepção cristã do livro significava, na Idade Média, um meio para a Salvação da alma: ‘*leggere per salvare l’anima*’ (PARKES apud CAVALLO, 2000, p. 71-90).

O livro teve seu reconhecimento mais alto no Cristianismo. O Cristianismo era uma religião do livro sagrado. O único Deus que a arte antiga representou com uma escritura de rolo entre as mãos, isto é, o Cristo. Desde o começo, e então para a época inicial inteira, o Cristianismo sempre produziu livros sagrados novos, documentos da fé como Evangelho, as cartas dos apóstolos, apocalipses, as ações dos mártires, vida dos santos e livros litúrgicos (CURTIUS, 2000, p. 345).

Para a leitura do ‘texto cristão’, por excelência, a Bíblia foi fundamental à privilegiada primavera da história da literatura, ocorrida sob os estudos da historiografia francesa e europeia, em particular, nestes últimos quarenta

anos. Neste período, evoca-se o indispensável caráter de seus resultados em busca da realidade para toda a discussão historiográfica: a releitura dos *sentimentos* religiosos encarnados no Imaginário da cultura e na mentalidade cristã, europeia e medieval (GINZBURG, 1987). Assim, o conceito de imaginário joga um papel decisivo na recepção de textos medievais, dadas às próprias circunstâncias da cultura religiosa. Sobretudo, ao pensar que a leitura medieval é eminentemente bíblica, assim como a arte, esta depende do texto sagrado, como fonte.

Os centros de cultura estavam baseados na cópia e na conservação de manuscritos. As questões da interpretação permanecem nos muros dos mosteiros e ambientes eclesiásticos.

A ficção assim existe apenas na língua, muito embora esta existência ‘impossível’ conquanto “indispensável” seja constituída de um modo tal a tomar de empréstimo da língua ser caráter de realidade, para que não crie um análogo para a representabilidade daquilo que não cabe na língua (KUEHN, 1995, p. 332).

Conclusão

Em outras palavras, a emergência do Cristianismo (proto) Medieval está vinculada, desde o início, ao desenvolvimento do ‘livro’ como instrumento intrínseco à sua natureza religiosa, e, ao mesmo tempo, crucial à sua estratégia cultural, que exercerá sobre a sociedade culta antiga um ‘deslocamento’ da função e do uso do livro (PETRUCCI, 2003).

As leituras interrompem as vidas práticas dos leitores apenas para chamá-las para mais ação; porque, se a leitura constitui um passatempo que interrompe uma vida prática, constitui igualmente o primeiro momento num possível redirecionamento da vida de alguém. Na leitura, afirma Ricoeur, “o leitor perde a consciência de forma a poder, no fim, tomar consciência de si de um modo diferente” (KAELIN apud HAHN, 1995, p. 179-180).

Neste contexto denso, da Idade Média, emergiu uma mulher com fortes convicções sobre o amor, a presença de Deus no mundo, e, sobretudo a respeito da centralidade da misericórdia como linguagem privilegiada sobre

a Face de Deus, em meio a uma sociedade tão assustada com a 'Ira Dei', com as torturas do inferno, com as heresias e os castigos.

Gertrudes de Helfta fundiu em sua experiência e escritos místicos aqueles elementos advindos da Filosofia dos Padres, herdadas da tradição de Bernardo de Claraval, obviamente do Pai São Bento, assim como da sua '*lectio divina*', erudita e espiritual ao mesmo tempo, um protagonismo escondido na clausura do mundo nórdico, mas que escapou dali, para todo o 'orbe' cristão.

Voltada para a comunhão sem fim, conclui a sua existência terrena em 17 de novembro de 1301 ou 1302, à idade de cerca de 45 anos. No sétimo Exercício, aquele da preparação à morte, Santa Gertrudes escreve: "Ó Jesus, tu que me és imensamente querido, estejas sempre comigo, para que o meu coração permaneça contigo e o teu amor persevere comigo sem divisão e o meu trânsito seja abençoado por ti, de tal forma que o meu espírito, desprendido dos laços da carne, possa imediatamente encontrar repouso em ti. Amém" (*Exercícios*, Milano 2006, p. 148).

Referências

BESANÇON, Alain. *A Imagem Proibida. Uma História Intelectual da Iconoclastia*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BENTO XVI. *Catequese* - 06.10.10 - Cidade do Vaticano (exercícios)

BURGER, M. *Teologia, Visione e Profezia. Idelgarda di Bingen e altre Donne Teologhe*. Disponível em: <<http://www.laityfamilylife.va/content/dam/laityfamilylife/Documenti/donna/teologia/italiano/teologia-visione-profezia-1.pdf>>. Acesso em: 01 set. 2016.

CATALBIANO, Matilde. *Litterum Lumen. Ambienti Culturali e Libri tra il IV e il V secolo*. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 55 (1996), Roma.

CAVALLO, Guglielmo. (org.). *Storia della Lettura. Guida e Storia*. 4. ed. Bari-Roma: Laterza, 2000.

_____. *Diffusione e Ricezione dello Scritto nell'Antichità cristiana: Strumenti e manieri di mediazione*. In: *Comunicazione e Ricezione del Documento cristiano in época tardoantiga*. Roma: Patristicum, 2004, p. 9-25.

CHRISTIN, A.-M., *Da Imagem à Escrita*. In: SÜSSEKIND, Flora (org.). *A Historiografia Literária e as técnicas da Escrita*. Rio de Janeiro: Casa Rui Barbosa, 2004, p. 279-292.

CURTIUS, Ernst Robert. *Letteratura europea e Medio Evo Latino*. Milano: Nuova Italia, 2000.

_____. *Literatura europea e a Idade Média latina*. São Paulo: Edusp, 1999.

DE LIBERA, Alain. *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Loyola, 1998.

GILSON, Etienne. *A Filosofia da Idade Média*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

GINZBURG, C. *O Queijo e os Vermes. O Cotidiano e as Ideias de um Moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. *Os Andarilhos do Bem. Feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GREEN, H. M. *Bibliography on Medieval Women, Gender, and Medicine. 1980-2009* <http://www.sciencia.cat/biblioteca/documents/Green_CumulativeBib_Feb2010.pdf>. Acesso em: 01 set. 2016.

GURIÊVITCH, A. *A Síntese histórica e a Escola dos Anais*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

JASPERS, K. *Filosofia, uma Introdução*. Disponível em: <<http://jrmf.pro.br/prolegfil-med.pdf>> Acesso em: 29 out. 2017

KAELIN, E. *A estética de Paul Ricoeur: sobre o entender uma metáfora*. In: HAHN, L. E. *A Filosofia de Paul Ricoeur. 16 Ensaios Críticos e Respostas de Paul Ricoeur a seus críticos*. Lisboa: Instituto Piaget, p. 187-190, 1995.

LE GOFF, Jacques. *Para um novo conceito da Idade Média*. Tempo, Trabalho e Cultura no Ocidente. Lisboa: Estampa, 1980.

_____. *L'Immaginario Medievale*. In: CAVALLO, Guglielmo. *Lo Spazio Letterario del Medioevo. 1. Il Medioevo Latino. Vol. IV. L'Attualizzazione del testo*. Roma-Bari: Laterza, p. 2-42, 1997.

_____. *História e Memória*. 3. ed. São Paulo: Unicamp, 2003.

_____. *Du Ciel sur la Terre. La Mutation du valeurs du XIIe au XIIIe siècle dans l'Occident chrétien*. In: _____. *Héros du Moyen Âge, le Saint et le Roi*. Paris: Quarto/Gallimard, p. 1263-1282, 2004.

_____. *A Civilização do ocidente Medieval*. Bauru: Edusc, 2005.

LIMA VAZ, H. C. *A Fisionomia do séc. XIII*. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, p. 11-33, 1986.

MAÇANEIRO, M. *Dieci frammenti su Santa Gertrude di Helfta*. (Germania, 1256-1302). *Dehoniana*, p. 29-38, 2002/3.

PARKES, M., *Leggere, scrivere, interpretare il Test: pratiche Monastiche nell'alto Medioevo*. In: CAVALLO, G. (org.) *Storia della Lettera*. 4. ed. Roma-Bari: Laterza, p. 71-90, 2000.

PETRUCCI, A. *La Concezione cristiana del libro fra IV e VII secolo*. In: CAVALLO, G. *Libri e Lettori nel Medioevo*. Roma-Bari: Laterza, p. 5-26, 2003.

PICCALUGA, Guiglia. *Strutture arcaiche per una sacralità nuova: in vista di un'analisi storico-religiosa dei Vangeli Apocrifi*. In: *La Narrativa Cristiana Antica. Codici narrativi, strutture formali, Schemi retorici*. Roma: Patristicum, 1995, p. 157-168.

_____. *I Testi Mágico-sacrale*, in CAVALLO, G. (org.), *Lo spazio letterario di Roma Antica*. 2. ed. v. 1. Roma: Salerno, 1998, p. 37-62.

PICASSO, G. *Gertrude di Hefta nel suo Tempo*. Disponível em: <<http://www.gspa.it/work/Benedettine/Scuola/2002-2003.pdf>>. Acesso em: 01 set. 2016.

PINHEIRO, A. V. *Da Sacralidade do Pergaminho à Essência Inteligível do Papel*. In: DOCTORS, M. *A Cultura do papel*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, p. 65-80, 1999.

REDALIÉ, Y. *Paul après Paul, Le temps, le salut, la morale selon les épîtres à Timothée et à Tite*. Génève: Labor et Fides, 1994.

SAENGER, Paul. *Leggere nel Tardo-Medioevo*. In: CAVALLO, Guglielmo (ed.). *La Storia della Lettera nell'Occidente*. 3. ed. Roma-Bari: Laterza, p. 117-154, 2004.

SCHMITT, Jean-Claude. *Religione, Folklore e società nell'Occidente medievale*. Roma-Bari: Laterza, 2000.

SPREAFICO, Rosaria. *Monastero di Vitorchiano IL Ruolo dela Donna nella Famiglia Cistercense*. Disponível em: <<http://www.scourmont.be/scriptorium/rosaria-it.htm>>. Acesso em: 02 set. 2016.

VERNANT, J.-P. *Religião, Objeto de Ciência?* In: _____. *Entre Mito & Política*, São Paulo: Edusp, p. 87-94, 2001.

Artigo recebido em 30/10/2017 e aprovado para publicação em 05/12/2017

ISSN 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v17i33-2018-3>

Como citar:

DOS SANTOS, P. P. Aspectos teológicos da espiritualidade de Santa Gertrudes: raízes medievais de uma experiência mística e bíblico-teológica. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 33, p. 47-66, jan./jun. 2018. Disponível em: <www.revistacoletanea.com.br>.

Luz sobre Hildegarda¹: notas dedicadas à santa profetisa de Bingen

*Light on Hildegard:
Comments about the Saint Prophetess from Bingen*

JOÃO VICENTE GANZAROLLI DE OLIVEIRA*
RAFAEL FERNANDES FROTA**

Resumo: O presente artigo trata da vida e da obra de Santa Hildegarda de Bingen (1098-1179), personagem exponencial do Medievo e da própria história da cultura em sua totalidade. Não obstante, pouco se fala dela; no Brasil, por exemplo, Hildegarda é desconhecida pela maioria absoluta da população. Tudo em Hildegarda é teofania. Deus é seu guia e sua meta. À luz dos ensinamentos da Sibila do Reno – como ela passou a ser chamada –, vemos, ouvimos, tocamos, absorvemos e degustamos este mundo de outra forma; ler Santa Hildegarda de Bingen é convite à eternidade.

Palavras-chave: Hildegarda de Bingen. Santidade. Misticismo. Cultura. Idade Média.

¹ Tomamos a liberdade de parodiar o título do livro da medievalista francesa Régine Pernoud (1909-1998) *Lumière du Moyen Âge*, (Grasset, 1944), publicado em português como *Luz sobre a Idade Média*. Os autores agradecem ao historiador alemão Gerd-Helge Vogel por sua valiosa colaboração.

* João Vicente Ganzarolli de Oliveira é professor doutor do Instituto Tércio Pacitti da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). E-mail: 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-graduando em História da Arte pela UNESA. E-mail: rafaelfrota@gmail.com

Abstract: This article deals with the life and work of St. Hildegard of Bingen (1098-1179), an exponential character of the Middle Ages and the very History of Culture in general. Nevertheless, little has been said and written about her; in Brazil, for example, Hildegard is scarcely known. For Hildegard, everything is theophany. God is her guide and her goal. In the light of the teachings of the Sybil of the Rhine – as she started to be called –, we see, hear, touch, absorb and taste this world in another way; reading St. Hildegard of Bingen is an invitation to eternity.

Keywords: Hildegard of Bingen. Sanctity. Mysticism. Culture. Middle Ages.

Então aproximou-se o que recebera cinco talentos, e trouxe-lhe outros cinco talentos, dizendo: Senhor, entregaste-me cinco talentos; eis aqui outros cinco talentos que granjeei com eles.

Mt 25,20

Santa Hildegarda renova para o seu tempo, com uma violência inesperada, a expressão dos mistérios que a Bíblia ensina e a Igreja transmite. E assim toda a sua obra lança um olhar novo, ardente e encantador em sua singeleza, sobre o conteúdo da fé.

Régine Pernoud

Grita, portanto, e escreve assim!

Hildegarda de Bingen

1 Da arte como instrumento de salvação

Falemos de Hildegarda, personagem central do Medievo, período cuja cultura “apresenta-se sob uma capa desconcertante, tão desconcertante que tememos levá-la a sério” (PERNOUD, 1981, p. 159). É um desconcerto que não cessa de provocar fascínio a todo aquele que visita as páginas históricas daquele milênio tão rico em sua produção cultural e tão diversificado nos seus produtores de cultura. Existe, por outro lado, um denominador comum entre estes (e na própria sociedade medieval como um todo); podemos chamá-lo, utilizando o diapasão de Julien Ries (1920-2013), de *homo religiosus* (cf. RIES, 2007, p. 9), mas isso de modo algum elimina os muitos traços incomuns. É Santiago Pramolini a dizer, em sua monumental *Storia universale della letteratura*:



Ilustração 1 – Desenho de Rafael Fernandes Frota, inspirado numa ilustração do artista alemão, de origem chinesa, Hans Pfaff (1875-?)

Pode haver distância maior entre o humanismo de João de Salisbury e o misticismo de Adão de São Vítor? Entre a paixão de um Abelardo e a objetividade melancólica e reservada de um Oto de Freising? Entre a lucidez cristalina, quase cortante, de Santo Anselmo e o mundo alucinado, todo relâmpagos e mistérios, de Hildegarda? (1940, t. IV, p. 218, tradução nossa)

Ainda que vasculhássemos a história da cultura de uma ponta à outra, encontraríamos poucas personagens comparáveis a Santa Hildegarda de Bingen (1098-1179), no que se refere ao aproveitamento pleno dos dons concedidos pelo Criador. Hildegarda foi mística, teóloga, profetisa, filósofa, médica, cientista (notadamente no campo da flora medicinal), compositora, musicista, poetisa, dramaturga, conselheira de papas, cardeais, reis e príncipes – e, acima de tudo isso, santa. Em suas Visões místicas, Hildegarda aproxima-se dos Profetas do Antigo Testamento; são visões “ricas em conteúdo teológico; referem-se aos principais eventos da História da Salvação e são expressas em linguagem poética e simbólica” (PAPA BENTO XVI, 2013, p. 9, tradução nossa).

Hildegarda tinha o poder de expulsar demônios (inimigos ferrenhos da música e da espiritualidade humana em geral [cf. DIERS, 1998, p. 133]) e de curar males externos e internos; Hildegarda foi, literalmente, uma “médica dos corpos e das almas” (FERREIRA, 2011). Ademais, era pregadora e seus sermões tornaram-se famosos. No Medievo,

um sermão agia sobre a multidão; podia desencadear imediatamente uma Cruzada, propagar uma heresia, preparar revoltas. O papel didático dos clérigos era então imenso: eram eles quem ensinava aos fiéis a sua história e as suas lendas, a sua ciência e a sua fé; quem comunicava os grandes acontecimentos, transmitia de uma ponta à outra da Europa a notícia da tomada de Jerusalém, ou a perda de São João d’Acre; quem aconselhava uns e guiava outros, mesmo nos seus negócios profanos. Nos nossos dias, aqueles que não têm memória visual (...) são prejudicados nos seus estudos e na vida. Na Idade Média, não era nada; a pessoa instruía-se escutando e a palavra era de ouro (PERNOUD, 1981, p. 109).

A humildade era sua divisa fundamental: de saúde frágil, Hildegarda considerava-se uma *paupercula femina* (minúscula mulher), de *paupercula forma* (minúscula figura); descrevia a si mesma como uma pequena pluma carregada ao bel-prazer do vento (cf. PERNOUD, 1996, p. 49-56 et passim). O *corpus hildegardensis* foi preservado em alguns poucos manuscritos. Escrito

sob a forma de ensaios independentes – e reunidos posteriormente, entre os séculos XV e XVI, sob o mesmo tomo composto por 481 fólhos e pesando cerca de 15kg –, o *Riesencodex* (“Códex Gigante”), mantido na Biblioteca de Wiesbaden, na Alemanha, contém quase todos os escritos de Hildegarda.

Longe dela o ideal romântico da *arte pela arte*. Inspirada pelo próprio Criador, Hildegarda vê nas artes a função de louvá-Lo e educar Suas criaturas (cf. RABASSÓ, 2013, p. 61). Em par com a tradição egípcia e a grega, a cultura judaico-cristã investiu no poder terapêutico da arte musical, dada a sua inegável influência sobre o espírito; célebres são os episódios em que Davi servia-se da sua habilidade como harpista para expulsar o mau espírito que atormentava o rei Saul (1 Sm 16, 14-23).² O drama *Ordo virtutum* (“Ordem das virtudes”), composto por Santa Hildegarda em c. 1151, parece ser a mais antiga peça moralizante (*auto*) que se conhece³; é também o único drama musical sobrevivente do Medievo em que se tem certeza da autoria tanto do texto quanto da música (no caso, ambos de Hildegarda). Serve, na verdade, de epílogo à última Visão do terceiro livro do *Scivias* (abreviatura de *Scito vias Domini* [“Conhece os caminhos do Senhor”]), primeira grande obra escrita de Hildegarda.⁴ A intenção é a de educar musicalmente os fiéis, estimulando-os a levar a sério a supremacia dos valores divinos sobre os terrenos (cf. VIDIGAL;

² Possivelmente, Davi tocava uma harpa egípcia chamada de *kinnor* pelos fenícios, que a transmitiram aos hebreus – aliás, o mesmo instrumento por meio do qual o Profeta Eliseu escutou a mensagem de Deus (2 Rs 3,15-16). Parece ser universal o efeito psíquico benéfico da boa música; Georg Forster (1754-1794) observou isso quando viajava pelo Pacífico Sul (cf. FOSTER, 2007, p. 220).

³ “Por falta de uma classificação exata, as peças medievais de assunto religioso ou edificante são geralmente designadas ‘autos’, independentemente do tema ou da técnica usada” (Carlos Ceia, citado em SÉRGIO, 2009).

⁴ “Em geral, as influências mais penetrantes em *Scivias* são a Bíblia e seus comentários, a liturgia, a *Regra Beneditina* e as obras de Padres da Igreja amplamente lidos, como Agostinho, Jerônimo, Gregório Magno e Beda. (...) Entre autores tardo-antigos e carolíngios, ela [Hildegarda] deve ter conhecido Isidoro de Sevilha, Rabano Mauro, Pascálio Radbet e o hinista Notker de São Galo. A tradição neoplatônica, que matiza fortemente sua cosmologia – afinada com autores mais ‘vanguardistas’ como Bernardo Silvestre e Alan de Lille – pode ter chegado até ela por meio de Escoto Eriúgena. (...) Entre seus contemporâneos, Hildegarda situa-se mais próxima do próprio Honório, autor prolífico que supostamente passou a última parte de sua vida em Regensburg, e de Rupert de Deutz, beneditino que escreveu numerosas obras de teologia e de exegese”. Ademais, existem afinidades entre o *Scivias* e a obra de Hugo de São Vítor. Outros reformadores, tais como Gerhoch de Reichenberg e Godfrey de Admont, fornecem pontos úteis de comparação e de contraste para o programa eclesástico de Hildegarda. E ela, sem dúvida, estava familiarizada com determinados escritos de Bernardo de Claraval, embora a espiritualidade cisterciense tivesse influência apenas limitada em sua visão de mundo” (NEWMAN, In: SANTA HILDEGARDA DE BINGEN, 2015b, p. 81-82).

OLIVEIRA, 2011, p. 4). Para o Diabo – pai de todos os vícios e personificação da *desarmonia* musical, moral e cósmica –, por ter perdido sua voz original no momento em que rejeitou o Criador, cantar é uma impossibilidade; só lhe resta emitir gritos e grunhidos (cf. RABASSÓ, 2013, p. 63).

Existe, como se sabe, um drama teatral profano na Idade Média, testemunho de continuidade da tradição romana. Contudo, é na religiosidade que encontramos a tônica das obras, particularmente das primeiras, que procedem da Liturgia da Páscoa. Não se deve esquecer que “toda religião tende a gerar o drama e todo culto assume espontaneamente forma teatral” (REYES, 1993, p. 67, tradução nossa); e que, no Medievo cristão, o drama litúrgico, “essa forma de representação medieval em que o diálogo e o movimento formavam parte da liturgia regular e do culto do dia” (NICOLL, 1964, p. 109), nasce da Igreja e dentro dela; é “filho da liturgia” (DUMUR, 1965, p. 179, tradução nossa). Isso não poderia ser mais nítido na obra desta personagem ímpar que é Rosvita, a “monja do baixo latim” (REYES, 1993, p. 66), nascida um século e meio antes de Hildegarda, e a quem se deve o ressurgimento da arte dramática no Ocidente. Rosvita

escrevia para as suas religiosas tanto narrações em verso, que se liam no refeitório, como comédias encenadas no convento, imitando as de Terêncio, mas de espírito cristão; isto, de resto, projeta alguma luz sobre o papel do teatro, mesmo nos conventos: em Gandersheim – como na Inglaterra, onde Beda, o Venerável, faz alusão a para-liturgias teatrais durante a noite de Páscoa –, o teatro é considerado meio de educação ao mesmo tempo que distração (PERNOUD, 1980, p. 44; ver também CLÉMENT, 1885, p. 579).

Pode-se acrescentar que “o mundo romano e o medieval encontram-se nas peças de Rosvita” (BROWN et alii, 1997, p. 72, tradução nossa).

Escolhida por Deus para ver o que outros não veem e ouvir o que outros não ouvem, Hildegarda refere-se a melodias e línguas inauditas (*melodiae et linguae inauditae*); cria então, para comunicar tais maravilhas, uma língua própria (*lingua ignota*), “obra linguística de Hildegarda composta por mais de 1.000 palavras cuja origem e sentido não foram desvendados até hoje” (RILEY, 1997, p. 113, tradução nossa).⁵ Em plena coerência com a sua originalidade

⁵ “É no nosso interior que ouvimos a voz de Deus. Santa Teresa escutava, às vezes, palavras do Senhor. Essas palavras, ela dizia, transformavam a sua vida, comunicavam-lhe um ardor, uma paz e uma alegria inefáveis. E um dia ela disse ao Senhor: ‘Por que não falas a todos como me falas a mim? Assim todos Te seguiriam’. E Jesus respondeu: ‘Teresa, eu falo, mas o mundo faz neles tanto barulho que não me escutam.’” (CIFUENTES, 2002, p. 102).

ímpar, Hildegarda inventa um novo alfabeto (*litterae ignotae*) para a sua língua desconhecida. Como se mistérios ligados a Hildegarda não faltassem, fato é que a *lingua ignota* – grande parte da qual traduzida para o latim e para o dialeto germânico medieval falado na Renânia em que ela viveu – nos traz mais perguntas do que respostas.⁶

Composta por Hildegarda entre 1140 e 1150, a coletânea de canções litúrgicas intitulada *Symphonia armonie celestium revelationum* (“Sinfonia da Harmonia das Revelações Celestes”) deixa dúvidas quanto à sua finalidade específica. Algumas dessas canções não se adequam precisamente aos Ofícios; talvez fossem cantadas nas paralitúrgias (RABASSÓ, 2013, p. 60). É na *Symphonia* que deparamos com a única aplicação prática que se conhece da *lingua ignota* hildegardiana, mais precisamente na antífona *O Orzchis Ecclesia*, em que são empregadas cinco palavras *ignotae*:

O *orzchis* Ecclesia (immensa)
armis divinis precincta
et iazinto ornata!
Tu es *caldemia* (aroma)
stigmatum *loifolum* (populum)
et urbs scientiarum.
O, o, tu es etiam *crizanta* (ornata, uncta?)
in alto sono et es *chorzta* gemma. (choruscans).

[Ó imensa Igreja
cingida pelos braços divinos
e ornamentada com jacinto!
Tu és o/a aroma/fumigação
dos estigmas dos povos
e a cidade do conhecimento.
Ó, ó tu também és ungida/adornada
com o som que vem do alto, e és uma joia brilhante] (apud HIGLEY, 2007, p. 30).

Tendo em conta que Deus prefere o som ao silêncio, Hildegarda vê na música a rainha das artes; para ela, a música humana é tentativa, da nossa parte, de imitar a voz de Adão antes do pecado. Nada mais natural que tal imitação favoreça a união devida entre o corpo e a alma, bem como a inte-

⁶ J^o “Hildegards Hinweise auf ihre Lingua ignota und die Litterae ignotae werfen mehr Fragen auf, als sie beantworten” (RILEY, 1997, p. 115).

gração da humanidade na própria *armonia mundi* (cf. RABASSÓ, 2013, p. 61). Hildegarda encontra nos Salmos as palavras mais adequadas para esse processo imitativo e pedagógico (cf. ESCOT, 1993, p. 35), e trata como símbolos os instrumentos musicais: relaciona a cítara, por causa da sua sonoridade mais grave, à disciplina do corpo; o saltério, devido à sua sonoridade mais aguda, ao espírito; e o instrumento de dez cordas, aos Dez Mandamentos (cf. SANTA HILDEGARDA DE BINGEN, 2015a, 23). Segundo Hildegarda, Adão, antes do pecado, unia-se aos anjos e louvava a Deus com música; por terem pecado, nossos primeiros pais entraram em desarmonia com Deus, consigo mesmos e com o Universo como um todo. Ausentes do coro angélico em decorrência do pecado original, nós, descendentes de Adão, temos a chance de ingressar naquele mesmo grupo musical de louvor a Deus; é a graça, concedida por Deus, de alcançarmos o que nossos primeiros pais perderam (cf. SANTA HILDEGARDA DE BINGEN, 2015a, 23).

2 Tudo em Hildegarda é teofania

Entre 1158 e 1161, Hildegarda compõe o *Liber vitae meritorum* (“Livro das recompensas da vida”), segunda grande obra relativa às suas Visões, e que se insere na antiga tradição cristã da *Psychomachia* (“batalha da alma”), inaugurada pelo poeta hispânico Aurélio Prudêncio (348-c. 413). O que se tem é uma luta alegórica, travada no interior da alma, entre as virtudes e os vícios. Nessa obra, Hildegarda descreve o Purgatório, tema novíssimo para a época (cf. SANTA HILDEGARDA DE BINGEN, 1995, I, 91; IV, 90; V, 98 et passim) e que reaparece, com tonalidades mais sombrias no *Liber divinorum operum* (“Livro das obras divinas”) (cf. SANTA HILDEGARDA DE BINGEN, 1996, II, 5, 13; e II, 5, 6), seu trabalho escrito mais maduro acerca das Visões, cuja redação durou sete anos: de 1163 a c. 1174 (cf. NEWMAN, 1993, p. 90-97). É injustificável que Jacques Le Goff (1924-2014), sem dúvida um dos principais medievalistas de todos os tempos, não mencione Santa Hildegarda em sua obra sobre o *locus purgatorium* – embora ela tenha sido protagonista na aceitação da ideia de um “lugar” intermediário entre as penas eternas do Inferno e a felicidade eterna do Paraíso. Uma das poucas mulheres referidas por Le Goff em *La naissance du Purgatoire* é a santa belga Lutgarda de Aywières (1182-1246), padroeira dos convertidos e das recomendações das almas do Purgatório. Segundo seu biógrafo, o teólogo e hagiógrafo belga Tomás de

Cantimpré (1201-1246), Lutgarda tem sido “responsável pela libertação de milhares de almas, tanto nesta vida quanto na Outra” (apud LE GOFF, 1981, p. 324-326). Tudo indica, não obstante, que Le Goff não tenha lido estas obras fundamentais que são o *Liber vitae meritorum* e o *Liber divinorum operum* – o mesmo valendo, lamentavelmente, para muitos especialistas em Hildegarda (cf. NEWMAN, 1993, p. 91). Le Goff escreveu montanhas de obras e, para isso, leu uma cordilheira de outras obras; enfim, os grandes também erram... e omitem (cf. GANZAROLLI DE OLIVEIRA, 2015, p. 29-43). Contemporâneo de Hildegarda, o cardeal, filósofo e teólogo inglês Roberto Pulo (1080-1146) refletiu acerca da expiação dos pecados daqueles que, nesta vida, não foram nem totalmente maus e nem totalmente bons. Segundo ele,

mas onde se faz essa correção? É no Céu? É no Inferno? Mas o Céu não parece convir à tribulação, nem a tortura à correção, sobretudo em nossa época. Pois se o Céu só convém aos integralmente bons, o Inferno não deverá convir aos integralmente maus? E se o Céu exclui todo mal, como o Inferno pode acolher algum bem? Do mesmo modo como Deus destinou o Céu aos que são plenamente perfeitos, a *gehena* parece reservada aos plenamente ímpios, a fim de que esta seja a prisão dos culpados e aquele o reino das almas. Sendo assim, onde estão os que devem fazer penitência após a morte? Onde são esses lugares? Eu ainda não sei. Quanto tempo eles permanecem lá? Até a expiação das suas faltas (apud LE GOFF, 1981, p. 203-204).

No *Liber divinorum operum* vemos explicitado um dos principais temas de Hildegarda: o da relação simbólica entre o homem (microcosmo) e o Universo (macrocosmo) (cf. SANTA HILDEGARDA DE BINGEN, 1996, I, 2). Muito parecido com o “caleidoscópio cósmico” (DIERS, 1998, p. 83) de Hildegarda é o cosmo de Dante Alighieri (1265-1321) descrito na *Commedia*, “testamento poético do século XIII” (LE GOFF, 1981, p. 263).⁷ Tanto num quanto noutro, reina uma Justiça infalível, cuja harmonia se expressa de forma musical. Em sua análise da musicalidade implícita na obra máxima de Dante, o medievalista

⁷ “Dante foi para os povos da Itália o que Homero foi para os gregos e Vergílio para os romanos. (...) A *Divina Comédia* representa a última grande mensagem da Idade Média, na sua maturidade e plenitude. Após Dante, a humanidade já não podia continuar no ponto em que permanecera durante cerca de mil anos. Na *Divina Comédia*, a concepção de mundo da Idade Média exprimiu-se numa obra de arte de tal profundidade e riqueza de cores que a imaginação humana não pôde mais igualar” (NILO HACK, 1985).

Francesco Ciabattoni (1971) revela que o *Inferno*, reino da discórdia eterna, não pode ter outro fundo sonoro que não seja a cacofonia; no *Purgatório*, as almas, em seu desejo ardente de purificar-se e alcançar remissão completa, já entoam música, mas ela é monofônica; no *Paraíso*, as vozes melodiosas dos santos misturam-se entre si e com as dos anjos, e o resultado é necessariamente polifônico.⁸ Ambos os mundos – o de Hildegarda e o de Dante – são fechados à maneira de Ptolomeu (c. 90-c. 168), mas diferem quanto ao controle do movimento e das transformações em geral: na Profetisa Teutônica, este papel é atribuído ao Amor Universal; no *Sommo Poeta*, o leme do Universo é dado ao próprio Deus Pai e Criador (cf. DIERS, 1998, p. 89).

Tudo em Hildegarda é teofania: “Deus existia antes da criação do mundo. Ele não teve início; Ele mesmo foi e é a luz, o esplendor e a vida. Desse modo, quando Deus quis fazer o mundo, o fez a partir do nada, mas a matéria do mundo existia em Sua vontade” (*Deus ante creationem mundi absque initio fuit et ipse lux et splendor fuit et est et vita fuit. Cum Deus mundum facere voluit, illum de nihilo fecit, sed in voluntate ipsius materia mundi erat*), diz a Santa e Doutora logo nas primeiras linhas do seu tratado sobre as causas e os remédios para as doenças, o *Causae et curae*. (SANTA HILDEGARDA DE BINGEN, 1903, I, tradução nossa)⁹. O mundo sensível é via de ascensão ao suprassensível: *per visibilia ad invisibilia*, ensinava Ricardo de São Vítor (1110-1173), contemporâneo de Hildegarda, que muito a influenciou (cf., por exemplo, SANTA HILDEGARDA DE BINGEN, 2015b, III, 1). Suas páginas são “páginas inflamadas, torrentes de imagens pontuadas por interrogações – ‘como é isso’, ‘o que é isso?’ – que prolongam as interpretações da vidente para detalhar o sentido e o alcance” (PERNOUD, 1996, p. 42). Já nas últimas linhas da *Declaração* que antecede o primeiro livro do *Scivias*, Hildegarda deixa bem claro a que veio:

⁸É uma realidade já presente, ao menos de forma embrionária, em Boécio (477-524). Ao falar que “*Est enim consonantia dissimilium inter se vocum in unum redacta concordia*” (“A consonância é a concórdia obtida quando vozes distintas se juntam para formar a unidade”), o “último Romano e o primeiro Escolástico” aponta para a harmonia espiritual dos bem-aventurados com o Criador, levando à culminância o ideal neoplatônico, já cristianizado, de reconciliação da multiplicidade no Uno (cf. CIABATTONI, 2010, p. 7 et passim).

⁹Em 2010, dois anos antes de declarar Santa Hildegarda Doutora da Igreja, o Papa Bento XVI recomendou-nos: “Invoquemos sempre o Espírito Santo, a fim de que Ele desperte na Igreja mulheres santas e corajosas como Santa Hildegarda de Bingen, que, valorizando os dons recebidos de Deus, contribuíam para o crescimento espiritual de nossas comunidades e da Igreja do nosso tempo” (PAPA BENTO XVI, 2013, p. 12, tradução nossa).

(...) promulguei e escrevi estas coisas não pela invenção de meu coração ou de qualquer outra pessoa; graças aos mistérios secretos de Deus, eu as ouvi e recebi nos lugares celestiais. E, mais uma vez, ouvi a voz do Céu, dizendo-me: “Grita, portanto, e escreve assim” (SANTA HILDEGARDA DE BINGEN, 2015b, p. 98).

No entender de Hildegarda, a Criação tem por princípio a cor verde (*viriditas*), símbolo da vida e do crescimento dos seres vivos. A *viriditas* hildegardiana tem sua fonte em Deus e é “o viço, o poder divino cheio de vitalidade, a força vital que recobre as criaturas, poder de vitalidade e modelo de todo o bem” (UHLEIN, In: SANTA HILDEGARDA DE BINGEN, 1993, p. 25). Segundo Hildegarda, “o sopro do ar faz a terra fecunda. Assim, o ar é a alma da terra, umedecendo-a, tornando-a verdejante” (SANTA HILDEGARDA DE BINGEN, 1993, p. 71). Sempre disposta a levar às últimas consequências os símbolos que descobre neste mundo e no Outro, Hildegarda associa a primeira sílaba de *viriditas* a outras palavras de conteúdo fundamental em sua obra: *virtus* (virtude), *virilitas* (virilidade), *virginitas* (virgindade), *vis* (força), *vir* (homem), *vivere* (viver), *virescere* (verdejar), *vigere* (ter vigor) etc. Veja-se que

os especialistas geralmente concordam em ver na cor verde o equilíbrio e a harmonia, o símbolo da primavera e da juventude, da esperança e da alegria. No cristianismo, o verde é representante da nova vida, e se associa ao Batismo e à festa da Eucaristia. (...) Na cultura ocidental, o verde indica que “devemos seguir em frente (e.g., no trânsito)” e “pensar verde” é palavra de ordem para os ecologistas (EDWARDS, 2016, p. 191, tradução nossa; ver também RILEY, 1997, p. 90-91).

A palavra *viriditas* já era conhecida dos romanos antigos, que a utilizavam em contextos próximos aos preferidos pela *Sancta germanorum*. Cícero (106-43 a. C.) refere-se entusiasticamente à *viriditas pratorum* (“verdura das pradarias”); Plínio (23-79), já no plano metafórico, entende *viriditas* como “juventude”: *Senectus aufert eam viriditatem, in qua etiam nunc erat Scipio* (“A velhice tolhe aquela verdura que Cipião ainda possuía”) (ambas as citações em FREUND, 1866, t. III, p. 590, tradução nossa). A originalidade de Hildegarda está em conceder dimensão cristã a esse perímetro semântico, reconhecendo em Deus a autoria de toda e qualquer modalidade de *verdura* – no sentido positivo, é claro. Para Hildegarda, “O vento que sopra, o ar leve, úmido, o verde delicado das árvores e da relva, tudo isso, em seu princípio e em seu fim, louva

a Deus” (SANTA HILDEGARDA DE BINGEN, 1993, p. 57). Porém, como quase todas as cores, o verde apresenta conotações positivas e negativas. O verde – em que pese sua associação espontânea com a saúde e o crescimento – também pode simbolizar a doença: que se pense na cor esverdeada da pele dos enfermos. O verde é, ainda, a cor da inveja e do ciúme. Lembremo-nos da admoestação a Otelo que Shakespeare (1564-1616) põe na boca de Iago: “*Oh, beware, my lord, of jealousy! It is the green-eyed monster which doth mock the meat it feeds on*” (“Cuidado com o ciúme, meu senhor! Ele é um monstro de olhos verdes que zomba do alimento de que se nutre”) (SHAKESPEARE, III, 3, tradução nossa; ver também EDWARDS, 2016, p. 191).

No tocante aos *anjos*, criaturas espirituais cuja existência o *homo medievalis* tinha seriamente em conta, Hildegarda não deixa de ser original. Em sua época, já estava consignada a hierarquia dos novos coros angélicos; ei-la, em escala ascendente: Anjos, Arcanjos, Virtudes, Potestades, Principados, Dominações, Tronos, Querubins e Serafins. De fato,

segundo respeitável Tradição, confirmada em parte, pelo Segundo Concílio de Constantinopla, esses títulos designam nove ordens diferentes, divididas em três hierarquias. Os mais categorizados intérpretes dos Livros Santos – entre os quais Dionísio Areopagita, S. Gregório Magno e S. Bernardo – assim o ensinam. A primeira hierarquia compõe-se dos que estão sempre diante de Deus, dos que lhe são mais próximos e têm a mais alta e inebriante função: *eles contemplam a Deus*. São os ardentes *Serafins*, assim chamados por causa do fogo do amor divino que os abrasa; os luminosos *Querubins*, cujo nome indica as puras e sublimes luzes de sua inteligência; e os *Tronos*, também por sua elevada e clara inteligência. (...) A segunda hierarquia ocupa-se do governo do mundo: *Dominações*, assim chamados porque, por seu poder, estão acima dos outros anjos, servindo a Deus com maior independência; *Virtudes*, com força e coragem indomáveis, manifestam-se em todas as suas ações; e as *Potestades*, que, na mesma linha das *Dominações* e *Virtudes*, são encarregados do governo do mundo e de lutar contra os maus espíritos. A terceira hierarquia compõe-se dos *Principados*, *Arcanjos* e *Anjos*. Os *Principados* comandam os anjos, que lhes são inferiores. Os *Arcanjos* são os intermediários entre os *Principados* e os *Anjos*. Sua função consiste em anunciar aos homens as coisas de Deus e a iluminar o espírito dos profetas. Enfim, os *Anjos* completam e terminam toda a hierarquia celeste. Estes são os *mensageiros* empregados por Deus para cuidar mais diretamente dos homens. São os mais próximos de nós (GANZAROLLI DE OLIVEIRA, 1977, p. 18-19).

Contudo,

o texto de Hildegarda oferece uma divisão alternativa em dois, cinco e dois, de modo que os seus nove coros podem apresentar analogias com a natureza humana. Anjos e arcanjos significam corpo e alma; os querubins e serafins, como sempre, simbolizam o conhecimento e o amor de Deus, e as cinco ordens medianas representam os cinco sentidos. Detalhes alegóricos suplementares pertencem à Encarnação e à vida de virtude. Do Pseudo-Dionísio, Hildegarda toma a noção de que a hierarquia celeste acima espelha a hierarquia eclesiástica abaixo (NEWMAN, in SANTA HILDEGARDA DE BINGEN, 2015b, p. 58).

3 Idade das Trevas?

A designação pejorativa de *Idade das Trevas* para o milênio medieval só é válida se referida às trevas da nossa ignorância relativa a ele – ignorância esta injustificável.¹⁰ O desinteresse por Hildegarda é exemplo disso. Ora, estamos falando de uma personagem nuclear não só para a Idade Média, mas para a História da Cultura do Ocidente e do próprio mundo como um todo: “Chegamos assim a Santa Hildegarda, freira e depois abadessa de Bingen, conselheira de bispos, margraves, imperadores, e uma das maiores personalidades de todos os tempos” (PRAMPOLINI, 1940, t. IV, p. 172, tradução nossa). Hildegarda foi compositora e poetisa de relevo; apesar disso, é ignorada pelos musicólogos portugueses Tomás Borba (1867-1950) e Fernando Lopes Graça (1906-1994) em seu *Dicionário de Música*. No ensaio *Uma nova História da Música*, do austro-brasileiro Otto Maria Carpeaux (1900-1978), não se fala de Hildegarda. O brasileiro Mário de Andrade (1893-1945), em sua *Pequena História da Música*, tampouco se lembra dela. Nas 43 bibliotecas da Universidade Federal do Rio de Janeiro – a primeira e maior instituição universitária federal do Brasil, considerada “centro de excelência de ensino de pesquisa”

¹⁰ Fulton Sheen (1895-1979) alerta-nos para esta singularidade: provavelmente, a única verdade já dita pelo Demônio encontra-se na terceira tentação de Cristo. Diz o Demônio, em sua tentativa de desviar o Salvador de sua Missão: “Todos os reinos da Terra são meus e eu os darei a ti se, prostrado, me adorares” (Lc 4,6-7); noutras palavras, “Identifica-te com o mundo e faz o que é popular, pois eu [o Demônio] sou o seu príncipe” (apud SHEEN, 1982, p. 334, tradução nossa). Rastejantes em busca dos atrativos promovidos pelo príncipe deste mundo (2 Cor 4,4), seremos incapazes de alcançar e tocar as *coisas do alto* (Cl 3,1-4); afinados pelo diapasão daqui de baixo, deixaremos de escutar a voz de Deus; distraídos por falácias visuais, ficaremos cegos para a *melhor parte* preferida por Maria (Lc 10,38-42).

em nosso país e na América Latina –, há mais de três *milhões* de títulos diferentes (incluindo livros, artigos, dissertações, teses, monografias etc.), por sua vez relativos às mais diversas áreas do conhecimento. Mas não se encontra lá nem sequer *uma* obra escrita por Santa Hildegarda ou sobre ela. Considere-se também: há décadas, irradiou-se a partir da Europa uma verdadeira Renascença da obra hildegardiana (cf. DIERS, 1998, p. 19); novas edições surgiram em diversas partes do mundo, inclusive no Brasil – mas tudo indica que a maioria absoluta dos brasileiros nunca ouviu falar da Santa e Doutora da Igreja Hildegarda de Bingen e nem dos seus escritos, não obstante viverem no país que tem a maior população católica (?) do mundo (cf. JURCZAK, 2017).¹¹ Veja-se que

entre os séculos XII e XVI, centenas de mulheres despontam com o relato de suas experiências religiosas sobrenaturais; fala-se até de “invasão mística”. Três dentre elas são especialmente conhecidas: Hildegarda de Bingen (1098-1179), Brígida da Suécia (1303-1373) e Catarina de Sena (1347-1380). Enquanto Hildegarda foi esquecida logo após sua morte e só no século XX tornou-se famosa outra vez (tal como havia sido entre seus contemporâneos), e os feitos de Catarina mantiveram-se limitados à Itália, Brígida alcançou uma irradiação maior (FIEDER et alii, 1997, p. 291, tradução nossa).

Meno male: dois verbetes são dedicados a Hildegarda no *Dizionario delle opere e dei personaggi di tutti i tempi e di tutte le letterature* (publicado originariamente pelo italiano Valentino Bompiani [1898-1992] e pelo francês Robert Laffont [1916-2010] em 1946, no qual encontramos resumos, feitos por especialistas nas mais diversas áreas e culturas, das obras mais destacadas já escritas em todo o mundo e em todas as épocas da história); ao menos é o que se pode constatar na edição francesa que temos em mãos, que é de 1994. Particularmente elogioso é o verbete relativo à *Symphonia armonie celestium revelationum*, no qual Hildegarda é considerada “autoridade moral, literária

¹¹ Por essas e outras, há de se levar a sério a advertência feita pelo pensador independente Olavo de Carvalho (1947), há cerca de 15 anos: “Quando, num teste de compreensão de leitura entre estudantes de 32 países, os brasileiros tiraram o último lugar, afirmei resolutamente que o resultado seria o mesmo se em vez de estudantes os examinados fossem profissionais adultos – incluindo acadêmicos, jornalistas, educadores, parlamentares, ministros da Educação e (por que não?) presidentes da República. Os estudantes não deveriam ser considerados *a priori* uma exceção devida a fatores acidentais, mas uma amostra significativa da população em geral” (CARVALHO, 2013, p. 252).

e política”, possuidora de “uma cultura profana (entenda-se: não religiosa) muito extensa” e de “um amor notável por todos os seres” (ROSENBERG et alii, 1994, t. IV, p. 4.222, tradução nossa).

Declarada Doutora da Igreja em 2012, Hildegarda foi consagrada a Deus por seus pais quando tinha oito anos de idade; em 1136, foi eleita abadessa do mosteiro beneditino de Rupertsberg, em Bingen, perto de Mogúncia, às margens do Rio Reno – justamente na parte em que esse magnífico acidente geográfico, eternizado nos versos de Friedrich Hölderlin (1770-1843)¹² e em tantas páginas históricas do Ocidente, assemelha-se a um enorme nariz voltado para a Suíça e a França. Na Europa antiga, serviu de fronteira entre o mundo celta e o germânico – ou, como preferiam os romanos, a *Gallia* e a *Germania*, a civilização e a barbárie. Dois séculos após sua morte (mais precisamente em 1383), Hildegarda passou a ser chamada de *Sibila do Reno* (BOOTH et alii, 2001, t. XI, p. 494). Era sibila no sentido mais genuinamente cristão, pois já havia *sibyllae* entre os romanos e Σίβυλλᾶι entre os gregos; à Hildegarda de Bingen foi concedido o dom celeste de prever as coisas que ainda hão de ocorrer.¹³

Muito importante, de fato, é o dom concedido a Santa Hildegarda de enxergar o futuro. Santa Hildegarda foi *visionária*, não no sentido pejorativo da pessoa “sonhadora ou utopista”, como explica o *Dicionário contemporâneo da língua portuguesa* (CALDAS AULETE; SANTOS VALENTE, 1948, V. II, p. 1.148); nada há de utópico ou ilusório naquilo que Santa Hildegarda viu. Muito pelo contrário, ela tinha a capacidade de “ver espiritualmente fatos futuros ou distantes, como profecia ou advertência moral ensinada por Deus”

¹² *Der Rhein* (“O Reno”) integra os célebres *Hymnen* (“Hinos”), nos quais “o mais alemão dos alemães” (conforme o denominou o primeiro editor de suas obras completas, Norbert Theodor von Hellingrath) “encontra-se face a face com Deus. Onipresente, Deus revela-Se a ele com rostos sempre renovados: idêntico a Si mesmo, mas com aspectos variáveis, como a própria vida” (ROSENBERG et alii, 1994, t. V, p. 5.661, tradução nossa).

¹³ “Sibilas são virgens a quem o Céu concedeu o dom de ler no futuro. Os sábios, dentre eles Varro e Lactâncio, contam originariamente dez. Também se deu o nome de *sibilas* às pessoas que, à imitação das sibilas originais, prognosticavam o futuro. A Sibila de Cumes chamava-se Deifobe, era filha de Glauco e sacerdotisa de Apolo. Dizia-se inspirada por Apolo, dava os seus oráculos no fundo de uma cova, que havia no templo daquele deus; esta cova tinha cem portas por onde saíam terríveis vozes predizendo o futuro. Era também sacerdotisa de Hécate, que lhe confiara a guarda dos bosques sagrados do Averno. Enéas foi consultá-la antes de descer aos infernos. Os romanos levantaram-lhe um templo” (SCHLESINGER; PORTO, 1995, t. II, p. 2.374).

(SCHLESINGER; PORTO, 1995, t. II, p. 2.641).¹⁴ Hildegarda atuou como *boca de Deus*, que lhe ordenou: “Diz, portanto, estas maravilhas e escreve-as tais como te são ensinadas e ditas” (apud PERNOUD, 1996, p. 17). Nas palavras da santa,

isto se deu em 1141, no milésimo, centésimo, quadragésimo primeiro ano da Encarnação de Jesus, Filho de Deus, quando eu tinha quarenta e dois anos e sete meses. Uma luz de fogo, de um brilho extremo, vinda do Céu abateu-se sobre meu cérebro todo e todo o meu corpo e todo o meu peito, como uma chama, que todavia não queimava, mas inflamava com o seu calor, do modo como o sol esquentava onde dardejia seus raios (apud PERNOUD, 1996, p. 17-18).

Nunca faltaram tentativas de negar o caráter milagroso das Visões de Hildegarda. Já se disse, por exemplo, que elas seriam produto de “alucinações”, “histeria”, “enxaqueca”, “crise da menopausa” etc. (cf. RILEY, 1997, p. 57-61).¹⁵ Esses detratores deixam de ter em conta dois fatores essenciais em questão: a) os dons sobrenaturais de Hildegarda foram concedidos e postos em prática por

¹⁴No mesmo *Dicionário Enciclopédico das Religiões*, lê-se no verbete dedicado à *visão espiritual*: “Os místicos registram a sua frequente ocorrência. Atestam que a imagem pode ser vista em sonho e em vigília. Como experiência confortadora, não faz parte essencial do caminho da perfeição. É gratuitamente concedida por Deus. Aconselham os mestres da espiritualidade que as Visões não devem causar alvoroço, inquietação e vaidade. Deve-se recebê-las no espírito que levou São João da Cruz a dizer que todas elas não valem tanto como um menor ato de humildade” (SCHLESINGER; PORTO, 1995, t. II, p. 2.641-2.642).

¹⁵Em sua tentativa de “provar” que os seres humanos pouco ou nada mais são do que formigas que falam, mas carecem do altruísmo e da organização (quesitos que sobram nos formigueiros) necessários para viver no “paraíso” socialista que Karl Marx idealizou para a humanidade (Marx teria escolhido a espécie errada para implantar a sua “obra-prima”, responsável direta pela morte de mais de cem milhões de pessoas, apenas no século XX), Edward O. Wilson (1929), pai da sociobiologia, aproveita para destilar prodigamente seu anticristianismo. Sempre apostando na superioridade da matéria sobre o espírito, Wilson não chega a negar a “possibilidade” de que o Apóstolo São João tenha visto o Cristo Ressuscitado; mas afirma ser “mais provável” que suas Visões fossem sintomas de esquizofrenia ou, ainda, efeito de drogas alucinógenas. Misturando meias-verdades com mentiras, falácias e facciosismo, Wilson parece determinado a nos convencer de que o *Apocalipse* não passa de um manifesto *hippie* escrito com dois milênios de antecedência (cf. WILSON, 2012, p. 317-318; ver também COURTOIS et alii, 1997, p. 15 et passim). Quanto a Hildegarda, já há quem a associe ao feminismo e até mesmo à ideologia de gênero (cf., por exemplo, SOELLA, 2015, p. 33 et passim), embora tais “novidades” nunca tenham passado nem perto da cabeça da santa, ocupada como era com suas Visões de Deus e com a narrativa das mesmas. Se houvesse defensores(as) do feminismo e da ideologia de gênero na época de Hildegarda, ela, que não era politicamente correta nem mesmo diante de um imperador ou de um papa, chamaria tais “inovadores(as)” de servos(as) do Diabo, no mínimo.

atuação milagrosa de Deus – que, obviamente, sempre esteve acima das leis da Natureza que Ele mesmo criou; b) milagres, por serem milagres, não se explicam.

...

Hildegarda entrou em rota de colisão com Frederico Barbarossa (1122-1190), quando este provocou um cisma na Igreja, ao opor três antipapas ao Papa Alexandre III (1100-1181). Temente apenas a Deus, a Profetisa Teutônica lembrou ao imperador do Sacro Império Romano-Germânico que ele, também, estava sujeito ao juízo divino; e advertiu-o: “Ai desta malvada conduta dos ímpios que me desprezam. Escuta, ó Rei, se queres viver! Do contrário, minha espada te transpassará” (citada por PAPA BENTO XVI, 2013, p. 11, tradução nossa). É possível que na Idade Média as mulheres lessem mais, e conseqüentemente fossem mais instruídas, do que os homens; muitas vezes eram elas, e não eles, os autores e os copistas dos manuscritos daquela época (cf. PERNOUD, 1980, p. 61-62). Dentre as muitas contribuições femininas para a cultura medieval e (por que não dizer?) universal, à parte as de Hildegarda, constam:

- a) a fundação pioneira de hospitais (Santa Fabíola [século IV], elogiada pelo severo São Jerônimo [c. 347-420]): “Uma mulher de nome Fabíola, em ato de penitência cristã, estabeleceu o primeiro grande hospital público de Roma; ela vasculhava as ruas à busca de homens e mulheres pobres e enfermos, com o intuito de ajudá-los” (WOODS, 2012, p. 178, tradução nossa);
- b) a conversão dos francos ao catolicismo (Santa Clotilde [475-574]) – sem Clotilde, o Renascimento Carolíngio e, conseqüentemente, o Renascimento propriamente dito (pois este é filho daquele), talvez não tivessem acontecido;
- c) a libertação de escravos (Santa Melânia [c. 383-439]) – após a morte de seus dois filhos, Melânia e o marido Valério Piriano (c. 381-c. 420) decidiram-se pelo ascetismo e pela vida monástica; de passagem pelo norte da África, conheceram e tornaram-se amigos de Santo Agostinho de Hipona (354-430), o autor que mais influenciou a cultura ocidental (cf. FRANZEL, p. 19-20);
- d) a sobrevivência e o desenvolvimento do teatro (Rosvita de Gander-sheim [935-c.1002]);
- e) a pedagogia e a psicologia: Dhuoda (época de florescimento: 824-844); da pena de Dhuoda saiu o *Liber manualis*, inestimável retrato da espíritu-

alidade, da psiquê, educação (em particular feminina) e da própria sociedade europeia nos tempos carolíngios (c. 750-c. 900);

f) o ensinamento do grego e do hebraico (Heloísa [c. 1100-c. 1164]);

g) a literatura cavaleiresca (Leonor de Aquitânia [1122-1204]);

h) o heroísmo aliado à santidade (Santa Catarina de Sena [1347-1380] e Santa Joana d'Arc [1412-1431]);

i) altruísmo e paciência diante das adversidades (Beata Hermengarda de Chiemsee [?-866]) – filha de Luís, o Germânico (806-876), e neta de Carlos Magno (742-814), Hermengarda foi abadessa da Abadia de Frauenwörth, na Baviera. Nunca se queixou da artrite que a torturava, nem mesmo durante os invernos sempre rígidos daquela região europeia; em vez disso tratou de recuperar, reformar e expandir sua abadia, fundada por São Tassilo (741-796), primo de Carlos Magno;

j) a leitura silenciosa (monjas da Idade Média):

Os antigos, como sabemos, liam sempre em voz alta. Santo Agostinho espanta-se ao ver o seu amigo Santo Ambrósio, bispo de Milão, praticar a leitura mental. Na falta desta prescrição, as duas regras da leitura e do silêncio obrigatório teriam sido contraditórias. Esta independência entre a leitura e a palavra é, pois, um presente das monjas aos tempos futuros (PERNOUD, 1980, p. 32-33).

Fiel a ideias que remontam ao neoplatônico Macróbio (c. 390-c. 430) e aos gregos antigos – sem esquecer o latino Vitruvius (c. 80 - c. 15 a.C.) e os medievais Honório de Autun (1080-1154) e Bernardo Silvestre (c. 1100 - c. 1165) –, Hildegarda vê na beleza sensível um eco estético da beleza divina. No seu entender, é de caráter *musical* a matéria-prima tanto do homem quanto da Natureza em sua totalidade. Não deixa de ser uma variante que Hildegarda e vários outros pensadores do século XII darão à fórmula de Boécio (c. 480-c. 525), *o último dos romanos e o primeiro dos escolásticos*: “Deus, belo em grau máximo, rege a beleza do mundo” (apud DE BRUYNE, v. II, p. 574).¹⁶ Macróbio, aliás, já havia visto

¹⁶ As ressonâncias de Boécio não se limitam ao perímetro religioso; encontrá-las-emos também na cultura profana do Medievo, e.g., no anticlerical Jean de Meun (1240-1305), autor da segunda parte do *Roman de la Rose*: “*Cil Dieus, qui de biauté habonde, / Quant il tres biau fist cest biau monde...*” (“Este Deus, pleno de beleza, quando fez este belo mundo ...”) (LORRIS; MEUN, 1992, p. 16.733-16.734, tradução nossa).

no homem (*brevis mundus*) uma síntese do Universo (*magnus homo*) (cf. DE BRUYNE, 1963, v. I, p. 431). Três séculos antes de Hildegarda, durante o Renascimento Carolíngio, Escoto Eriúgena (815-877) falou de teofanias manifestas no homem e nos outros seres em geral, sempre tomando por modelo o cosmo feito por Deus (cf. PL 122, 445).¹⁷ A Santa Germânica vai mais adiante; vê no homem um colaborador da Criação: “Só a humanidade é chamada para ajudar a Deus. A humanidade é chamada para co-criar” (SANTA HILDEGARDA DE BINGEN, 1993, p. 116). No Universo hildegardiano, reflexo da beleza divina, o *macrocosmo* corresponde a um círculo ou a uma esfera, enquanto o homem, *microcosmo*, inscreve-se num quadrado (tal como se via em Vitrúvio e se verá em Leonardo da Vinci). Espelhando-se na Santíssima Trindade, esse Universo é apresentado sob a forma de três esferas concêntricas: firmamento, ar e terra. No centro está a Terra, que é esférica ou oval (vide Honório de Autun [1080-1154] e Guillhermo de Conches [1090-1154]). O homem (i.e., o *microcosmo*) é representável geometricamente num quadrado que se divide em cinco partes iguais (cf. FRAILE, 1986, II [1º], p. 469-471).

“Hildegarda vem de um tempo distante em relação a nós” (RILEY, 1997, p. 7, tradução nossa)¹⁸: é a época dos castelos, que também é a das cidades, dos mosteiros e igrejas que brotam por todo o solo europeu.¹⁹ Um século antes do seu nascimento, por volta do ano 1000, o monge e cronista francês Rodolfo Glaber (985-1047) metaforizava essa expansão arquitetônica, descrevendo-a como “um manto branco de igrejas” que começara a cobrir o mundo: “*candidam aecclesiarum vestem indueret*” (RODOLFO GLABER, 1999, III, 4, 13); era o prelúdio para o manto colorido de universidades que cobrirá esse mesmo mundo a partir da segunda metade do século XI (Bolonha, a universidade mais antiga, começou suas atividades

¹⁷ Servimo-nos aqui da edição de Jean-Paul Migne das obras dos Padres da Igreja. Como abreviatura das obras dos Padres Latinos (*Patrologiae cursus completus, series latina* [Paris, 1844-1855]), empregamos a convenção PL. Note-se que “O *kósmos*, modelo de toda e qualquer ordem visível, é também o exemplo máximo de beleza nesse âmbito. Sob tal perspectiva, é indiscutível para os antigos a superioridade da Natureza em relação à arte” (CARCHIA; D’ANGELO, 1999, p. 39, tradução nossa).

¹⁸ “*Hildegard kommt aus einer fernen Zeit zu uns*”.

¹⁹ “A Idade Média dos castelos é também a das cidades, sem falar nos mosteiros que surgem por toda parte” (PERNOUD, 1996, p. 11).

em 1088).²⁰ Mas de que *mundo* estamos falando? Na verdade, da fração católica e livre de uma Europa ainda em construção: do norte ibérico à Renânia, dos limites da Escócia até a Itália central. Silvestre II (papa de 999 a 1003), um dos europeus mais inteligentes e cultos do ano mil, era possuidor de *vinte* livros, quantidade alta para os padrões da época (cf. LANGELLIER, 2000, p. 31). No ano mil, a Europa tinha

poucos homens inicialmente, muito poucos. Dez vezes, vinte vezes menos do que hoje, talvez. Densidades demográficas que são as do centro da África atualmente. A selvageria domina, tenaz. E torna-se ainda mais intensa quanto mais se distancia das margens mediterrâneas, quando se atravessavam os Alpes, o Reno, o Mar do Norte (DUBY, 1984, p. 13).

Não obstante, em 910, com a reforma de Cluny, a vida monástica adquire novo e extraordinário fervor. A Cristandade começa a se recobrar das invasões (germânicos, hunos, muçulmanos, vikings e magiares) que marcaram o período que vai do século V ao século X. Em 1098 (ano em que nasce Hildegarda), São Roberto de Molesme (1028-1111) funda a abadia de Cister, de onde sairá o inigualável São Bernardo de Claraval (1090-1153); Doutor da Igreja, maior autoridade espiritual do seu tempo e fundador de mais de cento e cinquenta mosteiros, todos eles ramificações beneditinas, Bernardo chamava Hildegarda de *luz radiante*. Considere-se:

Dentre as realizações culturais dos beneditinos medievais constam belas igrejas e claustros, afrescos e pinturas vitrais, iluminuras e música; mas tudo isso é efeito secundário da sua meta religiosa: tudo devia servir à *opus Dei*, ao louvor de Deus, que regia a vida quotidiana no claustro sob a forma de celebrações litúrgicas (FIEDER et alii, 1997, v. III, p. 232, tradução nossa).

Hildegarda incorporou exemplarmente a máxima beneditina *ora et labora*: “obediência era para ela um dever sagrado. Sob tais premissas,

²⁰ O século XIII é “o século das universidades porque é o século das corporações” (LE GOFF, 1984, p. 69). “Nas oficinas das corporações passavam-se as técnicas de pai para filho, de mestre para discípulo. Os artífices eram contratados por cidades e até mesmo por países diferentes. Ao mesmo tempo em que esse fenômeno favoreceu o intercâmbio de conhecimentos e habilidades, contribuiu para dar forte homogeneidade estilística ao Gótico, coisa que falta no Românico” (GANZAROLLI DE OLIVEIRA, 2018, p. 55; ver também DMITRIJEWA et alii, 1963, t. II, p. 286).

ela edificou sua vida e suas atividades” (RILEY, 1997, p. 31, tradução nossa).²¹

Em 1099, os Cruzados recuperam Jerusalém. Durante o século XII, o Românico atinge seu apogeu e nasce o Gótico. No perímetro musical, a polifonia (consignada desde o século IX, mas, ao que tudo indica, já praticada pelo menos desde o século VII) atinge um apogeu com a Escola de Notre-Dame, na qual despontam os nomes de Léonin e Pérotin, com seus *organa* a quatro vozes. Entretanto, Santa Hildegarda afina-se mais com a lírica provençal; recusa a multiplicação das melodias e, assim como o rei espanhol Afonso X e seus colaboradores farão no século XIII nas *Cantigas de Santa Maria*, prefere aproximar-se de Deus mediante o canto a uma só voz. Hildegarda combina a influência gregoriana com a improvisação melismática (típica das Igrejas do Oriente, e que Roma preferiu evitar) e a liberdade na prosódia (contrastando assim com seus antecessores e contemporâneos na arte da composição musical litúrgica) (cf. HICKMANN et alii, 1949/1957, t. VI, p. 390).²²

4 (In)conclusão

Não se *conclui* um escrito sobre Hildegarda, autora cuja vida e obra nunca cessará de estimular novas perspectivas de apreciação. O que fizemos nestas páginas foi uma exposição e um comentário abreviados sobre uma personagem que é fonte inesgotável de riquezas multiformes. Ninguém sabe como a Luz Viva falou a Hildegarda durante suas Visões. Provavelmente a língua utili-

²¹ Em 1178, a octogenária Hildegarda permitiu que se enterrasse e fosse mantido no solo sagrado de seu mosteiro um homem que, excomungado, havia obtido absolvição enquanto ainda vivia. Isso provocou um interdito por parte dos seus superiores, que, como punição, proibiram que fossem celebradas missas no mosteiro e que se cantasse durante o Ofício Divino. Numa das mais interessantes cartas de seu vasto epistolário, Hildegarda alega inocência, pois agira segundo a vontade de Deus – que durante uma Visão lhe advertira que, se a ordem de exumação do corpo fosse acatada, um grande mal haveria de cair sobre aquela morada; argumenta também que a proibição de cantar constituía um grave erro, pois o silêncio contradizia os preceitos da Divindade (cf. SANTA HILDEGARDA DE BINGEN, 2015a, 23).

²² “Quando Hildegarda fez oito anos, seus pais a confiaram a uma jovem de família nobre, Jutta, filha do conde de Spanheim, para ser educada. Jutta levava uma vida de reclusa no mosteiro de Disibodenberg, perto de Alzey, onde morava, e tomou a seu cargo a meninazinha que demonstrava tão espantosas aptidões (...). Os biógrafos de Hildegarda contam que Jutta lhe ensinou os salmos e a tocar o decacordo, instrumento com que se lhes acompanhava o canto. Na época, toda educação começava pelo canto e pelo canto dos salmos. ‘Aprender a ler’ dizia-se ‘aprender o saltério’” (PERNOUD, 1996, p. 13-14).

zada foi o latim, língua que ela conhecia “de ouvido”, por assim dizer. Sabemos que Hildegarda ditou tais experiências num latim rústico, pleno de imperfeições corrigidas por seus fiéis ajudantes, o Monge Volmar (?-1173) e a Irmã Ricarda (?-1152) (cf. ALAMEDA, 2013, p. 13sq).

No entender de Caroline Walker Bynum (1941), “com Hildegarda, não se sente; vê-se” (BYNUM, In: SANTA HILDEGARDA DE BINGEN, 2015b, p. 18). Tendo por base o preceito segundo o qual nada entra no intelecto sem que tenha passado antes pela sensibilidade (cf. FLORA, 1952, p. 31), acreditamos na possibilidade de estender aos quatro sentidos restantes essa interpretação da medievalista norte-americana – que talvez tenha empregado o verbo “ver” no sentido metonímico de “conhecer”, justamente por ser a visão o nosso sentido mais poderoso, responsável por mais de 80% das impressões sensoriais que recebemos do mundo ao nosso redor (cf. VEIGA, 1983, p. XIV). Diremos, então: à luz dos ensinamentos da Sibila do Reno, vemos, ouvimos, tocamos, absorvemos e degustamos este mundo de outra forma; ler Santa Hildegarda de Bingen é convite à eternidade.

Referências

ALAMEDA, Monsenhor Melchor Sánchez de Toca Alameda. Advertencias para un lector de Santa Hildegarda. In: SANTA HILDEGARDA DE BINGEN. *Libro de las causas y remedios de las enfermedades* (trad. José María Puyol y Pablo Kurt Rettschlag). Madri: Hildegardiana, 2013.

BOOTH, Edward et alii. *The New Grove Dictionnary of Music*. Londres: Macmilian, 2001.

BROWN, John Russell et alii. *The Oxford Illustrated History of the Theatre*. Oxford/ Nova York: Oxford University Press, 1997.

BYNUM, Caroline Walker. In: SANTA HILDEGARDA DE BINGEN. *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, 2015b.

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. *Dizionario di estetica*. Roma/Bari: Laterza, 1999.

CARVALHO, Olavo de. *O mínimo que você precisa saber para não ser um idiota*. São Paulo: Record, 2013.

CIABATTONI, Francesco. *Dante's Journey to Polyphony*. Toronto/Buffalo/Londres: University of Toronto, 2010.

CIFUENTES, Dom Rafael Llano. *Serenidade e paz pela oração: como superar as preocupações, a ansiedade, as depressões e as angústias*. Rio de Janeiro: Ed. do Autor, 2002.

CLÉMENT, Félix. *Histoire de la musique depuis les temps anciens jusqu'à nos jours*. Paris: Hachette, 1885.

COURTOIS, Stéphane et alii. *Le Livre noir du communisme*. Paris: Robert Laffont, 1997.

DE BRUYNE, Edgard. *Historia de la Estética*. Tradução: Armando Suárez. Madri: B.A.C., 1963.

DIE HEILIGE SCHRIFT. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1981.

DIERS, Michaela. *Hildegard von Bingen*. Munique: DTV, 1998.

DMITRIJEWA et alii. *Allgemeine Geschichte der Kunst: die Kunst des Mittelalters*. Tradução: Ullrich Kuhirt et alii. Leipzig: Veb E. A. Seemann, 1963.

DUBY, Georges. "L'an mil", in *L'Europe au Moyen Âge*, Paris: Flammarion, 1984.

DUMUR, Guy et alii. *Histoire des spectacles*. Paris: Gallimard, 1965.

EDWARDS, Betty. *L'arte del colore*. Tradução: Alesio Catania. 7. ed. Milão: Longanesi, 2016.

ESCOT, P. Hildegard Von Bingen: Universal Proportion. *Mystics Quarterly*, 1993. v. 19, n. 1, p. 34-39.

FERREIRA, C. W. Santa Hildegarda de Bingen: Médica dos corpos e das almas. *Arautos*, 2011. Disponível em: <<http://www.arautos.org/secoes/artigos/doutrina/santos/santa-hildegarda-de-bingen-medica-dos-corpos-e-das-almas-143495>>. Acesso em: 18 abr. 2018.

FIEDER, Katja et alii. *Brockhaus, die Bibliothek*: Kunst und Kultur. Leipzig: Brockhaus, 1997.

FLORA, Francesco. *Leonardo*. Verona: Mondadori, 1952.

FOSTER, Georg. *Reise um die Welt*. Frankfurt am Maim: Eichborn, 2007.

FRAILE, Guillermo. *Historia de la filosofía*. Madri: B.A.C., 1986.

FRANZEL, Emil. *Geschichte des deutschen Volkes*. Munique: Adam Kraft, 1974.

FREUND, G. *Grand dictionnaire de la langue latine*. Tradução: N. Theil. Paris: Firmin Didot, 1866.

GANZAROLLI DE OLIVEIRA, João Vicente. *Ensaio sobre a música polifônica: vozes que iluminam o Ocidente*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2018.

_____. Homenaje mínimo a Jacques Le Goff: El despliegue de la cultura medieval y el nacimiento de Occidente. *Enfoques*, Entre Ríos, v. 37, n. 2, primavera de 2015.

GANZAROLLI DE OLIVEIRA, Maria de Lourdes. *Os anjos e nosso destino*. Rio de Janeiro: Agir, 1977.

HICKMANN, Hans et alii. *Die Musik in Geschichte und Gegenwart: Allgemeine Enzyklopädie der Musik*. Kassel: Bärenreiter-Verlag, 1949/1957, t. VI.

HIGLEY, S. L. *Hildegard of Bingen's Unknown Language*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2007.

JURCZAK, K. Countries With The Largest Roman Catholic Populations. *Worldatlas*, 2017. Disponível em: <<https://www.worldatlas.com/articles/countries-with-the-largest-catholic-christian-populations.html>>. Acesso em: 20 abr. 2018.

LANGELLIER, Jean-Pierre. Gerbert d'Aurillac, l'horloger de Dieu. In: *Les héros de l'an mil*. Paris: Éd. du Seuil, 2000.

LE GOFF, Jacques. *La baja edad media*. Tradução: Lourdes Ortiz. 11. ed. México/Madri/Buenos Aires/Bogotá: Siglo Veintiuno, 1981.

_____. *La naissance du Purgatoire*. Paris: Gallimard, 1981.

_____. *Os intelectuais na Idade Média*. Tradução: Margarida Sérvulo Martinho. Lisboa: Gradiva, 1984.

LORRIS, Guillaume de; MEUN, Jean de. *Le Roman de la Rose*. Paris: Librairie Générale Française, 1992.

MIGNE, Jean-Paul (editor). *Patrologiae cursus completus, series graeca*. Paris: Excudebatur Et Venit Apud JP Migne Editorem, 1857-1866.

NEWMAN, Barbara. Hildegard of Bingen and the Birth of Purgatory. *Mystics Quarterly*, 1993. v. 19, n. 1, p. 90-97.

NICOLL, Allardyce. *Historia del teatro mundial*. Tradução: Juan Martín Ruiz Werner. Madri: Aguilar, 1964.

NILO HACK, Nelson. *Notas de aula*, 1985.

PAPA BENTO XVI. Semblanza de Santa Hildgarda". In: SANTA HILDGARDA DE BINGEN. *Libro de las causas y remedios de las enfermedades*. Tradução: José María Puyol y Pablo Kurt Rettschlag. Madri: Hildegardiana, 2013.

PERNOUD, Régine. *A mulher no tempo das catedrais*. Tradução: Miguel Rodrigues. Lisboa: Gradiva, 1980.

_____. *Hildegarda de Bingen, a consciência inspirada do século XII*. Tradução: Eloá Jacobina. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.

_____. *Luz sobre a Idade Média*. Tradução: António Manuel de Almeida Gonçalves. Lisboa: Europa/América, 1981.

PRAMPOLINI, Santiago. *Historia universal de la literatura*. Tradução: Julio Jiménez Rueda. Buenos Aires: Uteha Argentina, 1940.

RABASSÓ, G. Rediscovering the Secrets of Voice: Hildegard of Bingen. *Mediaevalia*. Textos e estudos. Porto, v. 32, 2013. Disponível em <<http://ojs.letras.up.pt/index.php/mediaevalia/article/download/1148/1075>>. Acesso em: 23 abr. 2018.

REYES, Alfonso Reyes. *La experiencia literaria*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1993.

RIES, Julien. L'uomo religioso e la sua esperienza del sacro. In: *Opera omnia*. v. 3. Milão: Jaca Book, 2007.

RILEY, Helene M. Kastinger. *Hildegard von Bingen*. Hamburgo: Rowohlt, 1997.

RODOLFO GLABER. *Historiarum*. Texto latino e tradução italiana de Guglielmo Cavallo e Giovanni Orlandi. Rocca San Casciano: Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori, 1999.

ROSENBERG, Serge et alii. *Laffont-Bompiani*. Le nouveau dictionnaire des oeuvres de tous les temps et de tous les pays. Paris: Robert Laffont, 1994.

SANTA HILDEGARDA DE BINGEN. *Cartas de Hildegarda de Bingen*. Epistolario Completo (editadas por A. A. Fraboschi, C. A. de Palumbo & M. E. Ortiz), Buenos Aires: Miño y Dávila, 2015a.

_____. *Causae et curae*. Lepizig: Teubneri, 1903.

_____. *Liber divinatorum operum* (editado por A. Derolez e P. Dronke). In: *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*. Turnhout: Brepols, 1996.

_____. *Liber vitae meritorum* (editado por A. Carlevaris), In *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, Turnhout: Brepols, 1995.

_____. *Meditações*. Tradução: Barbara Theoto Lambert; adaptação e introdução de Gabrielle Uhleim. São Paulo: Gente, 1993.

_____. *Riesencodex*. *Hochschule RheinMain*, 2018. Disponível em: <<http://hlbrm.digitale-sammlungen.hebis.de/handschriften-lbrm/content/titleinfo/449618>>. Acesso em: 09 mai. 2018.

_____. *Scivias* (Scito vias Domini) Conhece os Caminhos do Senhor. Tradução: 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, 2015b.

SCHLESINGER, Hugo; PORTO, Humberto. *Dicionário enciclopédico de religiões*. Petrópolis: Vozes, 1995.

SÉRGIO, R. O teatro das moralidades. *Recanto das letras*, 2009. Disponível em: <<https://www.recantodasletras.com.br/teorialiteraria/1531307,02/07/2012>>. Acesso em: 25 abr. 2018.

SHAKESPEARE, William. Othelo. In: *The Complete Works of William Shakespeare*. Nova York: Barnes & Noble, 2010.

SHEEN, Fulton. *Treasure in Clay*. The Autobiography of Fulton Sheen. Nova York: Doubleday and Company, 1982.

SOELLA, Gabriel Menguelli. Diálogos entre Protagonismos Femininos: Hildegarda de Bingen e Modernidade. *Revista Sinais*, Vitória, v. 2, n. 1, jun. 2015.

VEIGA, José Espínola. *O que é ser cego*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1983.

VIDIGAL, A. G.; OLIVEIRA, T. Música e Educação na Idade Média: um estudo de Hildegard Von Bingen. *Anais da jornada de estudos antigos e medievais*. Maringá, v. 1, n. 10, p. 1-4, set. 2011. Disponível em <<http://www.ppe.uem.br/jeam/anais/2011/pdf/post/04016.pdf>>. Acesso em: 18 abr. 2018.

WILSON, Edward O. *A conquista social da Terra*. Tradução: Ivo Korytovski. São Paulo: Cia das Letras, 2012.

WOODS JR, Thomas. *How the Catholic Church Built Western Civilization* (com novo prefácio do Cardeal Antonio Cañizares). Washington: Regnery History, 2012.

Artigo recebido em 10/05/2018 e aprovado para publicação em 05/06/2018

ISSN 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v17i33-2018-4>

Como citar:

GANZAROLLI DE OLIVEIRA, João Vicente; FROTA, Rafael Fernandes. Luz sobre Hildegarda: notas dedicadas à santa profetisa de Bingen. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 33, p. 67-92, jan./jun. 2018. Disponível em : <www.revistacoletanea.com.br>.

Maria, mulher toda de Deus

Maria, All Woman of God

FRANCILAIDE DE QUEIROZ RONSI*

Resumo: A Igreja reconhece que somente Deus é capaz de honrar Maria como ela merece. Como mãe do Filho de Deus, foi a mulher que mais intimamente esteve ligada ao mistério do Deus revelado em Jesus. Aqueles que encontram nela uma maternidade espiritual se aproximam dela no reconhecimento de sua humanidade e de sua historicidade. Inseparável do seu Filho, Maria vai se descobrindo naquele que a chamou, entregando-se à vontade misteriosa e exigente, mas misericordiosa de seu Deus. Progride em seu caminho de fé, alarga o seu coração e acolhe, em uma maternidade espiritual, a Igreja nascente. Ela é a pedagoga dos cristãos na festa da Nova Aliança.

Palavras-chave: Maria. Filho. Historicidade. Humanidade.

Abstract: The Church recognizes that only God is able to honor Mary as she deserves. As the mother of the Son of God, she was the woman that most intimately was connected with the mystery of the God revealed in Jesus. Those who find in her a spiritual maternity, approach her in the recognition of her humanity and her historicity. Inseparable from her Son, Mary keep discovering herself in the One who called her, surrendering to the mysterious and demanding but merciful will of her God. She advances in her path of faith, extends her heart and welcomes, in a spiritual maternity, the newborn Church. She is the pedagogue of Christians in the New Covenant celebration

Keywords: Maria. Son. Historicity. Humanity

* Francilaide de Queiroz Ronsi é doutora em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, PUC-Rio e professora da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro. E-mail: francilaideronsi@hotmail.com

Introdução

A Igreja, em sua liturgia, não cessa de render honras à Maria, àquela que, em muito engrandeceu a Deus. E mesmo assim tem a consciência de que não será capaz de agradecê-la o suficiente. Somente Deus é capaz de honrá-la, plenamente, como ela merece. Sua grandeza encontra-se no fato de lhe ter sido designada uma colossal missão: ser a mãe do Filho de Deus. Desta forma, foi a mulher que mais intimamente esteve ligada ao mistério do Deus revelado em Jesus.

Então, como é possível se aproximarem dessa mulher, os que encontram nela uma maternidade espiritual? Procurando responder à essa pergunta, apresentaremos Maria, mulher, mãe e discípula, inseparável do seu Filho, como aquela que foi ao longo do tempo descobrindo quem era, a partir daquele que a chamou, no momento da Anunciação.

Em seguida, encontraremos com aquela que guardava todas as coisas em seu coração, que avança em sua fé, à medida que vai compreendendo a identidade e a missão do seu Filho, que se entrega à vontade misteriosa e exigente, mas misericordiosa de seu Deus.

E, assim progredindo em seu caminho de fé, ela conservou-se fiel e solidária ao seu Filho até à cruz. Diante da cruz se solidariza à dor de todos, assumindo, no Calvário, além de sua dor, o sofrimento do seu Filho. Acolhendo o discípulo amado, ela alarga seu coração e acolhe, em uma maternidade espiritual, a Igreja nascente.

Por fim, veremos que, em Maria, o Espírito Santo fez sua morada, que ela foi seu Templo vivo. O Espírito de Deus não apenas fecundou o seu ventre, como também fortaleceu a sua fé.

Neste caminho ela vai encontrando-se como mãe e discípula de seu Filho, torna-se profetiza da justiça e da misericórdia de Deus na história de seu povo. Solidária à dor de todos, torna-se pedagoga dos seres humanos na festa da Nova Aliança, constituída em seu Filho. No reconhecimento de sua humanidade e historicidade é possível uma aproximação de seu testemunho na vida de todos os que desejam realizar a vontade de seu Filho.

1 Maria diante do anjo

Maria entra na História da Salvação quando, a partir da escuta atenta às palavras do anjo, aceita o surpreendente desígnio de Deus para a sua vida. No

seu 'sim' inicia-se o mistério da Encarnação, realizando-se nela para todos os seres humanos. Nela o Verbo assumiu, como próprio, aquele corpo que havia de oferecer pela humanidade. E, antes mesmo de conceber o seu filho em seu corpo, ela o concebe em seu coração, em sua alma. Nessa acolhida ela assume uma missão e vai descobrindo-se quem é, a partir daquele que a chamou.

Quando o anjo lhe diz, “não temas, Maria! Encontraste graça diante de Deus” (Lc 1,30), ela, perturbada com as suas palavras, interroga-o querendo saber o que significaria tal saudação. Neste diálogo, em que se revela o seu desconforto, nos deparamos com o comportamento de todos aqueles que se dedicam a procurar o sentido mais profundo da palavra e do mistério que envolvem uma missão, descortina-se diante de si a atuação de Deus em sua vida e na história de um povo.

O mistério envolvia a jovem Maria, no entanto, mesmo sem entender o que poderiam significar as palavras do anjo, não se resigna. Pelo contrário, em seu coração, abre um espaço para meditar no que estava acontecendo. O mistério era um convite à sua entrega na fé. Não lhe é possível, nesse momento, entender claramente tudo que lhe ocorre, assim empreende para toda a sua vida, uma escuta atenta e confiante para o que Deus lhe reservava.

O anúncio da Encarnação do Filho de Deus, “conceberás no teu seio e darás à luz um filho” (Lc 1,31), está inserido no mistério da Trindade, pois o Senhor está com ela (Lc 1,28), trata-se de *Iahwe*, a quem ela já conhecia. Maria possuía uma íntima relação de amor e de obediência ao seu Deus, o Senhor do seu povo. Ela esperava junto com a sua comunidade religiosa o cumprimento de suas promessas, anunciadas pelos profetas.

Nessa relação insere-se o diálogo no seu encontro com o anjo. Esse diálogo se dá a partir de sua realidade como pessoa de fé, com uma mulher diante de sua vontade e de seus sonhos. Ela quer compreender, mesmo que ainda de forma limitada, o que está acontecendo. Por isso, diante de uma escuta atenta, as suas perguntas são cuidadosamente acolhidas.

E assim, diante da dúvida de como isso poderia acontecer, ela tem como resposta do anjo: “o Espírito Santo virá sobre ti e o poder do Altíssimo vai te cobrir com a sua sombra” (Lc1,35). A Trindade envolve Maria, nela a promessa se cumpre. Nesta vida, neste corpo, Deus vem ao encontro de Maria, e encontra uma pessoa, uma história, uma memória, uma vontade.

Maria, como nos diz Murad,

é mais do que terra vazia à qual vem o Espírito de Deus para criar. É mais do que um templo ou tabernáculo onde a nuvem de Deus se torna visível. Maria é uma pessoa, e o seu encontro com Deus deve ser tematizado a partir de sua realidade pessoal: a presença do Espírito em Maria implica uma série de traços de diálogo interpessoal e liberdade, de chamado e resposta, de amor e de obediência (2012, p. 87).

A manifestação do poder de Deus se atualiza na forma de diálogo. Momento em que a palavra de Deus encontra-se diante da liberdade amorosa e confiante do ser humano. Logo não é possível separar a ação do Espírito Santo da atitude da pessoa de Maria.

Ela acolhe a promessa de Deus em sua vida e se converte em expressão do Espírito Santo, quando responde: “Eis-me aqui, sou a serva do Senhor; cumpra-se em mim aquilo que disseste”. (Lc 1,38). Maria torna-se mãe do Salvador pela ação criadora desse Espírito. Na Tradição cristã, Maria é considerada a nova tenda do encontro, na qual, pela força do Espírito, Deus se encontra com a humanidade, por meio da encarnação de seu Filho. Nela contempla-se a ação de Deus.

O diálogo entre Maria e o anjo se insere, assim como aconteceu com Abraão, em uma prospectiva histórica. Seguindo o exemplo de Abraão que, a convite de Deus, abandona a sua segurança e se coloca a caminho para terras desconhecidas (Gn 12,1-2), também Maria se põe às pressas a caminho para as montanhas (Lc 1,39). Recordamos que a fé de Abraão marca o início da Antiga Aliança e que a fé de Maria, na anunciação, dá início à Nova Aliança (JOÃO PAULO II, *Redemptoris Mater*, n.14 e 17).

A ida de Maria, às pressas, para as montanhas da Judeia (Lc 1,39), revela a prontidão que teve em se colocar disponível para cuidar de sua prima. No entanto, indo além de uma atitude solícita, quis também confirmar e ser confirmada em sua fé. Uma fé que precisava ser testemunhada, compartilhada e colocada a serviço. Significa que ela colocou em prática a palavra auscultada do anjo, dando um novo sentido à missão de todos os que escutam o chamado de Deus e que o atentem por meio da fé.

Quando Maria atravessa a soleira da casa e se encontra com a sua prima Isabel, essa de imediato exclama: “Bendita és tu entre as mulheres e bendito é o fruto do teu ventre” (Lc 1,42). Isabel é a primeira pessoa, de que temos notícia, a acolher a Boa Nova que traz a sua prima. Maria é o lugar em que se dá a

revelação do Mistério da encarnação, ela é a portadora da salvação, ela traz consigo, em seu ventre, a salvação.

Nesse encontro, Isabel destaca o gesto acolhedor que teve Maria diante da proposta do anjo. Ela é “aquela que acreditou” (Lc 1,45) e, mesmo sem entender como tudo se realizaria, não a recusou. Nessa atitude, “Maria progrediu no caminho da fé e conservou fielmente a sua união com o Filho até a cruz” (CONCÍLIO VATICANO II, *Lumen Gentium*, n. 58). Eis um encontro entre duas mulheres grávidas que, do mistério que envolve as suas vidas, transformam-se em grandes missionárias.

A fé de Maria é a razão da sua maternidade, ela “acreditou e nela se realizou aquilo em que acreditou” (SANTO AGOSTINHO, 1986, n. 4). O que o anjo falou para Maria se confirma na fala de sua prima Isabel: ela será a mãe do “Filho do Altíssimo”, daquele “que reinará para sempre” (Lc 1,32-33).

Ser a mãe do Filho de Deus, vocação que recebeu Maria, possibilitou para toda a humanidade a revelação de Deus presente no mistério da encarnação, iniciando o seu plano salvífico para toda a sua criação. O nascimento de Jesus revela um novo tempo, um novo modo de vida, ele traz as primícias da Nova Criação.

Segundo o papa emérito Bento XVI,

ela é a verdadeira Sião, a quem se dirigem as esperanças em todas as desolações da história. Ela é o verdadeiro Israel, em quem a Antiga e a Nova Aliança, Israel e a Igreja, são uma coisa só, inseparável. Ela é o ‘Povo de Deus’, que dá fruto a partir do poder da graça de Deus (2013, p. 33).

Assim como Abraão, Maria acreditou e esperou. Ela não se deixou abalar pela desconfiança, manteve-se firme na confiança de que seriam cumpridas as promessas de quem lhe falara (Rm 4,18). Com um coração e uma vida entregues, ela vai realizando o seu itinerário de fé em direção a Deus. Atenta aos sinais que, quase como um véu, vão se descortinando diante de seus olhos, ela aproxima-se do mistério do seu Filho e com ele se relaciona com intimidade, vendo-o crescer em sabedoria e graça diante de Deus e de todos.

No decorrer dos acontecimentos, ela vai experimentando o cuidado de quem a chamou. E quando é chegada a hora de apresentar o seu Filho ao Templo, ela se surpreende com as palavras do ancião, Simeão. Ele, tendo diante dos seus olhos e em seus braços o menino Jesus, traduz o significado daquele

momento, quando diz que o menino será oferecido para a salvação de todos os povos, sua missão é universal, “ele é a luz para iluminar as nações, e glória de teu povo, Israel” (Lc 2,32). Simeão contempla e toca aquele que era a promessa de Deus para Israel, agora não mais sob uma nuvem misteriosa, mas em carne. Todos podem vê-la, contemplá-la e tocá-la.

E assim, vivendo uma experiência que é comum a todas as mulheres, ela se depara com uma dolorosa realidade, pois vai entendendo que não tem um Filho todo seu, embora consagrado a Deus, mas é a mãe do Filho de Deus, que pertence somente a Deus, que é Deus e do qual deverá afastar-se pouco a pouco, deixando-o totalmente disponível para a sua missão messiânica (THURIAN, 1964, p. 117). Confiando em Deus ela compartilha da missão de Jesus, solidarizando-se com ele até o fim. Assim vai se descobrindo mãe e discípula de seu Filho.

A jovem mãe terá que aprender a conviver, mesmo sem compreender, com os olhares, com as palavras e as atitudes de muitas pessoas que encontrará em seu caminho, por causa do seu Filho. Essa situação alargará o seu coração, nele guardará todas as coisas, na esperança de se cumprirem as promessas de seu Deus.

2 Maria: memória e silêncio

O evangelista Lucas deixa transparecer, em seu texto, os sentimentos de Maria, os seus momentos de dúvidas e de certezas. Nem tudo é claro e compreensível para ela. Lucas, por duas vezes, observa que “ela guardava todas estas coisas, meditando-as em seu coração” (Lc 2,19.51). A palavra “coração”, no judaísmo, significa “mente”, “memória”, “espírito”. No grego *synterei* é um termo que significa um método no qual a aprendizagem incidia em guardar a memória, lembrar (GIOIA, 1998, p. 44).

Maria ampara o sentido mais profundo de todos os acontecimentos que perpassam a sua memória, e o que não consegue compreender remetem-na à lembrança do mistério do Pai do qual teve o anúncio formal na encarnação (LINA, 2016, p.64). O seu comportamento nos leva a acreditar que o caminho que realiza é o de penetrar nesse mistério, de procurar ressignificar a sua história a partir desse acontecimento, pois não lhe é possível afastar a sua vida da vida de seu Filho. Tudo que lhe acontece está envolto pelo mistério que envolve Jesus.

Por isso, vai guardando em seu coração, refletindo, meditando, procurando o sentido de tudo que não conseguia entender. Mantendo a lembrança dos fatos, vai fazendo memória (Lc 2,51), para não só impedir o esquecimento, mas para manter viva a sua história, para poder contemplar o que se desvela diante dos seus olhos, para poder ser grata a seu Deus. Isso era algo constante em sua vida, era o seu jeito de ser e de viver.

Não temos notícias, mas talvez tenha ficado noites em claro, procurando entender o que seus olhos enxergavam e o que seu corpo sentia diante de tudo o que via e ouvia sobre o seu Filho. Maria carregava um hábito que marcava a espiritualidade do Povo de Israel: a memória e a recordação. Ela procurava interpretar, a partir de sua experiência de fé, os sinais históricos que chegavam em forma de mistério. Encontramos nos textos sagrados, continuamente, o apelo para que, recordando o passado, tenhamos gravado na mente e no coração como Deus fez maravilhas pelo seu povo, como o escolheu e lhe deu uma missão (Dt 4,32-40).

O povo faz memória para não esquecer a fidelidade de seu Deus, para não se afastar dEle. Trata de recordar para voltar à consciência tudo o que Deus fez e voltar-se para Ele. Maria faz essa experiência, ela sabe que não a vive sozinha, o Espírito de Deus a acompanha.

Não se trata de uma recordação mecânica, mas de uma reflexão, de uma meditação, para interpretar o sentido profundo daquilo que foi ouvido e que está sendo vivido. Maria procura “descobrir um sentido para tudo o que vem acontecendo, descobrindo os planos de Deus ocultos sob o véu dos acontecimentos” (RAVASI, 1989, p. 203 *et seq.*).

Atenta, Maria escuta os pastores relatando maravilhas diante do menino recém-nascido, “e todos os que os ouviam ficavam maravilhados” (Lc 2,17-18); o profeta Simeão revela que o menino será “sinal de contradição e que o coração da mãe será traspassado por uma espada” (Lc 2,34-36). Diante de tudo que ouve, ela não se perturba. Embora a sua mente não consiga penetrar o sentido profundo das palavras ouvidas, procura assimilar as informações paradoxais que escuta sobre o Filho e do próprio Filho, e se esforça para estabelecer relações entre elas.

A presença de Maria nos evangelhos, além de discreta, é marcada pelo silêncio. Desde a espera do nascimento de Jesus, seguida das desconfianças de José, tudo ela guardava em segredo, no seu coração. Ela confia em Deus.

Mais eloquente e desconcertante torna o seu silêncio durante a paixão do seu Filho. Nesse momento ela descobre o silêncio como a linguagem da cruz. Em toda a sua vida ela suporta as lutas, as aflições e as incertezas, mantendo em seu coração o que não conseguia entender. No entanto, diante do seu Filho, na cruz em que o silêncio os envolve, o diálogo é comunhão.

“Maria torna-se modelo do ‘diálogo interior’. Antes de dialogar com os outros, ela fala com Deus e perscruta a sua consciência” (GIOIA, 1998, p. 47). Seu silêncio tem seu fundamento na intimidade que tem com o seu Filho. Segundo S. João da Cruz, “o Pai pronunciou uma palavra e esta foi seu Filho e ela sempre fala num silêncio eterno e no silêncio ela deve ser ouvida pela alma” (1957, p. 477).

No diálogo entre mãe e Filho, Maria aprofunda o caminho do ‘diálogo interior’. Nesse caminho ela encontra a fé, que vai se tornando mais profunda quanto mais frequente, insistente e apaixonada a adesão aos ensinamentos do seu próprio Filho.

Assim, palavra e silêncio tecem a trama do diálogo. Existe um encaideamento tão íntimo entre ambas que não podem existir isoladamente. “A palavra não tem sentido completo e não consegue uma penetração profunda sem o espaço do silêncio que a antecede, que a acompanha e que a confirma” (MARCHESI, 1987, p. 375). No silêncio Maria pode fazer memória, esperar e contemplar, através dos passos do seu Filho, a descoberta que fazia de si mesma, de sua vida e de missão.

3 A solidariedade diante da cruz de seu Filho

Maria, diante da cruz, tem sua fé “perfeitamente unida a Cristo no seu despojamento [...]. Isso constitui, talvez, a mais profunda *kénosis* da fé na história da humanidade” (JOÃO PAULO II, *op. cit.* n. 18). Ela entendeu, ao pé da cruz, que muitas vezes nos é pedido um sim diante do incompreendido, assim como já lhe havia ocorrido na Anunciação, ela prova da mesma fé com a qual havia acolhido a revelação do anjo. E mais uma vez sua entrega é total.

Não sabemos de nenhuma palavra que Maria tenha dirigido ao seu Filho nesse momento. Talvez porque no encontro de uma mãe com o seu filho que é condenado, o diálogo constitui-se na linguagem eloquente da presença em comunhão. Em Maria, essa presença silenciosa significa participação viva e uma aceitação total do mistério que estava se cumprindo. Ela revive em sua

memória o momento da Encarnação, lembrando as palavras do anjo, traz ao coração as experiências de vida de Jesus e compartilha de sua Paixão diante da cruz. No cumprimento das promessas de Deus, ela compartilha a dor do seu Filho, compreende, finalmente, as palavras do profeta Simeão, quando disse: “uma espada traspassará tua alma” (Lc 2,35).

Ainda não é chegado o fim. Maria redescobre a sua missão diante da cruz quando escuta do seu Filho: “Mulher, eis teu Filho. Filho, eis tua mãe” (Jo 19,26). É-lhe confiada a incumbência para acompanhar João, o discípulo que seu Filho amava. Maria encontra no discípulo amado o sentido de sua missão: receber a nova maternidade, a do Corpo de Cristo na pessoa desse discípulo. Todo o amor entregue ao Filho transforma-a em sua discípula.

O pedido feito por seu Filho “estabelece o lugar que Maria adquire na vida dos discípulos de Cristo e manifesta a sua nova maternidade como mãe do Redentor: a maternidade espiritual” (JOÃO PAULO II, *op. cit.* n. 45). Na cruz, o sofrimento de Jesus era o sofrimento de sua mãe. Ela comunga com a sua dor, com sua entrega, com a sua *kénosis*. Maria, tendo entregue o seu Filho ao mundo, entrega-se à Igreja nascente e se torna a sua Mãe.

Durante o Concílio Vaticano II, Paulo VI proclamou Maria como “Mãe da Igreja”. O discípulo amado, assim como a Igreja nascente, encontra em Maria a mãe da humanidade. Assim, ela que sempre guardou em seu coração o que não compreendia sobre o seu Filho e sobre o que dele falavam, aguarda junto com a Igreja interpretar os acontecimentos vividos, resgatando em sua memória o que Deus deixou de si, não somente nela, mas no povo que ela representa. Assim ela vai atualizando os gestos concretos de Deus junto ao seu povo.

4 Maria acolhe o Espírito Santo

A promessa de Jesus é de uma impressionante clareza: “Recebereis o Espírito Santo” (At 1,8), a força que garante a eficácia da própria atividade. Na Igreja nascente, em Jerusalém, Maria se torna o seu sustentáculo. Maria recebe o título de “Mãe da Igreja”, no entanto não é apenas um título. Ela é presença constante no desenvolvimento e fortalecimento da Igreja. Lucas informa que ela ‘gerou’ a Igreja enquanto se encontrava em oração (At 1,14). No cenáculo ela consola, anima e orienta os que serão testemunhas de Jesus. Com sua presença ela revela Cristo e o Espírito Santo.

Maria participa de Pentecostes (At 1,13s.2,1). O Espírito derramado sobre o Povo de Deus se torna fogo que aquece a fé, energia que impulsiona o seguimento de Jesus. Maria tem especial intimidade com o Espírito Santo, que a fecundou para o nascimento de Jesus e transformou a comunidade em Pentecostes. Alguns místicos chamam Maria de “esposa do Espírito. (MURAD, 2012, p. 140)

Há uma relação mútua entre o Espírito Santo e Maria. O Espírito Santo, fecundante de Deus, torna Maria Mãe de seu Filho. Maria se torna aquela que revela e atualiza um traço radical do mistério do Espírito. Segundo Pikaza, “Maria oferece ao Espírito de Deus um campo de realização e fecundidade. Somente por sua colaboração e transparência, o Espírito começa a ser, em plenitude, o campo de mistério e vida em que Cristo surge”. (1987, p. 42).

Pentecostes está carregado pelo mesmo mistério que envolveu Maria na anunciação, quando foi fecundada pelo Espírito Santo, quando a ajudou a suportar todas as incertezas, quando a sustentou diante da cruz do seu Filho; é o mesmo Espírito que vem habitar a Igreja.

A Virgem do cenáculo é a mulher do *Magnificat*, o hino da experiência de Deus transcendente e condescendente, misericordioso e fiel às suas promessas. “Maria foi mãe, companheira e serva do Senhor, tornando-se assim para nós mãe, na ordem da graça”. (CONCÍLIO VATICANO II, *Lumen Gentium*, n. 63).

Maria, a “Mãe-Igreja, e, ao mesmo tempo, a “Mãe da Igreja” – ela pode ser as duas coisas, uma vez que, ao pé da cruz, junto ao discípulo amado, tornou-se a imagem e a célula originais da comunidade fundada pelo Crucificado, e ao mesmo tempo recebeu o apóstolo e, nele, todo os cristãos como filhos –, viveu antecipadamente, na discreta reclusão de sua vida terrena, tudo aquilo que os seus filhos mais tarde viverão, na forma de agruras e consolos ao longo da história (BALTHASAR, 2016, p. 11).

No evento de Pentecoste Maria é percebida em sua autêntica humanidade. O que lhe é singular é o fato de que o Espírito Santo não faz nada além de mostrar-lhe o conteúdo de sua própria experiência, presente em sua memória, em sua história.

Quando Paulo chama a atenção dos cristãos da comunidade de Timóteo sobre o dom de Deus que haviam recebido, ele diz: “Eu te exorto a reavivar a chama do dom de Deus que recebeste.... Pois, Deus não nos deu um espírito

de timidez, mas de fortaleza, de amor e de sabedoria” (IITm 1,6-7). Paulo exige dos cristãos, daquela comunidade, a dedicação e a confiança que tinham na promessa de seu Deus.

Recordando a experiência que viveu Maria, em sua completa confiança nas promessas de Deus, mesmo quando se encontrava na mais difícil situação, ela apresenta a necessidade que cada pessoa tem, em deixar-se conduzir pelo Espírito Santo. Em seu diálogo com o anjo, o Espírito de Deus não somente fecundou o seu ventre, mas a sua fé.

Na sua experiência de encontro com o Espírito Santo, Maria “aparece como a figura realizada do ser humano que se deixa moldar pelo Espírito. Nela, o Espírito habita, faz morada, tocando sua corporeidade, sua subjetividade, seus desejos, sua ação” (MURAD, 2012, p. 85).

A sua resposta à ação do Espírito em toda a sua vida, não pode ser vista como uma atitude individualista e espiritualista, pelo contrário, ela torna-se ‘profetiza da justiça e da misericórdia de Deus na história.’ Ela rompe com o paradigma de uma experiência religiosa que ao longo de décadas era vivida, para inserir-se na nova proposta de vida, em seu Filho Jesus.

5 Maria, mãe e discípula

Encontramos, em Maria, uma discípula que escuta e medita os acontecimentos em seu coração. Nada lhe escapa, tudo está permeado pela ação do Espírito Santo, nele ela se sustenta e encontra forças para permanecer em pé e firme na caminhada.

Ela participa da ação criadora de Deus, em seu próprio corpo, e é presença na ação coletiva do Espírito, em Pentecostes. É membro eminente no mistério da encarnação, é membro discreto no mistério da expansão do Espírito a todos os povos.

Aprender com Maria a escutar e a meditar os acontecimentos é ir na contramão da sociedade acelerada em que todos se encontram. No entanto, faz-se necessário sentir a vida com suas nuances para encontrar nela a presença de Deus.

Perceber a necessidade dos outros e estar atenta aos detalhes foram as atitudes de Maria em uma festa de casamento, conhecida como as Bodas de Caná. Nas festas de casamento, que chegavam a durar até sete dias, o vinho era a bebida principal. Nessa, em que eles estavam, com três dias de festa, Maria

percebe a preocupação dos serventes com a iminente falta do vinho (Jo 2,3). Ela vai até Jesus, lhe apresenta a situação e se coloca em uma atitude de espera, de fé. “A Mãe de Cristo se apresenta diante dos homens como porta-voz da vontade do Filho, sinalizando as exigências que devem ser cumpridas para que o poder salvífico do Messias possa manifestar-se” (JOÃO PAULO II, 1987, n. 21).

Voltando aos serventes, Maria diz: “Façam tudo o que ele lhes disser” (Jo 2,5). Ela reúne todos em volta do seu Filho, atentos à sua ação. Sua solicitação aponta para a experiência do seu povo, quando, diante da aliança com Javé, se comprometiam em realizar a sua vontade (Ex 24,3).

Jesus atende ao pedido de sua mãe, realizando mais do que lhe foi pedido: a água transformada em vinho é o de melhor sabor e em abundância. Maravilhados com o que acabara de acontecer, “os seus discípulos creram nele” (Jo 2,11). Depois disso, saíram todos juntos, Jesus, os discípulos e a sua mãe (Jo 2, 12).

Nessa ocasião, ela é a ligação entre o Filho e todos os envolvidos, colocando-se entre eles, como sua intercessora, ela assume a função de mãe, consciente de que pode lembrar ao Filho as necessidades dos seres humanos. Segundo São Bernardo, “Maria é o ‘caminho real’, através do qual Deus veio até nós e através do qual nós podemos agora caminhar na sua direção” (1966, p. 174). Ele é o vinho da Nova Aliança que restabelece a relação com o ser humano. Maria ocupa o lugar que antes era dos patriarcas e profetas; ela convoca a todos para acolherem o apelo de seu Filho. De uma escuta atenta e acolhedora à vontade de Deus em sua vida, no momento da Anunciação, ela se transforma em pedagoga dos cristãos na festa da Nova Aliança.

Descobrimo-nos como discípula de seu Filho, Maria é solidária às dores de seu povo. Como mãe, companheira e irmã, é uma Mestra em despertar o coração de seu Filho, no coração de cada um. Tirando-os da passividade, ela apresenta, com a sua vida, a prontidão do serviço aos demais, o cuidado diante do necessitado, a coragem diante da insegurança e a fé diante da dúvida e da falta de respostas. Maria ensina a viver não como espectador de uma vida que passa, mas como protagonista, como alguém que é capaz de sentir, de saborear e de viver a própria vida. Assumindo a sua história, carrega em si as marcas das dores e da esperança do seu povo. Inserida em seu contexto religioso e social, ampara em seu itinerário de fé todas essas realidades. E assim, diante de Deus ela é uma pessoa que, por muitas vezes, não entendeu o que se passava consigo e com o seu Filho, manteve-se firme confiante nas promessas de seu Deus. Uma confiança que não deve ser vista como passividade, mas como uma espera ativa e transformadora.

Maria sabe reconhecer os vestígios do Espírito de Deus tanto nos grandes acontecimentos como naqueles que parecem imperceptíveis. É contemplativa do mistério de Deus no mundo, na história e na vida diária de cada um e de todos. É a mulher orante e trabalhadora em Nazaré, mas é também nossa Senhora da prontidão, a que sai “às pressas” (Lc 1, 39) da sua povoação para ir ajudar os outros. Esta dinâmica de justiça e ternura, de contemplação e de caminho para os outros faz d’Ela um modelo eclesial para a evangelização. (FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, n. 288).

A mãe de Jesus, Maria, é um dom de Deus para a Igreja. Ela é sinal de esperança para todos. Ela reúne todos que a procuram ao redor do seu Filho. Maria que soube guardar todas as coisas em seu coração, reconhece os vestígios do Espírito Santo no mundo e na vida e cada um.

Conclusão

Encontramos uma mulher que se tornou discípula, serva de seu Filho e peregrina com a Igreja. Seu discipulado é exemplo, para o ser humano, da possibilidade de ser tocado pelo Espírito, de ser preenchido pela graça divina, de ser templo do Espírito Santo.

Nela, o silêncio fecunda a palavra e transforma a ação. Com ela, a Igreja segue peregrina, procurando manter-se firme diante do olhar e das palavras de seu Filho, vinho da Nova Aliança.

Aquela que se colocou diante de Deus, na inteireza do seu ser, foi se transformando em uma mulher cada vez mais consciente de seu papel diante e dos desígnios de Deus para sua vida e para o seu povo. Nela é possível contemplar a ação de Deus.

Todos os que encontram em Maria uma maternidade espiritual, aproximam-se dela por meio do seu Filho, no reconhecimento de sua humanidade e de sua historicidade. Faz-se necessário considerara sua fragilidade carregada de coragem, acolhendo-a como alguém que tem uma história, que vai descobrindo-se como serva e mãe de seu Filho, como uma discípula que ouve e medita, como uma peregrina na fé, como uma mulher perseverante no amor de seu Filho até a cruz, como mestra e mãe da comunidade.

Reconhecer a humanidade e a historicidade da mãe de Jesus aproxima seu testemunho da vida de todos os que desejam se tornar discípulos de seu Filho. Maria está inseparável da pessoa e do anúncio de Jesus, ela é toda de Deus. Entregue a Ele, torna-se o ícone do ser humano na sua confiança a Deus que se revela, na história de cada um, para todos.

Referências

- AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Paulinas, 2. ed., 1986.
- BALTHASAR, Hans Urs Von. *Maria para hoje*. São Paulo: Paulus, 2016.
- BENTO XVI, Papa. *A filha de Sião: a devoção mariana na Igreja*. São Paulo: Paulus, 2013.
- BERNARDO, São. *I discurso para o advento*, 5, Obras. Roma: Ed. Cisterciense, 1966.
- BOFF, Lina. *Como tudo começou com Maria de Nazaré*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2016.
- CRUZ, São João. *Obras completas*. Dichos de luz e amor. Madri: BAC, 1957.
- DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Lumen Gentium*. Constituição dogmática. São Paulo: Paulus, 1997.
- FRANCISCO, Papa. *Evangelii Gaudium*. Exortação Apostólica. São Paulo: Loyola, 2013.
- GIOIA, Francesco. *Maria, Mãe da Palavra*. Modelo de diálogo entre as religiões. São Paulo: Editora Ave Maria, 1998.
- JOÃO PAULO II, Papa. *Redemptoris Mater*. Encíclica. São Paulo: Loyola, 1987.
- MARCHESI, G. *Palavra e silêncio diante do mistério de Deus*. Civiltà Cattolica, 1987.
- MURAD, Afonso Tadeu. *Maria, toda de Deus e tão humana*: Compêndio de mariologia. São Paulo: Paulinas: Santuário, 2012.
- PAULO VI, Papa. *Ecclesiam suam*. Encíclica. In: Documentos de Paulo VI. São Paulo: Paulus, 1997.
- PIKAZA, Xabier. *Maria e o Espírito Santo*. Notas para um mariologia pneumatológica. São Paulo: Loyola, 1987.
- RAVASI, G. *A árvore de Maria*. Trinta e um “ícones” bíblicos marianos. Cinisello Balsamo: Paulinas, 1989.
- THURIAN, M. *Maria, mãe do Senhor, imagem da Igreja*. Brescia: Mocellinana, 1964.

Artigo recebido em 30/10/2017 e aprovado para publicação em 23/11/2017

ISSN 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v17i33-2018-5>

Como citar:

RONSI, Francieleide de Queiroz. Maria, mulher toda de Deus. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 33, p. 93-106, jan./jun. 2018. Disponível em: <www.revistacoletanea.com.br>.

Nossa Senhora da Conceição Aparecida: a Rainha dos brasileiros

*Our Lady of the Conception that Appeared:
the Queen of Brazilians*

MARIA CLARA DA SILVA MACHADO*
JESSICA MARIA MARQUES RABELLO**

Resumo: O presente artigo tem por objetivo analisar o processo que levou a imagem de Nossa Senhora Aparecida a ser declarada como Rainha do Brasil em 8 de Setembro de 1904, mostrando como se deu a invenção de uma nova tradição mariana em torno desse símbolo alinhada com o debate de símbolos nacionais, tendo como recorte espacial e temporal a cidade do Rio de Janeiro, a antiga capital federal, e a cidade de Guaratinguetá, da qual o município de Aparecida ainda fazia parte (1903-1904). As fontes utilizadas para a pesquisa e suas localizações são os seguintes: cartas pastorais no Arquivo da Cúria do Rio de Janeiro; manuais de devoção e jornal “Santuário D’Aparecida” no Centro de Documentação e Memória do Santuário Aparecida; e os periódicos “O Apóstolo” e “Jornal do Brasil”, que estão disponíveis na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

Palavras-chave: Nossa Senhora Aparecida. Símbolos Nacionais. Imaginário Social. Igreja Católica. Identidade.

* Maria Clara da Silva Machado é doutora em Teologia Bíblica pela PUC-Rio de Janeiro. Professora de Sagrada Escritura das seguintes instituições: Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Instituto Superior de Teologia da Arquidiocese do Rio de Janeiro e do Instituto Superior de Ciências Religiosas da Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro. E-mail: claramachado.prof@gmail.com

** Jessica Maria Marques Rabello é mestranda do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense (UFF). E-mail: jessica_rabello@id.uff.br

Abstract: This article aims to analyze the process which took the image of Our Lady of Aparecida to be declared as “Queen of Brazil” in September 8, 1904 showing how the invention of a new Marian tradition was created around this symbol aligned with the debate of national symbols, having as its spatial and temporal framework the city of Rio de Janeiro, former federal capital, and the city of Guaratinguetá, to which the town of Aparecida belonged to in the period from 1903 to 1904. The resources used for this research and their locations are as follows: pastoral letters, in the Archive of the Curia of Rio de Janeiro; manuals of devotion and the newspaper “Shrine D’Aparecida”, in the Documentation and Memory Center of the National Shrine of Aparecida; and the periodicals “O Apostolo” and “Jornal do Brasil”, which are available at the Digital Newspapers and Periodicals Library of the Brazilian National Library.

Keywords: Our Lady of Aparecida. National Symbols. Social Imaginary. Catholic Church. Nacional Identity.

Introdução

No amor à Mãe de Deus, o povo brasileiro está ainda a procura de outro que o iguale (BRUSTOLONI, 1998, p. 289).

Neste Ano Mariano, temos a grande alegria de celebrar, além dos 100 anos das aparições em Fátima, os 300 anos da aparição de Nossa Senhora da Conceição Aparecida. 300 anos de história que são pouco conhecidos por nós católicos, mas que são extremamente importantes para entendermos a história do Brasil e a história da Igreja Católica no Brasil.

A Virgem Aparecida, diferente das outras aparições de Maria, veio de forma silenciosa através de uma imagem de terracota, manifestar o amor de seu Filho e a necessidade da conversão do coração do povo brasileiro através dos milagres que realizava. Milagres que agraciaram a todos, inclusive grandes personalidades brasileiras como a Princesa Isabel, além de diversos políticos que mostravam, publicamente, sua devoção e agradeciam por suas graças alcançadas.

Importantes viajantes, como Jean-Baptiste Debret, visitaram Guaratinguetá e ficaram admirados com a movimentação da população em torno de Aparecida e com os relatos de milagres que escutavam. N. S. Aparecida também esteve presente em grandes acontecimentos para o país, como a visita

realizado por Dom Pedro I à capela na sua passagem por São Paulo horas antes de proclamar a Independência do país. Nossa grande intercessora, que não deixou de velar por nós mesmo com o afastamento de muitos católicos. “A protetora Imagem da Senhora Aparecida, coberta com seu manto azul, parece sorrir compassiva a todos os infelizes que a invocam, a quem jamais negou consolação e esperança” (BRUSTOLONI, 1998, p. 75).

Neste ano, somos convidados por Nossa Senhora Aparecida a conhecer a sua história, e junto dela a descobrir a importância que a Igreja Católica teve na constituição da nação brasileira. Este texto tem como principal objetivo mostrar o surgimento da devoção à Virgem Aparecida e o contexto que a motivou, bem como as relações entre a Igreja Católica e o Estado na constituição da nação brasileira que culminaram na coroação de Nossa Senhora Aparecida como Rainha do Brasil em 08 de Setembro de 1904.

Iniciaremos contando um pouco da história da aparição da imagem, como foi a construção da Basílica Velha e a chegada dos Redentoristas ao santuário. Em seguida, comentarei sobre as disputas da Igreja Católica no Brasil com o Estado Republicano e o que gerou esse embate. E por fim, apresentarei o como se deu a devoção no início da República e a coroação de Nossa Senhora Aparecida como um marco do catolicismo na sociedade brasileira.

1 História de Nossa Senhora da Conceição Aparecida

Vinda do interior de São Paulo. De cor negra. Católica. Manto azul com a bandeira do Brasil. Coroada e proclamada Padroeira do Brasil. A imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida¹ é conhecida por todos os brasileiros e recebe o apelido carinhoso Mãe dos habitantes desta terra de Santa Cruz. A história da aparição da imagem é transmitida de forma oral ou literária até hoje por famílias e membros da Igreja Católica, o que faz com que, mesmo nunca tendo lido sobre Aparecida, tenhamos breves lembranças desse relato.

Segundo a tradição devocional e registrada pelos padres redentoristas, no meio do mês de outubro de 1717, o Conde de Assumar (Pedro de Almeida Portugal), que acabara de ser convidado a exercer o cargo de governador da Capitania de São Paulo de das Minas Gerais, viajou em visita à Vila de

¹ Durante o texto usarei algumas nomenclaturas diferentes para me referir a Nossa Senhora Aparecida, são elas: Virgem Aparecida, Nossa Senhora da Conceição Aparecida, Santa e Maria.

Guaratinguetá². Durante a estadia do governador na região alguns pescadores foram chamados para pescar e levar todos os peixes à Câmara Municipal a fim de que fosse preparado um jantar para a recepção. Entre eles, estavam Felipe Pedroso, João Alves e Domingos Garcia. Os três teriam lançado insistentemente suas redes no Rio Paraíba, mas não conseguiram pescar nada. João Alves ao jogar novamente a sua rede teria sentido um peso ao puxá-la. Ao retirá-la da água, os pescadores perceberam um objeto escuro que seria o corpo de uma imagem de Nossa Senhora, porém, sem a cabeça. Eles guardaram a imagem no barco e logo após jogaram a rede de novo no rio. Ao puxarem a rede novamente, teriam encontrado a cabeça da imagem. Então, quando voltaram para a pesca, teriam tido grande sucesso, a ponto de encherem o barco e ficarem com medo de afundar (SOUZA, 2001, p. 81).

Após a pesca milagrosa, a imagem encontrada foi identificada como sendo de Nossa Senhora da Imaculada Conceição. Um dos pescadores, Felipe Pedroso, ficou com a imagem, que permaneceu por muitos anos guardada, até que seu filho construiu um altar e uma capela para ela em sua casa. A família de Pedroso realizou diversas reuniões com a comunidade em torno da imagem para rezar o rosário. O nome “Aparecida” foi acrescentando pela devoção popular ao nome da santa por ela ter aparecido no rio.

Foi nessas reuniões, em torno de Nossa Senhora Aparecida, para rezar o rosário que aconteceu o primeiro milagre diante de um grupo de devotos. Uma parte dos habitantes de Guaratinguetá estava diante da Virgem Aparecida rezando quando as velas que ficavam nos lados da imagem apagaram sem nenhum motivo, pois não ventava e a noite estava calma. Muitos ficaram espantados e quando Silvana da Rocha, uma das que costumava participar desses momentos de oração, se aproximou para acender as velas, elas acenderam sozinhas. “O acontecimento impressionou a todos e despertou admiração e devoção no meio do povo” (BRUSTOLONI, 1998, p. 59). Esse fato fez com que a capela fosse cada vez mais visitada pela população e que seu prestígio crescesse pela região.

A aparição da imagem ocorreu durante o governo paroquial do padre José Alves Vilela, clérigo da Paróquia Santo Antônio de Guaratinguetá³. Nesse

² Em 1928, Guaratinguetá perde os territórios de Aparecida do Norte, surgindo um novo município.

³ Principal paróquia da região naquele período.

período, a devoção a Nossa Senhora da Conceição Aparecida foi crescendo devido às atividades organizadas pela família do pescador, o que gerou um apego popular à santa. Em 1743, o padre José Vilela pediu ao Bispo do Rio de Janeiro⁴, Dom João Cruz, a oficialização da devoção pela Igreja Católica, que é concedido no mesmo ano junto com a autorização para o uso da nomenclatura de “Aparecida” (BRUSTOLONI, 1998, p. 65).

Esta narrativa está presente em dois documentos oficiais da Igreja Católica, o primeiro foi escrito trinta e três anos após a aparição, em 1750, pelo padre jesuíta Francisco da Silveira que estava em missão pela região; o segundo foi escrito quarenta anos depois, em 1757, pelo Pároco de Guaratinguetá Pe. Dr. João Morais e Aguiar no I Livro do Tombo⁵ da Paróquia de Santa Antônio de Guaratinguetá. Ambos comentam a visita do Conde de Assumar e relatam a história de aparição da imagem no Rio Paraíba (BRUSTOLONI, 1998, p. 38-41).

Desde 1740, existem registros de romarias para a capela dedicada a Aparecida. Ao longo do século XIX, houve um aumento das romarias, geralmente organizadas pelos devotos, independente dos padres, dentro das irmandades. Após a proclamação da República, tivemos um aumento considerável das peregrinações acompanhadas pelo clero e da divulgação das mesmas em jornais e revistas da época.

A primeira igreja construída para acolher a N. S. Aparecida foi inaugurada em 26 de julho de 1745, pelo Padre Vilella, sendo reformada entre 1760 e 1770 para receber mais fiéis. Também foram construídas duas torres e uma nova fachada. Em 1844, foi constatado que as torres que não estavam bem fundamentadas e que ofereciam risco de queda, por isso, resolveram demoli-las e construíram um novo templo. A construção iniciou no mesmo ano tendo como principal organizador o pároco de Guaratinguetá, Pe. Benedito Manuel da Costa Pinto. A fachada e as duas torres da nova igreja ficaram prontas em 1864, 20 anos depois do início da construção.

Entre 1864 e 1878, a obra ficou parada sendo concluída em 1888, essa segunda parte da obra teve grande participação do Frei Joaquim do Monte

⁴ Mesmo a região de Guaratinguetá do Norte fazendo parte de São Paulo, o bispo do Rio de Janeiro que era responsável pela sua administração.

⁵ É um livro ainda usado nas paróquias que tem por finalidade narrar os fatos e notícias importantes da paróquia, assentar documentos e disposições de autoridades eclesíásticas, noticiar realizações pastorais, visitas pastorais e conter históricos de capelas e entidades.

Carmelo, que ficou encarregado dos projetos. Devido a sua dedicação, a igreja ficou conhecida como “Igreja do Monte Carmelo”. Foi inaugurada no dia 24 de junho, pelo bispo de São Paulo Dom Lino Deodato Rodrigues Carvalho. Alguns anos depois, em 1893, é criada a paróquia de Aparecida e o bispo da Diocese de São Paulo concede à mesma o título de Episcopal Santuário de Nossa Senhora da Conceição Aparecida.

No ano de 1894, a Congregação do Santíssimo Redentor – os redentoristas – assumiram administração do Santuário, sendo responsáveis por organizar a história de Aparecida e pela romanização e sacralização da devoção à santa. Durante o século XX, temos a grande expansão do culto a Nossa Senhora Aparecida, com a construção do santuário novo, separação de datas para a peregrinação anual de cada diocese do Brasil, a separação dos municípios de Guaratinguetá e Aparecida do Norte (1927) e a realização da assembleia geral dos bispos em Aparecida.

2 A relação entre Igreja Católica e República brasileira

O Padroado era uma carga pesada que estava atada à nossa religião, que fê-la definir entre nós não somente à míngua de proteção do Estado, como à força de perseguição, e perseguição terrível, que se acobertava com o manto da proteção, e que tendo em suas mãos todos os domínios, deles se servia somente para entorpecer a marcha da religião.

Dom Luís Antônio dos Santos, Arcebispo de Salvador e Primaz do Brasil, 21 de Janeiro de 1890 (VIEIRA, 2016, p. 10).

Desde meados do século XIX, a Igreja Católica estava insatisfeita com o padroado pelas diversas limitações que essa regulamentação a impunha. No Brasil, mesmo após a proclamação da Independência, o regime do padroado é mantido até a proclamação da república. Como no período monárquico cabia ao rei criar dioceses, decidir sobre a ordenação do clero e a investidura dos bispos, nomear os párocos, construir igrejas e capelas e ainda criar e gerir associações e irmandades, a atividade pastoral dos bispos era reduzida a realizar missões e cuidar da formação e obediência do clero (HAUCK, 2008, p. 80-81).

A administração da Igreja Católica no Brasil foi aos poucos sendo delegada aos leigos por causa do regime do padroado, cabendo às instituições governamentais decidir sobre as ordenações, as criações de dioceses e a

fundação de seminários. Durante todo o período monárquico, a Igreja tinha apenas uma arquidiocese e onze dioceses⁶. Não houve uma expansão dessas regiões administrativas pelos estados e municípios, impedindo o avanço do catolicismo a todas as partes do país, dificultando também a administração da atuação do clero e dos missionários em comunidades mais distantes das capitais. Dessa forma, a grande extensão territorial e as poucas dioceses impossibilitavam a evangelização, assim como a unificação do discurso religioso e das práticas religiosas (HAUCK, 2008, p. 80-81).

Em meados do século XIX, podemos perceber uma aproximação da Igreja Católica no Brasil com a Santa Sé através do envio de seminaristas para estudar em Roma e da chegada de algumas congregações para auxiliarem na formação do clero. O estreitamento das relações com o papado fez parte de uma tomada de consciência do clero brasileiro sobre a universalidade da Igreja e da importância desse vínculo para gerar unidade. Segundo João Fagundes Hauck, houve um estímulo do pontífice romano, Papa Pio IX, para uma centralização maior dos bispos ao seu redor a fim de fortalecer a Igreja e de universalizar as tradições católicas (HAUCK, 2008, p. 182-183).

Para que houvesse uma propagação maior da doutrina católica nos países, a Igreja Católica no Brasil e em outros lugares passou por um processo de romanização. Consistindo em um intercâmbio de religiosos de congregações para diversas regiões do país, como os redentoristas e os lazaristas⁷, que ficaram responsáveis pela formação dos seminaristas em diversas dioceses. Também foram incumbidos de realizar missões para diminuir a religiosidade popular que era muitas vezes vista como superstição. Houve também alguns padres enviados para Roma com o objetivo de voltarem romanizados e de serem investidos como bispos no Brasil posteriormente (HAUCK, 2008, p. 83-84).

Segundo Lucia Lippi Oliveira, o atrito entre Igreja e Estado no final do século XIX estava ligado com reformas que aconteciam dentro da própria Igreja. O pensamento católico ultramontano⁸, reforçado pelas resoluções do

⁶ Estrutura organizacional da Igreja Católica na qual cada diocese é responsabilidade de um bispo. As dioceses tornam-se arquidioceses devido a sua antiguidade.

⁷ Congregação fundada por São Vicente de Paulo na França em 1616, seu carisma é desenvolver missões para formar, dentro da doutrina católica, leigos, padres e pobres. Informação disponível em: <<http://www.vocacionalpbcm.com.br/quem-somos/>>. Acesso em: 17 ago. 2017.

⁸ Doutrina que se apoia na Cúria Romana defendendo a infalibilidade papal em relação a fé e a disciplina.

Concílio Vaticano I (1870), divergia do liberalismo e do cientificismo presente entre as elites brasileira no final do Império. Ao rejeitar os princípios do liberalismo, o compêndio de *Syllabus* condenava qualquer espaço liberal, como também o catolicismo liberal que defendia uma “Igreja livre no Estado livre”. Essa expressão doutrinária esteve presente durante todo o papado de Pio IX (OLIVEIRA, 1990, p. 159-160). Somado a isso, esse período foi marcado por uma escassez de religiosos devido à proibição de receber seminaristas ordenados no exterior, o que desgastou mais essa relação (CORDEIRO; RANGEL; LUÍS, 2008, p. 39).

É importante ressaltar que o período monárquico foi marcado por altos e baixos na relação Igreja e Estado. Ser a religião oficial do país e ser financiada pelo governo significava obter benefícios importantes para a expansão do catolicismo e para a evangelização. Entretanto, essas normas estabelecidas pelo regime do padroado causavam incômodo por não darem liberdade à mesma de utilizar esses recursos como desejasse.

A instituição de um novo regime político foi para o episcopado brasileiro uma moeda de duas faces: libertou a Igreja do regime do padroado, mas, acabou por separá-la do Estado, colocando-a à margem dos assuntos políticos. O Papa Leão XIII (1878-1903) promoveu uma reconciliação com o mundo moderno e com o governo brasileiro, consagrada na promulgação da encíclica *Rerum Novarum* – que propõem uma aproximação entre fé e razão. Durante o seu papado, a Santa Sé reconhece o novo regime político em 1890 (OLIVEIRA, 1990, p. 163).

Além da separação entre Estado e Igreja, alguns pontos decretados na nova Constituição brasileira de 1891 não foram bem recebidos pelo episcopado brasileiro, como: a liberdade de crença e culto, a precedência do casamento civil em relação ao religioso, o ensino leigo nas escolas públicas e a legislação dos bens de mão morta (permissão da alienação de conventos e terras pertencentes a ordens religiosas sem autorização dos bispos), geraram uma reação por parte da Igreja Católica (OLIVEIRA, 1990, p. 24).

Com a constituição de 1891, a Igreja perdeu uma série de privilégios garantidos pelo regime do padroado, mas recuperou sua liberdade de ação dentro do território brasileiro sem a interferência do Estado, um exemplo disso é o crescimento da quantidade de dioceses nos primeiros anos da República. O Brasil passou a ter 17 arquidioceses, 50 dioceses e 20 prefeituras apostólicas (ALMEIDA e MOURO, 2004, p. 330).

Após a perda do espaço político, o episcopado buscou reforçar seus laços com a sociedade e dentro dela procurou legitimar a sua importância para o país. As cartas pastorais, escritas pelos bispos desse período demonstram um apoio ao novo regime político ao mesmo tempo em que demonstravam uma preocupação com os leigos pedindo que mantivessem a sua fidelidade à Igreja.

Buscando manter-se dentro do espaço de decisões do país, a Igreja Católica utilizou-se do imaginário social e religioso para fortalecer sua relação com a população, frente às diversas perdas na esfera política. A devoção a Nossa Senhora Aparecida foi estruturada dentro do discurso oficial da Igreja neste momento. Até a proclamação da República, a devoção à Virgem era local e durante os primeiros anos do novo regime político se expandiu por todo o país. Nesse contexto, de legitimação da República temos a disputa por símbolos nacionais, na qual a Virgem Aparecida é apresentada, pela Igreja, como a representante da população brasileira, aquela que sempre esteve ao lado dos mais necessitados desde o início da história do país, quando ainda era Terra de Santa Cruz.

Dentre as análises feitas até o momento, podemos perceber alguns motivos que levaram à escolha dessa devoção mariana e não de outra. Destacamos o fato de ser um elemento que já permeava a religiosidade popular, existindo documentação de peregrinações desde 1740 para Guaratinguetá; pela sua proximidade com a padroeira de Portugal (que também foi padroeira do Brasil no período colonial), Nossa Senhora da Imaculada Conceição, sendo uma ruptura que representa também uma continuidade; e, na tentativa de afastar-se de uma imagem retrograda, apresentam Aparecida como um novo símbolo para representar uma nova fase da Igreja Católica no Brasil, tentando aproximar-se da modernidade.

3 A coroação de uma devoção

(...) o nacionalismo não é somente um movimento político e social, mas utiliza também uma linguagem e símbolos religiosos (HAUCK, 2008, p. 78).

É no imaginário social que os grupos humanos constituem sua identidade e diretrizes, forjam heróis e inimigos e organizam sua história. Sendo um

aspecto da vida social e das atividades de seus agentes, tendo suas formas de se manifestar, reproduzir e renovar dependendo do momento histórico. Por imaginário social, compreendemos a participação da atividade imaginativa individual em um fenômeno coletivo. “Todas as épocas têm as suas mobilidades específicas de imaginar, reproduzir e renovar o imaginário” (BACZO, 1985, p. 309). A imposição de um novo regime político caracteriza um desses momentos de renovação do imaginário social, de apagamento e/ou de deterioração de símbolos que representem os regimes passados e a sua substituição por novos elementos que permeiem o imaginário coletivo.

A proclamação da República no Brasil foi fruto de demandas políticas e de influência da Igreja Católica que almejava o fim do padroado. O início de um novo regime gerou uma intensa disputa de símbolos que tinham o papel de legitimar o novo regime perante a população. As ideias de progresso, do liberalismo e do cientificismo fascinavam políticos e intelectuais que buscaram, através de novos símbolos, representar a “verdadeira essência do brasileiro” e os heróis da nação.

Dentre as disputas pelos símbolos nacionais, a devoção a Nossa Senhora Aparecida começou a ser estimulada de diversas formas pelo alto clero brasileiro, no qual podemos destacar a figura de Arcebispo do Rio de Janeiro Joaquim Arcoverde. Devoto da Virgem, Arcoverde preocupou-se em organizar o culto dentro do projeto de romanização, enviando os missionários redentoristas para cuidar do santuário em 1894. A separação entre Igreja e Estado deu aos bispos católicos e à Santa Sé a liberdade que faltava para concluir o processo de romanização do clero e da população católica no Brasil.

A representação de Nossa Senhora como mãe dos aflitos e sinal de esperança remete ao começo do cristianismo, quando temos as primeiras demonstrações de devoção mariana. No Brasil, a figura de Maria já era venerada por meio de outras nomenclaturas, como Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora da Penha, etc. Devoções que foram importadas e trazidas pelos portugueses durante o processo de colonização.

Neste momento de ruptura, a Virgem Aparecida foi utilizada como símbolo da unificação do clero e dos fiéis em torno da Igreja Católica. Contudo, nos ficou um questionamento, por que essa Nossa Senhora? Existiam outras devoções mais conhecidas e já estabelecidas como Nossa Senhora da Penha, por exemplo. A escolha por Aparecida estava ligada ao momento político e social enfrentado pela Igreja Católica e às necessidades que a sociedade demonstrava naquele período.

Um dos fatores é por essa aparição de Maria ser “brasileira”, aconteceu no próprio país, diferente das outras que foram importadas da Europa. Por isso, ela seria capaz de representar a jovem nação que surgiu. Além disso, a imagem de Aparecida era negra, havia sido escurecida pelo tempo que ficou submersa no rio Paraíba do Sul, cor que representava grande parte da população brasileira e que estava à margem da sociedade.

Por ser uma aparição recente, a devoção à Aparecida poderia ser organizada e romanizada segundo os padrões da Santa Sé. Os redentoristas foram os responsáveis para organizar sua história, verificar quais milagres dedicados a ela deveriam fazer parte de sua narrativa e seriam utilizados como exemplos para a catequese das gerações futuras. Eles tiveram um papel importante na construção da história desse símbolo, pois foram os responsáveis por arquivar toda a documentação referente à santa.

Outro fator importante é pela imagem de Nossa Senhora Aparecida ser originalmente a imagem de Nossa Senhora da Imaculada Conceição, padroeira de Portugal e antiga padroeira do Brasil no período colonial. Virgem Aparecida é uma ruptura com a cultura devocional europeia ao mesmo tempo em que representa uma continuidade desse período, sendo o mesmo ícone com uma nova aparência exterior. As principais características que eram exaltadas são referentes aos milagres que ela realizava e à ideia de mãe que atende aos aflitos e aos menos favorecidos, atende aos pedidos daqueles que se comportam de acordo com a fé católica e acolhe a todos indiferente da classe social e da cor da pele.

O episcopado brasileiro inseriu-se numa disputa já travada por muitos intelectuais que, no final do século XIX e início do XX, questionavam a viabilidade do país devido às suas características mestiças por causa da influência do darwinismo social e procuravam redefinir, a partir de uma imagem republicana, o que era ser brasileiro. Nossa Senhora Aparecida foi apresentada pelo alto clero como uma resposta a essa pergunta, congregando em um símbolo as diversas características da sociedade, as diferentes religiosidades e cores da população.

É importante destacar as divergências existentes entre a vivência do catolicismo pelos populares e pelo clero. O processo de romanização tinha como objetivo acabar aos poucos com os exageros e deturpações da religiosidade popular. Em relação a N. S. Aparecida, os redentoristas escreveram as suas impressões sobre a relação dos devotos com a santa.

O costume do povo de rezar diante da imagem (de Nossa Senhora Aparecida) e beijar as fitas que pendiam do nicho, entretanto, vinha do início do culto. Com o tempo, introduziram-se alguns abusos. (...) Peregrinos que pernoitavam nos cubículos das naves laterais da igreja, quando a sós, retiravam a Imagem de seu nicho e andavam com ela pela igreja cantando e dando de beijar a seus companheiros e familiares, muitas vezes com falta de cuidado e respeito (BRUSTOLONI, 1998, p. 94).

Ao mesmo tempo em que temos a repressão de algumas manifestações populares de religiosidades podemos perceber uma valorização de atitudes autênticas da fé popular que passaram a ser vistas como expressão da nacionalidade brasileira. Isso é perceptível através da análise dos manuais de devoção⁹, onde existe a tentativa de organizar a maneira com que as pessoas rezam, mostrando como devem se portar na missa ou diante da imagem. Neles, um grande espaço é dedicado à expressão daqueles que tiveram alguma graça alcançada por Aparecida, e é pedido que enviem seus relatos para o santuário.

A devoção a Nossa Senhora é uma experiência com diferentes significados para três dimensões da sociedade brasileira: populares, elite política e intelectual, e para a Igreja Católica. Por meio de Aparecida, os populares e devotos vivenciam a cidadania cultural absorvendo algumas práticas apresentadas pela romanização e dialogando com a sua religiosidade própria fazendo com que esse símbolo seja ressignificado e utilizado como ponte entre as culturas africanas e populares. A santa foi absorvida especialmente pelas religiões afro-brasileiras nas quais representa, no Rio de Janeiro, Oxum, a deusa das águas doces cujo dia é comemorado no mesmo dia da Imaculada Conceição, 08 de Dezembro (FERNANDES, 1988, p. 104).

A elite intelectual e política ansiava por um Brasil Moderno neste período e que seria oposto à desordem e à falta de civilização que haviam sido a colônia e o império. Devido à organização da devoção realizada pelo episcopado brasileiro e pelo grande apreço que camadas mais baixas da sociedade tinham por Nossa Senhora da Conceição Aparecida, ela passou a ser vista como um símbolo que promovia a união e a ordem. Esses valores eram estimados pelo novo regime político que estava tentando se legitimar perante a população. Vários políticos visitaram a Virgem e inclusive estiveram presentes na cerimônia de coroação da imagem.

⁹ É um livro pequeno que cada peregrino possui para participar das celebrações da peregrinação.

Nossa Senhora Aparecida era a possibilidade de um diálogo com a modernidade para a Igreja Católica no Brasil pois, ao mesmo tempo em que valorizava a tradição da Santa Sé, destacava a importância da religiosidade do povo. Diversos jornalistas e viajantes que passaram pelo santuário comentaram essa passagem. Um deles foi o botânico francês Saint-Hilaire que ao passar pela capela em 1822 escreveu “a imagem que ali se venera, passa por milagrosa e goza de grande reputação, não só na região, mas nas partes mais longínquas do Brasil. Aqui vem ter gente, dizem, de Minas Gerais e Bahia, a cumprir promessas feitas a Nossa Senhora Aparecida” (BRUSTOLONI, 1998, p. 76). Esse ícone possibilitou uma reafirmação da Igreja Católica dentro da sociedade, atingindo não apenas as camadas populares, mas as esferas mais altas também, gerando uma nova identidade para ela na República brasileira.

Uma nova identidade que mesclava a tradição e a modernidade, visto que a imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida era originalmente uma imagem da Imaculada Conceição, antiga padroeira durante o período colonial e de Portugal. O que fazia a população experimentar uma sensação de continuidade. Por outro lado, ao reforçar a sua identidade brasileira e mostrar como ela refletia das características da população, Aparecida se tornava um símbolo de ruptura, buscando afastar a perspectiva arcaica com a qual era vista por alguns grupos.

A promoção desse símbolo na cidade do Rio de Janeiro ocorreu através de diversos periódicos, dentre eles destacamos “O Apostolo”, jornal da Arquidiocese do Rio de Janeiro, e o “Jornal do Brasil”, por ser o que mais publicou sobre Nossa Senhora Aparecida neste período. Esses dois periódicos foram muito importantes para a construção simbólica de Aparecida por transmitirem mais que informações sobre a santa, ao comentarem sobre a importância da Igreja para a sociedade.

O periódico “O Apostolo” foi um instrumento importante utilizado na elaboração dessa nova identidade mariana. Por ser o meio de comunicação da Igreja Católica entre o clero e a população promoveu a devoção a Nossa Senhora Aparecida através da publicação de notícias que explicavam a história da santa, contando milagres e convocando os católicos para as peregrinações da Arquidiocese do Rio de Janeiro. Através desse jornal, a Igreja Católica conseguiu se aproximar da sociedade e apresentar suas ideias em relação à República e a Nossa Senhora Aparecida.

O “Jornal do Brasil” não é um periódico católico, mas conservador e que possui diversas publicações sobre Aparecida. Algumas das notícias foram publicadas na “secção religiosa”, dirigida pelo padre Giacomo Vicenzi que tinha como objetivo fazer “propaganda santa da fé catholica”¹⁰. O periódico apresentava diversas matérias sobre Aparecida e divulgava frequentemente todas as peregrinações organizadas na cidade do Rio de Janeiro. Somado a isso, realizou uma cobertura da cerimônia da coroação da imagem, apresentando várias notícias sobre o evento na primeira página do jornal.

Ambos os jornais auxiliaram, de maneiras distintas e de acordo com seus próprios interesses, na construção simbólica de Nossa Senhora Aparecida e também da identidade da Igreja Católica, dialogando com seus públicos e apresentando um modelo de pessoa a ser seguido pela população. Ao fazerem isso, tornaram um evento simples e religioso como a coroação em um ato que dominou as notícias no mês de setembro, superando as notícias da comemoração da Independência do país.

A cerimônia da coroação de Aparecida foi marcada para o dia 08 de setembro, dia em que os católicos comemoram a natividade de Maria, com o propósito de coroar a imagem que não havia recebido uma coroa, uma prática bem comum nas paróquias e dioceses. O que destaca essa coroação de tantas outras é o fato de ela ser a primeira e da escolha do dia ser tão próximo de uma data importante para o governo. Somado a isso, destacamos o fato de a coroa utilizada para a cerimônia ser um antigo presente dado pela Princesa Isabel devia a uma graça alcançada pela intercessão da Virgem.

Uma coroa que não coroou a princesa, mas consagrou Nossa Senhora Aparecida como Rainha do Brasil. Mais uma vez podemos perceber como esse ícone tornou-se um símbolo que demonstrava uma continuidade a partir do momento que fazia referência à monarquia brasileira. Por outro lado, colocava-se soberana a República já que a Igreja Católica e a população haviam escolhido e coroado aquela que “regeria” e seria intercessora dos brasileiros.

Essa cerimônia de coroação destaca o início do processo para transformar Nossa Senhora da Conceição Aparecida como Padroeira do Brasil, já que desde o Império o padroeiro era São Pedro de Alcântara. Além de renovar a fé dos devotos, a coroação de N. S. buscou reafirmar a importância da Igreja Católica para o Estado mostrando como era capaz de mobilizar a sociedade e de sacralizar um novo símbolo nacional.

¹⁰ “Jornal do Brasil”, 28 de Dezembro de 1900, edição 00362, p. 1. Disponível em: Biblioteca Nacional

Conclusão

Eu ouço... eu ouço vozes que não formam senão uma única voz, a voz de crianças, dos jovens e dos velhos, dos artistas e dos poetas, dos sacerdotes e dos Bispos, do tempo, de uma nação inteira. Eu ouço!

Essa voz repete uma só palavra: VIRGEM APARECIDA!
(MACHADO, 1983, p. 9)

A coroação de N. S. da Conceição Aparecida como Rainha do Brasil é uma data importante neste processo por marcar publicamente a primeira mobilização realizada em torno desse símbolo e a reunião do alto clero, dos padres e fiéis de diversos grupos sociais em torno de um único símbolo. Sendo uma demonstração para o Estado de qual tipo de identidade brasileira a Igreja estava defendendo. Como nos mostra esse fragmento do sermão de Dom João Francisco Braga, Bispo de Niterói, pronunciado antes da Cerimônia da Coroação.

O hibridismo desse símbolo possibilitou à Igreja Católica a alcançar as diversas camadas da sociedade de diferentes formas, por meio das notícias, peregrinações, manuais de devoção e dos sermões nas paróquias. Através da documentação, procuro entender quais elementos presentes no imaginário social do período adquiriam forma e simbolismo através de Nossa Senhora Aparecida. A pesquisa ainda está em andamento e ao longo das análises estamos procurando responder essa questão e outras periféricas.

Nossa Senhora da Conceição Aparecida, mais que uma devoção mariana do catolicismo, passa a ser um símbolo que permeia a religiosidade popular e chega a alcançar a sacralização política, segundo José Murilo de Carvalho. O imaginário social ligado à busca por uma identidade nacional transforma a Virgem em Rainha dos brasileiros, um ícone monárquico para uma jovem nação republicana.

Referências

ALMEIDA, José Maria Gouvêa de; MOURO, Sérgio Lobo de. A Igreja na Primeira República. In: FAUSTO, Boris. (org.). *História geral da civilização brasileira*. O Brasil Republicano. 7. ed. São Paulo: Bertrand Brasil, 2004, Tomo III, v. 2, 2004.

BACZO, Bronislaw. Imaginação social. In: *Enciclopédia Einaudi. Anthropol-Homem*. v. 5. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1985.

BEOZZO, José Oscar. A Igreja entre a Revolução de 30, o Estado Novo e a Redemocratização. In: BORIS, Fausto. (org.). *História geral da civilização brasileira. O Brasil Republicano*. São Paulo: DIFEL, 1984, Tomo III, v. 4.

BRUSTOLONI, Júlio J. *História de Nossa Senhora da Conceição Aparecida: a Imagem, o Santuário e as Romarias*. Aparecida. São Paulo: Editora Santuário, 1998.

CORDEIRO, José; RANGEL, João; LUÍS, Denilson. *Aparecida: devoção Mariana e a imagem da Padroeira do Brasil*. São Paulo: Edição do Autor, 2008.

FERNANDES, Rubem César. Aparecida: nossa rainha, senhora e mãe, savaará!. In: SACHS, Viola...[et al]. *Brasil & EUA: Religião e Identidade Nacional*. Tradução dos textos em inglês e francês Sergio Lamarão. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 85-111.

HAUCK, João Fagundes [et. al.]. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo: segunda época, século XIX*. 4. ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2008.

MACHADO, Cônego João Correa. *Florilégio de Aparecida*. Campinas. São Paulo: Edição do Autor, v. 3, 1983.

OLIVEIRA, Lucia Lippi. *A questão nacional na Primeira República*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

PETERS, José Leandro. *Nossa Senhora Aparecida do discurso da Igreja Católica no Brasil (1854-1904)*. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2012.

SOUZA, Juliana Beatriz Almeida de. Virgem Mestiça: devoção à Nossa Senhora na colonização do Novo Mundo. *Tempo - Revista do Departamento de História da UFF*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 11, 2001.

VIERA, Dilermano Ramos. *História do Catolicismo no Brasil (1889-1945)*, v. 2, São Paulo: Editora Aparecida, 2016.

Artigo recebido em 18/12/2017 e aprovado para publicação em 14/03/2018

ISSN 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v17i33-2018-6>

Como citar:

MACHADO, Maria Clara da Silva; RABELLO, Jessica Maria Marques. Nossa Senhora da Conceição Aparecida: a Rainha dos brasileiros. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 33, p. 107-122, jan./jun. 2018. Disponível em: <www.revistacoletanea.com.br>.

O ministério das diaconisas: ensaio histórico-teológico sobre a diaconia das mulheres no primeiro milênio

The Ministry of Deaconess: a Historical-Theological Essay on Women's Diaconia in the First Millennium

LUCIANO ROCHA PINTO*

Resumo: O ministério das diaconisas existiu na Igreja. A diaconia espontânea de diversas mulheres nas Sagradas Escrituras e a documentação eclesial que atribui um ministério ou título a esposas, viúvas, virgens consagradas e, posteriormente, monjas, apontam sua existência. O objetivo geral deste trabalho é refletir sobre o ministério, identificar sua emergência e sujeitos históricos chamados diaconisas; analisar suas atribuições e as diversas razões de seu declínio e desaparecimento.

Palavras-chave: Diaconia. Diaconado. Diaconisas.

Abstract: The ministry of deaconesses existed at the Church. The spontaneous diaconia of several women in the Holy Scriptures and the ecclesial documentation that assigns a ministry or title to wives, widows, consecrated virgins and, later, nuns, point out their existence. The general purpose of this work is to reflect on the ministry, identify its emergence and historical individuals called deaconesses; to analyze its attributions and the various reasons for its decline and dissipation.

Keywords: Diakonia. Diaconate. Deaconesses.

* Luciano Rocha Pinto é doutor em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e pós-doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). E-mail: luciannorocha@gmail.com

Introdução

Santa Apolônia de Alexandria, virgem, durante as festividades em comemoração do milênio da fundação de Roma, por volta de 248, foi brutalmente agredida, teve seus dentes arrancados e foi queimada viva. Santa Macrina, a jovem (324-379), devido a perseguições por parte do imperador Galério Máximo (293-311), mudou-se da Cesareia para o Ponto, ao norte da Capadócia. Fundou dois mosteiros e cuidou dos pobres por toda sua vida. Santa Olímpia (361-408) pertencia a mais alta nobreza bizantina e casou-se ainda muito jovem com o prefeito de Constantinopla. Após a morte do marido, fez doações às igrejas, mosteiros e construiu hospitais para cuidar dos doentes. O que há de comum entre elas? Além de uma vida cristã exemplar, segundo a tradição da Igreja, pertenciam a Ordem das Diaconisas.

O objetivo geral deste trabalho é apontar alguns caminhos de reflexão sobre o ministério das diaconisas, identificar sua emergência, atribuições, personagens e razões de declínio e desaparecimento. A construção de uma história do ministério diaconal feminino, contudo, apresenta uma série de limites e dificuldades: o ministério não ocorreu de modo uniforme, mas, disperso no tempo e no espaço; o vocabulário apresenta uma série de imprecisões e ambiguidades; a documentação é pobre e com construções discursivas, por vezes, contraditórias; por fim, as atribuições parecem sobrepostas uma vez que as diaconisas também são identificadas na documentação como monjas, virgens consagradas, viúvas e esposas. Um quadro tão fragmentado suscita algumas questões importantes: Quem eram as diaconisas? Constituíam uma Ordem à semelhança da Ordem Diaconal masculina? Quais suas atribuições? Elas recebiam, de fato, uma ordenação sacramental? Quando emergiu e quais as razões de seu desaparecimento? Este breve estudo está dividido em três partes.

Na primeira, “A diaconia das mulheres na Sagrada Escritura”, analisamos a noção de *diaconia* (serviço) como atitude fundamental dos seguidores de Jesus Cristo. Jesus de Nazaré nos ensina a viver a diaconia como estilo de vida. É preciso sair de si mesmo e ir ao encontro do outro. Sem a diaconia do encontro, não há cristianismo possível. Muitas mulheres encontraram no serviço comunitário seu lugar existencial de realização. Se as Sagradas Escrituras não deixam clara a existência de um diaconado feminino, semelhantemente não negam a diaconia que movia a atuação de diversas mulheres na Igreja primitiva.

Na segunda parte, “Esposas, viúvas e aparecimento do ministério das diaconisas” pretendemos identificar a emergência do ministério das diaconisas, sua institucionalização, atribuições e atuação. Interessa uma genealogia de seu lugar institucional, partindo da identificação dos sujeitos (quem eram elas?) e de seu espaço de exterioridade, ou seja, como eram vistas e apresentadas nos diversos discursos que pontuaram suas relações e possibilitaram sua emergência e confecção ministerial. A Ordem das viúvas foi fundamental para o desenvolvimento e o incremento da Ordem das Diaconisas que, com o tempo, as absorveu.

Na última parte, “Virgens consagradas, monjas e ressignificação da Ordem das Diaconisas”, consideramos os diversos elementos de transformação do ministério e as razões pelas quais não se desenvolveu plenamente na Igreja Latina e desapareceu. O contexto de uma igreja em expansão e o estreitamento com a política imperial, após o século IV, produziu uma mudança significativa no papel da mulher e de seu apostolado. A cultura ocidental, fortemente marcada pelo androcentrismo, a reflexão eclesial sobre sua diaconia, sobre o ministério diaconal e a emergência da vida monástica parecem constituir alguns dos elementos que confeccionaram outros lugares de atuação para as mulheres, esvaziando o sentido do diaconado feminino na Igreja.

Assumindo os riscos de uma reflexão tão complexa, oferecemos esse breve ensaio aos teólogos e historiadores, a fim de que o carisma do serviço, exercido amplamente pelas mulheres ao longo da história da Igreja, seja revisitado e produza efeitos positivos de comunhão, envolvimento e ministerialidade.

1 A diaconia das mulheres na Sagrada Escritura

A raiz *διακον* (*diakon*),¹ que expressa um *serviço* realizado em nome de outro ou para outro, pode ser vista em diversas passagens da Sagrada Escritura. Jesus, o *diácono* do Pai, em tudo obediente à Sua vontade (cf. Jo 14, 31) veio para *servir* (cf. Mc 10, 45),² e estando em nosso meio “como aquele que *serve*”

¹ No Novo Testamento, os substantivos *διάκονος* (*diákonos* – servidor) aparece 34 vezes, *διακονία* (*diakonía* – serviço) 30 vezes e o verbo *διακονέω* (*diakonéo* – servir) 36 vezes.

² “καὶ γὰρ ὁ Υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν **διακονηθῆναι** ἀλλὰ **διακονῆσαι** καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν” (Mc 10,45). (cf. *Novum Testamentum Graece Nestle-Aland*. Deutsche Bibelgesellschaft. 28th edition (2012). Disponível em: <<http://www.nestle-aland.com/en/home/>>. Acesso em: 10 jan. 2018.

(Lc 22, 27),³ foi também *servido* por diversas mulheres: por Marta e Maria (cf. Lc 10,38-42; Jo 12,2),⁴ também pela sogra de Pedro (cf. Mc 1, 31)⁵ e por muitas outras que o seguiam e o serviam com seus bens (cf. Mc 15,41, Mt 27,55),⁶ como, por exemplo, “Maria Madalena, (...) Joana, mulher de Cuza, procurador de Herodes, Suzana e muitas outras” (Lc 8,1-3). Na comunidade cristã a noção de *diaconia* (serviço) é entendida como atitude fundamental do ser Igreja: no Reino dos Céus é maior aquele que serve (cf. Mt 20,20-28) e o lava-pés, na última Ceia (cf. Jo 13,1ss), emerge como sinal característico da diaconia vivida e ensinada por Jesus (BEYER, 1965, p. 277). As Sagradas Escrituras não deixam claro a existência de um diaconado feminino. Contudo, não há dúvidas quanto à sua diaconia, ou seja, quanto a um determinado serviço exercido por mulheres.

O poder-serviço que atravessa a vida de Jesus perpassa a Igreja como sua identidade. Também as mulheres exerciam diversas formas de assistência diaconal na época apostólica, como Priscila ou Prisca (cf. Rm 16,3; At 18, 26), cooperadora do ministério de Paulo, Lídia (cf. At 16, 14-40), Dorcas (cf. At 9, 36) e Junias (cf. Rm 16,7). Na igreja primitiva, mais carismática que hierárquica, que se reunia nas casas, havia mulheres que oravam e profetizavam nas reuniões domésticas, como na comunidade de Corinto (cf. 1Cor 11,5), na Samaria e na Cesareia, onde as filhas do diácono Filipe profetizavam (At 21,9) (MANESCU, 2008, p. 269). Alguns ministérios exercidos por mulheres parecem ter, inclusive, caráter institucional, como no caso de Febe, que Paulo recomenda à comunidade de Roma como “*diaconisa* da Igreja de Cêncreas” (Rm 16, 1).⁷

Não podemos saber, com exatidão, o tipo de serviço que Febe desenvolvia na comunidade. A tradução latina fala de “Febe quae est in ministerio

³ “τίς γὰρ μείζων, ὁ ἀνακειμένος ἢ ὁ **διακωνῶν**; οὐχὶ ὁ ἀνακειμένος; ἐγὼ δὲ ἐν μέσῳ ὑμῶν εἰμι ὡς ὁ **διακωνῶν**” (Lc 22, 27).

⁴ “ἡ δὲ Μάρθα περιεπάτο περὶ πολλήν **διακονίαν** ἐπιστάσα δὲ εἶπεν Κύριε, οὐ μέλει σοι ὅτι ἡ ἀδελφή μου μόνην με κατέλειπεν **διακονεῖν**; εἰπέ οὖν αὐτῇ ἵνα μοι συναντιλάβηται” (Lc 10, 40). “ἐποίησαν οὖν αὐτῷ δεῖπνον ἐκεῖ, καὶ ἡ Μάρθα **διηκόνει**, ὁ δὲ Λάζαρος εἰς ἦν ἐκ τῶν ἀνακειμένων σὺν αὐτῷ” (Jo 12, 2).

⁵ “καὶ προσελθὼν ἤγειρεν αὐτὴν κρατήσας τῆς χειρός καὶ ἀφῆκεν αὐτὴν ὁ πυρετός, καὶ **διηκόνει** αὐτοῖς” (Mc 1, 31).

⁶ “αἱ ὅτε ἦν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ ἠκολούθουν αὐτῷ καὶ **διηκόνουν** αὐτῷ, καὶ ἄλλαι πολλαὶ αἰ συναβᾶσαι αὐτῷ εἰς Ἱερουσόλυμα.” (Mc 15, 41). “Ἦσαν δὲ ἐκεῖ γυναῖκες πολλαὶ ἀπὸ μακρόθεν θεωροῦσαι, αἵτινες ἠκολούθησαν τῷ Ἰησοῦ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας **διακονοῦσαι** αὐτῷ” (Mt 27,55).

⁷ “Συνίστημι δὲ ὑμῖν Φοίβην τὴν ἀδελφὴν ἡμῶν, οὐσαν «καὶ **διάκονον** τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Κενχρεαῖς” (Rm 16,1).

ecclesiae”. Ela exercia um ministério (diaconia, serviço) na Igreja. A comunidade, naquela primeira eclesiologia, emerge como uma fraternidade, na qual ninguém é excluído do ministério (BRAMBILLA, 1989), da diaconia de Cristo. A base da autoridade é sua conformidade à herança apostólica (o Evangelho) e não há distinção entre ministérios (*officia*) e serviços (*munera*) (HACKMANN, 1993, p. 65). A noção de ministério, portanto, é ampla e foi se desenvolvendo a partir das comunidades domésticas.

Tradicionalmente, no universo greco-romano, a casa antiga (οἶκος⁸) constituía uma unidade patriarcal cujo *pater familias*, o membro mais idoso, governava segundo os preceitos tradicionais, inclusive o culto (COULANGES, 1975, p. 113). Esse personagem do mundo helenístico deu as bases das comunidades cristãs domésticas, desde muito cedo entendidas como ἐκκλησία.⁹ Era nas casas que a Igreja se encontrava e se edificava. Diversas mulheres são citadas como parte daquela liderança comunitária doméstica: “As igrejas da Ásia vos saúdam. Saúdam-vos afetuosamente no Senhor Áquila e Priscila, com a igreja que está em sua casa” (1Cor 16, 19); “Saudai aos irmãos que estão em Laodicéia e a Ninfa e à igreja que está em sua casa” (Col 4, 15); “E à nossa amada Áfia, e a Arquipo, nosso camarada, e à igreja que está em tua casa” (Fil 1,2).

Nas comunidades cristãs há, portanto, um alargamento do antigo conceito de *pater familias*, pois, todos os batizados são cidadãos plenos da *ekklesia* de Deus e participantes da *diaconia* de Cristo Jesus. A organização é, pois, colegiada, mais democrática, uma vez que todos são irmãos e irmãs (HACKMANN, 1993, p. 60). Contudo, se não é possível desconsiderar a diaconia de mulheres, da mesma forma não é possível falar ainda das diaconisas, a não ser em sentido geral. Assim, Febe, por exemplo, certamente exercia uma função de autoridade, um serviço conhecido e reconhecido, pois, Paulo recomenda que sejam solícitos com ela em suas necessidades, lembrando o quanto era importante para seu ministério (cf. Rom 16,2). No entanto, o termo “diaconisa” utilizado não faz referência ao ministério ordenado do diaconado como percebemos hoje (MANESCU, 2008, p. 271). “O texto parece se referir a um serviço permanente na comunidade (...) Mas, a maioria dos exegetas duvidam que se trate de uma *diaconisa*, na medida em que os ministérios ordenados se encontravam em via de desenvolvimento” (DANTAS, 2010, p. 258).

⁸ οἶκος (*genitive* οἴκου) *oikos* = Casa.

⁹ ἐκκλησία (*genitive* ἐκκλησίας) *ekklēsiā* = Assembleia, Igreja.

A noção de “diaconia” era ampla e o conceito de “diácono” também. Paulo, por exemplo, aproxima os conceitos de apóstolo e de diácono quando faz referência à sua missão: “E a vós gentios, eu digo: enquanto *apóstolo* dos gentios, eu honro a minha *diaconia*” (Rm 11,13).¹⁰ Segundo Paulo, é Deus que o tornou “*diácono* de uma nova Aliança” (2 Cor 3,6).¹¹ *Diakoneîn* (διακονεῖν), ou seja, a noção de serviço e de estar à serviço é a característica essencial do ministério do apóstolo. Essa noção se aplica também às comunidades domésticas (οἶκος / ἐκκλησία) que tinham servidoras à frente, não implicando no diaconado como ministério ordenado. Um texto da Sagrada Escritura que suscita controvérsia é 1Tm 3,1-11:

Eis uma coisa certa: quem aspira ao episcopado, saiba que está desejando uma função sublime. Porque o bispo tem o dever de ser irrepreensível, casado uma só vez, sóbrio, prudente, regrado no seu proceder, hospitaleiro, capaz de ensinar. Não deve ser dado a bebidas, nem violento, mas condescendente, pacífico, desinteressado; deve saber governar bem a sua casa, educar os seus filhos na obediência e na castidade. Pois quem não sabe governar a sua própria casa, como terá cuidado da Igreja de Deus? Não pode ser um recém-convertido, para não acontecer que, ofuscado pela vaidade, venha a cair na mesma condenação que o demônio. Importa, igualmente, que goze de boa consideração por parte dos de fora, para que não se exponha ao desprezo e caia assim nas ciladas diabólicas. Do mesmo modo, os diáconos sejam honestos, não de duas atitudes nem propensos ao excesso da bebida e ao espírito de lucro; que guardem o mistério da fé numa consciência pura. Antes de poderem exercer o seu ministério, sejam provados para que se tenha certeza de que são irrepreensíveis. As *mulheres* também sejam honestas, não difamadoras, mas sóbrias e fiéis em tudo.

O texto apresenta uma estrutura hierárquica binária com Episcopos e Diáconos. Também a *Didaché*, de finais do século I, registra esta organização insistindo nas qualidades dos eleitos.¹² A questão controversa, no entanto,

¹⁰ “Υμῖν δὲ λέγω τοῖς ἔθνεσιν. ἐφ’ ὅσον μὲν οὖν εἰμι ἐγὼ ἔθνῶν ἀπόστολος, τὴν διακονίαν μου δοξάζω” (Rm 11,13)

¹¹ “ὅς καὶ ἰκάνωσεν ἡμᾶς διακόνους καινῆς διαθήκης” (2 Cor 3,6).

¹² A primeira confecção da hierárquica da Igreja se organizava binariamente. Bispos e diáconos emergem como sinais do pastoreio de Cristo na Igreja. Os presbíteros, oriundos da tradição judaica, não são citados nas comunidades paulinas. Em Antioquia, por exemplo, eram desconhecidos. Acredita-se que foi Barnabé que levou esse modelo para lá, inicialmente restrito a Jerusalém. Apenas duas vezes os Atos se referem a presbíteros fora de Jerusalém, precisamente em Licaônia, Pisídia (14, 23) e Éfeso (20, 17) (HACKMANN, 1993, p. 73 e 75). No século III, já com presbítero como parte do ministério hierárquico, ainda é possível identificar a proeminência dos diáconos nos assuntos locais, uma vez que as oblações obrigatórias, da parte dos fiéis, eram entregues à bispos e diáconos, sendo livres aos presbíteros (MONDONI, 2001, p. 76). A imagem do presbítero ligado à eucaristia, participante do sacerdócio do episcopo, emerge no século IV (BORRAS; POTTIER, 2010, p. 54-60).

tangencia o lugar das “mulheres” naquele contexto. É possível identificar três possibilidades: (I) São esposas dos diáconos, reforçando a importância da exemplaridade do núcleo familiar daquele que é uma referência no pastoreio da comunidade. (II) São mulheres que participam de algum serviço eclesial ou assistiam aos diáconos no cumprimento de seus deveres. Por fim, (III) mulheres que exerciam o diaconado e, por isso, são citadas ao lado dos homens e requerida a mesma conduta exemplar, como pensava João Crisóstomo (ABREU, 2008, p. 41; MACKENZIE, 1983, p. 236; WILGES, 1973, p. 187 e 236).

Para R. Gryson (1972, p. 30-31), o paralelismo entre os versículos 8 e 11, relacionando as qualidades dos diáconos às das mulheres não faria o menor sentido se não em situações de similitude e paridade. O fato de serem citadas ao lado dos diáconos faz pensar que seu ministério deve ter algo em relação a eles. Há, contudo, mais especulação que certeza. Borrás e Pottier (2010, p. 165) acenam para a divisão dos exegetas nesta questão e Brunetti (1986, p. 149) aponta para a impossibilidade de se afirmar um diaconado feminino a partir do Novo Testamento. Contudo, desde o começo, as mulheres tomaram parte ativa nos serviços comunitários: Febe (Rm 16, 1), Lídia (cf. At 16, 14-40), Dorcas (cf. At 9, 36), Junias (cf. Rm 16, 7), as filhas do diácono Filipe (At 21, 9), Priscila (1Cor 16,19), Ninfa (Col 4, 15), Áfia (Fil 1, 2), constituem alguns exemplos. Se não é possível afirmar um diaconado feminino no primeiro século, certamente, não é aceitável desconsiderar na atuação dessas mulheres a diaconia de Cristo e sua importância nas comunidades locais.

2 Esposas, viúvas e aparecimento do ministério das diaconisas

O primeiro documento que aponta a existência das diaconisas e de seu ministério como algo específico e reconhecido é a *Didascalia Apostolorum* (Início do século III).

Portanto, o bispo, selecione, dos operários de justiça, ajudantes que cooperarão por toda a vida. Aqueles que te agradam, entre todo o povo, serão escolhidos e os constituirá diáconos. Se é homem, se ocupará de muitas coisas necessárias; se é mulher, se ocupará do serviço das mulheres. (...) Mas, em muitas outras coisas é necessário o ministério de uma diaconisa. Antes de mais nada, quando as mulheres descem às águas [batismais], sejam ungidas pelo óleo da unção da [mulher] diácono. Se depois não se encontrar presente uma mulher, e, especialmente, uma que seja diácono, é necessário que seja o “batizante” a ungir

a “batizada”. (...) Portanto, (...) será a diaconisa (...) a ungir as mulheres. Seja, porém, o homem a pronunciar sobre eles a invocação dos Nomes Divinos na água. Quando aquela que é batizada sai da água, seja acolhida pela diaconisa, a qual a instruirá e a educará a zelar pelo inquebrantável batismo, na castidade e na santidade. Por isso, dizemos que é extremamente necessário e requerido o ministério de uma diaconisa. (...) De fato, no caso dos pagãos, onde existem mulheres crentes, é necessário uma diaconisa para entrar e visitar aquelas que estão doentes, para atendê-las no que for preciso e lave aquelas que começam a se recuperar das doenças (*Didascalia Apostolorum*, 3.12).

As diaconisas estão a serviço do bispo. Devem ser escolhidas para auxiliar em seu ministério por toda vida. São, pois, a institucionalização da diaconia vivida carismaticamente pelas mulheres no primeiro século. São colocadas ao lado dos diáconos, porém, não exercem as mesmas funções. Seu ministério se dirige especificamente às mulheres, para auxiliar no batismo, para instruí-las na fé cristã e para visitar as doentes. Elas não podiam batizar, mas ungiam-nas e as ajudavam na descida as águas. Seu ministério está em função do decoro no batismo e do acertado testemunho moral diante dos não cristãos, que poderiam ver com maus olhos a visita de homens em casa de mulheres.

As diaconisas foram bastante comuns nas igrejas de língua grega e semítica, com desenvolvimento inicial na Síria, Dalmácia, Ásia Menor, Palestina e Constantinopla. Até o fim do século IV há um profundo desconhecimento de sua existência na Igreja Latina. Os primeiros registros seguros remontam principalmente à Gália e à Itália do século VI ao XI (BORRAS; POTTIER, 2010, p. 174-176). No cortejo papal de Leão III (795-816), por ocasião da festa do Apóstolo Santo André, por exemplo, havia diaconisas¹³ (DUSCHESNE, 1886, p. 6). O Pontifical de Gregório VII, do século XI, contém uma *Missa ad diaconan consecrandam* (FERNÁNDEZ, 2001, p. 100). No Ocidente, contudo, o ministério não apresentou a mesma vitalidade que no Oriente. Nunca chegou a ser um fenômeno de dimensões eclesiais e foi visto com desconfiança. Propomos que a descrição de seu lugar institucional deve começar pelo sujeito (quem

¹³ “Qui Romani, prae nimio gaudio, suum recipientes pastorem, omnes generaliter in vigiliis beati Andreae apostoli, tam proceres clericorum cum omnibus clericis quamque optimates et senatus cunctaque militia, et universo populo Romano cum sanctimonialibus et **diaconissis** et nobilissimis matronis seu universis feminis, simul etiam et cuncte scole peregrinorum, videlicet Francorum, Frisonorum, Saxonorum at que Langobardorum, simul omnes conexi (...)” (DUSCHESNE, 1886, p. 6).

eram elas?) e de seu espaço de exterioridade (que relações possibilitaram sua emergência ao ministério?).

O Concílio de Tours, de 567, chama de diaconisas as esposas dos diáconos (DANTAS, 2010, p. 263). Esposas de Bispos, nos primeiros séculos também poderiam ser diaconisas. O Cânon 48 do Concílio de Trullo (692) orienta:

A mulher daquele que é promovido ao episcopado seja, antes de tudo, separada com o consenso do marido, e, após a ordenação e consagração do bispo, entre em um monastério construído perto da casa do bispo e usufrua de sua assistência. Se depois for considerada digna, seja promovida também à dignidade do diaconato.

Mas, principalmente as viúvas eram recebidas na Ordem das Diaconisas. Elas não eram apenas senhoras necessitadas de assistência, como dá a entender Atos 6, mas, mulheres dedicadas à oração, à penitência e aos pobres, conforme as descreve Paulo na primeira carta a Timóteo (5,9-10) (VAN DEN BORN, 1977, p. 1567). Constituíam, portanto, um grupo específico na Igreja, com reconhecimento espiritual e condições de acesso. A *Didascalia* reduz sua idade de 60 para 50 anos e exige vida ilibada, com claros traços ascéticos. Distingue-as das diaconisas. As *Constituições Apostólicas* também distinguem viúvas de diaconisas, mas, afirmam que algumas eram recebidas para exercer o ministério diaconal (BORRAS; POTTIER, 2010, p. 169).

Segundo Schillebeeckx (1981), estudos críticos de fatos históricos da Igreja antiga e medieval ensinam que o Magistério sanciona práticas existentes anteriormente na base, reconhecendo oficialmente aquele serviço e institucionalizando-o. Neste sentido, é possível que a assistência pontual e devotada dessas viúvas, tenha chamado a atenção do clero e as promovido no cenário comum dos fiéis. Uma das formas de participação das viúvas na comunidade era o auxílio no batismo, função própria das diaconisas. No Cânon XII, do IV Concílio de Cartago, no ano 398, lemos:

Viúvas e mulheres dedicadas (devotas) que são escolhidas para dar assistência no batismo das mulheres, devem ser bem instruídas em seu ofício de modo a se tornarem aptas a ensinar adequada e corretamente às mulheres sem instrução e rústicas como dar respostas na hora de seus batismos às perguntas que lhes forem feitas, e, também, como viver cristãmente depois que forem batizadas.

Sua *diaconia caritatis* passava, ainda, pela sua condição financeira. Autores como Brown (1989), Monique Alexandre (1990), Rosário Sáez (1991), Mercedes Serrato (1999) e Bruno Zétola (2004) defendem a ideia de que as viúvas além de servir na comunidade, como no batismo, patrocinavam a construção de Igrejas, mosteiros e hospitais. Possivelmente, muitas que “diaconisavam” de modo espontâneo, ascenderam à Ordem das Diaconisas por meio de uma consagração (*consacratio viduarum* ou *benedictio diaconatus*), institucionalizando, assim, sua diaconia.

Dentro da ordem de precedência das mulheres na Igreja, as viúvas estão em último lugar, atrás das diaconisas e das virgens, de forma que ascender ao diaconado tornou-se forma de valorização e de reconhecimento para muitas viúvas. Seu estado permanente de disponibilidade para Deus, sua disciplina corporal e sua dedicação à comunidade através da caridade (DIAS, 2015, p. 68), se tornaram elementos de distinção nos meios laicais e de proximidade dos clericais. Segundo o *Testamentum Domini* (I,23) as diaconisas têm assento no lugar reservado ao clero e são contadas pela legislação Imperial de Justiniano (RIEFF, 2003, p. 148). Autores como Borrás e Pottier (2010, p. 167) falam de uma aproximação confusa entre viúvas e diaconisas. É provável que o fenômeno seja mais complexo e não deva ser definido como “aproximação”, mas, como “assimilação”.

Nas *Constituições Apostólicas* o bispo escolhe os diáconos na assembleia do povo e as diaconisas dentre as viúvas e virgens, principalmente as que se destacavam pela prática do ascetismo (FURLANI, 2011, p. 76). Um exemplo é o da Diaconisa Olímpia (361-408). Nascida em uma família da mais alta nobreza bizantina, casou-se jovem com o prefeito de Constantinopla. Ao enviuvar distribuiu seus bens para os pobres, construiu hospitais e fez generosas doações às igrejas e mosteiros. Ficou muito conhecida por suas práticas ascéticas, que chamaram atenção do Bispo Nectário. Foi ordenada Diaconisa aos 30 anos (FURLANI, 2011, p. 77-78). Ao que parece, a Ordem das Viúvas foi, em parte, absorvida pela das Diaconisas. Coincidentemente entra em decadência no século III, justamente quando aparece a Ordem das Diaconisas, e desaparece no final do século seguinte (BORRAS; POTTIER, 2010, p. 171). Além das viúvas, outros sujeitos sociais compoem a Ordem das Diaconisas, como as virgens e as monjas. Estas, contudo, diferente das primeiras, serão causa de esvaziamento de seu sentido na Igreja Latina.

3 Virgens consagradas, monjas e ressignificação da Ordem das Diaconisas

O IV Concílio de Cartago (398), no cânon XII, ao mencionar “mulheres dedicadas” e “devotas”, ao lado das viúvas, para formar, ensinar e auxiliar no batismo, certamente se referia às jovens não casadas e consagradas. Desde a época apostólica, virgens se consagravam a Deus na castidade e viviam a diaconia de seu batismo na comunidade cristã. A irmã de Santo Ambrósio, Marcelina, por exemplo, foi virgem consagrada pelo Papa Libério (352-366) (CABRA, 2006, p. 73). Viúvas e virgens parecem constituir, inicialmente, o núcleo principal da Ordem das Diaconisas (BORRAS; POTTIER, 2010, p. 169).

No período inicial do cristianismo surgiram muitos crentes que renunciavam ao matrimônio para se consagrar a Deus em virgindade. (...) Os Padres da Igreja valorizaram o estado de virgindade como consagração a Deus em numerosos escritos de que se citam os seguintes autores: Ambrósio, Agostinho, Cipriano, João Crisóstomo, Inácio de Antioquia e Tertuliano. (...) A consagração nos primeiros séculos do cristianismo acontecia mais de forma espontânea e privada do que com fórmulas e palavras rituais. Na sociedade, a mulher não tinha um estatuto próprio, mas sempre relacionado com outrem, seja a família, seja o marido. As virgens consagradas permaneciam inicialmente com a família e o comportamento era semelhante ao das outras jovens, recomendando-se apenas mais modéstia e contenção nos adornos. Com o passar do tempo, as virgens formaram uma “classe”, a Ordem das Virgens, reconhecida pela Igreja” (TOMADA, 2014, p. 34, 36).

A Ordem das Diaconisas exigia a castidade e era composta, inicialmente, por viúvas, solteiras (virgens consagradas), esposas de bispos que se tornaram monjas, como, por exemplo, a diaconisa Theosebia, no século IV, esposa de São Gregório de Nissa (MANESCU, 2008, p. 280) e esposas de diáconos, como afirma o Concílio de Tours, de 567 (DANTAS, 2010, p. 263). Contudo, estas últimas parecem receber apenas um título honorífico. O desenvolvimento das diaconisas no Ocidente, no entanto, é visto de modo diverso daquele que se formou no Oriente. Uma série de proibições à ordenação de diaconisas na Igreja Latina demonstra certa inquietação com aquele ministério. O Sínodo de Nimes, (Cânon 2), entre 394 e 396, o Sínodo de Orleans (Cânon 18), em 511, o Concílio de Epaona (Cânon 21), em 517 e o Concílio de Orange (Cânon 26),

em 529, proibem que se ordenem diaconisas. O Concílio de Orléans (Cânon 18), de 533, exclui da comunhão as mulheres que tenham recebido “a bênção do diaconado”.

É possível que práticas consideradas abusivas – como sua interferência no exercício litúrgico do diaconado que, historicamente, sempre coube aos homens e não às mulheres – tenham contribuído para o descrédito e a desconfiança no ministério. Sabemos que no século VI, na Inglaterra, havia diaconisas que assistiam aos sacerdotes, tomavam o cálice nas mãos e distribuía a comunhão ao povo (LABRIOLLE, 1945, p. 390-391). João Edessa diz que elas não devem servir ao altar, mas aos pobres (MAYER, 1937). O *Ambrosiaster* (Roma, final do século VI) associa-as aos movimentos heréticos montanistas¹⁴ (MARTIMORT, 1982, p. 195). Mas as razões pelas quais o ministério das diaconisas não se desenvolveu plenamente na Igreja Latina são mais complexas. A percepção sociocultural da mulher no Império Romano e o desenvolvimento da Ordem das Virgens e da vida monástica parecem estar no centro dessa desvalorização do diaconado feminino.

A sociedade romana não permitia que mulheres assumissem funções públicas, muito menos de governo. Acreditava-se, segundo a filosofia grega e leis romanas, que a mulher era um ser humano incompleto e, segundo a tradição judaica, causa do pecado original. Dessa forma, a romanização da igreja reforçou o androcentrismo herdado da cultura judaica. Muito cedo podemos ver a exclusão das mulheres no altar. Os papas Sixto (115-124) e Sotero (165-174) determinaram que as mulheres não tocassem os vasos sagrados. O sínodo de Laodiceia (343 e 381) proíbe-as de subir ao altar. O Sínodo de Saragoça (380) as proíbe de ensinar publicamente (WILGES, 1973, p. 192). O Concílio de Nîmes (394), em seu Cânon 2 diz:

Algumas pessoas nos informaram a respeito de um fato até hoje, a saber: que contra a disciplina apostólica, algumas mulheres foram admitidas, não sei em que lugar, ao ministério levítico, o qual, por ser indecente, não é admitido pela disciplina eclesiástica. Tal ordenação, feita contra a razão, deve ser abolida, procurando que ninguém adote isso daqui em diante.

¹⁴ O *montanismo* foi um movimento cristão fundado por Montano por volta de 156-157, que se organizou e difundiu em comunidades na Ásia Menor, em Roma e no Norte de África. Por ter se originado na região da Frígia, Eusébio de Cesareia relata em sua História Eclesiástica (V.14-16) que ela era chamada de “Heresia Frígia” na época. Montano dizia inaugurar a era do Paráclito e que seria na Frígia que se veria descer do céu a Jerusalém celeste. O montanismo foi condenado pelos Papas Eleutério e Vitor, no final do século II.

A mulher emerge não apenas numa relação de inferioridade, mas também de perigo ao clero. A escolástica, posteriormente, a afasta do Sacramento da Ordem uma vez que Cristo e os Apóstolos não escolheram mulheres para o sacerdócio¹⁵ (WILGES, 1973, p. 194). O estereótipo da mulher “filha de Eva” e vaso de Pandora¹⁶, sedutora e pecadora, com o passar do tempo, ameniza-se e ganha novos contornos. A figura de Maria, antítese de Eva, obediente e aberta ao chamado de Deus, modelo de Igreja e de crente servidora, desenha um perfil eclesiológico cuja diaconia feminina não passa pelos espaços de governo, mas, adquire sentido na vida consagrada. Assim, São Cipriano (?-258) exorta a virgindade feminina; Metódio de Olimpo (250-311) exorta as solteiras à beleza da santidade, e São Basílio (329-279) aconselha a perfeição da consagração da virgindade. O desinteresse pelo diaconado feminino é contraposto à valorização da vida consagrada feminina, entendida como *locus* privilegiado de pureza e perfeição.

A vida consagrada ganha impulso no Ocidente (DIAS, [?], p. 20) e parece mais apropriada à mulher que o diaconado. A Igreja, que é filha de seu tempo, considera que apenas os Apóstolos, escolhidos por Jesus Cristo, são os arquétipos da autoridade sacramental, de forma que apenas o homem recebe a incumbência de ser ícone do Pastor na Igreja e, assim, exercer funções de governo (ANJOS; SIERRA, 1999, p. 22). Neste sentido, o diaconado feminino emerge como um contrassenso, ao passo que a vida consagrada feminina adquire condição de perfeição evangélica.

Ao lado dos mosteiros masculinos, foram fundados mosteiros femininos desde o século IV. Com a liberdade religiosa (313) a inicial vida cenobítica

¹⁵ Mulheres não foram escolhidas para o sacerdócio, mas, como vimos, não deixaram de exercer uma determinada diaconia na Igreja. Antes de nos perguntarmos se o Rito de Ordenação das diaconisas tinha ou não caráter sacramental, é preciso pontuar se o diaconado é ou não parte do sacerdócio ministerial. O que dá unidade ao Sacramento da Ordem? Não pode ser o sacerdócio, a não ser que se considere o diaconado como ministério sacerdotal. Na Igreja Latina consagrou-se a concepção de Hipólito de Roma que diz: “o diácono não está sendo ordenado para o sacerdócio, mas para o ministério do bispo”. Assim, o ponto de unidade do Sacramento da Ordem é o serviço (a diaconia) e não o sacerdócio. O diaconado, portanto, é um grau do Sacramento da Ordem, não considerado parte do ministério sacerdotal, mas, sinal sacramental do Cristo Servo. Assim, o argumento antropológico da escolástica, de afastar as diaconisas do Sacramento da Ordem com base na identidade sacerdotal, não se sustenta. Mais adiante veremos um pouco do sentido controverso de sua ordenação.

¹⁶ Primeira mulher, na mitologia grega, criada por Zeus. Em seu vaso estava todos os males do mundo que Pandora deixa escapar, guardando apenas a “esperança”.

começa a atrair as mulheres. São Pacómio falava de mosteiros de virgens, mas as regras femininas de vida monástica aparecerão no século V com São Jerônimo e Santo Agostinho (DIAS, [?], p. 22). Logo, tornaram-se centros de uma diaconia específica, com a prática da hospitalidade e da caridade. Dessa forma, parece que o estilo de vida monástico se tornou mais atraente à Igreja Latina que, propriamente, o exercício do ministério diaconal feminino. Com os diáconos ocorreu algo semelhante.

O complexo processo de sacerdotalização da Igreja, em curso desde o século IV, vai preferir os diáconos em relação aos presbíteros (BORRAS; POTTIER, 2010). A emergência do monacato também afetou os diáconos homens e constituiu outro fator de esvaziamento do seu ministério com a multiplicação das práticas de caridade desenvolvidas nos mosteiros. O diaconado na Igreja Latina vai perdendo espaço para os presbíteros (no governo eclesial e comunitário) e para o monacato (com relação às obras de assistência e caridade). Mas o diaconado feminino resiste no espaço monacal, num aparente contrassenso. O mosteiro será o *locus* privilegiado de seu exercício e muitas abadessas passaram a ser designadas “diaconisas”.

Um exemplo significativo de virgem que passou à vida monástica e ao diaconado foi Santa Macrina (324-379). Chama-se, então, diaconisa a responsável por uma comunidade monástica de mulheres, conforme S. Gregório de Nissa em sua *Vida de St. Macrina* (29,1; SCh 178; Maraval, 236-237). Até ao século VI, as diaconisas nos mosteiros assistem ainda as mulheres na piscina batismal e fazem a unção (COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, 2002, cap. II, IV). Na ausência do sacerdote ou do diácono, passaram a fazer a leitura dos Evangelhos e distribuir a comunhão entre as monjas (DANTAS, 2010, p. 275), incensar e, com a autorização do bispo, misturar vinho e água no cálice (WILGES, 1973, p. 191) e levar a comunhão às mulheres doentes. As diaconisas são, então, virgens consagradas que professam o voto de castidade e residem em suas casas ou são abadessas em mosteiros (COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, 2002, cap. II, IV). Santa Radegunda, século VI, foi abadessa que recebeu a ordenação diaconal (LLIGADAS, 2017). Entre os séculos VIII e IX ainda encontramos o gesto de imposição das mãos do bispo, na época carolíngia, para as diaconisas abadessas (BRUNETTI, 1986, p. 150). Pedro Abelardo (1079-1142) compara as monjas de seu tempo com as diaconisas (WILGES, 1973, p. 189).

Fica evidente o contrassenso, pois a Igreja considerava ilícita a ordenação de mulheres como diaconisas nas comunidades, mas, nos espaços monásticos encontramos ordenação diaconal para as abadessas. Seria possível considerarmos uma ordenação sacramental para as diaconisas naquele momento histórico? Na *Didascalia* vemos sua inserção na hierarquia como “representa o Espírito Santo” (DA 2.26). O Concílio de Niceia (352) cita sua ordenação, no cânon 19, e o Concílio de Calcedônia (415) afirma, no cânon 15: “Mulheres não devem receber a ordenação diaconal antes de quarenta anos; e mesmo então somente depois de rigoroso exame”. Na linguagem da Igreja, *ordinatio* significa inserção numa *ordo* (Cf. Catecismo da Igreja Católica, 1537). Havia a Ordem dos bispos, também a Ordem das Viúvas, das Virgens, dos Catecúmenos e das Diaconisas. (COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, 2002, II. IV). A integração dos indivíduos nessas diversas “Ordens” se dava de modo diferenciado e por razões distintas.

O rito chamado de *ordinatio* era um ato litúrgico designado por uma consagração e, a um só tempo, uma bênção ou um sacramento. Atualmente, a palavra *ordinatio* está reservada ao ato sacramental que integra homens à Ordem dos Bispos, Presbíteros ou Diáconos (BORRAS; POTTIER, 2010, p. 179). Com relação às diaconisas não podemos assegurar que aquele ministério fosse instituído por meio de uma ordenação sacramental. As opiniões dos exegetas se dividem. Para Gryson (1972, p. 177), as diaconisas “receberam uma verdadeira ordenação que nada distinguia formalmente da de seus colegas homens”. Ives Congar (1974-1975, p. 11) acredita na ordenação sacramental daquelas mulheres, assim como Karl Hahner (1970, p. 103) que afirma serem “verdadeiros sacramentos, mesmo que se prefira acreditar (...) que hoje deixaram de sê-lo”. Essa afirmação levanta uma questão importante que não deve ser desconsiderada.

Vale lembrar que os sete sacramentos que conhecemos hoje são o resultado de um longo processo de amadurecimento. Seu número variou ao longo de, pelo menos, doze séculos. Os bispos Fullbert de Chartres (1028) e Bruno de Wurtzbourg (1045), em pleno século XI, contavam apenas dois: Batismo e Eucaristia. O Cardeal Pedro Damiano (1072), importante autoridade de Fonte Avellana e da Sé de Ravena, contava doze sacramentos, dentre eles incluía a “Unção Real”. Bernardo de Claraval (1153), abade e doutor da Igreja, considerava que existiam dez sacramentos, incluindo o “Lava-pés”. A primeira

obra a relacionar apenas sete sacramentos foi *Sentenças da Teologia*, de 1145 (BORRAS; POTTIER, 2010, p. 87). Realidade semelhante se verifica com relação ao Sacramento da Ordem.

Nos últimos séculos, a Igreja Latina considerava o Sacramento da Ordem da seguinte forma no *cursos clerical*: Sacerdócio, Diaconado, Subdiaconado, Acolitado, Exorcistado, Leitorado e Ostiorado. A maioria dos canonistas e teólogos dos séculos XI a XIV, nunca duvidou que fossem sacramento e que imprimissem caráter. O Episcopado era uma função jurisdicional (OTT, 1976, p. 46-52; 79-81). O Vaticano II reviu o Sacramento da Ordem, o lugar do Episcopo na hierarquia do sacramento e o *Motu Próprio Ministeria Quaedam*, de Paulo VI, de 15 de agosto de 1972, reformou essa prática estabelecendo o seguinte: (I) O estado clerical seria concedido a partir do diaconado e não a partir da *prima tonsura* feita com a recepção do Ostiarado; (II) As chamadas “Ordens menores” passaram a ser designadas de “ministérios” e reduzidos a dois: Leitor e Acólito (ZILLES, 2005, p. 396-397).

Seria possível, seguindo o pensamento de Hahner, que a Igreja tenha um dia considerado a ordenação das diaconisas como sacramento, mesmo que não o considere mais, como fez com as Ordens menores? Sua hipótese não é absurda se levarmos em consideração a história da economia sacramental. Mas, há quem discorde. Irineu Wilges (1973, p. 190 e 194), analisando os contornos histórico-teológicos do ministério, afirma ter sido uma *consagração*. O papel reservado às diaconisas nunca foi idêntico ao dos diáconos. Suas atribuições são, até certo ponto, semelhantes, mas, jamais análogas. Para Dantas (2010, p. 260ss), as diaconisas não são ordenadas, pois, não fazem nada que os ministros ordenados fazem, como batizar, pregar na assembleia litúrgica e realizar alguma função particular quanto ao sacrifício eucarístico.

Da segunda metade do século XII ao XIV, não há nenhum registro sobre as diaconisas na Igreja Latina, quando ressurgem novamente entre as monjas, na forma de uma consagração litúrgica. A “ordenação”, como nomenclatura própria dos primeiros tempos, é, então, substituída pela de “consagração”. Conforme Martimort (1982, p. 231-243), as rubricas dos próprios rituais observam com bastante frequência que não se trata de uma ordenação, no sentido próprio, mas de uma cerimônia de consagração ou bênção que habilita as monjas a dirigir o ofício divino. Neste momento histórico, “diaconisa” é apenas um título honorífico.

Considerações finais

Nas primeiras comunidades cristãs, diversas mulheres exerceram formas diversas de assistência diaconal aos Apóstolos com caráter institucional. A partir do século III, em certas regiões da Igreja, vê-se emergir um ministério eclesial específico atribuído às mulheres chamadas diaconisas. Uma singular compilação canônico-litúrgica, a *Didascalia Apostolorum* (240), afirma sua existência ao lado de bispos, presbíteros e diáconos, como representantes do Espírito Santo (DA 2,26,4-7). A *Didascalia* põe em evidência o caráter misericordioso do diácono e da diaconisa, que têm por modelo a diaconia de Cristo que lavou os pés aos discípulos (DA 3,13,1-7).

A principal função da diaconisa, naquele momento, é o auxílio no batismo das mulheres, procedendo à unção corporal e amparando a batizada na descida às águas. Deve, ainda, instruir as neófitas, visitar as crentes, sobretudo as doentes em suas casas. Não lhes é permitido conferir o batismo ou ter uma função na oblação eucarística (DA 3,12,1-4). Não desenvolveram funções litúrgicas. Quando isso ocorreu foi considerado um abuso. No século IV, o gênero de vida das diaconisas se aproxima do das monjas. Chama-se, então, diaconisa a responsável por uma comunidade monástica de mulheres.

O ministério das diaconisas foi fecundo no Oriente. Na Igreja Latina foi visto com desconfiança. Diversas são as razões que contribuíram para o declínio e o desaparecimento do ministério diaconal feminino. (I) A primeira diz respeito às suas atribuições no batismo. Com o passar do tempo, o batismo de adultos foi se tornando cada vez mais raro, de modo que sua assistência foi considerada dispensável (MARTIMORT, 1982, p. 183). Um autor jacobita do século X constata: “Nos tempos antigos, ordenava-se diaconisas; estas tinham por função ocupar-se das mulheres adultas, a fim de que não se descobrissem diante do bispo. Mas quando a religião se expandiu e foi decidido administrar o batismo às crianças, essa função foi abolida.” A mesma afirmação é vista no Pontifical do Patriarca Miguel de Antioquia (1166-1199) (COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, 2002, II. IV).

(II) Abusos no exercício ministerial, como apropriação dos espaços litúrgicos, contribuíram para uma imagem negativada do ministério, por vezes comparado a movimentos heréticos. O concílio de Paris de 829 interdita às mulheres qualquer função litúrgica. (III) A perda de sentido no exercício diaconal foi se impondo com os problemas de relacionamento entre os

diáconos e os presbíteros, cujo processo de sacerdotalização acirrou e contribuiu para o esvaziamento do seu significado eclesial. Semelhantemente, (IV) o aparecimento do monacato e sua progressiva atuação no campo da *diaconia caritatis* serviu como fator de esvaziamento do diaconado em sua dimensão caritativa.

(V) O androcentrismo Ocidental transformou o diaconado feminino num processo constante de resignificação ministerial, dos espaços comunitários aos monásticos. A fundação de mosteiros femininos logo se tornou lugar privilegiado da vida consagrada e serviu para absorver o diaconado feminino e confeccionar novos contornos para seu exercício. A diaconisa tornou-se uma monja. Por fim, nada mais que um título honorífico (COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, 2002, II. IV). (VI) O ministério das diaconisas foi absorvido pela vida consagrada. Neste sentido, a vida monástica serviu de dispositivo, consciente ou não, de afastamento do diaconado feminino da noção de ministério ordenado e o aproximou da de ministério consagrado.

O estudo sobre as diaconisas tem se mostrado importante por possibilitar aos pesquisadores revisitar a ministerialidade da Igreja, na qual todos são chamados à grande diaconia eclesial: edificar a humanidade em Corpo de Cristo (Cf. *Lumen Gentium*, 32, 33, 37). Todos, homens e mulheres, clérigos e leigos, devem exercer seu profetismo (LG 35), na diversidade de carismas e ministérios (LG 12). A Igreja não se reduz aos ministérios ordenados. Os ministérios instituídos, confiados, reconhecidos (carismáticos) também são formas de profetismo e de vivência evangélica no mundo.

Estudar as diaconisas também nos recorda que é preciso abandonar a abordagem utilitarista (funcional) dos ministérios ordenados. O “utilitarismo” minimiza a função dos leigos e até dos diáconos na missão da Igreja, pois julga a partir do que “se pode fazer”. A reflexão teológica recente nos convida a um olhar para a diaconia eclesial e não para as relações de poder funcionais. A Igreja não é uma empresa com funcionários, antes, é o lugar onde se busca a Deus e se procura viver a Boa Nova de Cristo Jesus. Neste sentido, os ministros ordenados existem para servir a comunidade. O ministério é para a comunidade. Essa compreensão ontológica dos ministérios (ordenados e não-ordenados) nos coloca a questão fundamental na qual a Igreja é relação de envolvimento, de reciprocidade, de serviço, de diaconia. O mundo vive relações de poder marcadas pela dominação. Os cristãos devem viver no mundo relações de fraternidade, marcadas pela comunhão.

O estudo sobre as diaconisas, principalmente se olharmos para a diaconia das primeiras comunidades apostólicas, nos lembra de que o ministério ordenado não cria a comunidade eclesial, como também não é criado por ela para suas necessidades organizacionais, segundo a lógica utilitarista. Ele é criado com ela unicamente na dependência do Cristo, servo por excelência. A imposição das mãos e a oração *consecratória* não fazem outra coisa senão conferir um lugar eclesial específico, dentro do povo de Deus, para o exercício do serviço com a autoridade de Cristo.

Por fim, estudar as diaconisas é repensar o lugar das mulheres na Igreja e o exercício de sua diaconia. Se recentemente o Magistério se posicionou contra a ordenação sacerdotal das mulheres (*Ordinatio Sacerdotalis*, de João Paulo II, de 22 de maio de 1994, e a *Responsio* do Cardeal Ratzinger, de 28 de outubro de 1995), semelhantemente deixa em aberto a questão relativa ao diaconado feminino, com sensíveis sinais de interesse com o Papa Francisco. Na perspectiva tradicional da Igreja Latina, o diácono não é sacerdote. Padres e diáconos participam distintamente do ministério ordenado do bispo, sacerdote e diácono. Neste sentido, o Sínodo Geral dos Bispos da Alemanha Federal (1972-1975), com o apoio dos especialistas Y. Congar, P. Hünermann e G. Vorgrimler, não encontrou problemas dogmáticos, e pediu ao Papa vistas à Ordenação diaconal de mulheres. O pedido foi reiterado em 1981 e em 1987. O episcopado norte-americano enviou semelhante pedido (BORRAS; POTTIER, 2010, p. 174-176). Atualmente, a *Comissão de Estudos sobre as Diaconisas*, criada a pedido do Papa Francisco, permanece analisando sua história e teologia.

Como se pode perceber, a questão é complexa e bastante sensível. A priori, o fato das diaconisas estarem sendo estudadas, como todos sabem, não implica mudanças. Minimamente, elas nos ajudam na percepção de uma Igreja mais fraterna e atravessada pela diaconia de Cristo, que veio para servir e dar sua vida em resgate de muitos (cf. Mt 20, 28).

Referências

ABREU, Adélio Fernando. “O Diaconado Permanente ao longo da História: da emergência ao desaparecimento”. *Humanística e Teologia*, Revista da Faculdade de Teologia

– Porto: TOMO XXIX FASCICULO 2, dezembro de 2008. Disponível em: <http://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/4725/1/2008_TEOLOGIA_Abreu_Adelio-dig.PDF> Acesso em: 01 jan. 2018.

ALEXANDRE, M. “Do anúncio do Reino à Igreja: Papéis, ministérios, poderes femininos”. In: DUBY, G.; PERROT, M. (Org). *História das Mulheres: a Antiguidade*. Porto: 1990. p. 513- 559.

ANJOS, Marcio Fabri dos; SIERRA, Rosa Adela Osorio. *Gênero e poder na vida religiosa*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

BEYER, Hermann Wolfgang. “Diakôneo, diakonia, diakono: servir, serviço, diácono”. In: KITTEL, Gerhard (Ed.). *A Igreja no Novo Testamento*. São Paulo: ASTE, 1965.

BORRAS, Alphonse; POTTIER, Bernard. *A graça do diaconato: questões atuais relativas ao diaconato latino*. São Paulo: Loyola, 2010.

BRAMBILLA, G. *La cristologia di Schillebeeckx: la singolarità di Gesù come problema di ermeneutica teológica*. Brescia, 1989.

BROWN, P. “Antiguidade Tardia”. In ARIES, P.; DUBY, G. (org.) *História da vida privada*. Vol. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

BRUNETTI, Aury Azelio. *Diaconato Permanente: visão histórica e situação atual*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1986.

CABRA, P. G., Breve Curso sobre a Vida Consagrada. Tópicos de Teologia e Espiritualidade. São Paulo: Loyola, 2006.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. “*Diaconado: evolução e perspectivas*” (2002). Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_pro_05072004_diaconate_po.html#_ftn35>. Acesso em: 13 fev. 2016.

CONGAR, Ives. *Symbolisme chétien et ordination des femmes*, Effort Diaconal n. 37-38 (Set. 1974-mar. 1975).

COULANGES, Fustel de. *A cidade Antiga: estudos sobre o culto, o Direito, as Instituições da Grécia e de Roma*. São Paulo: Hemus, 1975.

DANTAS, João Paulo de Mendonça. “Diaconato feminino? Alguns acenos à historiografia das ‘diaconisas’”. *Kairós: Revista Acadêmica da Prainha* Ano VII/2, Jul/Dez 2010. Disponível em: <<https://docs.google.com/viewer?a=v&pid=sites&srcid=ZGVmYXVsdGRvbWFpbXhdG9zNnRlb3xneDo2MzhiOGJkMDBhNjhmNGVk>> Acesso em: 21 mai. 2017.

DIAS, Geraldo J. A. Coelho. “Perspectivas bíblicas da mulher e monarquismo medieval feminino”. In: *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*. Disponível

em: <<https://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/8207/2/2020.pdf>> Acesso em: 04 jan. 2018.

DIAS, Larissa Rodrigues Sathler. Disciplina corporal e a virtude da caridade: a condição das viúvas segundo Ambrósio de Milão. In: *Cadernos de Clío*. Curitiba, v. 6, n. 2, 2015, p. 57-73. Disponível em: <<http://revistas.ufpr.br/clio/article/view/41643/27235>> Acesso em: 05 jan. 2018.

DUSCHESNE, Louis (Edit.). *Liber Pontificalis*, Vol. 2. Paris: Thorin, 1886, Capítulo XCVIII (Leo III), p. 6.

FERNÁNDEZ, Domiciano. *Ministério da mulher na Igreja*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

FURLANI, João Carlos. “A hierarquia eclesiástica na Antiguidade Tardia: Olímpia e o status das diaconisas no Oriente”. *Revista Eletrônica Cadernos de História*, ano 6, n. 2, dez. 2011, p. 71-82.

GRYSON, R. *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*. Gembloux: Duculot, 1972.

HACKMANN, Geraldo Luiz. *Servir a Cristo na Comunidade: o ministério presbiteral em Edward Schillebeeckx*. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

HAHNER, Karl. *Église et sacraments*. Paris/Bugres: DDB, 1970.

LABRIOLLE, P. “L'Église et les barbares”. In: FLICHE, A; MARTIN, V (Dir.). *Histoire de l'Église*. Paris: Bloud et Gay, 1945.

LLIGADAS, Josep Vendrell. *Santa Radegunda: reina, diaconisa, fundadora*. Madrid: Centre de Pastoral Litúrgica, 2017.

MACKENZIE, John L. *Dicionário Bíblico*. Tradução: Álvaro Cunha et al. São Paulo: Ed. Paulinas, 1983.

MANESCU, Mihaela. “El diaconado femenino em la época bizantina”. *Espacio, Tiempo y Forma*, Série III, Hª Medieval, t. 21, 2008. Disponível em: <<http://revistas.uned.es/index.php/ETFIII/article/viewFile/3791/3648>> Acesso em: 11 mai. 2017.

MARTIMORT, A. G. *Les Diaconesses: Essai historique*. Roma, 1982.

MAYER, Josephine. “Monumenta de viduis diaconissis virginibusque tractantia”, faciculus 42. Apud: WILGES, Irineu. “A diaconisa”. *Perspectiva Teológica*, v. 5, n. 9 (1973). Disponível em: <<http://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/2434/2687>> Acesso em: 01 jan. 2018.

MONDONI, Danilo. *História da Igreja na Antiguidade*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

NOVUM TESTAMENTUM GRAECE NESTLE-ALAND. Deutsche Bibelgesellschaft. 28th edition (2012). Disponível em: <<http://www.nestle-aland.com/en/home/>>. Acesso em: 10 jan. 2018.

OTT, L. *El Sacramento del Orden*. Madrid: BAC, 1976.

RIEFF, Sissi Georg. *Diaconia e culto cristão: resgate de uma unidade essencial e suas consequências para a vida das comunidades cristãs*. São Leopoldo, RS: Escola Superior de Teologia, 2003.

SÁEZ, Rosario N. “La mujer al final de la antigüedad: las viudas profesas”. In: Luna, L. G. (Comp.) *Mujeres e sociedad*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1991.

SERRATO, Mercedes. “La experiència ascética de las viudas de la aristocracia senatorial romana: mas allá de la oración”, *Saitabi*, n. 49, p. 341-359, 1999.

SCHILLEBEECKX, Edward. *Le ministère dans l'Église: service de présidence de la communauté de Jésus-Christ*. Paris, 1981.

TOMADA, José Manuel dos Santos Martins. *Virgens Mártires Discursos de religiosidade no cristianismo antigo*. Universidade de Lisboa: Dissertação de mestrado em História e Cultura das Religiões, 2014.

VAN DEN BORN, A. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1977.

WILGES, Irineu. “A diaconisa”. *Perspectiva Teológica*, v. 5, n. 9 (1973). Disponível em: <<http://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/2434/2687>> Acesso em: 01 jan. 2018.

ZÉTOLA, Bruno M. “Da Antiguidade ao Medievo: o cristianismo e a elaboração de um novo modelo caritativo”, *Saeculum*, n. 11, p. 54-71, 2004.

ZILLES, Urbano. *Os sacramentos da Igreja Católica*. Porto Alegre: EDPUCRS, 2005.

Artigo recebido em 25/01/2018 e aprovado para publicação em 20/03/2018

ISSN 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v17i33-2018-7>

Como citar:

PINTO, Luciano Rocha. O ministério das diaconisas: ensaio histórico-teológico sobre a diaconia das mulheres no primeiro milênio. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 33, p. 123-144, jan./jun. 2018. Disponível em: <www.revistacoletanea.com.br>.

Uma proposta para estudo da imaginária cristã a partir de Romano Guardini e o contexto cultural da obra

A Proposal for the Study of the Christian Imaginary from Romano Guardini and the Cultural Context of the Work

D. MAURO MAIA FRAGOSO, OSB*

Resumo: Na transição do século XIX para o século XX, irrompeu entre os pesquisadores um interesse sem precedente pelo estudo das imagens sagradas, as quais Romano Guardini distingue como *imagem de culto* e *imagem de devoção*. A especulação acerca dessas mesmas imagens foi ainda mais acentuada com as decisões tomadas pelo Concílio Vaticano II, no que se refere à diminuição das representações hagiográficas no interior do templo. Desde então, o culto às imagens sagradas entrou em declínio e simultaneamente passou a ser objeto de interesse dos mais variados ramos acadêmicos e, notoriamente, do comércio. Dentre os estudiosos, o tema foi subdividido entre iconografia e iconologia. Independentemente do rumo que tomara as sagradas imagens, particularmente em meados do século XX, para melhor compreensão do tema, é preciso retomar aos primórdios do cristianismo, passando pela veneração dos santos, a formação do calendário litúrgico, o estabelecimento ou consolidação da cultura cristã e a importância dos sinais e símbolos que transportam os fiéis a uma realidade além do mundo material ou, mais precisamente, com a divindade e seus intermediários entre o céu e a terra. Tendo em vista a complexidade do cristianismo em terras Orientais, essa proposta para estudo da imaginária cristã atem-se aos limites Ocidentais.

Palavras-chave: Cristianismo. Imagem de culto. Imagem de devoção. Devoção popular. Liturgia.

* Dom Mauro Maia Fragoso, OSB é monge e diretor de Patrimônio do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, doutor em Geografia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e professor da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro. E-mail: maurofragoso@gmail.com

Abstract: In the transition from the Nineteenth Century to the Twentieth Century, an unprecedented interest in the study of sacred images erupted among researchers, which Romano Guardini distinguishes as *an image of worship and an image of devotion*. Speculation about these same images was further accentuated by the decisions taken by the Second Vatican Council regarding the reduction of hagiographic representations within the temple. Since then, the cult of sacred images has declined and at the same time has become an object of interest in a wide range of academic fields, and notably in commerce. Among the scholars, the theme was subdivided between iconography and iconology. Regardless of the direction taken by the sacred images, particularly in the mid-Twentieth Century, in order to better understand the theme, it is necessary to return to the beginnings of Christianity, through the veneration of the saints, the formation of the liturgical calendar, the establishment or consolidation of Christian culture and importance of the signs and symbols that carry the faithful to a reality beyond the material world or, more precisely, to the divinity and its intermediaries between Heaven and Earth. In view of the complexity of Christianity on Eastern lands, this proposal for the study of the Christian imaginary is in keeping with the Western limits.

Keywords: Christianity. Cult image. Image of devotion. Popular devotion. Liturgy.

1 A obra e seu contexto cultural

Antes de abordar mais diretamente o tema da *imaginária cristã*, como proposta de estudo, convém dirigir uma palavra aos menos familiarizados com a temática em questão. No final século XIX, teve início na Europa um movimento classificatório de estilos artísticos, ocupando-se mais com as formas das imagens do que com o contexto vital em que foram elas plasmadas. Desde a Idade Média aos dias atuais, antes que determinada matéria receba uma forma hagiográfica, é costume que haja uma intenção ou ideia de uma instituição ou de um comitente particular, avaliada mediante a aprovação de um anteprojeto, seguido de um contrato, no qual são estabelecidos o material a ser utilizado na reprodução imagética, os prazos, as condições de trabalho, o valor da obra e outras eventuais cláusulas.

Já por essas poucas palavras introdutórias, é possível eleger um determinado ramo das ciências humanas, ou mesmo das ciências exatas, uma das diversas áreas sob a qual se pretende abordar o estudo da imaginária cristã. A

princípio pode-se pensar na sociologia, tendo em vista a sociedade para a qual determinado vulto sagrado foi delineado. Esse mesmo vulto sagrado pode ser abordado sob a ótica da teologia, pela sua função religiosa. De igual modo, a obra pode ser analisada segundo a economia, considerando o seu valor e o contexto econômico para o qual foi executada. Pelo aspecto da geografia, a obra pode ser analisada desde o local de onde a matéria foi extraída até a espacialidade a ser ocupada após sua execução, envolvendo o relacionamento entre a obra e a sociedade a que a mesma é exposta.

Vinculadas a alguns desses prismas apresentados, além de outras possibilidades, as sagradas imagens podem ainda ser estudadas pelas vertentes da iconografia ou da iconologia. Pelo viés iconográfico, o enfoque recai predominantemente sobre a materialidade da obra, considerando sua forma a partir de determinado estilo vinculado a um período específico. O viés iconológico, por outro lado, é bem mais abrangente e procura vincular a obra ao contexto vital no qual e para o qual ela foi reproduzida. O que envolve a sociedade com suas respectivas especificidades. Essas duas modalidades metodológicas para o estudo das sagradas imagens são aqui apresentadas apenas com o objetivo de apontar algumas possibilidades de pesquisa relativas à reprodução imagética. Como se trata de uma proposta, ou abertura para novos estudos, a metodologia a ser escolhida deve sempre ficar a cargo dos interessados.

O libelo *La esencia de la obra de arte*, do teólogo Romano Guardini, é uma resposta a um incógnito “Senhor Doutor” (GUARDINI, 1960, p. 15), que havia escrito sobre as transformações imagéticas que Cristo vinha sofrendo desde os primórdios da arte cristã até meados do século XX. Explicitando melhor, Guardini diz que o referido Doutor, através de sua pesquisa, mostra como a imagem de Cristo se põe em movimento, incluindo composições de cenas, vivacidade de posturas e gestos, tornando sua expressão mais individual, mais humano todo seu ser e assim sucessivamente. Não resta dúvida de que esses avanços na reprodução da imaginária sejam instrutivos e convincentes. Contudo, Guardini repreende dizendo que a transformação em questão não se trata de simples deslocamentos e alterações no mesmo plano.

Segundo o pensamento de Guardini, no que se denomina *imagem sagrada* é preciso reconhecer diversas estruturas ou fenômenos que não estão interligados, mas que em cada ocasião tem sua natureza própria. São exata-

mente desses fenômenos, conhecidos por hierofania, que Guardini se vale para apresentar sua ideia sobre *la esencia de la obra de arte*. E assim o faz sob a condição de teólogo e filósofo, segundo sua formação acadêmica, eximindo-se de toda classe de erros históricos. Guardini diz ainda que a ele não interessa abordar as *sagradas imagens* a partir das diversas formas concretas de manifestação dos fenômenos, mas deles mesmos e diretamente. Para isso, Guardini opta pelo método das “diferenças máximas”, salientando que o método escolhido por ele, possivelmente seja um método “pouco histórico” (ibidem, 1960, p. 16). Mas, é a partir desse método, que Guardini aborda as *sagradas imagens* distinguindo-as entre *imagem de culto* (ILUSTRAÇÃO 1) e *imagem de devoção* (ILUSTRAÇÃO 2). Antecipando seu parecer quanto a materialidade ou forma das imagens, Guardini (ibidem, p. 17) afirma que a nomenclatura *imagem de devoção* desgraçadamente não é boa, pois tendo em vista a alta consideração da *imagem de culto*, a *imagem de devoção* adquire uma conceituação um tanto pejorativa.

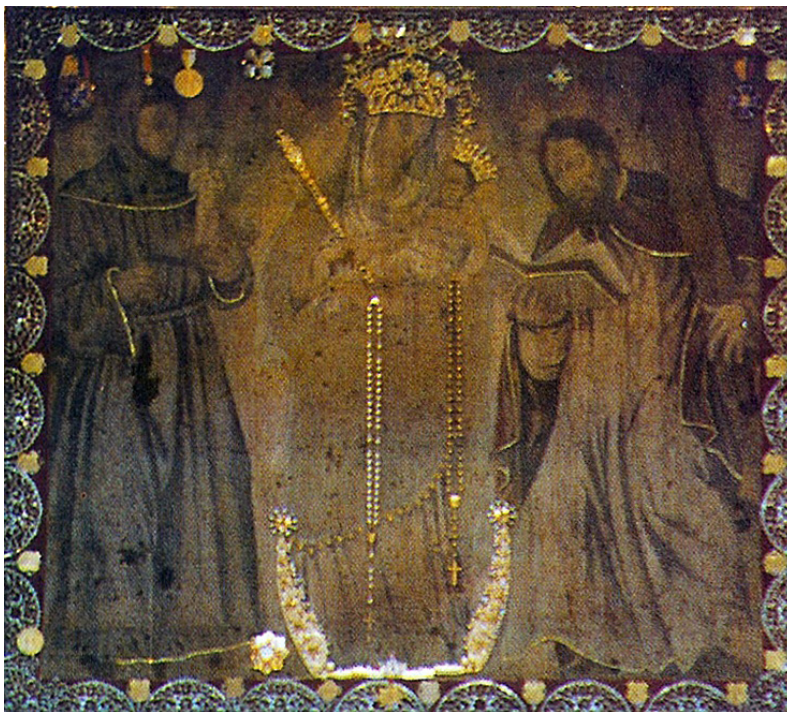


Ilustração 1 – Nossa Senhora de Chiquinquirá – Colômbia, Pintura em tela, século XVI.
Disponível em: <<http://farfalline.blogspot.com/2012/08/nossa-senhora-de-chiquinquirá.html>>.
Acesso em: 08 set. 2017.



Ilustração 2 – Adalbert Gressnicht (1877-1956), Visitação de Maria à Isabel, pintura parietal. Mosteiro de São Bento. São Paulo. Fotografia: João Rossi.

Antes de apresentar a religiosidade de um povo, é preciso considerar seu contexto cultural, pois é precisamente a partir da cultura, estabelecida como um lastro ou substrato, que desabrocha a religiosidade. Neste sentido, o geógrafo Carl Sauer (2011), afirma que para melhor compreensão dos elementos estranhos agregados à cultura de um povo é necessário identificar quais são as etapas normais de desenvolvimento da área cultural em questão, investigar as fases de apogeu e decadência. A esse processo não escapa a música, a religiosidade e todos os demais elementos considerados culturais. Sendo a imaginária sagrada um desses elementos, também ela participa desse processo de evolução e involução, o que necessariamente não implica numa degradação estética. Ou melhor, é possível haver uma progressiva acuidade estética enquanto simultaneamente haja um distanciamento espiritual, tanto por parte da música como da imaginária que, a princípio, são expressão de intensa espiritualidade. Foi em consonância a esses fatos de crescente projeção estética e regressão espiritual que pesquisadores como Hans Belting (2010) e Jean-Claude Schmitt (2007) se propuseram a escrever sobre o percurso das *sagradas imagens*.

Hans Belting (2010), historiador da arte e especialista em arte medieval, em *Semelhança e presença: a história da imagem antes da era da arte*, narra a trajetória da imaginária cristã anterior ao século XV, fazendo uma crítica à passagem das *sagradas imagens* ao status de obra de arte, o que nas palavras de Romano Guardini coincide com a distinção entre *imagem de culto* e *imagem de devoção*.

Quanto aos termos *imaginária* e *iconografia*, até certo ponto, eles podem ser considerados sinônimos perfeitos. Mas, recorrendo à semântica, conclui-se que é possível entendê-los de outro modo. Enquanto o termo *imagem* provém da palavra latina *imago/inis*, o termo *ícone* provém do grego *eikon/ónos*. Ambos traduzidos para o português como *imagem*. Contudo, na cultura Ocidental, tem sido cada vez mais recorrente a presença do *ícone*, que é uma imagem reproduzida por meio de uma técnica Oriental envolta em mística sagrada e utilizada no culto cristão praticado no Oriente. Na cultura Ocidental, no campo das artes visuais, o *ícone* é classificado simplesmente como pintura. O que não corresponde ao conceito religioso estabelecido no período iconoclasta, desde então, utilizado como conceito para a *imaginária* cristã Oriental. Portanto, a fim de evitar qualquer dúvida, é preferível a utilização do termo *imaginária* no que concerne à reprodução imagética através das diferentes técnicas reprodutivas, tais como: afresco (fresco), escultura, pintura, gravura, iluminura, mosaico, fotografia, virtual e as imagens animadas ou em movimento da era cinematográfica e da tecnologia digital. No atual contexto midiático em que proliferam cada vez mais as técnicas de reprodução imagética, o termo *imagem* pode ter o seu conteúdo deteriorado a ponto de beirar a ininteligibilidade para uns ou significar qualquer coisa para outros.

2 Do judaísmo ao cristianismo: a problemática na reprodução de imagens

A instituição do cristianismo, fundado a partir da tradição judaica, trouxe consigo a abertura para adoção de novos elementos culturais de outros povos que adotaram a religião cristã. Segundo a Lei mosaica, a cultura de povos pagãos foi uma contínua ameaça à genuinidade da fé monoteísta do povo hebreu. Neste contexto, dentre outras prescrições, a Lei mosaica

proibia aos hebreus contraírem matrimônio com pagãos (Dt 7, 3); adorarem a deuses estrangeiros (Ex 20, 3); e retratarem seres como ídolos (Ex 20, 4). Tratava-se de uma proibição específica: *não reproduzir imagens para serem adoradas como deuses*. O mesmo Deus que proibira a retratação de ídolos, encarregara a Moisés de construir a Arca da Aliança, e determinando detalhadamente todos os elementos decorativos que deveriam figurar em torno da mesma Arca. Esta deveria ser construída de madeira de acácia, revestida de ouro por dentro e por fora, e circundada por uma coroa, igualmente de ouro. Ordenou ainda que fizessem dois querubins de ouro e os colocassem sobre o propiciatório. As faces dos querubins deveriam estar voltadas uma para a outra. Suas asas deveriam estender-se por cima do propiciatório, cobrindo-o por inteiro e depositar o propiciatório sobre a Arca. Deveriam fundir os candelabros em ouro e orná-los com flores, e flores ainda em estado de como ou gema. As cortinas deveriam ser ornadas com querubins feitos de esmeralda. As bordas do manto sacerdotal deveriam ser guarnecidas com romãs de ouro (Ex 25-28).

Não obstante as proibições, na medida em que o povo eleito estabelecia contato com outros povos, adotava seus costumes pagãos, desobedecendo os preceitos divinos. Dentre as diversas propostas ou metodologias de interpretação bíblica, uma delas é a interpretação alegórica. Entende-se por alegoria bíblica a utilização de uma figura de linguagem, podendo ser uma determinada pessoa ou objeto tendo em vista outra pessoa ou outro objeto. A ideia é propor em figura ou protótipo, que reflita como e num jogo de espelho, a figura desejada. Um exemplo dessa figura de linguagem é a videira, inicialmente apresentada como imagem do povo hebreu e, posteriormente, figura do próprio Cristo (ILUSTRAÇÃO 3). Ainda mais alguns exemplos de figuras veterotestamentárias em alusão ao Novo Testamento: José do Egito, vendido por 20 moedas, pode ser visto como imagem do Cristo, vendido por 30 moedas; o rochedo fendido que jorra água no deserto, remete ao Cristo crucificado de cujo lado aberto brotou sangue e água (ILUSTRAÇÃO 4); o cordeiro imolado na páscoa judaica, prefigura o Cristo a ser imolado de uma vez por todas, pela salvação da humanidade. Desse modo, a literatura bíblica, não ilustrada pelas artes visuais, é ricamente ilustrada pelo simbolismo, pelas figuras de linguagem e apresentada por uma trama textual viva e expressiva, como que compondo um cenário.

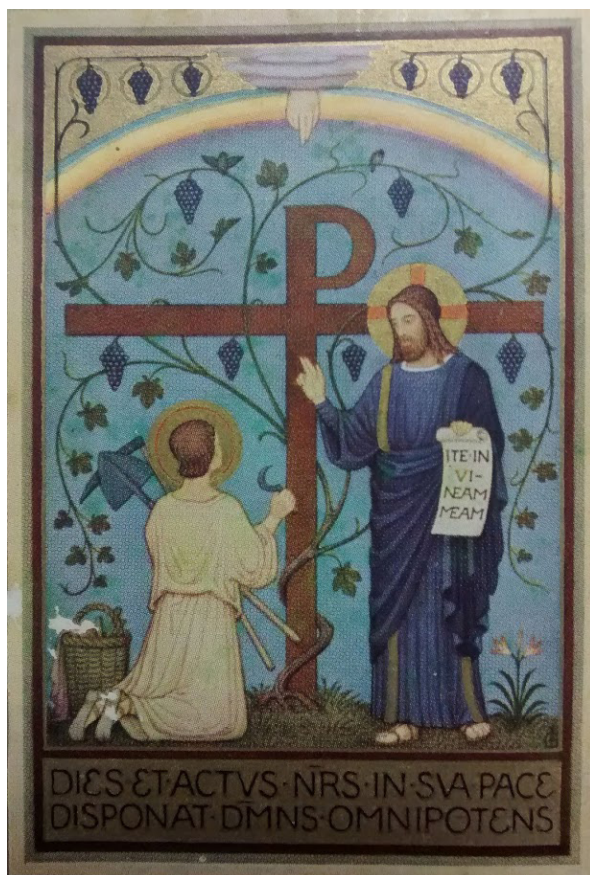


Ilustração 3 – Simbolismo da Prima: Impressão em papel, Abadia de Beuron, Alemanha, século XIX/XX.¹

¹ “O Senhor todo-poderoso disponha os nossos dias e trabalhos em Sua paz”. Estas palavras da bênção contêm o sentido da segunda Hora de oração matutina, a Prima. Enquanto as Laudes estão cheias do louvor de Deus, a Prima pensa mais nos homens com suas lutas, mas também no dia de trabalho que vem. A Prima é, portanto, consagração do trabalho, preparação para a luta diária e boa atitude. A imagem reveste o pensamento desta Hora com a parábola dos trabalhadores da vinha (Mt 20, 1s). A vinha é a Igreja, o Cristo místico, e diariamente somos contratados por Deus. Quem reza é semelhante ao trabalhador, que com seus instrumentos de trabalho simbólicos se ajoelha diante do Senhor a fim de receber a bênção do dia. Cristo veste uma roupa de púrpura azul com largas faixas douradas, sinal da dignidade real (“Vai para a minha vinha”). A parreira sobe junto a uma cruz, posta como sinal do Cristo. Nosso dia de trabalho deve ser justamente uma participação na obra salvífica de Cristo. Acima da parreira brilha o arco-íris e a mão de Deus se estende das nuvens para baixo abençoando, por meio da qual se expressa a consagração do dia e do trabalho (Texto traduzido do alemão por Dom Paulo Soares de Azeredo Coutinho OSB).



Ilustração 4 – Simbolismo da Noa: Impressão em papel, Abadia de Beuron – Alemanha, século XIX/XX.²

²Por volta da hora nona (15 horas) consumou-se o sacrifício da cruz. Do coração trespassado do Salvador fluíram sangue e água, símbolos da Igreja (no Batismo e na Eucaristia). Como outrora Eva do lado de Adão adormecido, a noiva Igreja saiu do lado do segundo Adão. A Noa é a última das Horas do dia (15-18 horas) e conduz nossos pensamentos para a morte e “a recompensa eterna de uma morte santa”. Pedimos a graça da perseverança. Imagem: a Paixão consumada é aludida simbolicamente na cruz dourada sobre o fundo vermelho escuro com palmas da vitória. A Igreja, saída do lado de Cristo, é representada como uma jovem noiva em vestes brancas. Ela navega num barquinho em direção ao porto da eternidade. O barco é um velho símbolo da passagem para o Além, mas também da Igreja. Na mão da noiva está um feixe dos méritos alcançados, no barco estão os dons para a procissão das oferendas eternas. Assim a Igreja retorna para casa carregada de riquezas a fim de receber a recompensa eterna, representada pela mão de Deus com a coroa da vitória (Texto traduzido do alemão por Dom Paulo Soares de Azeredo Coutinho OSB).

Em se tratando de um estudo de imaginária, convém lembrar que tanto a palavra *caligrafia* quanto *iconografia* provêm da mesma raiz grega *graphé*. E ainda mais: no âmbito da semiologia, *caligrafia* é a denominação de uma das modalidades das artes visuais, definida como a arte de escrever bem. Já no âmbito da teologia, o Cristo é o Verbo, a Palavra que, segundo o desígnio do Pai, se fez carne na mais completa acepção de pessoa humana, sem no entanto, deixar de ser Deus e prefigurado no Cântico dos cânticos como o *Belo amor*.

Através do mistério da Encarnação, o Filho de Deus desvelou, de uma vez por todas, o que significa ser criado à imagem e semelhança do Criador. Através de sua compleição corpórea mostrou a imagem de Deus e pelo seu intelecto, espírito ou alma, revelou a semelhança existente entre Deus e o homem. Mas, segundo o medievalista Jean-Claude Schmitt (2007, p. 295), somente no século XII que, através da polêmica antijudaica, foi possível precisar o valor teológico das *sagradas imagens* na Igreja do Ocidente.

3 O cristianismo e o culto aos santos

A princípio e, não sem escrúpulos, os cristãos conservaram alguns preceitos judaicos e aboliram outros. Conservaram sobretudo a fé monoteísta e a literatura veterotestamentária como prenúncio da vinda do Messias. Por outro lado, rejeitaram tudo aquilo que podia vincular o culto cristão ao culto judaico, mais precisamente o radicalismo no cumprimento da Lei mosaica e os sacrifícios no Templo. No seu itinerário de Jerusalém a Roma, os cristãos perceberam a necessidade de uma abertura ao diálogo para com os outros povos e enriqueceram-se com a adoção de elementos da cultura greco-romana, como por exemplo, na utilização do vocabulário empregado pelos pagãos no âmbito civil, e a estatuária, no âmbito religioso. Nos altares, onde os pagãos sacrificavam aos ídolos, os cristãos passaram a oferecer o sacrifício incruento de Cristo; o púlpito, de onde os gregos encenavam as tragédias, foi convertido em lugar onde os sacerdotes cristãos passaram a pregar a boa nova; nas edículas, em que cultuavam os ídolos, passaram a cultuar a Virgem Maria, os Mártires, sementes de novos cristãos, e, posteriormente, os demais santos. A propósito da utilização de imagens no culto cristão, a legislação eclesiástica denominou duas formas de culto distintas: a *latria* ou adoração, prestada somente a Deus e a *dulia* ou veneração, prestada aos santos em geral e à Virgem Maria.

3.1 A liturgia e o calendário cristão

No culto cristão, o conceito de celebração litúrgica vai muito além de um ato isolado no tempo e no espaço. Para o cristão, celebrar a liturgia não é apenas recordar, reviver ou fazer memória em nome de Cristo. Para o cristão, celebrar a liturgia é participar, é integrar-se no mistério do nascimento, morte e ressurreição de Cristo, que se prolonga através do tempo e do espaço. Contudo, a liturgia hodiernamente vivenciada é fruto da vivência cristã ao longo de vinte séculos. No decorrer desses séculos de existência das celebrações cristãs, as normas litúrgicas foram sendo compostas paulatinamente, a partir da religiosidade judaica e recebendo incrementos culturais de outros povos que adotaram o cristianismo como religião. No contexto de difusão espacial, a liturgia foi enriquecida com as vestes dos romanos, utensílios e elementos arquitetônicos dos gregos, e mais particularmente, a língua vernacular dos diversos povos nos quais passou a ser celebrada, após o Concílio Vaticano II, bem como cânticos, gestos e símbolos (ALDAZÁBAL, 2005; AUGÉ, 1998; BOROBIO, 2002; VAGAGGINI, 2009).

Com o passar do tempo, surgiu a necessidade de calendário próprio. Foi então, durante o século II, que estabeleceu-se a Páscoa como início e fim do ano litúrgico. Doravante, a Páscoa cristã passou a ser celebrada no domingo seguinte ao dia 14 do mês de Nisã do calendário judaico (AUGÉ, 1999, p. 301; BASURKO, 1990, p. 64). Foi igualmente a partir do século II que a Igreja passou a celebrar o natalício dos santos, considerando a data de falecimento dos mesmos. Inicialmente a Igreja celebrou apenas os mártires. Os demais santos, falecidos por mortes naturais, passaram a receber lugar nas celebrações a partir do século IV. Foi também ao longo do século IV que o Natal passou a ser celebrado no dia 25 de dezembro, data em que os romanos festejavam o *Sol invictus* – Sol invencível (AUGÉ, 1999, p. 315).

A formação do calendário litúrgico foi um processo lento que se estendeu ao longo da Idade Média (AUGÉ, 1999, p. 276-281) e continua, ainda hoje, em processo de desenvolvimento. Trata-se de um calendário dinâmico e em contínuas vias de construção, na medida em que nele são acrescentadas novas efemérides litúrgicas. No ano de 1958 foi acrescentada a solenidade de Cristo Rei e, mais recentemente, no ano de 2018, o Papa Francisco inseriu a celebração de Maria, *Mãe da Igreja*. Tendo a figura de Cristo por começo e fim, o calendário cristão se mostra ainda mais dinâmico conforme nele são acrescen-

tados os natalícios dos novos santos. Quanto ao começo e fim do calendário cristão, Augé vale-se da afirmação de Santo Agostinho que considera a Semana Santa como a última semana do ano litúrgico. Essa tese agostiniana parte do princípio de que a ressurreição de Cristo constituiu um novo começo e que segundo a tradição, “Cristo ressuscitou no mesmo dia em que o mundo foi criado” (AUGÉ, 1999, p. 278; AGOSTINHO, *In Iohannis Evangelium Tractatus* XIII, 13-14; *Corpus Christianorum Series Latina* – CCSL – 36, 138).

Como delineador da sagrada liturgia, o calendário cristão está intimamente ligado à imaginária cristã, por ser ele o determinante das efemérides e, por conseguinte, a ocasião em que as imagens devem ser mais vivamente expostas à veneração do grande público.

3.2 O despertar da cultura cristã

Seguindo a mentalidade de que a imagem diz mais do que a palavra, os primeiros cristãos não se furtaram a esse recurso semiológico. Contudo, no parecer de Basurko (2002, p. 65), já nos dois primeiros séculos de vigência do cristianismo, havia uma corrente que, apoiando-se na proibição estabelecida no livro do Êxodo (20, 4) rejeitava a reprodução de imagem figurativa. No século III, aquela parecia ser uma questão já resolvida, dando ganho de causa aos partidários da reprodução imagética. Na verdade, aquela mesma questão ressurgiria com maior impetuosidade e ao longo do século VIII, quando passou a ser conhecida como questão iconoclasta. Doravante, a utilização de imagens tem sido uma constante no seio da cristandade. Não obstante ter sofrido uma estratégica mudança quanto à temática a ser representada, a partir do século XVI, por ocasião da Reforma Protestante. Doravante, entre os protestantes, passa a preponderar o retrato e a natureza morta, como gêneros de pintura (TAPIÉ, 1990).

Ainda segundo Basurko (2002, p. 65), o início do século III foi o período em que o cristianismo começou a esboçar sua liberdade cultural na arquitetura e naquilo que posteriormente passou a ser denominado como artes visuais. Se nos dois primeiros séculos o culto cristão fora celebrado em residências de famílias cristãs, nos primórdios do século III, as celebrações ganharam espaço em edificações já existentes, mas transformadas em locais exclusivamente dedicados ao culto. Com o contínuo aumento de adeptos, as primitivas construções já não mais os comportavam, foi então que, por volta do ano

232, na Mesopotâmia, atual Síria, a Dura Europos, uma casa nos moldes de uma edificação residencial, foi transformada em igreja doméstica e decorada com afrescos batismais. Todavia, parece que a mudança definitiva tenha ocorrido na segunda metade daquele mesmo século III, quando então os cristãos passaram a construir edifícios especialmente dedicados ao culto.

Foi igualmente em meados do século III que as comunidades cristãs passaram a ter lugares específicos destinados ao sepultamento. Na opinião de Basurko (2002, p. 66), esse fato contribuiu com o desenvolvimento da arte cristã. Com efeito, paredes e tetos das câmaras sepulcrais eram cobertas com ilustrações pictóricas guiadas por cânones profanos. No entanto, os temas ali representados eram, em geral, provenientes de fontes cristãs, mais particularmente das Sagradas Escrituras. Dentre as representações mais antigas, encontram-se a figura de Jonas, de Noé com a arca, Daniel entre os leões e Lázaro ressuscitado, todos personagens bíblicos que, em perigo de morte, encontraram a libertação. Tais ilustrações com o tema específico da morte tem por finalidade reforçar a crença dos fiéis na salvação eterna, oferecida por Jesus Cristo. Ainda que retratando cenas bíblicas, os artesãos buscavam inspiração em vultos da cultura local, reinterpretando-os com sentido cristão. Assim, por exemplo, o Bom Pastor é inspirado na figura mitológica de Orfeu, considerado poeta e médico, vinculando a poesia ao Verbo, e a medicina, à salvação eterna. Jonas, por sua vez, é retratado como Endimião que, em disputa com Zeus, preferiu dormir para sempre, a fim de permanecer sempre belo e imortal. Mais uma vez é a figura da imortalidade sendo retratada através de figuras mitológicas. O mosaico retratando o Cristo como o Sol Invicto, encontrado nas escavações do Vaticano, reflete a mesma articulação entre fé cristã e cultura profana (BASURKO, 2002, p. 66), articulação essa que, de uma forma ou de outra, vem sendo retratada ininterruptamente na imaginária cristã. Neste sentido, é esclarecedor fazer uma comparação entre um determinado tema, plasticamente retratado, com o mesmo tema retratado literariamente, em particular, nos escritos dos santos Padres.

3.3 Técnicas de reprodução empregadas nas artes visuais

Toda comunicação humana é feita através de sinais inteligíveis. Como dito anteriormente, até mesmo a caligrafia é classificada como modalidade das artes visuais. Neste sentido, salientam-se as iluminuras medievais, bem como os *tipos*, tanto da impressa como os digitais.

A propósito das técnicas de reprodução utilizadas pelas artes visuais, além das iluminuras e da impressão convencional, vale a pena recordar outras diferentes técnicas de reprodução que, por vezes, são utilizadas indistintamente como sinônimos de imagem. Esta sim, – a imagem – pode ser reproduzida através de diversas técnicas como: escultura, – incluindo a modelagem, encolagem, relevo, porcelana, barro cozido ou terracota, o estuque, imagem de vestir e imagem de roca, bem como a escultura de vestir (ILUSTRAÇÕES 5 e 6); a pintura é outra técnica que também pode ser reproduzida por diversas modalidades, dentre elas: a policromia, o douramento, a têmpera, o óleo sobre tela, a pintura mural e o afresco, também chamado fresco, que como já diz o nome, é uma pintura feita sobre a massa do reboco ainda fresca. Quanto ao gênero, a pintura é subdividida em: paisagem, natureza morta, pintura histórica, pintura abstrata e retrato. A iluminura e o ícone podem ser classificados simultaneamente entre as técnicas de reprodução e os gêneros de pintura. Não menos importantes, ainda incluídas nas técnicas de reprodução imagética, largamente utilizadas na cultura cristã, estão a gravura, o vitral e a tapeçaria.



Ilustração 5 – Maritônio Portela: Sagrada Família, imagem de vestir, madeira, século XXI.



Ilustração 6 – Nossa Senhora dos Anjos, Imagem de vestir, escultura em madeira, autor anônimo, Irmandade dos Negritos de Sevilla, Espanha, século XVII. Bordado a ouro por Jeremí Ibañez, 2007, Desenho do manto: Mariano Sanchez del Pino.

3.4 Sinal e símbolo: realidades além das imagens

Toda comunicação é realizada através de códigos inteligíveis por parte do receptor e, obviamente, pelo emissor que se torna receptor ao receber a resposta. Assim sendo, é necessário que os signos emitidos sejam compreendidos igualmente por ambos os interlocutores. Um sinal que o receptor não compreende, não cumpriu sua função de comunicar uma mensagem. Em si mesmo, o sinal é vazio de significado. O sinal é um elemento que designa ou representa outra realidade. Ele apenas aponta uma realidade exterior a ele (ALDAZABAL, 2005, p. 17).

No entendimento do liturgista Vagaggini (2009, p. 51), o sinal é um fator sensível que dá a conhecer algo diferente daquilo que ele é. É distinto da coisa

que significa e menos perfeito do que ela. É semelhante, mas também dessemelhante e mais conhecido do que o que ele representa. Simultaneamente e sob diversos aspectos, o sinal revela a coisa significada e a esconde. Para o espectador que não compreende, o sinal pode ser um obstáculo. Ao contrário, para aquele que o compreende, o sinal é ponte e revelação. Em outras palavras, para que o espectador compreenda o sinal, bem como o símbolo, é preciso que ele tenha um conhecimento prévio, ainda que mínimo, acerca do contexto em que o sinal está inserido. Quando o objeto significado é revelado, o sinal perde a razão de ser. Um exemplo recorrente é a fumaça. Uma vez identificado o foco de incêndio, a fumaça perde o seu significado. Em comparação ao sinal, o símbolo é uma linguagem mais viva e expressiva. O símbolo é dinâmico. Ele deixa de ser sinal e se torna símbolo, quando transformado em ação simbólica. Neste caso, a mesma fumaça mencionada no caso de um incêndio, quando emanada de um turíbulo, durante a celebração litúrgica, deixa de significar apenas a existência de brasas, e passa a significar a oração que sobe até Deus (Sl 141, 2).

Ainda segundo Vagaggini (2009, p. 53), os conceitos de imagem e símbolos estão muito próximos do conceito de sinal. Hodiernamente, não raro, são até mesmo utilizados como sinônimos. Mas, prestando atenção, percebe-se que a imagem e o símbolo são espécies particulares dos sinais. Por esse prisma, a *imagem* pode ser definida como sendo um sinal visível que traz em si uma relação com o exterior do objeto retratado. Em outras palavras, a imagem, segundo o conceito das artes plásticas, representa o aspecto exterior de um objeto por inteiro. Ainda que um artista plástico pretenda retratar um determinado órgão interno de um indivíduo, o órgão será retratado pelas suas feições externas. Essa ideia apresentada por Vagaggini, continua sendo válida, contudo ela não consegue abranger o conceito de imagem na era da tecnologia, quando um órgão pode ser apresentado em pleno funcionamento. Vagaggini apresenta o conceito de *imagem*, valendo-se da definição dada por Santo Tomás de Aquino que, por sua vez, recorre ao conceito original de *eikon*, no qual cada objeto induzia ao conhecimento de outro objeto.

Quanto à palavra *símbolo*, oriunda do vocabulário grego, ao ser traduzida para português, ela vem, progressivamente, perdendo sua conotação original. Na sua origem, a palavra *símbolo* significa colocar juntas duas partes de um mesmo objeto que se encontram separadas, sem no entanto reparar a unidade, mas sim, restabelecendo-a (AUGÉ, 1998, p. 99). Por vezes, semiólogos e outros

profissionais de áreas afins, utilizam a palavra *cartão*, isto é, um desenho da parte faltante, a fim de enfatizar que não se trata de uma restauração, mas apenas dar uma ideia do que era o objeto por inteiro.

Guardini defende a ideia de que todo símbolo seja um sinal, mas nem todo sinal é símbolo. Para melhor compreensão do símbolo, Augé (1998, p. 100) se vale da figura humana e exemplifica dizendo que, da mesma maneira que o homem, formado de duas partes distintas – corpo e alma –, necessita espiritualizar aquilo que é corporal, – atribuindo-lhe atividades físicas –, necessita igualmente materializar aquilo que é espiritual para sua melhor compreensão. Desse modo, o símbolo permite ao homem reunir, no seu imaginário, algumas realidades associadas, mas separadas, devido às naturezas que são diferentes. Talvez esse pensamento de Augé pudesse ser ilustrado com a piedosa lenda do pelicano. Por volta do século XII, o homem pensava que o pelicano alimentava seus filhotes com a sua própria carne, o que levou a uma comparação com Cristo que ofereceu o seu próprio corpo para a salvação da humanidade. Trata-se de uma lenda porque o pelicano se suja com o sangue da presa e não com o seu próprio (FRAGOSO, 2012).

No campo da semiologia, o termo *símbolo* vem frequentemente sendo utilizado em relação a diversos elementos materiais ou materializados, como por exemplo, o vocabulário e os gestos. São eles, os símbolos, seja de que natureza for, que permitem a uma sociedade determinada como tal, ou ao menos indivíduos, a se reconhecerem e a se identificarem.

Por isso, o sinal ou símbolo, quando analisado isoladamente ou fora do seu contexto, pode ser traiçoeiro e enganador. E ainda mais, para que o espectador interprete corretamente um sinal ou símbolo, é necessário que ele – o espectador – tenha um conhecimento prévio, ainda que mínimo, do contexto vital da representação imagética, isto é, da obra a ser analisada.

No âmbito das artes visuais, a reprodução de uma obra figurativa parte de um tema, previamente escolhido. O passo seguinte é delimitar a composição em torno do objeto principal a ser retratado. Nessa composição da obra devem constar elementos – sinais ou símbolos – que passam a ser chamados de atributos iconográficos e tem por finalidade oferecer ao espectador indícios de identidade do principal objeto retratado.

Além de estimular e fortalecer a fé cristã, individual e coletivamente, em conformidade com a antiga *Propaganda Fide*, hodierna *Congregação para a evangelização dos povos*, a *imagem*, como elemento cultural, é um veículo de

propagação da fé (FRAGOSO, 2017). Vale a pena salientar que para além dos santos cultuados pela Igreja Universal, há também os cultos locais, bem como os cultos particulares das Ordens e Congregações religiosas. Neste sentido, o emprego da *imagem* aproxima-se do conceito de *propaganda comercial*, ora em curso. Esse conceito atualmente empregado, por sua vez, retoma a antiga ideia da *Propaganda* que outrora denominou um dicastério da Cúria Romana.

4 A reprodução e a veneração das sagradas imagens

Como demonstrado inicialmente, o teólogo Romano Guardini (1960, p. 17) classifica as *sagradas imagens* em *imagem de culto* e *imagem de devoção*. Antes de mais nada, convém estabelecer a distinção entre *culto* e *devoção*, segundo a concepção dos liturgistas, que são os profissionais que se ocupam das rubricas e normatização das celebrações. Guardini, na condição de teólogo, destacou-se na literatura eclesiástica e na liturgia. Conhecendo um pouco mais a pessoa de Romano Guardini, torna-se possível compreender melhor a distinção que ele faz entre as duas categorias de imagens, por ele mesmo apresentadas.

Na perspectiva litúrgica e teológica, o culto cristão pode ser definido como sendo serviço de adoração a Deus, individual ou coletivamente, realizado em conformidade com as diretrizes do magistério eclesiástico, como determina a *Constituição Conciliar Sacrosanctum Concilium sobre a sagrada liturgia*: “Nas celebrações litúrgicas, limite-se cada um, ministro ou simples fiel, exercendo o seu ofício, a fazer tudo e só o que é de sua competência, segundo a natureza do rito e as leis litúrgicas” (n. 28). Portanto, qualquer ato religioso que exceder a esse ditame, deve ser tributado em conta de *Exercício devocional*.

Entende-se por *devoção* a prática de atividades espirituais, tendo por objetivo alcançar a perfeição religiosa e a salvação eterna. A devoção pode ser de caráter pessoal ou coletivo. As práticas devocionais são exercidas através do que a Igreja denomina *exercícios devocionais* ou *exercícios de piedade*. São realizados com ou sem a participação de um ministro sagrado. Em outras palavras, o *culto* pode ser entendido como realização do *Ofício divino* segundo as diretrizes estabelecidas pelas autoridades eclesiásticas e vinculado aos sacramentos, ao passo que os *exercícios devocionais* são realizados em coletividade ou individualmente, não estando ligados, pelo menos diretamente, aos sacramentos.

Dentre os *exercícios devocionais* encontram-se a santificação do tempo através dos livros de horas, a recitação das ladainhas, novenas, rosário, via

sacra e todas as demais devoções de piedade. A liturgia, como tal, prima pelo caráter de erudição, ao passo que os exercícios devocionais são vivenciados na simplicidade dos fiéis, por vezes, até iletrados, que praticam suas devoções entre os temas abordados nas homilias e retratados nas *sagradas imagens*.

Nota-se que entre os liturgistas, poucos são os que se dedicam ao estudo da imaginária. Neste campo, José Aldazábal (2005) é uma exceção. Sendo a liturgia um ramo auxiliar da teologia e encarregada da realização do culto, a princípio, de maneira geral, o tema da imaginária, que se apresenta como termômetro da fé, deveria ser abordado com mais frequência pelos liturgistas. Mas tendo em conta a preocupação desses com as rubricas, e a normatização do culto, parece que dão menos importância à vida devocional, ficando essa por conta dos teólogos e demais profissionais vinculados às ciências humanas, como a antropologia e a geografia, na sua vertente cultural que engloba a religiosidade. Considerando o desempenho de Romano Guardini (1960, p. 17), como liturgista, fica menos difícil de entender seu parecer no que concerne à imagem devocional. Pois, no momento em que Guardini vê a imagem devocional como *desgraça*, sobressai nele o papel de liturgo, quando, então, explica seu parecer dizendo que “a imagem de culto não procede da experiência interior, mas do *ser* e do governo objetivo de Deus” (GUARDINI, 1960, p. 18). Guardini evita fazer qualquer comentário sobre o artista, por considerá-lo nada mais do que um gérmen do processo fabril. O artista age não por si mesmo, mas movido por Deus, a fim de que produza plasticamente a imagem através da qual Ele, o próprio Deus, haverá de manifestar-se (BAXANDALL, 1991).

Valendo-se de um sonho de Gilbert Dagrón, Jean-Claude Schmitt considera que antes da era da arte “pintava-se o sonho e sonhava-se com a pintura” (SCHMITT, 2007, p. 175). Naquela época, frequentemente, as hierofanias se davam durante o sono, em forma de sonho. Na transição do primeiro para o segundo milênio da era cristã, pintar o sonho e sonhar com a imagem configurava um espírito de época que eliminava de uma só vez a subjetividade do sonhador e a imaginação do pintor. Inspirados por Deus, o sonho e a imagem eram considerados de origem sagrada e, por conseguinte, a imagem retratada naquele contexto era considerada aquerupita, porque considerada de inspiração divina.

Michel Baxandall é um historiador da arte que, ao estudar a pintura italiana no século XV, apresenta uma teoria que, em certos aspectos, contradiz e, simultaneamente, aproxima-se do pensamento de Romano Guardini.

Baxandall analisa o processo fabril dizendo que

o pintor [no século XV] era por profissão alguém que visualizava as histórias santas [...] e praticava exercícios espirituais que exigiam um alto grau de precisão na visualização, ao menos dos episódios principais da vida de Cristo e Maria. Para adotar uma distinção teológica, as visualizações do pintor eram exteriores e as do público interiores (BAXANDALL, 1991, p. 53).

Em outras palavras, o pintor era aquele que contemplava as hagiografias, ruminava-as, para que, só então depois disso, pudesse exteriorizar sua espiritualidade através das sagradas imagens, a fim de que outros a pudessem interioriza-las. Pode-se dizer que a maior preocupação do pintor recaía na forma, e a do espectador, na mensagem veiculada pela imagem. Retomando a ideia de Guardini, nesse caso, o pintor era um instrumento, um pincel nas mãos de Deus.

Ao continuar discorrendo sobre a imaginária cristã, Romano Guardini (1960, p. 19-20) diz que a imagem de devoção faz aflorar o interior do fiel, do artista e do comitente. Estes dois últimos, – artista e comitente –, por sua vez, tomam a posição do indivíduo em geral, a quem a imagem é exibida. Desse modo, a imagem devocional é fruto da vida interior da comunidade, de um espírito de época marcado por ideologias e movimentos culturais e da experiência que faz o crente na vivência de sua fé, não obstante um maior envolvimento com a materialidade da mesma imagem, quando comparada com uma imagem aquerupita. Não resta dúvida de que as imagens devocionais também se reportem a Deus e ao seu governo, porém como resultado da fé humana. Fato é que, com o advento da *imaginária devocional*, a *imaginária de culto* recolheu-se e as hierofanias, através das *sagradas imagens*, têm sido cada vez mais remotas. Em lugar das *imagens de culto*, proliferaram as *imagens devocionais*, segundo os gostos de época.

5 Algumas considerações finais

Como apresentado já no próprio título do presente ensaio, este não pretende ser senão uma proposta para o estudo da imaginária a partir de uma metodologia, mais ou menos determinada pelo viés antropológico, englobando diversas áreas do conhecimento humano.

No tocante à reprodução e à vivência espiritual dos fiéis em relação a

determinadas imagens, pelo menos segundo o parecer do teólogo Romano Guardini, percebe-se que as *imagens de culto*, ou imagens milagrosas, provenientes de hierofanias e, por vezes, elas mesmas, lugar de hierofanias, proporcionam aos fiéis uma maior proximidade com Deus. Em contrapartida, as *imagens devocionais*, aquelas realizadas segundo determinados espíritos de época, marcadas por ideologias e movimentos culturais, também proporcionam aos fiéis um relacionamento com Deus, como afirma o próprio Guardini: “Naturalmente, não existe uma *imagem de culto* e uma *imagem de devoção* de índole exatamente tal como aqui dissemos. Na realidade não se encontram tipos puros” (GUARDINI, 1960, p. 20). E Deus não está condicionado a lugares específicos para se manifestar.

Referências

- ALDAZÁBAL, José. *Gestos e símbolos*. São Paulo: Loyola, [1989] 2005.
- AUGÉ, Matias. *Liturgia: história, celebração, teologia, espiritualidade*. São Paulo: Ave Maria, [1992] 1998.
- BASURKO, Xabier. A vida litúrgico-sacramental da Igreja em sua evolução histórica. In BOROBIÓ, Dionísio (Organizador). *A celebração na Igreja: liturgia e sacramentologia fundamental*. São Paulo: Loyola, [1985] 2002, p. 36-125, volume 1.
- BAXANDALL, Michael. *O olhar renascente: pintura e experiência social na Itália da Renascença*. Rio de Janeiro: Paz e terra, [1972] 1991.
- BELTING, Hans. *Semelhança e presença: a história da imagem antes da era da arte*. Rio de Janeiro: Ars Urbe, [1990] 2010.
- BÍBLIA do peregrino*. São Paulo, 2002.
- CONGREGAÇÃO para evangelização dos povos. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cevang/documents/rc_con_cevang_20100524_profile_po.html>. Acesso em: 9 jan. 2018.
- CONSTITUIÇÃO Conciliar Sacrosanctum Concilium sobre a sagrada liturgia. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_po.html>. Acesso em: 9 jan. 2018.
- FRAGOSO, Mauro Maia. A difusão política e religiosa da imaginária cristã. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 31, p. 130-152, jan./jun. 2017. ISSN 1677-7883. Disponível em:

<www.revistacoletanea.com.br>.

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*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 22, p. 217-250 jul./dez. 2012. ISSN 1677-7883. Disponível em: <www.revistacoletanea.com.br>.

GUARDINI, Romano. *La esencia de la obra de arte*. Madrid: Guardarrama, Cristianismo y hombre actual, Número 23, 1960.

SAUER, Carl. Geografia cultural. In CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Organizadores). *Introdução à geografia cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, {1931} [2003] 2011, p. 19-26.

SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo das imagens: ensaio sobre a cultura visual na Idade Média*. Bauru: EDUSC, 2007.

TAPIÉ, Alain. *Les vanités dans la peinture au XVII siècle: méditations sur la richesse, le dénuement et la rédemption* (Direction). Bruxelles: Ville de Caen – Musée des Beaux-Arts, 1990.

VAGAGGINI, Cipriano. *O sentido teológico da liturgia*. São Paulo: Loyola, [1999] 2009.0.

Artigo recebido em 10/03/2018 e aprovado para publicação em 27/04/2018

ISSN 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v17i33-2018-8>

Como citar:

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: <www.revistacoletanea.com.br>.

Adalbert de Vogüé: o monge, suas obras e seus arquivos¹

Dom Ghislain Lafont, OSB*

TRADUÇÃO: FREI ANDRÉ TAVARES OP**

Minha contribuição às atas deste dia de estudos será modesta. Eu não tenho nenhuma competência na área dos senhores, que era a mesma de Dom Adalbert de Vogüé. Mas seu falecimento repentino e doloroso, em outubro de 2011, conscientizou sua comunidade sobre a importância de recolher seu legado de erudição. Ele deixava para trás os três volumes inéditos da parte grega de sua “História literária do monaquismo antigo”; ele também deixava, naturalmente, vários de seus textos a organizar; e, enfim, ele havia escrito, durante a última parte de sua vida, uma longa autobiografia, e diversas memórias sobre sua família: também tudo isso precisou ser recolhido e receber uma

¹ O presente artigo é a contribuição, em forma de comunicação, do autor ao colóquio *Érudition et vie monastique au XXe siècle: l'œuvre du Père Adalbert de Vogüé (1924-2011) et sa réception* (“Erudição e vida monástica no século XX: a obra de Dom Adalbert de Vogüé (1924-2011) e sua recepção”), organizado pela Escola Prática de Altos Estudos da Sorbonne, em Paris, no dia 7 de abril de 2016. As atas deste evento foram integralmente publicadas pela *Revue Mabillon* [n.s., t. 28 (=t.89), 2017, p. 57-64]. Agradecemos a gentileza de Dom Ghislain Lafont, o autor, e da Sra. Nicole Bériou, diretora da publicação, por haver autorizado a publicar a presente tradução na revista “Coletânea” (nota do tradutor).

* Dom Ghislain Lafont, OSB é monge da Abadia *Sainte-Marie de la Pierre-qui-Vire*, em Saint-Léger-Vauban.

** Frei André Tavares OP é frade do Convento *Saint-Jacques*, em Paris. E-mail: a.tavaresop@yahoo.com.br

forma definitiva. Pelo fato de que sou contemporâneo de Dom Adalbert, eu havia acompanhado de longe sua vida e seu trabalho. Meu abade me pediu, portanto, mesmo que eu não seja nem de longe especialista no monaquismo antigo, de classificar os textos, editar os escritos inéditos e dar forma definitiva a seu “Eucharistikon” – o que tentei fazer do melhor modo possível. Portanto, apresentar-lhes-ei o trabalho feito.

Se me permitem, irei inverter a ordem indicada no título desta comunicação, e falarei primeiramente dos arquivos (de modo mais geral, do que foi preciso colocar em ordem após o falecimento do autor), depois, da gênese de sua obra, antes de dizer algumas discretas palavras sobre o homem, seguindo assim o conselho de Santo Agostinho: *Ab exterioribus ad interiora*; mas, pode ser que seja mais correto dizer em relação ao último termo: *ad superiora*.

Os arquivos

Os textos possuem uma história: após 30 anos de vida em comunidade, Dom Adalbert passou a viver em um eremitério; ele levou então seus papéis consigo. Após cerca de dez anos em um eremitério, ele se mudou para outro, tendo ocorrido, assim, uma nova mudança. Finalmente, no último eremitério, houve um acidente: tendo uma árvore caído sobre o teto, provocando desordem e inundação, vários papéis foram destruídos, estragados pela água. Dom Adalbert voltou, nesta época (quer dizer, nos primeiros anos deste século) à comunidade; ele continuou a trabalhar, mas não se preocupou com a transferência de seus arquivos para o mosteiro. Como ele conservou esses arquivos, de uma mudança a outra? Eu não sei. Uma primeira triagem de papéis foi feita em seu eremitério após o acidente, com diligência e respeito, por um padre universitário, amigo da comunidade, e depois tudo foi levado ao mosteiro. Após sua morte, eu tentei fazer a triagem com um pouco mais de cuidado, classificando, separando em caixas. O grande problema era o de jogar fora ou não algumas coisas: rascunhos manuscritos de modo ilegível; notas tomadas em função de cursos a serem dados, quase ininteligíveis, a não ser para seu autor; textos datilografados, com duas ou três vias. Por outro lado, outros textos – por exemplo, os rascunhos nos quais foram preparados os diversos tomos de sua “História Literária” – devem ter sido por ele destruídos, pois não encontrei nenhum traço deles, a não ser os do último

volume. Fomos um pouco ajudados, para fazer esse trabalho, por algumas listas: Dom Adalbert a cada dia anotava o que fazia, mas para si mesmo, usando abreviações e rasuras. Além disso, ao longo de sua vida, parece que ele buscou adotar diversos sistemas de classificação, e alguns de seus papéis trazem vários códigos, sem que seja possível saber a que eles fazem referência (ao menos para um não-arquivista como eu!). Enfim, temos agora um armário para os livros impressos em diversas línguas e diferentes caixas para os manuscritos, correspondências, separatas etc, que foram classificados em função do tema que emergia. Mas não existe um catálogo detalhado. A análise e a classificação desses arquivos poderia ser um tema de dissertação de um estudante da *École des chartes*².

A “História Literária” – parte grega

Dom Adalbert havia começado esta parte de sua obra no início do ano 2000, e pôde enviar dois tomos às Edições du Cerf, em 2006 e 2007. Mas ele não obteve um contrato de publicação. Há duas razões para esse fato: o editor estava em um momento difícil, a sede social havia mudado de lugar, uma política editorial para o momento de crise estava em estudo etc. Mas também, e sobretudo, os manuscritos não estavam em estado adequado para serem publicados; e os arquivos eletrônicos deveriam ser revistos com cuidado. De fato, o que Dom Adalbert havia enviado ao Cerf eram textos batidos à máquina de escrever, datilografados “à toque de caixa” por um monge secretário, sem, por exemplo, que as notas fossem ligadas eletronicamente aos seus respectivos números, que figuravam no corpo do texto. O editor não fizera nenhum trabalho com os manuscritos recebidos, nem pedira os arquivos eletrônicos. Foi então necessário retomar os textos datilografados, relê-los, corrigi-los, completá-los, a fim de fornecer um trabalho pronto a ser editado, o que precisou de muito trabalho. E como eu não tinha só isso para fazer, passei bastante tempo para terminar. Para o terceiro volume, foi preciso reconstituir o índice, ordenar os capítulos, verificar o texto com mais atenção. Como eu disse na introdução a esse volume, não

² A *École Nationale des chartes*, sediada em Paris, é uma prestigiosa instituição de ensino e pesquisa, que forma especialistas em ciências histórico-críticas, como a paleografia, a codicologia, a diplomática, a arquivística. A *École* foi criada em 1821, por Luís XVIII (nota do tradutor).

encontramos nem papéis, nem arquivos após o primeiro capítulo do estudo dedicado a Teodoro Studita, e o livro, por isso, termina aí. Nós sentimos, então, certa reticência da parte das Edições do Cerf a empreender a publicação, e compreendemos que levaria certo tempo para publicar os três volumes. Ora, parecia-nos que, Dom Adalbert não estando mais entre nós, esses deveriam ser publicados rapidamente: nós nos esquecemos rapidamente dos mortos! Assim, pensamos, com a ajuda de uma amiga de longa data de Dom Adalbert, a Senhora Mariella Carpinello, na coleção *Studia Anselmiana*, de Roma, que já havia publicado obras de Dom Adalbert, que eram, na verdade, grandes coleções de artigos. A acolhida foi imediata e sem titubeios da parte de Dom László Simon, o diretor, e ficou decidido que tudo seria publicado de uma só vez. A Editora EOS, do mosteiro alemão de Santo Otilio [Sankt Ottilien], assumiu os trabalhos, e eu pude, entre o final de 2014 e o início de 2015, trabalhar em estreita colaboração com o diretor Dom Cyrill Schaffer, que fala perfeitamente o francês e conhece bem as questões monásticas. O resultado é satisfatório: três belos volumes... É pena que, ao folheá-los, percebi que, apesar das correções realizadas ao se estabelecer os manuscritos, e aquelas feitas nas primeiras e segundas provas, ainda há erros! Eu me consolo dizendo a mim mesmo que mesmo o detalhista Dom Adalbert deixava algumas imperfeições passarem!

“Eucharistikon”

Em 1987, Dom Adalbert escrevera suas memórias de infância, completadas por diversas lembranças em relação a seus pais, seus avós e alguns amigos queridos. O título exprime sua intenção: dar graças pelos primeiros quinze anos da sua vida, pois foi-lhe dado poder viver uma infância e uma juventude excepcionalmente felizes: ele mesmo fala de “15 anos de bênçãos”, 1924-1939 – de seu nascimento até o final de seus estudos secundários –, e as aproximadamente quarenta páginas que ele dedica a esse período é, a meu ver, uma verdadeira obra-prima literária, humana e espiritual. Dez anos depois, ele se comprometeu a continuar e se pôs a escrever, um pouco por dever, parece, possivelmente para pôr o restante de sua vida na mesma perspectiva de ação de graças que o começo. Ele o fez aos poucos, ao longo dos anos: o texto vai até 2004. Nós temos, portanto, um volume de 450 páginas, formato A4, que certamente será um documento importante para uma “Vida de Dom Adal-

bert” – se alguém pensa em escrevê-la – e para conhecer o ponto de vista bem fundamentado de um monge do século XX sobre a evolução da vida monástica em sua época.

Esse tema nos dá, primeiramente, várias páginas sobre a vida cenobítica e, depois, sobre a vida eremítica. Sobre esta última, na verdade, ele fala pouco: efetivamente, indicados o horário e as observâncias às quais ele foi escrupulosamente fiel, não havia nada a acrescentar. Essa parte “eremítica” é, pois, paradoxalmente, consagrada a contar suas viagens, seus encontros e suas publicações! Ela se interessa mais pelo erudito que pelo monge. A parte cenobítica é, em minha opinião, mais interessante, pois ali lemos sobre seus estudos superiores, sobre como ele foi levado a se interessar pelo problema “Regra do Mestre, Regra de São Bento”, e como sua existência, finalmente, passou-se em companhia de regras antigas. Também nessa parte se discorre sobre a vida monástica, porque estes anos cenobíticos foram também aqueles do Concílio, do pós-Concílio, das reformas levadas a cabo após o decreto de aplicação para os religiosos *Ecclesiae Sanctae* e... de maio de 1968. Dom Adalbert viveu tudo isso no Mosteiro de la Pierre-qui-Vire, e dá neste “Eucharistikon” sua apreciação, nem sempre favorável, a esses acontecimentos.

O homem e o monge

Dom Adalbert era o terceiro filho do ramo mais antigo da grande família de Vogüé. Seu pai e seus avós eram ligados a antiga nobreza por laços de sangue, com uma impressionante qualidade de convicções cristãs e humanas. De seu lado materno, havia grande fortuna financeira e uma abertura cultural de alto nível. Logo, a vida era fácil, com belas residências em Paris, vários castelos no interior, todos os empregados necessários; para a formação das crianças, as melhores escolas e, em particular, um padre mais ou menos ligado à família e uma governanta inglesa. Tudo isso parece ter sido vivido de modo harmonioso, modesto e cristão, e a memória destes anos acompanhou Dom Adalbert por toda sua vida, tendo ele permanecido sempre muito próximo aos seus, sendo mesmo autor de numerosos textos sobre eles.

Nesse meio privilegiado, Adalbert, o menino feliz, era também, segundo suas memórias, alguém mais reservado, tímido, tendo uma verdadeira paixão pela leitura, mais à vontade quando estava só que quando estava em companhia de outros. Algumas vezes era um pouco duro em seus julgamentos, e sujeito

a momentos de medo e de inquietude dificilmente controláveis. Ele menciona também um sentimento de inferioridade que o lancinou por bastante tempo. Muito cedo – desde os dez anos de idade – sentiu o apelo de Deus e pouco a pouco se orientou à vida monástica, que ele abraçou aos 19 anos de idade. Seu temperamento mais solitário não era evidentemente estranho, não me refiro a essa vocação monástica, sobre a qual ele deixou páginas magníficas e convincentes, mas em relação às opções que ele tomou sobre a maneira de vivê-la, ao longo dos trinta anos de vida cenobítica (1944-1974) e os trinta anos de solidão eremítica (1974-2008).

As preferências culturais de Dom Adalbert, desde sua juventude, relacionavam-se à literatura e aos estudos literários, como sendo os mais propícios a entreter a busca de Deus que ele começara aos dez anos de idade. Antes de tudo, ele apreciava as línguas. O grego e o latim não apresentavam dificuldades para ele. O inglês era, desde sua infância, uma língua falada habitualmente. Depois, ele aprendeu o hebraico, o copta e o siríaco. Linguisticamente, ele não tinha dificuldades, o que facilitou os estudos que fez após. Ele gostava não apenas da crítica literal, mas também da literária. Cito aqui uma lembrança escrita por ele sobre “Fedra”, de Racine:

Era algo sobre “Fedra”, considerada como o termo de uma evolução religiosa que havia trazido de volta seu autor às suas primeiras convicções cristãs e jansenistas. Esta pesquisa me interessou bastante, ainda mais porque eu gostava de Racine e “Fedra” era-me familiar desde o início do ensino médio. Sob o paganismo do mito grego, encontrei sem dificuldades alguns temas cristãos, cujo afluxo anunciava a conversão que se iria operar na vida do dramaturgo. Esta dissertação manuscrita, eu gostaria de tê-la guardado, pois ela foi o primeiro trabalho que me proporcionou a alegria de ser pesquisador. Mas eu a dei no ano seguinte a um colega e a perdi. Eu também não conservei um estudo comparativo bem desenvolvido que fiz sobre “Fedra” e suas fontes, o teatro de Sêneca em particular. Disso tudo só me resta a recordação de uma pesquisa cativante, longínquo preâmbulo das pesquisas que um dia eu conduziria sobre os escritos dos antigos monges.

Como Dom Adalbert foi levado a estudar as Regras antigas? Antes de qualquer coisa, porque, conhecendo seus gostos e seus talentos, e considerando as necessidades da comunidade, seu abade pediu-lhe que se formasse em Patrística, no Instituto Católico de Paris. Seu primeiro amor foi Orígenes:

O verão de 1953 foi um tempo de descobertas excepcionalmente feliz. Eu li, em particular, o *Peri Archôn* de Orígenes, que me fascinou. A cada dia, eu assistia o desdobrar-se deste sonho magnífico. Postas as premissas, eu previa o que este espírito extremamente lógico deduziria e, de fato, algumas páginas adiantes, as consequências previstas ocorriam inesperadamente. Esta visão imensa e simples do mundo e da história, comandada pela inteiração de uma incansável Providência e da liberdade das criaturas espirituais, era para meu espírito um verdadeiro encanto.

Dois encontros posteriores tornaram-no sensível ao trabalho científico, que então começava, sobre a Regra de São Bento e sobre a outra, que se tornava ao mesmo tempo famosa e inquietante, aquela do Mestre. O primeiro, com Dom Basilius Steidle, monge beneditino de Beuron e professor no Santo Anselmo, em Roma, fervente admirador do monaquismo de Lérins. De outro lado, com o Padre Louis Bouyer, que não preciso apresentar-lhes, mas do qual eu pude testemunhar que exerceu um papel considerável na redescoberta pelos monges de sua tradição um pouco esquecida. Dom Adalbert pediu a este último para orientar a tese que ele deveria escrever. Colocaram-se de acordo em trabalhar sobre a Regra de São Bento. A determinação mais precisa do tema foi difícil, até mesmo dolorosa. Aqueles dentre nós que escreveram uma tese que prende não somente o intelecto do doutorando, mas também sua sensibilidade humana, afetiva, religiosa compreenderão facilmente! No final da narrativa desse período de sua existência, Dom Adalbert conclui:

Após as imensas perspectivas de Orígenes, eu me fechava nesse modesto campo das regras monásticas, no seio do qual o horizonte da vida eterna é sempre visível, mas onde movimenta-se em um círculo de preocupações práticas bem pequeno, onde abundam os detalhes os mais concretos. Às vezes, cheguei a suspirar, pensando na queda que eu tinha feito: deixar o grande pensador alexandrino para ocupar-me minuciosamente do pequeno legislador monástico do Ocidente. Entretanto, eu nunca me arrependi de verdade por essa descida, se o foi. A obra de São Bento e seu meio me preencheram. Estavam à altura de minhas competências e de minhas necessidades. Sejam dadas graças à Deus por esse caminho que então me abriu, e que me conduziu de modo seguro a aprofundar o sentido do serviço que ele esperava de mim, aqui embaixo.

Estamos todos perfeitamente de acordo – e o encontro desta jornada de estudos é suficiente para prová-lo – que o serviço que Deus esperava era também esperado pelos homens, e que a obra de Dom Adalbert não decepcionou aqueles que a esperavam. O sucesso dessa obra está parcialmente

ligado ao fato de que Dom Adalbert praticou voluntariamente uma forte ascese intelectual, no sentido de que, parece, ele se proibiu de fazer qualquer outra pesquisa ou visita aos campos da inteligência ou da arte que não pertencessem rigorosamente a seu domínio de pesquisa: as regras monásticas. Este rigor permitiu-lhe adquirir e comunicar um imenso saber sobre o tema. Se me permitem arriscar uma apreciação, eu diria que há, possivelmente, um reverso nesta medalha. Temo que isso tenha limitado um pouco a envergadura de seu julgamento. Tratando-se de autores antigos teria ele, sem dúvida, aumentado sua percepção, desde que se permitisse a longas leituras dos filósofos gregos e latino, frequentemente eles mesmos bastante ascéticos, e se ele houvesse se comunicado com seus pares, especialistas na Antiguidade tardia. Penso, por exemplo, em Pierre Hadot, Paul Veyne, Lucien Jerphangnon e até mesmo Michel Foucault, que tem um longo capítulo sobre a *ἐγκράτεια* em sua “História da Sexualidade”. Dom Adalbert poderia, penso eu, tentar situar os monges, cujas obras ele estudava em suas vidas concretas e na história religiosa e política da época deles. Nesse sentido, o anti-modelo seria sem dúvida o Frei André-Jean Festugière, cuja imensa cultura faz ainda hoje a alegria do leitor, mas lhe falta uma firmeza de percepção monástica análoga àquela de Dom Adalbert. O ideal estaria, sem dúvida, em algum lugar entre os dois.

Dom Adalbert muito partilhou seu saber, mais por senso de dever que por gosto. Ele nunca fora tão feliz que quando sozinho. De fato, entre 1965 e 1990, ele viajou o mundo inteiro, ou quase: Irlanda, Inglaterra, Estados Unidos, Brasil, para citar somente alguns países, sem contar, durante dois períodos bastante longos, uma temporada de ensino anual, de seis semanas, no Ateneu beneditino de Roma, o Santo Anselmo etc. Em geral, ele não participava de congressos. Quando era indispensável ir a um ou a outro, ele dava sua conferência, mas nem sempre proporcionava a seus colegas a honra de escutá-los, pois a solidão chamava-o. Salvo raríssimas exceções, não fazia turismo algum. Contudo, aceitava com prazer dar cursos nos mosteiros, tanto nos femininos quanto nos masculinos, porque queria que os monges de hoje conhecessem seus Pais, e se inspirassem em sua doutrina e exemplo. Mas o ritmo de suas andanças foi-se diminuindo ao longo dos anos.

Sua relação com seus pares e colegas era, em certo sentido, dupla: não faltam testemunhos sobre sua cortesia, sobre sua gentileza nas ocasiões de encontro, seu caráter serviçal quando colocava à disposição seus imensos conhecimentos. Mas, quando se tratava do campo científico, ele se revelava um polemista belicoso, como puderam perceber outros grandes eruditos que pesquisavam sobre

os mesmos temas que ele, como Jean Gribomont, Armand Veilleux, Eugène Manning, François Masai, Francis Clarke... Seus ataques sem concessão, no entanto, não alteraram suas relações, o que é um sinal da qualidade pessoal, seja de Dom Adalbert, seja de seus adversários no momento. Inversamente, o prefácio ao segundo tomo da edição do “Comentário ao Livro dos Reis”, de Pedro de Cava, comprova um belo espírito científico: ele reconhece o caráter apócrifo da atribuição deste texto a Gregório Magno, o que ele outrora havia defendido.

Sua relação com a comunidade do Mosteiro da Pierre-qui-Vire era discreta. Penso que ele a amava visceralmente, e algumas dedicatórias de seus livros no-lo mostram. Ele era grato pelo fato de que o mosteiro lhe assegurava a “logística” de sua vida: biblioteca, alimentação, roupas, datilografia de seus textos etc, sem a qual ele não teria podido viver sua vida de eremita nem de erudito. Mas ele mantinha as distâncias rigorosamente, o que era indispensável à sua vida de eremita; além disso, ele não admitia as evoluções que distanciavam o mosteiro de certas práticas que para ele eram essenciais à vida monástica. Todavia, aos poucos, ele se foi pacificando em relação a isso. Quando ele voltou à comunidade, em 2008, adotou plenamente a observância em vigor, tal como era.

Quanto à espiritualidade de Dom Adalbert, o que o fazia viver, ele a resumiu em uma página que escreveu a alguns jovens monges do Vietnã, em novembro de 2004, e que eu gostaria de ler para vocês:

Aos jovens monges do Vietnã,
palavras de um velho monge da Pierre-qui-Vire, que passou trinta anos na vida comum e trinta anos na vida solitária:

São Paulo disse:

“A vontade de Deus é que vocês sejam santos” (1 Ts 4, 3).

“Sejam sempre alegres

orai sem cessar,

em tudo dai graças!” (1 Ts 5, 16-18).

São Bento diz:

“Amar o jejum” (RB 4, 13)

“Desejar a vida eterna de todo seu desejo espiritual” (RB 4, 46)

“observar-se-á se ele buscar a Deus verdadeiramente,

se ele se aplica com dedicação na obra de Deus, na obediência, nos opróbrios” (RB 58, 7).

E para terminar:

“Não preferir absolutamente nada a Cristo” (RB 73, 11).

Que assim seja, com a graça de Deus, para vocês e para mim!

f. Adalbert

Dom Adalbert praticou o máximo possível o “Orai sem cessar”. A cada manhã, ele escolhia no ofício litúrgico uma curta frase, tirada da Escritura, que ele recitava ao longo de todo o dia, em hebraico ou em grego. Nessa prática, ele se inspirava em Cassiano e na repetição do “Vinde, ó Deus, em meu auxílio”. Ele interrompia regularmente suas longas horas de estudo para encontrar um contato mais direto com Deus. O “Sejam sempre alegres” era um incentivo que ele se dava, para vencer a reserva um pouco triste que era parte de seu temperamento. Ele praticou o “jejum” de maneira exemplar, ou seja, essa prática fazia parte de seu estilo de vida: o jejum é algo que se aprende, pratica-se, e que se torna um elemento habitual da vida. Creio que, assim como a oração noturna, ele é melhor praticado em um ambiente de vida solitária que cenobítica. Durante os três ou quatro últimos anos de sua vida, que ele passou novamente na comunidade, ele parou completamente de jejuar, e nós pudemos ver que ele tinha um bom apetite. Quanto ao desejo da vida eterna, ele certamente o animou. Ele poderia ter feito seu um lema de Gregório Magno: *cælum, non solum*³. Ele costumava pensar na vida eterna e escreveu um livro a este respeito⁴.

Dom Adalbert raramente sorria. Ele o fazia, sobretudo, quando se lhe fazia um favor; então, seu sorriso era impressionante. Eu me lembro que um dia, perto do final de sua vida, ele veio à biblioteca buscar uma referência e não a encontrava. Ele me pediu para ajudá-lo e quando eu lhe dei o que desejava ele me disse obrigado sorrindo. Eu tive verdadeiramente a impressão que o Céu estava em seu sorriso!

É-me agradável terminar por aqui.

Tradução recebida em 12/06/2018 e aprovada para publicação em 21/06/2018

ISSN 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v17i33-2018-9>

Como citar:

LAFONT, Dom Ghislain. Adalbert de Vogüé: o monge, suas obras e seus arquivos. Título original: Adalbert de Vogüé: le moine, son œuvre et ses archives. Tradução: Frei André Tavares OP. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 33, p. 167-176, jan./jun. 2018. Disponível em: <www.revistacoletanea.com.br>.

³ Neste jogo de palavras, ao menos duas traduções são possíveis: “O céu, não a terra” ou “Não somente o céu” (nota do tradutor).

⁴ Referência ao livro *Désirer la vie éternelle: l'espérance hier et aujourd'hui*, de Dom Adalbert de Vogüé (Bégrolles-en-Mauges, Editions Monastiques, 1995) – nota do tradutor.



PORTELLA, Rodrigo. *Mirar Maria: reflexos da Virgem em espelhos da História*. Aparecida: Santuário, 2016. 291 p., il. ISBN: 978-85-369-0436-8.

ALFREDO BRONZATO DA COSTA CRUZ*

“Contigo pelo caminho, Santa Maria vai”

Rodrigo Portella é doutor em Ciências da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora, instituição na qual é docente na graduação e na pós-graduação. Sua formação inicial foi em História e Teologia, tendo realizado, afinal, estágio de pós-doutorado em Teologia na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro em 2015, e em Comunicação na Universidade do Minho, em Portugal, em 2016. Como um dos resultados destas suas pesquisas de pós-doutorado, publicou, pela Editora Santuário, de Aparecida, o livro *Mirar Maria: reflexos da Virgem em espelhos da História*.

Neste volume, Portella propôs-se a “esboçar mui modestamente as transformações, com o tempo, dos significados de Maria e de sua imagética” (p. 13). De modo positivo, reconhece-se,

de pronto, que, apesar de essas transformações serem relativamente datáveis, elas são marcadas por intercorrências e hibridismos que conferem à *mariologia histórica*, traçada pelo autor, um caráter dinâmico e sinuoso. Por *mariologia*, importa dizer que Portella designa não necessariamente a disciplina teológico-acadêmica de mesmo nome, mas, em um sentido lato, o conjunto da reflexão sobre a Virgem Maria, feita tanto a partir dos conceitos da Teologia ou das Humanidades, quanto a partir de vivências, práticas, devoções, imagens, materialidades, afetos e constelações de noções cultivadas em sentido *nativo*, em relação a Maria – noções que, aliás, mantêm com as reflexões conceituais eruditas a seu respeito não uma oposição, mas uma *circularidade*. Como sugerido na

* Alfredo Bronzato da Costa Cruz é doutorando em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGH/UERJ) e mestre em História pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (PPGH/UNIRIO). E-mail: bcruz.alfredo@gmail.com

metáfora utilizada no título, retomada, reiterada e refinada durante o volume, o que está em jogo é, contemplando Maria, perceber as diferentes, eventualmente contraditórias, formações socioculturais, sentimentos, mentalidades e interesses que sua imagem, através dos tempos, refletiu e continua a refletir. Engendrou-se, assim, não um tratado, uma síntese ou um manual, seja de ordem histórica, seja de ordem teológica. Trata-se *Mirar Maria* de uma espécie de voo de pássaro, uma proveitosa consideração analítica de alguns aspectos da história mariana selecionados pelo autor de forma um tanto impressionista. Ao ler o volume, fica-se com a impressão, não incomum em muitos dos livros publicados no Brasil sob a rubrica da Ciência da Religião, de se estar transitando em uma fronteira tão incerta quanto fértil, entre o trabalho religioso e o trabalho do analista da religião: um texto voltado para o público devoto e outro voltado para o público em geral, a escrita de fé e a obra acadêmica. Se eventualmente o tatear por esse *limes* causa alguma vertigem, tanto ao interessado na religião como objeto de estudo, quanto ao interessado na religião como matriz capaz de dar sentido às suas práticas, pensamentos e afetos cotidianos, esse não me parece ser o caso, ao se passar os olhos pelo *Mirar Maria*, volume no qual se conjugam, de maneira bem interessante, diferentes olhares, abrigando em si uma polifonia que reproduz como que em miniatura a

diversidade das diferentes perspectivas e reflexões que se fizeram durante um longo período a respeito da Virgem Maria no âmbito da tradição cristã.

Na primeira parte do livro (*Laostókos*: p. 25-124), Portella nos apresenta um histórico mais alargado sobre as imagens da Virgem, voltando sua narrativa principalmente para o período medieval, ainda que não hesite em recuar ou avançar o escopo cronológico e espacial de sua narrativa, conforme as exigências do argumento que pouco a pouco se apresenta. Descreve-se como a Mãe de Jesus, em uma sucessão de etapas consecutivas, vai sendo valorizada entre os cristãos como Mãe de Deus e Mãe da Igreja, como mediadora entre o Céu e a Terra, coadjutora da realeza de seu Filho, e exaltada como mulher-símbolo da perfeição feminina, ao mesmo passo em que, em movimento distinto, de outra duração e consistência teológica, é aproximada à vida cotidiana e às necessidades mais urgentes dos devotos. Tais tendências, apesar de aparentemente contraditórias, acabaram por convergir uma na outra, enquanto a Virgem exercia importantes papéis na legitimação de modelos sociopolíticos e de relações de gênero, passava a figurar em um número crescente de narrativas populares, tornava-se objeto de amor romântico e de uma reflexão autônoma e sistemática (a mariologia como um tratado teológico), e era apropriada, de maneira

astuciosa pelas autoridades eclesiásticas, a uma gestão da sensibilidade religiosa que procurava equilibrar, a cada momento, os arroubos do afeto dos devotos com a dureza da ortodoxia dos teólogos.

A segunda parte do volume (*Virgo visio*: p. 125-194), por sua vez, trata dos séculos XIX e XX, período das grandes aparições da Virgem Maria, *loci* de uma reinvenção complexa das relações ao redor de sua imagem, até então hegemônicas, entre indivíduo/fiel e coletividade/Igreja. O autor deixa claro que não pretende lidar com todas as mariofanas registradas nesse período de intensas transformações nos mais diferentes aspectos da história das sociedades, incluindo em suas sensibilidades religiosas, nem sequer apresentar um relato histórico, ainda que sintético, das mais conhecidas aparições reconhecidas como autênticas pelas autoridades religiosas. O que se propõe, de fato,

é discernir e interpretar as grandes linhas ou temas que esses episódios apresentam, “ou, dito de outro modo, apresentar os espelhos em que Maria reflete seus rostos, ou acolhe os rostos de seus devotos” (p. 21). Portella faz a analiticamente rentável opção de não “entrar no mérito da facticidade dos acontecimentos, isto é, se foram empiricamente reais, tais como nos chegaram narrados pelos videntes” (p. 131), de tal modo que escapa do xeque-mate bollandista e cientificista de desconstruir as aparições à luz dos saberes que gerem a modernidade ocidental; antes está interessado na interpretação das constelações de histórias que convergem nessas aparições e jorram delas, em pensar o seu significado. Como observou Marc Bloch (1886-1944), em uma clássica introdução à historiografia contemporânea, essa estratégia de leitura “é, pensando bem, uma grande revanche da inteligência sobre o dado.”²

² M. L. B. BLOCH. *Apologia da História – ou: o ofício do historiador*. Prefácio de J. Le Goff. Apresentação à edição brasileira de L. M. Schwarcz. Tradução de A. Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, p. 78: “(...) até nos testemunhos mais resolutamente voluntários, o que os textos nos dizem expressamente deixou hoje em dia de ser o objeto predileto de nossa atenção. Apegamo-nos geralmente com muito mais ardor ao que ele nos deixa entender, sem haver pretendido dizê-lo. Em Saint-Simon, o que descobrimos de mais instrutivo? Suas informações, frequentemente inventadas, sobre os acontecimentos do reino? Ou a espantosa luz que as *Memórias* nos lançam sobre a mentalidade de um grande senhor, na corte do Rei-Sol? Entre as vidas dos santos da Alta Idade Média, pelo menos três quartos são incapazes de nos ensinar qualquer coisa de concreto sobre os piedosos personagens cujo destino pretendem nos retrair. Interrogue-mos, ao contrário, sobre as instituições, as maneiras de viver ou de pensar particulares às épocas em que foram escritas, todas as coisas que o hagiógrafo não tinha o menor desejo de nos expor. Vamos achá-las de um valor inestimável. Em nossa inevitável subordinação ao passado, ficamos, portanto, pelo menos livres no sentido de que, condenados sempre a conhece-lo exclusivamente por meio de seus vestígios, conseguimos, todavia, saber sobre ele muito mais do que ele julgara sensato nos dar a conhecer. É, pensando bem, uma grande revanche da inteligência sobre o dado.”

Nessa segunda seção, durante a análise das aparições contemporâneas da Virgem, é que surge o interessante conceito de *periferia mariana*, cunhado por Portella para dar conta da recorrente preferência que Maria demonstrou ter, apesar da desconfiança das autoridades eclesiásticas e dos teólogos bem educados, por se apresentar aos devotos, à comunidade e à própria Igreja através de crianças pobres, pouco instruídas e/ou portadoras de deficiências, para além das cidades, dos campos bem cultivados e das rotas comerciais de maior relevo, em áreas estéreis, agrestes, espaços mais e mais marginalizados pela difusão das ideias iluministas e anticlericais e pelo avanço da industrialização e da economia de mercado. As mariofanias, contudo, não se dão aí por serem discretas, mas o fazem para comunicarem uma explícita mensagem, que é de subversão e inversão da ordem vigente, do *reino deste mundo*:

(...) Brovelli anota que em La Salette (como em Fátima, Lourdes e algures) o local da aparição – ermo, fora da cidade – demonstra *descentralidade*, ou seja, Maria fala dos caminhos da história a partir de *quase fora do mundo*. E não foi assim também na história sagrada? Que era o povo de Israel entre seus poderosos vizinhos? Jesus, onde nasce? Nazaré, que lugar ocupava na antiga Palestina? E os primeiros cristãos, quem eram na ordem social e econô-

mica de suas épocas? Os exemplos poderiam se multiplicar. A partir deste enfoque bíblico-teológico pode-se dizer que tais aparições se tornam, assim, mais ortodoxas do que se houvessem sido realizadas em pleno altar de uma catedral, no decorrer de uma liturgia pontifical e aos olhos de um arcebispo. É que, a julgar pelos critérios bíblicos acima assinalados, Deus – ou os seus – surge *preferencialmente* nas franjas da sociedade e da Igreja, e não só nas franjas sociais, econômicas e eclesiásticas, mas também nas chamadas *periferias existenciais*, como nomeou o Papa Francisco. A história sagrada é uma história marginal. (...) Contudo, a partir da facticidade da história em seus desenvolvimentos – nem sempre com as intenções mais pias – a periferia em que Deus e sua Mãe pisam se torna centro, ou, talvez mais profeticamente: “os últimos serão os primeiros e os primeiros serão os últimos” (Mt 20:16). Portanto, para o bem ou para o mal, o sagrado, quando marca um lugar, não o deixa impune (lembremo-nos da luta de Jacó e da escada de Betel). E as perdidas periferias que a Virgem visita passam a ser o centro e, no caso de Fátima, o *altar do mundo*, como declarado por seus promotores (p. 138-139, destaques no original).

É importante reiterar o ponto: as *periferias marianas* destacadas na análise de Portella não são apenas

geográficas, mas igualmente eclesiástico-teológicas, psíquicas, lógicas, educacionais e culturais, procedimentais, conjunturais (mantendo antes uma relação direta, *em seu conteúdo*, com a história geral do que com as circunstâncias, muitas vezes angustiantes, dos videntes), de gênero e/ou mesmo confessionais. Considerá-las na história das mariofanias e das imagens da Virgem na tradição cristã é pôr em primeiro plano o fato de que, para além de toda análise cingidamente materialista das motivações e repercussões do fenômeno religioso, não é a Igreja hierárquica em sua autoridade, tampouco o governo em sua pretensão de controlar as sensibilidades das massas, que “modela os rostos de Maria”, mas “o povo, mais especificamente os pobres, os incultos e desacreditados (...) à piedade popular, em sua resistência e criatividade” (p. 143). Efetivamente, o encontro entre celeste e terrestre que se dá à luminosa sombra das aparições da Virgem Maria “é direto, sem a mediação, autorização ou supervisão eclesiástica que, por sua vez, só atua *a posteriori*, para verificar, investigar e legitimar, ou não”, o acontecido (p. cit). Por outro lado, o autor não deixa de considerar o fato de que as aparições marianas normalmente reiteram a doutrina e a autoridade eclesiástica vigentes, enfatizando, por exemplo, o sentido geral e tradicional do pecado, da redenção, da importância da penitência e da oração, e

dirigindo-se, *através dos pequeninos*, a bispos e papas – além de eventualmente tecerem louvores a modelos sociopolíticos bastante conservadores. Isso o conduz a uma interessante discussão a respeito da *crise mariológica* que marcou o período imediatamente posterior ao Concílio Vaticano II (1962-1965), quando se avolumaram críticas dos setores *progressistas e de esquerda* no interior do catolicismo contra as mensagens dadas pelas mariofanias, as práticas devocionais e os regimes de convivência eclesial que elas enaltecem. Tendo isso por ensejo, Portella aponta, então, dois elementos dignos de destaque: 1. que os ideólogos da *Igreja dos pobres* muitas vezes desprezaram as manifestações religiosas *dos próprios pobres*, por classificarem-nas como conservadoras, ou ainda, em jargão, como alienadas e alienantes; 2. que se faz necessário, para um estudo mais sério das aparições marianas, procurar considerá-las *idealmente* em si mesmas, *apesar de nossos partidarismos* políticos e eclesiásticos, sem deixar de ter em mente que, ao se lidar com o divino, não apenas como devoto, mas também como analista, não se pode perder de vista que o mistério da divindade, tanto *experimentada* quanto apenas *refletida* enquanto categoria filosófica ou histórico-cultural, é antes do mais um “mistério [que] envolve as sombras de várias faces”, de tal forma que “é necessário deixar que Deus seja

Deus em seus paradoxos (...) não isto ou aquilo, mas está *entre* isto e aquilo (...) Deus de paradoxos, e que, por ser Deus, não precisa se justificar a ninguém” (p. 166-167).

Observe-se que, nas duas primeiras partes do trabalho, abordam-se temas que são de maior abrangência, coextensivos ao espaço do cristianismo, ou, para ser mais preciso, em um movimento de afunilamento que lembra um pouco o das crônicas medievais, do movimento cristão em sentido lato ao cristianismo latino, e do conjunto do cristianismo latino ao espaço religioso ibérico. Parece estar aí mais evidente tanto o treinamento de Portella como historiador, quanto a sua pesquisa em Portugal e os laços intelectuais e afetivos que estabeleceu com a Virgem e seus estudiosos no Além Mar. A terceira parte do livro (*Mater brasiliensis*: p. 195-230), por sua vez, traz em si uma mudança de recorte espacial e cronológico, que implica também em uma modificação interessante de método na montagem do argumento. De fato, aí se passa ao Brasil contemporâneo, a uma investigação sobre o *refletir de Maria* nas duas faces mais visíveis da Igreja brasileira e das devoções marianas nela abrigadas nas

últimas décadas, a saber, na Teologia da Libertação e na Renovação Carismática Católica. Interessante é a opção algo freyriana de vincular sem maiores sobressaltos as mariologias popular e erudita portuguesas com suas análogas e *herdeiras* d’Aquém Mar, retomando os contornos do projeto, agora um pouco desconsiderado pela maior parte dos analistas, de uma abordagem transversal, luso-brasileira ou luso-tropical, de fenômenos de mentalidade e de sensibilidade presentes em nossa história contemporânea. Mesmo sem contar a lista de referências de qualquer estudo em particular, tenho a leve impressão de que, no campo da história das religiões e de todas as disciplinas que lhe são associadas, a aproximação entre Portugal e Brasil cedeu lugar decisivamente no início do século XXI a uma abordagem comparativa entre fenômenos do Brasil e do restante da América Ibérica ou, mais raramente, do Sul global, com notada ênfase para os eventuais análogos e precursores africanos de certos dados e complexos que cá se verificam. Ao revisitar, talvez de modo não de todo consciente, uma tradição diversa, Portella constrói um trabalho bastante original em nosso atual horizonte intelectual.³

³ Para o principal tronco dessa tradição, ao qual, sem dúvida, não se limita o trabalho cá resenhado, remeto o leitor, obviamente, a: G. FREYRE. Introdução. In. *Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. Rio de Janeiro: Maia & Schmidt, 1933. Idem. *O mundo que o português criou*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1940. Ibidem. *Um brasileiro em terras portuguesas*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1953. Ver também: J. B. de MACEDO. *O luso-tropicalismo de Gilberto Freyre: metodologia, prática, resultados*. Lisboa: ICALP, 1989.

Também é digna de relevo a opção do autor, que me parece controversa, de, no panorama que esboça, subsumir a religiosidade popular à sua apropriação e releitura no âmbito das duas grandezas teológicas e eclesiais da TL e da RCC, que assume como polos hegemônicos de atração da atual reflexão e vivência católico-romano sobre Maria no Brasil (p. 22). Ora, uma tal escolha se sustenta na medida em que uma boa parte da terceira seção do livro é dedicada a refletir sobre como a imagem da Virgem tem sido (re)espelhada nesses âmbitos, de tal modo que aí se reciam as suas representações tradicionais de acordo, de um lado, com a necessidade de se forjar uma consciência de classe entre as massas exploradas pelo capitalismo tardio, e, de outro, com as demandas devocionais mais intimistas, individualizadas, que procuram efetuar um laço de aliança entre a Virgem e o devoto. Isso decerto faria outro o argumento apresentado, mas realmente gostaria de ter lido a análise de Portella a respeito dos reflexos da Virgem também no neoconservadorismo católico, uma força política, intelectual e eclesiástica que já não pode mais ser desconsiderada no cenário brasileiro, repleta de pontos de contato com o movimento carismático, mas dele apartado em pontos fundamentais. Igualmente gostaria que o autor se detivesse um pouco mais nos *loci* extra-eclesiais em que se preservaram algo do velho

ethos barroco do catolicismo popular luso-brasileiro, como nas religiões afro-brasileiras não engajadas em processos de dessincretização ou reafricanização, ou as experiências de religiosidade feminista e *new age* que retomam e ressignificam a figura da Virgem em seus próprios termos. Nesse mesmo sentido, a “digressão e devaneio” sobre as reinvenções de Maria na cultura *pop* (p. 221-228) pareceu uma provocação interessante e, espero, o prenúncio/anúncio de outros trabalhos de Portella sobre o mesmo tema, ou seja, sobre toda uma imensa gama de artefatos constituídos nas franjas da religiosidade, da arte secular, da arte religiosa, do escândalo e do mundo do consumo, “representações que se alimentam de símbolos de uma fé para a construção de performances artísticas que se encontram descompromissadas com a fé, ao menos aquela referenciada pela Igreja e pela piedade popular” (p. 226).

Observe-se ainda que autor faz uma incursão bastante instigante sobre o cenário do tempo mais presente, no qual, cá entre nós, em uma dinâmica relação entre tradição e inovação,

(...) as devoções mais em moda (*sic*) à Virgem – que revelam tintas carismáticas, mas que estão para além delas – são aquelas que apelam à batalha e à vitória – *minha*, ou para os *meus* – diante dos *meus demônios*, que fecham os *meus* caminhos. (...) o tema da batalha e da vitória

é recuperado da piedade mariana belicosa do passado. Mas, dantes, era um povo a lutar, uma nação, um projeto político e social que se confiava à Virgem, um ideal coletivo. Agora é a minha luta particular, a minha pequena – mas fundamental – vitória, dado que, para este mundo, que jaz sob o maligno (1Jo 5:19), já não há remédio, esperança ou utopias. O Reino de Deus passa a ser um reino individual, ou, no máximo, que termina nos limites de meu grupo, de minha família, ou quando termina o programa de fé televisivo e o aparelho televisor se apaga. (...) Não é mais a procissão da aldeia, da comunidade, que vai até a Virgem pedir – com festa, convívios, socializações, oferendas – pela necessidade a que aquele orago mariano representa. Sou eu – ou, no máximo, meu eu alargado, a família – que vou a um local massificado do mundo urbano, em que não conheço quem está ao meu lado, fazer a *minha* oração pela *minha* necessidade. É um ato individual perdido em meio à multidão. Assim, Maria já não vela pelo povo, pela comunidade, pela aldeia, pelo grupo laboral, pelas mulheres. *Ela vela por mim* (p. 215, destaques no original).

Nessa análise da mariologia popular no Brasil contemporâneo, Portella deixa entrever algo sobre a religiosidade católica de nossos tempos que é constante fonte de preocupação para os líderes eclesíasticos

e agentes de pastoral, assim como objeto de reflexão e observação atenta para os cientistas da religião, os antropólogos, os sociólogos, os geógrafos da religião e, em menor medida, para os teólogos e os historiadores. Trata-se da atual dissolução das formas comunitárias mais simples diante do novíssimo advento da comunicação instantânea e global, de espaços urbanos cada vez mais hostis, de uma crescente dissociação, mediada pelas redes sociais e condições cada vez mais duras de obtenção da subsistência, das pessoas entre si, do ambiente no qual habitam e do mundo natural de uma forma geral. Talvez aí se deixe entrever também certo saudosismo do autor ou, mais precisamente, de uma geração de cientistas sociais um pouco desejosa de reencontrar, como seus antecessores diziam ter feito, sociedades simples e estáveis, *bons selvagens*, que, contudo, parecem ter definitivamente se esfumado na hiper ou pós-modernidade em que vivemos.

É fácil apontar em um livro que se resenha não aquilo que nele consta, mas o que aí se gostaria de ver; ainda assim, tomo a liberdade de assinalar duas opções feitas pelo autor que me parecem menos proveitosas. Em determinado ponto do texto, Portella esclarece que não pretende tratar em seu âmbito, a não ser de forma muito breve, de temas de religião comparada, nem do fundo que tantas

práticas e noções da mariologia latina têm no oriente cristão (p. 15-18). Apesar dessa escolha, livre, legítima e devidamente clarificada, contudo, a dimensão comparativa e o fundo oriental teimam em emergir em não poucas partes do seu argumento, como arestas não lixadas, linhas que não se deixaram costurar. Como consequência disso, o quadro histórico esboçado parece conceder demasiada originalidade ao cristianismo euro-ocidental, algo que tem sido contradito pela sistemática leitura que os especialistas têm feito já há algum tempo, por exemplo, sobre a mariologia histórica – para usar a oportuna conceituação constituída por Portella – existente no Império Romano do

Oriente ou compartilhada entre cristãos e muçulmanos no interior da *Dar al-Islam*.⁴ O tratamento que se dá às aparições da Virgem em Zeitoun (p. 159-160), por exemplo, apesar de aparentemente ser simples apêndice do que se dá às demais mariofancias tratadas no volume, poderia ser muito mais denso caso se considerasse que a *periferia da unidade* então indicada não era exatamente uma novidade, bem ao espírito de nossos tempos (ao menos idealmente) abertos ao diálogo e à tolerância inter-confessional e inter-religiosa, mas antes evocação ou reiteração de uma situação, mais comum em um outro momento histórico, em que a Mãe de Jesus já atuava, no mesmo Egito, como medianeira

⁴ Ver p. ex. G. GHARIB. Oriente cristão. In. S. DE FIORE e S. MEO (orgs.). *Dicionário de mariologia*. Tradução de Á. A. Cunha, H. Dalbosco e I. F. L. Ferreira. São Paulo: Paulus, 1995. Coleção *Dicionários de Teologia Paulus*, n. 7, p. 992-1002. M. RUBIN. *Mother of God: a history of the Virgin Mary*. Londres e Nova Iorque: Allen Lane, 2009, pt. 1 (*From the Temple Maiden to the Bearer of God: to the year 431*) e 2 (*From the Eastern Mediterranean to the Irish Sea: to the year 1000*). L. BRUBAKER e M. B. CUNNINGHAM (orgs.). *The cult of the Mother of God in Byzantium: texts and images*. Farnham e Burlington: Ashgate, 2011. SHOEMAKER, Stephen J. *Mary in early christian faith and devotion*. New Haven: Yale University Press, 2016. A. J. WENSINCK e P. JOHNSTONE. Maryam. In. C. E. BOSWORTH et alii. *The Encyclopædia of Islam*. Vol. 6: *MAKH-MID*. 2.ed. Leiden: Brill, 1991, p. 628-632. G. GHARIB. Muçulmanos. In. S. DE FIORE e S. MEO, op. cit., p. 925-932. R. KHATLAB. *Maria no Islã*. São Paulo: Ave Maria, 2002 (volume com o mínimo essencial sobre o tema). Como espero seja evidente, indico as opções do Prof. Portella unicamente *como opções*, acrescentando ainda que essas não podem ser isoladas de certa configuração objetiva de nosso atual campo acadêmico; cf. p. ex. G. ALBERIGO. Novas fronteiras da história da Igreja? *Concilium: revista internacional de Teologia*. Petrópolis, Vozes, v. 57, n. 7, 1970, p. 874 (destaque meu): "(...) Existe, afinal, mas provavelmente este inventário poderia ser utilmente ampliado e completado, um clamoroso, macroscópico privilégio: é o reconhecido por toda a história da Igreja, feita por ocidentais, do ocidente sobre o oriente, ao qual, por forma subordinada, segue o privilegio do oriente grego com respeito ao cristianismo propriamente asiático ou africano, síriaco, copta e assim por diante. É dessa atitude que depende a ignorância ainda crassa, que *toda a nossa cultura* mostra quanto à experiência cristã vivida nas outras áreas geográficas e culturais e, por isso, também quanto às causas remotas que tantos acontecimentos do ocidente têm justamente na história do cristianismo oriental."

não apenas entre os fiéis e seu Filho, mas, muito concretamente, entre as comunidades cristã e muçulmana do país.⁵ Um tratamento mais sistemático dos elementos marianos e mariológicos provenientes do cristianismo oriental e de um imaginário profundo, detectado pelos estudos comparados das religiões – que o autor não se furta de mencionar, por exemplo, a partir do livro de D. Anselm Grün e Petra Reitz sobre as festas dedicadas à Virgem e dos trabalhos de Moisés do Espírito-Santo sobre o catolicismo popular lusitano⁶ –, talvez pudesse fornecer um lastro muito mais consistente a certos trechos do volume.⁷ Isso, contudo, está longe de causar qualquer dano significativo ao seu desenvolvimento.

Na seção de encerramento do volume (*Miragens*: p. 231-266), os seus argumentos são como que retomados a partir de um conjunto de metáforas

visuais associadas ao *mirar* do título, e complementados ou reiterados com outros dados provenientes da história da iconografia mariana. Mais uma vez aí se sustentam os pontos que me parecem centrais na montagem do livro, ou seja, que as representações da Virgem em todas e cada época concreta da história formam uma espécie de *livro ilustrado* que traduz as concepções dogmáticas, as esperanças e as agonias da Igreja no período em questão, e que as mudanças e desenvolvimentos verificados em um tal âmbito não se dão de cima para baixo, por manipulação dos clérigos, mas em um intrincado jogo no qual a devoção popular parece exercer o papel mais ativo, impondo à instituição eclesial temas e imagens que são produto de experiências religiosas bastante cotidianas. Assim sendo, dentro de um complexo relacionamento “entre as

⁵ O. F. A. MEINARDUS. The Virgin Mary as mediatrix between christians and muslims in the Middle East. *Marian studies*. Dayton, University of Dayton e Mariological Society of America, n. 47, 1996, p. 88-101. S. KERIAKOS. Apparitions of the Virgin in Egypt: improving relations between copts and muslims? In. D. ALBERA e M. COUROUCLI (orgs.). *Sharing spaces in the Mediterranean: christians, muslims and jews at shrines and sanctuaries*. Bloomington: Indiana University Press, 2012. Coleção *New anthropologies of Europe*, s.n., p. 174-202. D. ALBERA. Combining practices and beliefs: muslim pilgrims at marian shrines. In. G. BOWMAN (org.). *Sharing the sacra: the politics and pragmatics of intercommunal relations around holy places*. Nova Iorque e Londres: Berghahan Books, 2015, p. 10-24.

⁶ A. GRÜN e P. REITZ. *Festas de Maria: um diálogo evangélico-católico*. Aparecida: Santuário, 2009. M. do ESPÍRITO-SANTO. *Origens orientais da religião popular portuguesa*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1988. Idem. *A religião popular portuguesa*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1990. Ibidem. *A comunidade rural ao norte do Tejo – seguido de: vinte anos depois*. Lisboa: FCSH/UNL, 1999. Ibidem. *Os mouros fatímidas e as aparições de Fátima*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2006.

⁷ Ao leitor interessado justamente nesses dois aspectos que não são muito valorizados no livro de Portella, sem dúvida parecerá interessante consultar: V. LIMBERIS. *Divine heiress: the Virgin Mary and the making of christian Constantinople*. Nova Iorque e Londres: Routledge, 1994. S. BENKO. *The virgin goddess: studies in the pagan and christian roots of mariology*. Leiden: Brill, 2004. Coleção *Studies in the history of religions*, n. 59.

sensibilidades piedosas populares e o saber oficial eclesialístico, nas tensões naturais de todo o processo dialético”, “as faces de Maria refletem, basicamente, os rostos da fé do povo em cada época e lugar” (p. 234-235). O que se propõe, afinal, entretanto, é algo mais refinado, pois longe está de se compreender neste trabalho de Portella as imagens da Virgem simplesmente como uma espécie de superestrutura das superfícies duras da vida material dos fiéis. Ao contrário, partindo da constatação de que há uma cisão fundamental entre os conceitos de religião e de ciência moderna, na medida em que este segundo supõe um olhar *direto* sobre o real, racionalmente linear, sem espelhos, enquanto a *alteridade irreduzível* sobre a qual, em última instância, assenta-se a experiência do sagrado, fundadora de todo sistema religioso, só pode ser manifesta através dos espelhos das situações socioculturais concretas, toda a estrutura do *Mirar Maria* converge para a consideração de que

as imagens de Maria, surgidas da fé e de suas tradições ou da vidência miraculosa traduziriam, pois, a nós mesmos em nossa fé, em espelhos da história; contudo, o nosso reflexo – ou, mais, reflexão – neste espelho donde surge a Virgem é, por outro lado, a manifestação da luz que a própria Virgem, ou Deus, manifesta, já que a fé é, do ponto de vista da teologia, um dom de Deus, uma doação, criação divina em nós.

Contudo, não podemos ver a Deus (Jo 1:18, 1Jo 4:12) e, portanto, só podemos *vê-lo* através da fé (ou de Jesus, conforme Jo 1:18, pois o reconhecimento de Deus em Jesus pressupõe a fé). E *vê-lo* sem aspas, pois a fé é a condição natural do ver a Deus, a única visão possível de Deus e, portanto, a *visão* de Deus. Mas, como já explanado, a visão por espelho – a fé é a mediação especular, isto é, é *speculum* (1Cor 13:12a) – que reflete a luz, e só nesta luz (da fé) é possível a vidência do sagrado. § Mas a imagem que vemos no espelho da fé é, também, a nossa imagem, e ela *invertida*. Ou seja, a mediação que a fé (o espelho) impõe para ver a Deus é olharmos a nós mesmos, pois somos nós a imagem e semelhança de Deus (Gn 1:26a). Portanto, pela fé, vemos a Deus, mas através de nós e de nossos semelhantes, dos outros, também eles imagem e semelhança de Deus. E, mais importante, o sagrado, visto e sentido através de nosso reflexo, se nos mostra invertido, isto é, Deus vem-nos – e vemos-lo – invertido, *sub specie contrario*. E somente mediante a própria fé, que é o meio do reflexo, é possível ler, ou reler, os signos que o espelho se nos mostra, pois que a gramática desta leitura é a própria luz da fé refletida e que possibilita tal reflexão. § Isto é religião, ou *relegere* (reler) a nós, mundo de Deus. É a leitura ao avesso. (...) As expressões que a Virgem toma, e seus significados, são, portanto, uma via de mão dupla do dom, ou seja, ao mesmo tempo

em que o devoto ou o vidente constitui o ícone, este o constitui e, ao fim e ao cabo, é mesmo o ícone, a expressão – como experiência imprevisível, não conceituável e resistente ao nível da objetivação (como dom excessivo que é) – que forma o devoto (ps. 261-262 e 264, destaques no original).

Esse livro do Prof. Portella, de fino arcabouço teórico e rico em detalhes, mas ainda assim acessível a um amplo leque de leitores, é um bom contributo ao projeto intelectual, proposto já faz alguns anos, mas creio que menos desenvolvido do que se gostaria, de uma *mariologia social*, ou seja, do empreendimento colaborativo de instaurar o campo transdisciplinar de uma reflexão sistemática a respeito da presença da Virgem

Maria na vida dos povos.⁸ *Mirar Maria* recapitula e redimensiona uma série de dados provenientes da história sociocultural, da história da devoção, da história da teologia, da história da arte religiosa, da história da mística, da geografia da religião e da análise sociológica que fazem dele, além de uma boa homenagem à Mãe de Jesus – oportunamente lançado às vésperas do início do *Ano Mariano* convocado pela Igreja no Brasil para a celebração do tricentenário da mariofania de Aparecida (1717-2017) –, livro informativo e instigante, repleto de dados interessantes e provocações fortuitas, que deve ser consultado por acadêmicos e não-acadêmicos, religiosos ou não, interessados na rica presença da Virgem na história da humanidade.

Resenha recebida em 29/04/2018 e aprovada para publicação em 28/05/2018

ISSN 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v17i33-2018-10>

Como citar:

CRUZ, Alfredo Bronzato da Costa. “Contigo pelo caminho, Santa Maria vai”. Resenha de: PORTELLA, Rodrigo. *Mirar Maria: reflexos da Virgem em espelhos da História*. Aparecida: Santuário, 2016. 291 p., il. ISBN: 978-85-369-0436-8. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 33, p. 177-188, jan./jun. 2018. Disponível em <www.revistacoletanea.com.br>.

⁸ C. BOFF. *Mariologia social: o significado da Virgem para a sociedade*. São Paulo: Paulus, 2006. Coleção *Teologia sistemática*, n. 12, pt. 1, p. 15-55. “Maria na vida dos povos” é o título do curto e insuficiente, mas fundador, estudo de I. Giordani incluso em: R. SPIAZZI (org.). *Enciclopedia mariana “Theotokos”*. 2.ed. Gênova e Milão: Bevilacqua & Solari e Massimo, 1952, p. 194-211.

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. Cognitio

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. Agustiniana**

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 Santíssima
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. Eborensia

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 Estudos 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 Agustinianos 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 Teologia de Cataluya
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’Itália
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 requiera 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 entre os sinais < >, 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.