

# I Congresso Lusófono de Ciência das Religiões Religiões e Espiritualidades, Culturas e Identidades

## Anais

Coordenação de:

Paulo Mendes Pinto

Carlos Calvacanti

Sérgio Junqueira

Eulálio Figueira

Volume XIII

Espiritualidade e História

Coordenação

Virgínia Buarque (UFOP)

Eduardo Quadros (UEG)

I Congresso  
Lusófono  
de Ciência das  
*religiões*



DEPARTAMENTO  
DE CIÊNCIA  
DAS RELIGIÕES

RELIGIÕES E ESPIRITUALIDADES  
CULTURA E IDENTIDADES

Outubro de 2015

Edições Universitárias Lusófonas

Data: Outubro de 2015.  
I Congresso Lusófono de Ciência das Religiões  
Religiões e Espiritualidades – Culturas e Identidades  
LISBOA | 9 a 13 de maio de 2015

Organização:  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias

Em parceria com:  
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais  
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo  
Pontifícia Universidade Católica do Paraná  
Universidade do Estado do Pará  
Universidade Federal de Juiz de Fora  
Universidade Presbiteriana Mackenzie

Grupo Coordenador da Comissão Organizadora:  
Paulo Mendes Pinto (ULHT), Carlos André Cavalcanti (Un. Fed. Paraíba), Emerson Silveira (Un. Fed. de Juiz de Fora), Eulálio Figueira (PUC-SP), Flávio Senra Ribeiro (PUC Minas), Manuel Ribeiro de Moraes Júnior (Un. do Est. do Pará) e Sérgio Rogério Azevedo Junqueira (PUC-PR)

Restante Comissão Organizadora:  
Alfredo Teixeira (Un. Católica Portuguesa), Celeste Quintino – (ISCSP – U. de Lisboa), Deyve Redyson (Un. Fed. Paraíba), Douglas Rodrigues da Conceição (Un. do Est. do Pará), Edin Sued Abumanssur (PUC-SP), Edite Maria Fracaro Rodrigues (PUC-PR), Henrique Pinto (ULHT), Lidice Meyer Pinto Ribeiro (UP Mackenzie), Marina Pignatelli – (ISCSP – U. de Lisboa), Nuno Simões Rodrigues (FL-UL), Roberlei Panasiewicz (PUC Minas) e Sylvana Brandão (Un. Fed. de Pernambuco/ Un. Cat. Pernambuco)

## Índice

- 4 *Virgínia Buarque e Eduardo Quadros, Espiritualidade e História*
- 5 *Carlos H. do C. Silva, Experiência Espiritual e Denegação do Tempo da Religião*
- 22 *Carolina Teles Lemos, Em Quê e Como Creem as Feministas?*
- 36 *Deuzair José da Silva, Atitudes e Valores da Morte em Goiás no Século XIX*
- 50 *Eduardo Gusmão de Quadros, Espiritualidade e História: A Questão da Mística*
- 63 *Elenice Fátima de Oliveira, A Espiritualidade Cristã no Primeiro Século a Partir do Evangelho de Mateus.*
- 76 *João Oliveira Ramos Neto, A Espiritualidade Anabatista no Século XVI*
- 84 *Joel Antônio Ferreira, A Bíblia, a Espiritualidade e a História*
- 93 *Jorge Luis Gutiérre, Teresa de Ávila: Leitora de Santo Agostinho de Hipona*
- 106 *Mauro Dillmann, Que Dê a Nossa Terra Estes Frutos Do Céu: Espiritualidade Mística de uma Vida Portentosa Feminina Em Portugal do Século XVIII*
- 117 *Porfirio Pinto, O «Grande Teatro Do Mundo» no Padre António Vieira ou os Fundamentos de uma Teodramática*

## *Espiritualidade e História*

*Coordenadores:*

*Virgínia Buarque*

*Eduardo Quadros*

A interpretação da espiritualidade pelo saber histórico é tão atraente quanto desafiadora. Em diversas tradições, o termo comporta uma historicidade específica, havendo sobreposição com outros vocábulos, a exemplo da “mística” e da “vida contemplativa”. No âmbito das Ciências Humanas, os enfoques, semelhantemente, tem sido múltiplos. Um ponto em comum está na ênfase da espiritualidade como altamente significativa para a compreensão da experiência histórica e religiosa, por estabelecer uma relação profunda com a Alteridade. Buscamos debater acerca dos sentidos atribuídos à espiritualidade na História e na historiografia, ressaltando suas imbricações com as produções socioculturais e com as práticas religiosas dos sujeitos.

# EXPERIÊNCIA ESPIRITUAL E DENEGAÇÃO DO TEMPO DA RELIGIÃO

Carlos H. do C. SILVA<sup>1</sup>

## Resumo:

Trata-se de uma *reflexão filosófica* de teor fundamental que aponta para uma *meditação da experiência espiritual* enquanto denegadora da temporalidade *histórica* do religioso. Começando por se caracterizar brevemente o âmbito distinto e institucional das religiões em contraste com outra manifestação espiritual, considera-se a *gnoseologia diferencial desta experiência antropológica radical*. Sublinha-se a diferença entre o plano psíquico e de *continuidade* das expectativas religiosas em relação ao *descontínuo* específico da vida espiritual, apontando para alguns casos exemplares.

Atendendo às *metamorfoses da consciência*, da sua radicação sensível e do seu alargamento a um plano de referência universal, problematiza-se esta *criatividade do espiritual* justamente num *cismar sobre as insuficientes abordagens religiosas* e também da habitual fenomenologia do religioso.

Aprofunda-se, então, o *carácter intemporal e desconstrutivo da experiência espiritual* face à religião, sublinhando-se a *via* predominantemente *passiva* de acesso a esta dimensão de gratuidade, e concluindo-se pelo carácter indómito do *espírito* nesta sua fundamental *consciência*.

**Palavras-chave:** Religiosidade; Experiência espiritual; História; Intemporalidade

## Abstract

What matters is a deep *philosophical reflexion* that points to a *meditation about spiritual experience* while it denies the historical temporality of religion.

We begin with a brief characterization of the specific institutional sphere of religions in opposition with other spiritual manifestation, and we analyse the *differential gnoseology of this radical anthropological experience*. Using some cases as examples, we remark the difference between the psychic level that sustains the continuity of religious expectations and, on the other hand, the discontinuity of spiritual life,

Attempting to the *metamorphosis of conscienciousness*, to their roots in sensibility, and their enlargement to a universal level of reference, we question the *creativity of spirit* precisely as a *schismatic process of criticizing the insufficient religious views* and the common phenomenology of religion.

We deeply reflect about the *character non temporal and deconstructive of spiritual experience* when compared with religion. To access to that instance of gratuity is needed a special *passive way*. As a conclusion we remark the indomitable character of *spirit* in the centre of this fundamental *conscienciousness*.

**Key-words:** Religiosity; Spiritual Experience; History; Non-temporality

---

<sup>1</sup> \* Carlos H. do C. SILVA, Prof. Associado, Fac. C. Humanas, Univ. Católica Port., Lisboa, aposentado; agora como *investigador independente*. [carloshcsilva@gmail.com](mailto:carloshcsilva@gmail.com) (Comunicação ao «I Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: *Religiões e Espiritualidades; Culturas e Identidades*» - Núcleo temático: «Espiritualidade e História»), org. Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologia, Lisboa, 9 a 13 de Maio de 2015) Por causa da extensão suprimiu-se a quase totalidade das notas de rodapé. O autor não adopta o novo acordo ortográfico.

Fala-se hoje muito de *espiritualidade* como um fenómeno adjectivo da *religião* e, sobretudo, num misto de alternativa menos institucional, ou mesmo marginal, e de dimensão de *interioridade* ou até de teor *místico*. Está, aliás, diagnosticada esta proliferação de “novas formas” *espirituais*, como sendo o sucedâneo de vivência do *Sagrado* na crise das grandes Religiões, coincidindo ainda com o ‘desencanto do mundo moderno’ (Marcel Gauchet) e a larga perda das referências simbólicas e litúrgicas tradicionais.

E, nessa perspectivação *histórica* da Religião, também é sabido que a destriça entre a dimensão social e prática comunitária, e tal outra vivência, não tanto teológica ou de razão doutrinal, mas de irredutível experiência espiritual, já vem de longe: habita a estrutura hierárquica da Igreja no seu arcano, corresponde à destriça entre a moralidade secular e o timbre espiritual da vida das Ordens religiosas, e constitui mesmo a cisão entre a ‘letra’ e o ‘espírito’, quer na Reforma cristã do séc. XVI, quer na autonomização da *mística* e da Teologia Espiritual em que se dá espaço à manifestação moderna do *sujeito*, também na interioridade psicológica.

A consciência crítica como que destes momentos dialécticos da Filosofia da Religião (Hegel) e o seu rebatimento antropológico e científico, seja em geral numa fenomenologia do sagrado e seus símbolos (C.G. Jung; M. Éliade...), seja na dita *decadência da mística* a partir do séc. XVIII, contribui também para que na actualidade a *espiritualidade* já não se situe apenas em solo religioso mas surja ligada ao âmbito laico, até artístico, científico, etc.

Se, por um lado, por *espiritualidade* se pode continuar a entender aquela dimensão de interioridade “mística” do religioso ou mesmo da sua transcendência “gnóstica”, por outro lado, na dinâmica ideológica dos fenómenos sociais híbridos de uma cultura laica, a *espiritualidade* aponta tão só para um “estilo de vida” que tem a ver com certa estilização do Sagrado, uma “moda” da religião *à la carte* e segundo um hiperindividualismo pós-moderno. Menos que a *substantividade* da Religião, a *espiritualidade* é do âmbito *adjectivo* como se mera opção “estética” (arte de viver, higiene ecológica de vida, crença “*light*”..., sobretudo no âmbito da *New Age*...), ou, então, mantém-se na *pneumatologia* prolixa que confunde intensidade de *vivência de fé* com a *oração* (ou outros meios de culto), assimilando ainda *vida devota* com autêntica *espiritualidade meditativa*...

Sem dúvida que o fenómeno religioso, por complexo e diferenciado que seja (não deixando de constituir uma «modernidade» (talvez não mais de 12.000 anos a.C.) em

relação à longa pré-história do humano que encontra outras formas de seu relacionamento com o mundo e socialmente, como tenham sido a caça (o predador...), os modos de alimentação, os tabus sexuais e da família, etc.) implica uma forte *componente social* e até um sentido *cíclico* de economia «histórica». Coincide, na prática, a origem da religião propriamente dita com a constituição hierática dos Grandes Impérios, sendo a essência do religioso a *manifestação* e administração do *poder* (seja simbolizado como *numen*, *maná...*, seja plasmado em *Deus*, um panteão, uma teologia...). Mas tal coincidência entre o *poder*, depois dito *político*, e a força do sagrado que se associa a uma englobância ora natural, ora sobrenatural, e se deixa mais tarde referir por *espírito*, faz com que na grande Tradição não se legitimem âmbitos de autonomia, sequer de expressão, de uma experiência espiritual particular.

Mesmo no pretense «personalismo» da tradição cristã não se encontra, na época medieval e no apogeu da *Christianitas*, nenhuma especial relevância para uma *experiência* que não fique subordinada ao carácter paradigmático da *doctrina* teológica sobre o *itinerário da alma* e os seus *novissima*. A economia da Salvação é «colectiva» e, embora decidida em cada caso pelo mistério de uma interpelação pessoal, a condição eclesial tipifica o seu magistério no sentido de garante único da *traditio*. O carisma espiritual é suspeito se não estiver de acordo com a comunidade de fé e, mesmo a experiência extraordinária do amor místico só terá sentido pela paulina redução do ser *próprio* à do «Cristo em mim» (*Gal 2, 20*).

Todavia, poder-se-ia antecipar a questão de saber se, assim, se trata de reconhecer que a «gota de água» se *funde* nesse «Oceano», ou se, inversamente, se trata de observar o inteiro «Oceano» em cada «gota de água»... – o que não é o mesmo e, outrossim, aponta nesta última formulação para uma *nova lógica* (qual *novum organon...*) e uma virtualidade de *infinito*.

*«Tant que l'identification introduite par le christianisme entre Dieu et l'objet de la religion s'est imposée à l'esprit, tout ce qu'il était possible de reconnaître au sujet de ce « graal » est qu'il ne peut pas être confondu avec Dieu. (...) Le christianisme a substantialisé le sacré, mais la nature du sacré, dans laquelle est reconnue aujourd'hui l'existence brûlante de la religion, est peut-être ce qui se produit de plus insaisissable entre les hommes, le sacré n'étant qu'un*

*moment privilégié d'unité communelle, moment de communication convulsive de ce qui ordinairement est étouffé. »*

(Georges BATAILLE, « *Le sacré* », in : *Cahiers d'art*, (1939), reed. in : Id., *Œuvres complètes*, I : *Premiers Écrits*, Paris, Gallimard, 1970, p. 562)

### **1.Gnosiologia diferencial da experiência espiritual**

Ora, são justamente estas novas dimensões, não apenas da inteligência (sobretudo filosófica e sapiencial), mas da estrutura do humano agora mais complexa do que na dualidade ‘corpo e alma’ (confundindo nesta última o mental e o espírito...), que hão-de permitir, não a narrativa mítica da Revelação religiosa, mas a *scientia* de uma *Theologia* aberta ao infinito, como ainda de uma *mutação* espiritual *de consciência*. Coincidindo, ou não, com o momento cartesiano e de outras «gnoses» também de uma antropologia mais completa, um dos seus traços característicos é a superação do sentido psicológico, ou mesmo mental, da temporalidade na representação do mundo e da vida.

Afinal é a (re)descoberta do irreduzível e indómito do *espírito* seja como «força» letal – ‘um fogo que incendeia o mundo’ (*Lc* 12, 49) –, seja como criatividade e pura liberdade – ‘a graça como um sopro que sopra onde ou quando quer’ (cf. *Jo* 3, 8)... Porém, mais do que aceitar tal pretensão *dom*, importa interrogar se é efectivamente uma instância *revelacional*, se resulta de mera projecção (de desejo psicanalisável), ou se se pode reduzir à lógica de um saber, ou ainda a uma *experiência sensível*. No fundo, o que está em causa é justificar no âmbito dos diversos graus ou fontes do conhecimento qual o sentido do *espiritual*, tendo em conta, como se elenca desde os Antigos, pelo menos a tríplice proveniência do conhecimento: a «experiência» *empírica*, a «razão» *lógica* e a «revelação» profética ou sobrenatural – tendo isto a ver, respectivamente, com a triádica estruturação do humano: «corpo» (*órgão* do sensível), «alma» (*rationalis*, ou *mente*) e «espírito» (sobretudo da ordem da *uoluntas* ou do «amor» e do *dom*...) (S.Agostinho, Espinoza...).

Acontece que, para a maior parte, o uso dominante está ainda próximo do *animal rationalis* muito ligado ao concreto empírico e, a partir deste padrão, não só se reduzem as formas propriamente mentais, como se «angélicas» fossem, mas sobretudo encaram a vida espiritual na sua leitura moral, num plano de desejo e de utopia, de temporalidade futura, ou de esperança escatológica. Numa palavra: uma espiritualidade lida



«carnalmente» e pela respectiva *astenia*, como mera ou episódica vivência *mística*, porém tão só como algo que é assim *funcional* e que não se reconhece ontologicamente. Porém, à parte desta espiritualidade referida a partir do *homem terreno* (o «homem psíquico» paulino – cf. *1Cor 2*, 14...), ou mesmo de uma «antropologia racional», se a estatura predominante do humano não fosse a do *animal* (*pashu*, ou “gado” como se diz no tantra e entre os tibetanos), nem apenas dos *letrados* (como se dizia no *siglo d’oro* por oposição aos «místicos»), mas outrossim a de espirituais (os *pneumatikoî*), logo a estruturação gnósica e ôntica seria completamente diferente. Os que *são* espirituais (e não dos que apenas *sentem* efémera graça mística) podem, então, não apenas *comungarem* de uma intelecção radical deste nível de ser, mas concederem à ordem da racionalidade os *símbolos* necessários para uma conversão da mente para a iluminação real, bem assim de *transformarem* mesmo o plano físico numa verdadeira “alquimia” que a *mutação espiritual* opera (cf. *Evangelho de Tomé* Nag-Hamadi).

Assim, o *corpo* se torna o ‘templo do espírito’ (*1Cor 6*, 19) e a razão iluminada permite a sinergia para um renascimento interior muitas vezes simbolizado pela *gênese da alma*, tudo isto por um exercício espiritual que não é aqui mera função infecunda, mas *operação ontológica* que desenvolve órgão próprio. Estas diferentes operações nesta espiritualidade substantiva correspondem ao que tradicionalmente se designa por *iniciações*, sejam elas simbolizadas pela «imaculada conceição» da alma nascida virginalmente da própria mente purificada, sejam indicadas pelo nexos da «morte e ressurreição», ou outra fórmula equivalente, já na economia gnóstica desta *auto-transformação* espiritual.

Sem dúvida que ao estrito nível dos *sentidos* não há linguagem «teológica» nem *interpretações* logo redutoras desse *simples* e *divino* ser sem mais... Como se se dissesse que, felizmente, ao nível mínimo do sensível não há nem religião, nem moral..., nem sequer se põe o problema de Deus ou da liberdade, etc. Mas, como esses dados imediatos restam na maior parte dos casos já esquecidos, recalcados ou ultrapassados pela dominância de uma hermenêutica, logo se começa a fazer tempo e história e a seguir o pendor de emoções e desejos, ou mesmo a ordem sequencial da coerência mental. Por isso, se não há religião dos sentidos (quando muito uma «estética»), o seu plano próprio coincide com o dinamismo psíquico e a sua estruturação narrativa, mnésica e projectiva (de emoções, desejos, imaginações...). E também se poderá reconhecer que ao nível espiritual em que todo este nexos vital se converte e inverte sobre si mesmo, também não há propriamente religião já que o espaço da *fé*,

como seu tempo específico, fica reduzido a outra coincidência *instantânea* com a *experiência*. Não há razão para se crer o que se vê assim, ainda que se formule a bênção que ultrapassa tal experiência numa *confiança* também ela operatória e lúcida...

Há assim duas *experiências*: a sensível e dita primeira, ou ingénuo, e a espiritual que não se dá tanto em si de forma desencarnada, mas só se pode propriamente referir quando descida ao corpo, ou seja, como *êxtase* (sensível). Um pouco como se passa no percurso interior da meditação *zen*: ‘ao começo, as montanhas são montanhas, as árvores, árvores, as nuvens, nuvens; depois as montanhas já não são montanhas, as árvores não são árvores, as nuvens não são nuvens (note-se: a denegação mental das coisas...); e, por fim, as montanhas são montanhas, as árvores, árvores, e as nuvens, nuvens.’ (Suzuki). Ainda que nesta última «visão» e *retorno à evidência* haja aquela *realização espiritual* que estava ausente no primeiro «olhar» pasmado.

Por isso há também um duplo sentido do *espiritual*, ora como tensão negativa e que se contrapõe ao “carnal” (na bíblica acepção) e, mais propriamente, ao ritmo *psíquico* da vida, ora como *corpo transfigurado* e cuja realização, tanto deserta o “cadáver” (*Korps...*), quanto ultrapassa o domínio *subjectivo* da “alma” (também do «ego» como personalidade...).

As várias instâncias não são, pois, estáticas (nem dinâmicas de acordo com uma dialéctica do *idêntico*), mas estão animadas do ritmo *pulsátil* (dir-se-ia *intermitente*) de uma *diferenciação* que se dá segundo a efectiva graça do momento. Uma experiência espiritual que não será julgada de acordo com o unanimismo conceptual ou a lógica “continuista” da história e, pelo contrário, constitui a ruptura dessa continuidade (A. Badiou), a denegação da ilusão da história, e abre para a fecundidade sempre nova (*evangelho*) do *desconhecido*.

Não sendo aqui objecto *definir* o *espírito* (*spiritus, pneûma, atma e buddhi...*), até por este seu paradoxal sentido justamente como tal *incógnito* ou assim indefinível, ou só susceptível de ser determinado pela negativa (diga-se, *apofaticamente*), importa – isso, sim – caracterizar a sua pretensa *experiência*. E, longe dos relatos autobiográficos e das narrativas que tipificam a dita «*fábula mística*» (M. de Certeau) como um *locus* literário de tal fenomenologia da vivência «interior», exige-se aqui a reflexão crítica sobre tal *experiência* em relação com a fenomenologia do religioso. Trata-se de reconhecer não só o carácter marginal da experiência espiritual face à «norma» central da vida religiosa, mas ainda o seu lugar crítico e que constitui uma *denegação* da religião.

Porventura, fonte permanente de clivagem, não tanto como opção à margem ou escolha de *heresia*, mas sobretudo como desautorização do primado do *revelado* (também da tradição, das Escrituras, dos dogmas...) e até da simples afirmação de Deus, a experiência espiritual pode estar na base de uma *nova atitude essencial*, seja na gnoseologia do religioso, seja do próprio «ateísmo» místico. De facto, entre as representações do sagrado, a própria *intelligentia fidei*, ou a formulação doutrinal da *teologia*, e, por outro lado, as vivências estésicas, as formas extáticas e místicas, ou mesmo as experiências suspensivas da mente, há um nítido hiato.

Em termos filosóficos ou de reflexão sobre o fenómeno místico poder-se-ia traduzir essa descontinuidade pela bem conhecida fórmula heideggeriana de que ‘viemos tarde para os deuses e cedo demais para o Ser’ (cf. *Aus der Erfahrung des Denkens*) – como se se quisesse sublinhar, além da óbvia decadência das religiões históricas, o «ainda não» da *mutação de consciência* capaz de *pensar o que é*. ‘Retorno à evidência’ (Lanza del Vasto) de uma religiosidade que transcende a ôntica caracterização do Ente supremo das Teologias tradicionais, como a lembrar a *deidade oculta*, o conhecimento pela treva (Dionísio, Ps.-Areopagita...), ou o apofatismo ainda *teosófico* como o de Jacob Böhme. Além disso, perplexidade do que fica *aquém* nessa ordem de um pensar que já não pensa (concebe e julga) ideias, mas se deixa *tocar* pelo que acontece, e é ele mesmo uma *realização hic et nunc*.

Trata-se, afinal, da consciência do renovado contacto de uma inteligência que se descobre no que *acontece*, dir-se-ia justalinear ao que advém, numa «categoria» bem próxima daquela com que se assinala a *presença do espírito*. Uma inspiração reconhecida na conjuntura (qual heideggeriana *Ereignis*), como *dom (gratia)* que, antes do mais, transforma os meros eventos (ou “factos históricos”) em *acontecimento* único e incomparável. Será a dimensão *kerigmática* e que se constitui como compreensão espiritual testemunhada na experiência mística, ainda quando se reconheça nesta uma valência *desiderativa* (até do *eros* “filo-sófico”) que contrasta com o carácter obediencial (de “seguir pelo que se ouve”: *ob-audire*) da linhagem *profética*, tal como particularmente presente na tradição bíblica.

De qualquer modo, seja como vivência espiritual (no limite «sem-fé», sem religião e até «ateia»; cf. G. Bataille, Antonin Artaud... ou mesmo Nietzsche, Mauthner...), seja como testemunho de um tal anúncio de fé ou segundo a *práxis* confessional, a experiência espiritual constitui a diferença essencial entre as religiões professadas como corpo colectivo de mera soteriologia, apontando uma outra possível descoberta do

humano (no «*gnothì sautón*», na *théosis* ou «divinização», ou tão só numa gnose da *miséria*, do *vazio* (*sunya* budista...) e do *nada* de si...).

## **2. Como se dá a cismar a experiência espiritual**

Sem dúvida que a religião constitui uma pedagogia civilizacional e, pelo menos, um discurso axiológico determinante da razão sobretudo na hodierna cultura ocidental, porém, em contraste com essa moral “de todos e de ninguém”, a experiência espiritual descobre-se na singularidade individual que, entretanto, se revela *universal*. Não o ritmo integrativo das partes no todo, dos diversos momentos numa história, reintegração teológica da história de toda a Criação em ordem ao Criador, segundo os ditames da finita coerência racional, mas o cataclismo de tudo no “aqui e agora” do que verdadeiramente acontece, ainda do que se revela como *dom* numa singularidade intemporal, como se fosse a *mónada* universal a cada momento.

Para se passar de uma ordem de ser a outra não basta *conhecer-se* essa outra, já que como criticamente se pode reconhecer, se não houver um real acesso acaba por se reduzir a um horizonte transcendental isso que é «pensável» (*noumenon*) mas não verdadeiramente acessível. Ora, no caso, da experiência espiritual ressalta essa impossibilidade, não apenas de discurso ou de conhecimento do que transcende o que se pode comumente entender, mas do que se revela numa subtil fractura do humano, num *hiato entre as suas faculdades*: particularmente entre o ‘entender’ e o ‘sentir’, como também se poderia diagnosticar entre o ‘conhecer’ e o ‘querer’.

Algo equivalente ao que formula S. João da Cruz num célebre trecho do seu *Cântico espiritual*, ao questionar esse hiato, *isso* que na experiência espiritual resta “*un no sé qué*”:

*“E naquele sentir, sente tão alto de Deus, que entende claramente que fica tudo por entender. Mas entender e sentir como é imensa a Divindade, ao ponto de ser impossível conhecê-la totalmente, é um altíssimo entender. Por isso, uma das maiores mercês que Deus faz a uma alma nesta vida, porque de passagem, é dar-lhe a entender claramente e sentir tão altamente de Deus, de modo a que entenda claramente que não pode entender nem sentir totalmente. (...) Creio que não poderá compreender muito bem isto quem não o tiver experimentado. Porém, a alma que o experimenta, ao dar-se conta que não é capaz de entender o que tão altamente sente, chama-lhe um não sei quê, porque, tal como não se*

*entende, também não se sabe dizer, embora, como disse, sabe-se sentir.” (Cant (B) 7, 9-10)<sup>2</sup>*

O que está em causa não é apenas uma explicação epistemológica para o *erro*, mas envolve uma fecundidade maior da *dúvida*, capaz de fazer atender a outras formas de consciência, de linguagem ou mesmo de inteligência. E é neste sentido que tal experiência, afinal basicamente *inexperiente*, porque ignorante do *espiritual*, pode servir de *cisma* numa diferenciação crítica do religioso<sup>3</sup>.

Não o *cisma* na conhecida história sectária ou de divisão do poder religioso, mas a atitude que se diz pelo «cismar» num misto de dúvida e de suspensão da mesma, constituindo, senão a “paciência (dialéctica) do conceito”, ao menos o “teimoso” *cogito* da verdade religiosa: isto é, um *co-agitare*, uma pulsação que se torna cônica da real *vida espiritual*. Uma evidência “auroral” por detrás desse exercício entrevante, purgativo ou “nocturno” até ao balbucio do que se experimente sem mais... (cf. S. João da Cruz)

De facto, o que se diz por *experiência*, ainda que incomparável enquanto tal, deixa-se *cismar* de vários modos e numa *diferencial* advertência crítica. Na dita experiência espiritual haveria o risco de a confundir com a mera submersão em dimensões oceânicas de diluição subconsciente (R. Rolland/ Freud...), algo de hipnótico e pulsional, equivocando em termos por exemplo sexuais o que fosse o aparente desejo celeste e espiritual (uma *projecção* psicanalisável). E, de maneira análoga, também não se deverá confundir a experiência espiritual já com a sua padronização habitual segundo uma *Teologia ascético-mística*, ou sequer uma *fenomenologia da espiritualidade*, pois o paradigma repetitivo, temporal, e até de coerente integração na vida religiosa, não é compatível com a unicidade do que se experimenta.

Experiência interior que, afinal, é exorbitante do sujeito da mesma e aparece como de «ninguém», mas experiência também em que o espírito se torna a presença paradoxal e, por conseguinte, inexperimentada, a vivência espiritual não é só deste impossível, mas ainda do que oscila na liberdade entre o espontâneo e o deliberado. Constitui-se na possibilidade intrínseca do desenvolvimento humano nessa *transformação do sujeito*,

---

<sup>2</sup> Citou-se este passo do *Cântico espiritual*, na versão portuguesa ed. Carmelo, Avessadas-Marco de Canaveses, 2005, pp. 575-576.

<sup>3</sup> Cf. nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, « Non pas le temps de la *Krisis* mais l’intemporalité du *Schisme* », in : *Rencontres Abellio 2014 à Seix*, <http://rencontres-abelio.org/2014/Silva%202014.pdf>

condicionado pelas determinações da natureza, no microcosmos do divino e livre dom, passando pelo consentimento na morte de si e ressurreição espiritual.

### **3.Experiência espiritual e «intemporalidade»**

Porém, a despeito desta oscilação da experiência interior que assim dá que cismar, para o que aqui importa, bastará salientar a força *negativa* que tem esse passo espiritual. Não apenas do espírito, como se energia que para dar vida implique matar, e que envolve, pois, a negação do ser ou a sua «des-cristalização» ou des-substantivação em pura acção, mas da condição humana no seu todo, tanto na consciência da finitude (de um heideggeriano *sein zum Tode*), quanto na capacidade de assunção do *intemporal*.

A mentalidade comum, mesmo dita científica, está largamente condicionada pelos quadros racionais determinados pelo espaço-tempo da origem empírica das representações mentais. E perante este *continuismo* também histórico de acordo com o fluir do tempo psicológico (W. James, H. Bergson...) e até de uma fenomenologia do tempo vivido, o abrupto ou o inesperado do que seja de outra ordem, e referido como *intemporal*, tende a ser ainda perspectivado na mesma lógica, como «todo o tempo» ou uma «eternidade» assim concebida teleologicamente. Ora, a experiência espiritual no seu carácter assim diferente da psicologia vulgar indica uma outra *intemporalidade*, ou seja, não de todo o tempo, mas de *tempo nenhum*, ou seja, do que se disse de um «eterno agora» ou de um *instante* “fora” da representação mental (e temporal).

Quer isto dizer que *isso* que se dá “fora” da consciência habitual – e numa espécie de problematizar o que um cego de nascença poderia referir acerca de cores – não pode ser dito nem considerado nos quadros habituais da mentalidade religiosa. Torna-se até claro o sentido ilusório da «verdade» religiosa, tão-somente útil do ponto de vista funcional ou comunitário, mas carente de vida real ou de se constituir como organismo de uma possível mutação de consciência. E é aqui que a experiência espiritual se constitui como *diferenciação instante* do religioso marcando o que talvez só possa ser dito justamente por negação do religioso e como forma de denegar o tempo e a extraordinária ilusão da história (J. Krishnamurti e D. Bohm, *The Ending of Time...*).

Não que as “coisas” não se passem (as *Tatsachen...* de Wittgenstein, ainda de Whitehead), que não tenha sempre havido um percurso, ou que não seja possível uma sequência de memórias, mas que todo este ciclo ou ciclos de ritmos vitais e, sobretudo, de alinhamento psicológico da “realidade”, não é capaz de se substituir aos “acontecimentos” (não os factos-eventos, mas *Ereignis*) na sua espontânea ou também

livre ocorrência e numa densidade *espiritual* tal, que cada momento seja completo ou “perfeito” em si mesmo. ‘O espírito que está pronto perante a astenia da carne.’(Mt 26, 41)

Uma estrutura tantas vezes revelada na mística em que a *recorrência do mesmo* não se confunde com a *repetição do diverso*, como se exemplifica na descrição de Ruusbroeck faz do *advento do Esposo*, como extático encontro espiritual:

“É uma incessante geração, uma iluminação sem desfalecimento. (...) O Esposo vem com os seus tesouros, mas é tal o mistério da rapidez divina que Ele chega continuamente, sempre pela primeira vez, como se nunca tivesse vindo; porque a sua chegada, independente do tempo, consiste num eterno «agora», e um eterno desejo renova eternamente as alegrias da sua vinda.”<sup>4</sup>

A experiência espiritual, assim do intemporal (e nem sequer de um «eterno agora» - à maneira monista de Plotino -, mas da pura contingência e *kénosis*, outrossim de um “*agora eterno*”, sempre novo...), tem uma consequência na *desconstrução* do religioso, ainda que não elimine a religiosidade em si mesma, mas ponha em questão as fórmulas das Religiões institucionais. Tal como os filósofos são suspeitos aos olhos dos cientistas, pela sua intempestiva interrogação; como também os poetas e os artistas são contestados por «gramáticos» e pela retórica moral da cultura vigente; ou como ainda os místicos sempre são questionados na perspectiva da ortodoxia religiosa... -, assim a criatividade que a experiência espiritual envolve se torna uma global e poderosa força anárquica.

O que está em causa não é uma diferente *teoria*, nem sequer uma diversa *práxis*, mas, quando muito, o indicativo de uma *poiética* alternativa (Aristóteles, Bachelard...) e um tal paradoxal *a fazer*, uma vez que a «lição» de tal experiência espiritual é a de que *nada há a fazer*, coincidindo assim a experiência com o seu sentido *passivo*. Ou seja, descobrindo-se que o espiritual se sabe pelo recorte da sua ausência, pela periferia *negativa* da sua recepção, o que equivale à dita *via quietista* e único meio de atender ao espiritual.

---

<sup>4</sup> Cf. J. Van RUUSBROEC, *Die gheestelike Brulocht*, in : «Werken», ed. Lanoo, 1944, t. I, p. 243; retomado pela carmelita, ÉLISABETH DE LA TRINITÉ, « *Le Ciel dans la Foi* » § 17, in: *Œuvres complètes*, Paris, Cerf, 1991, p. 108 ; (trad. nossa).

#### 4. Experiência espiritual e «passividade»

Se se entender que a dita liberalidade do espírito e do seu gratuito dom se possa dizer como pura vontade, um *benevolere* ou o amor assim caracterizado como uma *kháris* “sem porquê” (Angelus Silesius), então não será de estranhar que só se possa participar desse amor, justamente *deixando-se amar* (como deixou dito Élisabeth de la Trinité<sup>5</sup>), de acordo com aquele «quietismo» *sui generis* de um perfeito *abandono* à graça actual ou de cada momento (cf. ainda Thérèse de Lisieux...).

Mas se a experiência espiritual é assim, antes do mais, *sofrida* (e até muitas vezes aproveitada sinergicamente a partir de tal sofrimento *sacrificial*...), isso não significa que haja “alguém” particular a suportar tal experiência. Como na mais simples ou mínima experiência sensível não se pode já falar das “minhas” sensações, pois elas são “anónimas” ou *absolutas em si mesmas* (cf. Alberto Caeiro/ F. Pessoa...), assim na experiência espiritual, no fundo, já não há um “eu”, mas a metamorfose “cósmica” absoluta, ou também assim absolvente, de molde a só se poder referir ao “Cristo em «mim»” (cf. *Gal 2, 20*).

Esta mesma conversão do “objecto” em “sujeito” (ou vice-versa), mostrando aliás o impróprio desta linguagem à densidade altamente vibrátil da experiência espiritual, encontra-se no ensinamento budista de *anatta* ou na consciência cósmica daoísta, numa *permutação* onde toda a diferença se resumirá num estar, ou não, desperto para a mesma. Por outras palavras, trata-se de interrogar se a experiência se dá naquela passividade (naturalmente), ou se a simples consciência, ainda que seja do hiato, do vazio, da impossibilidade... desse salto sobrenatural, obtém que a realização espiritual o *seja* em plena lucidez. Não a sofisticação da hipnose habitual do religioso, mas a advertência, a *opção cismática* ou o deliberado exercício de uma outra “atenção” (ou *awareness*) que acorda para o realmente essencial.

E, no entanto, isto não quer dizer que a via da espiritualidade não seja tantas vezes revés a um certo *engano*, como disposição lúdica de levar ao absurdo a própria ilusão.<sup>6</sup> Trata-se do «caminho do erro» e, mais do que isso, do *fingimento* (na trad. oriental *upaya* ou “estratagema”), como meio de fazer acordar, ainda que pelo *drama* de um

---

<sup>5</sup> Cf. ÉLISABETH DE LA TRINITÉ, « *Laisse-toi aimer* », in : *Œuvres complètes*, ed. cit., pp. 195 e segs.

<sup>6</sup> Cf. nossos estudos: Carlos H. do C. SILVA, “O fingimento da Religião – Do tremendo fascínio à sua crítica como memorial do divino”, (Comun. ao Colóquio «Pensar a Religião», VI Jornadas de Estudos Filosóficos, orgº. Centro de Estudos Filos.- Depart. História, Filosofia e C. Sociais, Univ. dos Açores, Maio de 2000) (a publicar); e Id., “O virtual literário como poética da realidade – Meditação a partir da lição do *fingimento* pessoano”, in: *Olhares Luso-Brasileiros sobre Literatura*, (Ciclo de Conferências), Lisboa, C.L.C.P.B/ Univ. Católica Ed., 2002, pp. 111-133.



simbolismo iniciático, ou pelas maiores *provações* assim inventadas, ou até pela experiência angustiosa da *abnegação*, da *abjecção* e da *derrelicção*... Um levar assim à *desconstrução* da personalidade, ainda que por tantos outros «heterónimos», até se descobrir antes do mais a *ausência de si*.

Eis o que se pode testemunhar no “vazio” (*le vide*), nessa experiência por “saudade” ou *nostalgia de ser*, em Simone Weil:

“Não exercer todo o poder de que se disponha é suportar o vazio. Isto é contrário a todas as leis da natureza: só a graça o consegue. A graça preenche, mas não pode entrar senão onde houver um vazio para a receber, e é ela quem faz este vazio. (...) Amar a verdade significa suportar o vazio, e, por conseguinte, aceitar a morte. A verdade está do lado da morte.”<sup>7</sup>

Uma mística *negativa*, dir-se-ia, porventura roçando o niilismo, mas que abre para renovada atenção à *receptio* do dom. E, tal se refere na superior inteligência das parábolas e na radical novidade do «evangelho», do que se trata não é praticar um *espírito experimental* (um ‘brincar’ à mística, uma curiosidade malsã sobre a patologia dos «estados alterados de consciência»...: G. Lapassade), mas de trabalhar pela preparação do terreno para receber o dom da semente (cf. *Mt* 13, 8 segs.). Donde que a questão da experiência espiritual comece por ser essencialmente um *trabalho sobre o corpo*, um *yoga* ou uma oração assim essencial, no *conhecimento encarnado* de si próprio.

Ainda que se sinta haver algo que fica por entender nesse dom que se chama espiritual, o exercício que permite a sua *experiência* não começa numa elevação do material ao imaterial, seja numa *fuga mundi*, seja numa religiosa moral de denegação do corpo (como no platonismo cristão). Outrossim, só se pode desconstruir esta *alienação religiosa*, descendo à base física, ao instrumento orgânico capaz de acolher esse superior dom, justamente por renovada atenção ao mundo e às circunstâncias físicas, no que pode configurar uma autêntica *higiene* espiritual.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Cf. Simone WEIL, *La pesanteur et la grâce*, Paris, Plon, 1948, pp. 20-21 (trad. nossa).

<sup>8</sup> Cf. J. KRISHNAMURTI, *As One Is, To Free the Mind from All Conditioning*, (Ojai Public Talks, 1955), Prescott, Hohm Pr., 2007, p. 71: “Cultures create religions but not the religious man. The religious man comes into being only when the mind rejects culture, which is the background, and is therefore free to find out what is true. (...) No culture helps man to find out what is true. Cultures only create organizations which bind man.”

Assumir, pois, o que se é, onde se está no *momento presente*, sem o imaginário do culto e da cultura religiosa, num despojamento que reconduz das próprias representações do corpo e do seu psiquismo a uma ascese das emoções (negativas) e dos desejos (produtores de toda a espécie de *karma*), como ainda dos pensamentos que obnubilam a *directa visão* (qual *vipassana* do exercício budista)<sup>9</sup>. Numa palavra, o despojamento e o reconhecimento do “abismo” de miséria própria sem o que não se terá a extraordinária experiência do complementar abismo da “Misericórdia divina” (Angela de Foligno..., Faustina Kowalska...).

E é assim que a experiência espiritual, convertendo-se ao realismo (sobretudo cristão), pode pautar-se por tal transformação da base física, do fundamento ou deste centro de vitalidade que, então, se transfigura. A mente habitual do discurso religioso doutrinal cifra-se aqui numa *mentira*, já que só outra sinergia de *inteligência cordial* ou intuição *intelectiva* (isto é, de um tal “ver interior”) é que pode, unida a uma superior intensidade emotiva (que melhor se diria sentimental), dinamizar a *astenia da carne* e propiciar uma fecundidade às sementes do espírito assim em germinação.

Trata-se de um processo «alquímico» e da complexidade da vida na sua mesma criatividade, não só metamórfica do homem em tal transfiguração espiritual (C. G. Jung), mas ainda que se traduz, afinal, numa questão bem objectiva e *técnica*, por exemplo, ligada à alimentação e ao jejum, aos ritmos respiratórios e às posturas, ao regime sexual e de continência, ou ao exercício diferenciado dos sentidos... Uma ascética que, como o souberam os regimes monásticos, tem menos a ver com a *prática* (ou a *acção* moral) do que com o *laborare* que começa pela vida orante e meditativa. Espaço *técnico* que se pode transmitir tão só numa linguagem funcional (e nunca descritiva, menos ainda “metafísica”), como se a questão da experiência espiritual fosse preparada pelo que se faça, então, em plena atenção (lembre-se a “oração”: *proseukhé*, “dar graças” – como *prosokhé*, “estar atento, à escuta”).

De facto, nestes *exercícios espirituais*, ou em tal *yoga*, do que se trata é sobretudo de estar atento, consciencializando efeitos ou reconhecendo frutos das graças (só assim indirectamente cognoscíveis). E essa consciência intervalar, assim cismática entre os automatismos psico-fisiológicos habituais e as formas de contemplação já absorventes e de *unio mystica*, justamente *medita* como se na descoberta desse *momento único* em que

---

<sup>9</sup> Cf. Carlos H. do C. SILVA, “O Problema da Atenção no *Vipassana*”, (Comun. ao “Colóquio: A Mente, a Religião e a Ciência”, Centro de Filosofia da Fac. Letras, Lisboa), in: Carlos João CORREIA, (Coord.), *A Mente, a Religião e a Ciência*, (Actas do Colóquio), Lisboa, Centro de Filosofia da Univ.de Lisboa, 2003, pp. 29-61.

se torna confluyente toda a lucidez. Será uma união espiritual, que, entretanto, precisamente pelo indómito e irreduzível do *espírito* se torna uma consciente diferenciação ou uma experiência de *se poder ser o mesmo mas não da mesma maneira*. É uma espécie de paradoxal “união” pela *diferença* (G. Deleuze), já que não se estabelece na meditação indiferente, mas na consciência crítica de uma sempre nova inteligência do real: *Não um ver da mesma maneira o diferente, mas um encarar diferentemente, ainda que o mesmo*. Donde que a elaboração *meditativa* como nível de consciência da lúcida experiência espiritual se traduza realmente num *desfazer*, num *suspender* os processos mentais, num *denegar* o histórico ou sequer o memorial, e, no caso, das religiões em *cismar* o seu sentido histórico.

Os grandes temas, como por exemplo da Criação, de um advento encarnado, de um plano de Redenção, ou dos Fins últimos, acabam por ser tão só a tradução *mítica*, e na realização do “mitema” da História (como dita História da Salvação), do que na e como Revelação é *instante* (também dita *creatio continuata*; cf. Descartes), inspirando aquele exercício *meditativo* de um tempo vertical, ou seja, da densidade “atômica” de tal *mónada espiritual* (Leibniz...). E se, actualmente, até a Física quântica como outras teorias científicas tornam legítimo pensar em tal *descontinuidade* do tempo reduzindo a história e a psicologia comum a um mero momento neutro incapaz daquela vibração do “real”, no campo da meditação é um tal *intervalo libertador* que espiritualmente se consente na como que bifurcação que eleve o humano para lá do seu “aquário” de enganos comuns.

Realmente não existe o passado, senão como dimensão *retensiva* do presente (Husserl), e o mesmo se poderia dizer da irrealidade do futuro, podendo desconstruir-se toda a *anterioridade* ainda quando transposta para o esquema causal (Kant) e metafísico na justificação do carácter principial de Deus ou do seu sentido último, etc. Aliás, este procedimento crítico permite entender que a questão religiosa não coincide com a afirmação, ou não, de dada figura do divino, havendo significativamente muitas religiões *sem Deus* (Jainismo, Budismo...). O que leva a constatar que é o drama humano da sua temporalidade entre falta e expiação, ou entre uma dupla finitude da vida e da morte (cf. Heraclito)<sup>10</sup> ... que leva à *memória* e ao *desejo* (de imortalidade) em que consiste a relação ‘*re-ligiosa*’.

---

<sup>10</sup> Cf. HERACLITO DE ÉFESO, *frag.* B 62: ‘*athánatoi thnetoi, thnetoi athánatoi, zôntes tôn ekeínon thánaton, tôn dè ekeínon bíon tethneôtes.*’, in: H. DIELS e W. KRANZ, *Die Fragmente der*

### **Nota conclusiva: O indómito do espírito e sua consciência**

As religiões têm um papel decisivo neste nexos mnésico da civilização e são portadoras dos *símbolos* que permitem reconhecer de permeio a uma floresta de ídolos o que possa constituir autêntico vislumbre de Revelação. Porém, o destino, mais do que pedagogia «socrática», de uma didáctica cultural e moral na sua «liturgia» comum, fez com que se tornasse evidente o contraste com os caminhos de auto-descoberta também ali simbolizados. É o campo da espiritualidade naquela dimensão crítica e que converte da leitura *hermenêutica* e culturalista do simbólico numa *vivência* tangente dos seus próprios arquétipos. E, isto, não numa *teologia* (ou qualquer outra ciência da religião), mas na referida *ascese* e humílima escuta desse novo ensinamento de vida, a que resta estar atento no *aqui e agora* – como se disse, bem justalinear à vida concreta, até “carnal”. Ficando a evidência de que muitos dos espirituais parecem seres bem banais nesse realismo corpóreo, enquanto muitas das pretensas espiritualidades não passam, afinal, de projecções de um mero *materialismo espiritual* (“gula ou luxúria do espírito”, como diria S. João da Cruz)<sup>11</sup>.

Porém, o reconhecimento do carácter indómito e crítico da experiência espiritual em relação à vivência religiosa cifra-se, em nosso entender, ainda numa *cismática* aporética: ora a da *revolta*, como a que denuncia uma e outra vez a tendência hipócrita que habita o seio da instituição do religioso; ora a da pura *rebeldia*, que está no tempo sem a ele pertencer na inconformidade consigo próprio. O tema da *revolução* sempre atraente na dialéctica do histórico acaba por reduzir o momento da experiência espiritual a um ponto de inflexão da história religiosa e, por importante que seja, não é de si mesmo “gnóstico” ou *realizante*.

Pode tipificar-se no célebre trecho da “Lenda do Santo Inquisidor” segundo a *revolta* de Dostoievski e o seu activismo extremo.<sup>12</sup> Outro registo é o da *interior desconstrução*, no nada conceder em indulgência própria, numa atitude de *rebeldia* que se constitui na libertação do *demónio interior*, do “eu” tirânico ou das avassaladoras pretensões, inclusive religiosas ou espirituais. É uma consciência que demanda a verdade e se sabe em inteira liberdade inclusive por lúcida visão dos seus mesmos constrangimentos.

---

*Vorsokratiker*, Dublin/ Zurich, Weidmann, 1966<sup>12</sup>, t. I, p. 164; “imortais, mortais; mortais, imortais; nossa vida é morte dos primeiros, e sua vida, nossa morte.” (trad. nossa).

<sup>11</sup> Cf. também Chögyam TRUNGPA, *Cutting Through Spiritual Materialism*, Berkeley, Shambhala, 1973, pp. 13 e segs.

<sup>12</sup> Cf. DOSTOÏEVSKI, « Le Grand Inquisiteur », in: *Les Frères Karamazov*, trad., Paris, Gallimard, 1973, pp. 345 e segs. Vide também Albert CAMUS, *L'homme révolté*, (1958) (in : «Essais», ed. Pléiade, Paris, Gallimard, 1967, pp. 413-709).

Aqui já não é o discurso regulador de um *credo* ou sequer de *simbolização* religiosa que determina, mas um “conhece-te a ti mesmo” cuja primeira lição é a da *ignorância* própria (depois dita *docta ignorantia*).

Rebelde é, então, o *simples* (não o simplório ou o *idiota* na acepção de “particular”) já que vive a partir do *puro dom* rejeitando tudo o mais (ou seja, o ilusório). Constitui-se rebelde sem sequer ter de “reagir”, pois é rebelde em si mesmo, isto é, *incoincidente* consigo mesmo e, portanto, aberto a tudo o que advenha... aberto ao *espírito que sopra onde ou quando quer...*

A poética da rebeldia é tão despojada assim, como a do zen (como salienta também Osho...) <sup>13</sup>, e pode traduzir-se naquela atitude contemplativa, na *passividade activa* de quem se oferece ou assim se dispõe, semelhante a quem seja capaz de ‘ver os lírios no campo... as suas belas vestes...’ (cf. *Mt* 6, 28) e sem mais. Face a este *ser irredutível*, a esta atitude de libertação já sem resíduo, são as próprias “vestes” habituais do religioso, que não só parecem ridículos paramentos do “circo” das aparências, mas se rasgam na vergonha do que não é.

Entre a *revolta* mais óbvia – também em qual dança de Jacob com o Anjo... – e esta *rebeldia* tão subtil cisma-se e volta a cismar-se, porém na certeza concomitante de que o *tempo* da religião (ainda que podendo persistir indefinidamente) não abriga a descontinuidade de tal experiência única que se diz do espiritual. E, se não for verdade que assim seja, também isso poderá – se nesta *consciência diferencial* ou assim *cismática* – constituir a experiência negativa, anuladora ou libertadora, de quem se assuma face ao tremendo *talvez* (*syâdvâda* tal ecoa da sapiência jaina) <sup>14</sup> do espírito.

---

<sup>13</sup> Cf. OSHO, *Rebellion, Revolution and Religiousness*, Phoenix, New Falcon, 1990, pp. 105 e segs.

<sup>14</sup> Cf., por exemplo: Vilas Adinath SANGAVE, *Le Jânisme. Philosophie et religion de l’Inde*, Paris, Guy Trédaniel, 1999, pp. 58 e segs. : « La doctrine du “syâdvâda” ». Sobre outra fecundidade « teológica » deste *talvez*, cf. John D. CAPUTO, *The Insistence of God. A Theology of Perhaps*, Bloomington, Indiana Univ. Pr., 2013.

## **EM QUÊ E COMO CREEM AS FEMINISTAS? WHAT AND HOW BELIVE THE FEMINISTS?**

Carolina Teles Lemos<sup>15</sup>(PUC Goiás)

### **Resumo**

Este artigo trata da presença da mística enquanto elemento presente e dinamizador do movimento feminista. Considera-se a mística feminista em duas dimensões: a religiosa e a secular. Entende-se que, no caso das mulheres, como a história do cristianismo no Ocidente tem contribuído para a construção de uma imagem e de uma identidade negativa, é a mística secular que melhor tem contribuído para a construção do projeto de equidade entre os gêneros, tal como propõe o movimento feminista. No entanto, como o movimento feminista é plural, há, dentro do próprio movimento, pessoas e grupos que estão se ocupando com a construção de uma mística feminista cristã. A partir de informações bibliográficas, este artigo desenvolve os seguintes aspectos: conceito de mística; a mulher e a mística religiosa: um olhar na história; o feminismo e a mística secular; o feminismo e a mística religiosa: um olhar para a atualidade.

**Palavras-chave:** místicas religiosas; místicas seculares; cristianismo; feminismo; teologia feminista

### **Abstract**

This article deals with the presence of mystic while element present and dynamic of feminist movement. It is considered a feminist mystic in two dimensions: the religious and the secular. Understand that, in the case of women, as the history of Christianity in the West has contributed to the construction of an image and an identity, as negative, is the secular mystic that best has contributed to the construction of gender equity project, as proposed in the feminist movement. However, as the feminist movement is plural, there are, within the movement itself, people and groups who are occupied with the construction of a Christian feminist mystic. From bibliographic information, this article it elaborates on the following aspects: mystical concept; the woman and the religious mystic: a look at history; feminism and the secular mystic; feminism and the religious mystic: a look at the present.

**Keywords:** religious mystic; secular mystic; Christianity; feminism; feminist theology

---

<sup>15</sup> Doutora em Ciências da Religião, professora titular no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Goiás, coordenadora do grupo de pesquisa “Religião, Cultura e Sociedade” (CNPQ). E-mail para contacto: cetelemos@uol.com.br

## **Introdução**

Neste artigo visamos responder a algumas questões que estão postas tanto em relação à mística quanto ao feminismo. Atualmente está muito em voga a palavra mística. Recorre-se a ela conferindo-lhe os mais diferentes significados, entre os quais destaca-se a dimensão emocional, afetiva, cognitiva e religiosa que está subjacente às ações individuais ou sociais. Tal dimensão atua como fonte de energia que impulsiona o sujeito a agir.

Uma vez que tal palavra está em voga, perguntamo-nos: há uma mística presente nos movimentos sociais? Se sim, com que características se apresenta ela? E, quando se trata do movimento feminista<sup>16</sup>, tem ele uma mística? Se sim, de que fontes ela bebe?

## **Mística**

A mística é um tema presente em grande parte da tradição teológica. Para a teologia clássica, trata-se da “Fides occulata” (PANIKKAR, 2005, p.53) que inclui o amor a Deus e o respeito ao outro (MARTY, 2005, p. 294). Na mística a experiência de Deus seria um ato primeiro (VAZ, 1994, p. 10; 1992, p. 37) e, somente à luz de tal ato, se pode falar de conhecimento (MOLTMANN, 1981, p. 9). Seria o "cognitio Dei experimentalis" ou a "experiência fruitiva do absoluto" (MARITAIN, 1975, apud VAZ, 1994, p. 12), a maneira precisa de viver “diante do Senhor” em solidariedade com todos os homens (GUTIERREZ, 1984, p 107), uma percepção intensificada do sofrimento alheio (METZ, 1996, p. 26).

Para Mura (1984), a indicação etimológico-semântica do termo “mística” resulta indispensável sobretudo pela multiplicidade de significados que a experiência do divino assumiu nos diversos contextos religiosos, espirituais e culturais. Nesta ótica, também o teólogo Piero Coda (2003, p. 437) adverte: trata-se de compreender como o termo indica, ao mesmo tempo, uma experiência *análoga e convergente*, mesmo em contextos históricos e culturais diferentes, e uma experiência *distinta e original* segundo a “qualidade” de experiência do Divino e/ou de Deus a qual ela se refere.

É nessa perspectiva que se colocam o pensamento de Boff e Frei Betto (2005). Para estes autores as palavras mística, evocando mistério, caráter incomunicável de uma realidade ou intenção, e espiritualidade, referida ao que não tem arrimo na vida material, têm sido associadas à experiência religiosa. No entanto, a partir da Teologia da

---

<sup>16</sup> Movimento sociopolítico que luta pela defesa e ampliação dos direitos da mulher (TELES, 1999).

Libertação<sup>17</sup>, que nos anos 70 abriu caminho para a aproximação entre fé e política, mística, espiritualidade (e religiosidade, em sentido amplo) passaram a ser consideradas experiência globalizante que não desvincula espiritualidade e ação, ética e responsabilidade pelos destinos humanos e da sociedade (BOFF e FREI BETTO, 2005). Embora estes teólogos tenham destacado a experiência religiosa e, com ela, articulado a crença no Deus judaico-cristão, uma vez que esta é a divindade pregada pela Teologia da Libertação, nem sempre ela é entendida assim pelos agentes que atuam nos movimentos sociais. Há vezes em que a mística não se associa necessariamente à necessidade de crença em alguma espécie de divindade, como é o caso do que ocorre em grande parte do movimento feminista.

Nesses espaços ela é entendida muito mais como o mistério, aquele caráter incomunicável de uma realidade ou intenção que impulsiona as pessoas a lutarem por maior justiça nas relações de gênero; e a transcendência, aquilo que não tem arrimo na vida material, característica da espiritualidade, não necessariamente se refere ao Reino de Deus, mas à concretização de relações mais respeitadas entre os seres humanos entre si e entre os seres humanos e a natureza.

O autor que, a nosso ver, melhor contribui para pensa-la nos moldes seculares, como é o caso da mística freminista, é Ernst Tugendhat. Em seu artigo intitulado *Sobre mística*, Tugendhat (2005, p. 16) busca uma justificação antropológica que seja capaz de distingui-la da religião. Para o referido autor, diferentemente da atitude religiosa, a atitude mística “es una posibilidad real fundada en la esencia humana, una actitud que no necesita del recurso a una revelación o tradición”.

Para ele há dois componentes antropológicos da mística: o recolhimento em si mesmo e a simultânea consciência do mundo relativizadora de si próprio. Sendo assim, ela não constitui um sentimento ou uma experiência, mas um “saber y una actitud correspondiente” (TUGENDHAT, 2005, p. 17). Nela o recolhimento não visa de imediato a um conhecimento mais apurado de si próprio, mas, ao contrário, leva a um deslocamento de si em direção a uma relativização da consciência individual, na medida em que ela (a consciência), ao final de um processo, se apequena ante a perspectiva da totalidade (*pleroma*) do mundo. Isto porque um dos resultados do recolhimento é a tomada de consciência de que se está imerso no mundo em meio às demais coisas. O si

---

<sup>17</sup> Lowy (2000, p. 8) afirma que a Teologia da Libertação é muito mais profunda e ampla que uma mera corrente teológica, como muitos a veem. Para o autor, ela é “um vasto movimento social, que propomos chamar de ‘Cristianismo da Libertação’, com consequências políticas de longo alcance”.



mesmo aqui não se relativiza em vista de uma unidade totalizante (seja ela um deus, o mundo ou os seus assuntos particulares), mas “en vista de la universalidad indeterminada de muitas cosas” (TUGENDHAT, 2005, p. 18).

A mística constitui, desta forma, um tipo de sabedoria que, em todos os casos, vai concorrer para a redução do Ego, a relativização da primeira pessoa e o aniquilamento do singular isolado, e isso resulta da abertura para o mundo como realidade mais ampla e elástica (consciência do vazio, fusão com uma totalidade ou união com uma universalidade indeterminada).

Enquanto a religião teria uma relação entre o sujeito e uma super-pessoa sobrenatural que determinaria a ordem do universo, no misticismo, a ordem do universo *per se* é questionada, mas existe uma relação entre o indivíduo e algo que está para além dele mesmo. Mística, portanto, é transcender ou relativizar a própria egocentricidade. Em síntese, é um distanciamento não relativo, mas radical de si mesmo, do próprio 'eu quero' (TUGENDHAT, 2005, pp. 10 e 155).

É a essa forma de compreender a mística que se referem os agentes dos movimentos sociais quando com ela se ocupam. Tomamos por base a construção teórica sobre tal temática realizada por agentes do Movimento de Trabalhadores Rurais Sem Terra. Recorremos a tal construção por ser o espaço social que, juntamente com o movimento feminista, melhor a elaborou e a considera em suas práticas sociais.

Para Caldart (2000, p. 134) trata-se de “um sentimento muito forte que une as pessoas em torno de objetivos comuns”. Refere-se à

capacidade de produzir significados para dimensões da realidade que estão presentes, e que geralmente remetem as pessoas ao futuro, à utopia do que ainda não é, mas que pode vir a ser, com perseverança e o sacrifício de cada um. É uma experiência pessoal, mas necessariamente produzida em uma coletividade, porque o sentimento que lhe gera é fruto de convicções e valores construídos no convívio em torno de causas comuns (CALDART, 2000, pp.134-135).

Para Bogo (2000, p. 71), refere-se ao “mistério de preparar-se e jamais se encontrar com a totalidade do projeto”. É ela que “nos move e impulsiona para vivermos essa causa tão humana e tão repleta de realizações”. Trata-se do “prazer de saber, sentir e fazer”, de uma “força que nos move em busca da construção da interminável utopia” (BOGO, 2000, p. 71).

Portanto, tendo presente as duas concepções de mística: uma religiosa e outra secular, perguntamo-nos: como se situa entre essas duas formas de mística o feminismo?

### **O feminismo no Brasil e a mística secular**

Desde seus inícios, já podemos ir vislumbrando traços característicos de uma mística feminista nos moldes de uma mística secular. Considerando que “la mística no es un sentimiento, tampoco una experiencia, sino un saber y una actitud correspondiente” (TUGENDHAT, 2005, p. 16), a que saber e atitude correspondente se refere a mística feminista?

Em primeiro lugar, trata-se de um saber-se pessoa, e, como tal, tem direitos humanos como qualquer outra pessoa. Trata-se de um situar-se no mundo, na acepção proposta pelo autor (TUGENDHAT, 2005, p. 16), de que se perceber no mundo significa perceber-se “en medio de todo lo demás”. Neste perceber-se “el sí mismo no se relativiza en vista de algo uno, llámese Dios o mundo, y naturalmente mucho menos en vista de sus asuntos particulares y de sus metas, sino en vista de la universalidad indeterminada de las muchas otras cosas” (TUGENDHAT, 2005, p. 17).

Nesse sentido, o feminismo no Brasil, desde suas origens, apresenta essas características: o perceber-se a si mesmo e o investir em si mesmo (a luta pelo acesso ao saber formal) que se destina à transformação de um universal: a mulher.

Um dos espaços em que se dá a construção de uma mística feminista são os encontros feministas. Na perspectiva de Adrião, Toneli e Maluf (2011, p. 1), “esse espaço é tido como importante serra de constituição dos pensamentos e ações do movimento feminista no Brasil e na América Latina”. Para Alvarez, através da análise dos encontros “é possível compreender os caminhos que os feminismos no sul das Américas vêm trilhando” (ALVAREZ et alii, 2003, p. 543).

Pela análise desses encontros, pode-se perceber que as pautas políticas e perspectivas internas e externas, sobre o(s) sujeito(s) político(s) do feminismo fazem interface com noções de democracia e autonomia, inclusão e expansão do movimento. Tais noções têm sido caras ao movimento feminista, constituindo-se em verdadeiros slogans norteadores e motivadores das lutas do movimento. São eles os componentes principais da mística feminista.

Como partes desse sistema simbólico, alguns slogans foram se destacando, como “Direitos das mulheres e injustiça dos homens”, que acabou por tornar-se título do primeiro livro no Brasil a tratar do direito das mulheres à instrução e ao trabalho, e a

exigir que elas fossem consideradas inteligentes e merecedoras de respeito (FLORESTA, 1989). A inspiração fundante de tal mística está na “Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã”, de Olympe de Gouges (DUARTE, 2003, p. 5).

Segundo Floresta (1989, pp. 35 e 44), entre os principais slogans construídos nessa época destacam-se: “homens e mulheres são diferentes no corpo, mas isto não significa diferenças na *alma*”; Ou as desigualdades que resultam em inferioridade “vêm da educação e circunstâncias de vida”.

A luta pela cidadania da mulher, enquanto plataforma do feminismo se torna mais amadurecida na segunda metade do século XX, quando o pleito pelo voto feminino se torna mais explícito. Um ícone desse período, no que se refere à construção de uma mística feminista secular, é o *Manifesto feminista*, que vem assinado por feministas de renome, como Bertha Lutz, Jerônima Mesquita e Maria Eugênia Celso, entre muitas outras de importantes famílias políticas, como Clotilde de Mello Vianna, a esposa do Vice-Presidente da República. Em tal manifesto destacam-se as seguintes idéias:

As mulheres, assim como os homens, nascem membros livres e independentes da espécie humana, dotados de faculdades equivalentes e igualmente chamados a exercer, sem peias, os seus direitos e deveres individuais, os sexos são interdependentes e devem, um ao outro, a sua cooperação (...). A autonomia constitui o direito fundamental de todo individuo adulto; a recusa desse direito à mulher é uma injustiça social, legal e econômica que repercute desfavoravelmente na vida da coletividade, retardando o progresso geral (...). À mulher assiste o direito ao título de eleitor. (CARDOSO, 1981, p. 34).

O ponto culminante da construção da mística feminista secular encontra-se nas últimas décadas do século XX, cujo ideia central é a autonomia da mulher. Tal perspectiva está sintetizada no slogan “nossos corpos nos pertencem” (TELES, 1999). Tal concepção certamente não bebe das fontes religiosas somente, mas sim, de outras fontes como a concepção de justiça social, por exemplo, tão cara aos movimentos sociais e também religiosos.

Nos inícios do século XXI, a mística feminista vai sendo fortalecida pela continuidade da realização dos encontros feministas, espaços onde se constrói uma verdadeira "cidade das mulheres". Na perspectiva de Adrião, Toneli e Maluf (2011, p. 4) trata-se de uma cidade

onde mulheres dos movimentos lésbico, negro, indígena, de partidos políticos, de gestão pública, de redes feministas nacionais e internacionais, de financiadoras, de núcleos acadêmicos, de movimentos populares e, agora, de jovens feministas encontraram-se e buscaram discutir agendas de aproximação ou não. Tensões e reconfigurações são construídas e reconstruídas nesses espaços concretos.

Nesses encontros realizam-se trabalhos de grupos, plenárias, apresentam-se cartas de moções de apoio ou de reivindicações (ADRIÃO, TONELI e MALUF, 2011). É neles que se definem as prioridades do movimento, que os laços sociais são intensificados e que a emoção forte se faz presente.

É com tal alimentação que as feministas lutam no combate à mortalidade materna, à discriminação contra a mulher negra, à política do corpo, pelo direito à amamentação, ao trabalho feminino. Denunciam a situação de exploração sofrida pelas mulheres operárias e da periferia das grandes cidades e, principalmente a violência doméstica sofrida pelas mulheres. No campo político destacam-se as lutas pela eleição de mulheres aos mais diferentes espaços e cargos (ALVAREZ, et. Al., 2003, p. 543).

Atualmente, finais do século XX e inícios do século XXI, além da permanência das bandeiras anteriores, outra temática é incorporada às lutas feministas. Trata-se dos cuidados com o planeta. As feministas denominam a teologia produzida sobre a ecologia como teologia ecofeminista (ANGELIN, 2006, p. 3; CAMPOS, 2008, p. 3). Além da ecologia, uma outra reivindicação é incluída nas lutas feministas. Trata-se do direito de se colocar em cena a diversidade de formas de opções sexuais. Ela foi contemplada por ocasião do 10º Encontro Feminista que ocorreu em 2005 (ADRIÃO, TONELI e MALUF, 2011, p. 7).

Ressaltamos que as palavras-chave que norteiam e fornecem significados à mística feminista são expressas em diversas formas, constituindo-se, assim, em verdadeiros depósitos de sentidos, fonte da qual cada agente em particular, e o movimento como um todo pode recorrer. As formas mais comuns são bótons, cores (predominando o branco, o lilás e, mais recentemente o arcoíris), camisetas, charges, imagens, painéis de fotografias, fitas, bandeiras, faixas. Há também momentos de rituais próprios, com a presença de músicas, hinos, aplausos, exclamações de apoio ou de repúdio, festas, danças. Destaca-se a importância de tal mística, uma vez que, como afirma Tugendhat (2005, p. 17) ela torna possível a existência de comunidades onde indivíduos têm autonomia para direcionar seu agir tendo em vista o que é considerado “bom” por todos.

A partir do diagnóstico da dualidade existente nos seres humanos entre o aspecto “egocêntrico” e a concepção do “coletivo”, a mística aparece como uma alternativa para o aspecto coletivo e conseqüentemente também para o “ser pessoa”.

### **O feminismo e a mística religiosa: um olhar para a atualidade**

A teologia feminista vai se afirmando com um grupo de teólogas mulheres de abundante e qualificada produção teológica, dentre as quais se destacam Gebara (2000) Gebara e Bingemer (1987), Tierny (1975), Támez (2005), Tepedino (2007) Tepedino e Brandão (1990) Bingemer (org. 1990). Visando destacar o papel da mulher, elas afirmam que no centro da proposta libertadora de Jesus em favor dos pobres e marginalizados, está a mulher, por ser duplamente oprimida, enquanto pobre e mulher. Avisam que a mulher, uma vez que se compreende como aquela que começa a "desconhecer seu lugar", vai romper o silêncio (BINGEMER, 2011). Ela busca romper com as dicotomias entre mística secular e mística religiosa, pois, como afirma Nunes (2006, p. 5), para Gebara “a necessidade da coerência ética não pertence somente aos setores religiosos”.

No caso da América Latina, a Teologia Feminista tem aprofundado a reflexão sobre a emancipação corporal da mulher, a partir da experiência de vida e do trabalho com mulheres pobres na sua luta pela sobrevivência (GEBARA, 2000). Outras produções de teólogas como Bingemer (2012), Brandão (org., 1990), Deifelt (2004) Elaine Neuenfeldt (2005), Maria Soave Buscemi (2005), Marga Ströher (2005), Mônica Otterman (2005), dentre outras, seguem na mesma direção.

Na referida teologia a bíblia adquire centralidade singular, estudando de modo especial o papel da mulher no movimento de Jesus e na igreja primitiva, destacando-se nesse sentido as produções de Tepedino (2007), Cavalcanti (1990), Weiler (1990) Neuenfeldt (2005).

Através das proposições teológicas da teologia feminista, a mulher enfatiza uma maneira própria de aproximar-se do mistério de Deus, de crer e invocar a Deus no feminino, de conhecer as características femininas de Deus na própria revelação. Para a referida teologia, a Trindade é a possibilidade última de integração do masculino e do feminino (BINGEMER, 2012) e há diferentes possibilidades de se pensar em Deus no feminino, como destacam Buscemi (2005) Christ (2005) Ottermann (2005) Neunfeldt (2005), Stroehher (2005), Lopes (2005), Tamez (2005), Ventura (2005).

Nela (a teologia feminista) se enfatiza como característica da mística feminina a articulação, de maneira integrada, da experiência e da práxis, daquilo que se sente e

daquilo que se faz, do racional e do afeto, do amor e da entrega de si ao Reino. Propõem-se as mulheres a praticar uma teologia em comunidade, em mutirão, de modo que o produto final não seja obra de uma só pessoa, mas de todo o grupo (CAVALCANTI, 1990, GEBARA, 2000, FIORENZA, 2009, DEIFELT, 2004).

Lugar central tem ocupado na teologia feminista a figura de Maria. À leitura tradicional que dela tem sido feita as feministas apresentam uma nova hermenêutica. Criticando as leituras tradicionais sobre Maria (GEBARA, 2000). Para Reimer (2003, p.35), é necessário e urgente “reler e resgatar parte da história de Maria para reconstruir seu significado dentro da história de Deus com o seu povo”. Gebara (1987, p. 87) destaca que

O canto de Maria é um canto de guerra, canto de combate de Deus travado na história humana, combate pela instauração de um mundo de relações igualitárias, de respeito profundo a cada ser, no qual habita a divindade. Por isso, fala-se da dispersão dos orgulhosos, da derrubada dos poderosos, da dispensa dos ricos de mãos vazias para a glória de Deus. É da boca de uma mulher que sai esse canto de guerra ao mal, como se apenas do seio de uma mulher pudesse nascer um povo novo. A imagem da mulher prenhe, capaz de dar à luz o novo, é a imagem de Deus que pela força de seu Espírito faz nascer homens e mulheres entregues à justiça, vivendo a relação a Deus na amorosa relação aos seus semelhantes. O canto de Maria é o programa do Reino de Deus.

A autora instaura, portanto, um olhar histórico / teológico feminino sobre a força feminina de Maria. Confere-lhe garra e deliberação da vontade livre. O enfoque de humildade de Maria é modificado, amplia-se à visão de sua atitude, para a força de combate em defesa dos pobres e, quem sabe, também em defesa da igualdade entre os gêneros.

Entendemos que essa proposta de hermenêutica feminista sobre Maria possibilita uma nova compreensão do papel de tão importante personagem da teologia cristã. Ao tornar explícita a coragem e a força de Maria, desmistifica a ideia de que a mulher seja o demônio. Maria é repensada como mulher que aceita sua tarefa com a mesma determinação de Eva, sabendo dos incômodos que sofreria por sua decisão. Na ótica feminista da anunciação, Maria se torna sinal de destemor e bravura, tal como Eva, ao comer o fruto da árvore proibida. Tais elementos destacados na teologia feminista fornecem subsídios teológicos que alimentam à mística nos moldes feministas.

## **Considerações finais**

No processo de construção deste artigo percebemos que a mística feminista tem uma relação ambígua com a religião, apresentando-se como um espaço de fronteira entre o religioso e o secular. As mulheres, historicamente não foram bem tratadas pelas religiões oficiais, mais particularmente no caso de nossa cultura, pelo cristianismo.

Em tal tradição, quando se trata dos posicionamentos oficiais, guardando-se as diferenças de intensidade entre uma época e uma região e outra, a mulher é vista senão como símbolo ou veículo do mal, pelo menos como ser de segunda categoria.

Por outro lado, nos seus espaços de vida cotidiana, as mulheres constroem suas próprias crenças, ou reagem a seu modo às crenças produzidas em relação a elas nos meios oficiais, mesmo que por isso paguem altos preços ao longo da história.

O resultado dessa complexa relação entre as necessidades da vida cotidiana das mulheres, que as leva a criar suas próprias crenças ou reagir a seu modo às crenças construídas sobre elas é que, para o movimento feminista, o ideário religioso apresenta-se somente como uma das fontes de referencial místico. Ainda assim, tal movimento necessita realizar uma rigorosa seleção das (in)formações religiosas, para descobrir nelas potencialidades de fornecer vigor e dinamismo às proposições feministas.

Mas o feminismo não é uma forma de conceber a mulher e a sociedade que tenha nascido nos meios religiosos. Como fruto dos meios seculares, tal forma de conceber a mulher apresenta sua mística própria desses meios. Nesses casos a fonte que fornece tal manancial são palavras-chave caras à cultura contemporânea, como autonomia, liberdade, direitos humanos, democracia, justiça.

Nessa forma de mística, geralmente, não aparece a menção a uma divindade, mas torna-se visível a crença em algo que está para além do grupo. Seus temas envolvem a história do movimento, acontecimentos marcantes, sofridos e alegres, bandeiras, lemas de lutas. As palavras geralmente são poucas, sendo que a música, a poesia e as encenações ganham um espaço maior, como forma de dizer a palavra, expressar o sentimento enchendo de força as participantes.

## **Bibliografia**

ADRIÃO, Karla Galvão; TONELI, Maria Juracy Filgueiras; MALUF, Sônia Weidner. O movimento feminista brasileiro na virada do século XX: reflexões sobre sujeitos políticos na interface com as noções de democracia e autonomia. **Estudos Feministas**, vol.19 no.3 Florianópolis Sept./Dec. 2011. Disponível no site [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-026X2011000300002&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-026X2011000300002&script=sci_arttext) , visitado em 30/04/2012.

ALVAREZ, Sonia (Et. Al). Encontrando os feminismos latino-americanos e caribenhos. **Revista Estudos Feministas**, v. 11, n. 2, p. 541-575, 2003.

BAZÁN, Francisco Garcia. **Aspectos incomuns do sagrado**. São Paulo: Paulus, 2002.

BETTO, Frei e BOFF, Leonardo. **Mística e espiritualidade**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005, 6ª. Ed.

BINGEMER, M. C. L. As mulheres e o rabbi de Nazaré. Ecos Marianos. **Almanaque de Nossa Senhora Aparecida**, v. 1, p. 55-56, 2012.

BOGO, Ademar (2000). Valores que deve cultivar um lutador do povo. In. BOFF, Leonardo & FREI BETTO & BOGO, Ademar. Valores de uma prática militante. **Consulta Popular Cartilha** n. 09, p. 49-78, 2000.

BRANDÃO, M.(org.). **Teologia na ótica da mulher**. Rio de Janeiro: PUCRJ, 1990.

BUSCEMI, Maria Soave. Lilith, a deusa do escuro. In: UMESP: **Mandrágora**, ano XI, N. 11, 2005, pp. 9-15.

CALDART, Roseli Salete. (2000). **Pedagogia do Movimento Sem Terra**. Petrópolis: Vozes. 2 ed. 2000.

CARDOSO, Iredé. **Os tempos dramáticos da mulher brasileira**. São Paulo: Centro Editorial Latino-Americano, 1981.

CAVALCANTI, T. Jesus, a pecadora pública e o fariseu. In: BRANDÃO, M. (org.). **Teologia na ótica da mulher**. Rio de Janeiro: PUCRJ, p. 135-162, 1990.

CHRIST, Carol P. Re-imaginando o divino no mundo como ela que muda. In: UMESP: **Mandrágora**, ano XI, N. 11, 2005, pp. 16-39.



- CODA, P. **Il Logos e il Nulla**: Trinità religioni mistica. Roma: Città Nuova, 2003.
- DALY, Mary. **Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism**. Boston: Beacon Press, 1978.
- DEIFELT, Wanda. Temas e metodologias da Teologia Feminista. In: SOTER (Org.).
- Gênero e teologia**: Interpretações e perspectivas. São Paulo/Belo Horizonte: Paulinas/Loyola/Soter, 2004.
- FIORENZA, Elisabeth Schussler. **Caminhos da sabedoria**: uma introdução à interpretação bíblica feminista. São Bernardo do Campo: Nhauduti, 2009.
- FLORESTA, Nísia. **Os direitos das mulheres e injustiça dos homens**. São Paulo: Cortez, 1989.
- GEBARA, Ivone e BINGEMER, Maria clara. **Maria, mãe de Deus e dos pobres**. Petrópolis: Vozes, 1987.
- GEBARA, Ivone. **Rompendo o silêncio**: uma fenomenologia feminista do mal. 2ed. Tradução: Lúcia Mathilde E. Orth. Petrópolis, Vozes, 2000. 261p.
- GUTIERREZ, G., **Beber no próprio poço**. Petrópolis: Vozes, 1984.
- LALANDE, André. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- LOPES, Mercedes. A Hokmah bem humorada. In: UMESP: **Mandrágora**, ano XI, N. 11, 2005, pp. 71-82.
- LÖWY, Michael. **A guerra dos deuses**: religião e política na América Latina. Petrópolis: Vozes, 2000.
- MARITAIN, J. L'expérience mystique naturelle et le vide. In: **Oeuvres (1912-1939)**. Paris: Éd. H. BARS, Desclée, 1975, pp 1125-1158.
- MARTY, F. **Sentir et goûter**: Os sens dans os Exercices Spirituels de Saint Ignace. Paris: Du Cerf, 2005.

METZ, J.B. O clamor da terra. In: **O problema dramático da teodiceia**. Barcelona: Estella, 1996.

MOLTMANN, J. **The Trinity and the Kingdom of God**. London: SCM Press, 1981.

MURA, G. Una mistica atea? L'esperienza dell' "assenza" di Dio nel pensiero contemporâneo. In: PAPAROZZI, E. Ancilli & M. (Ed.). **La mistica**: fenomenologia e riflessione teologica. vol. 2. pp. 682-715, Roma: Città Nuova, 1984.

NEUNFELDT, Elaine Gleci. Inanna/Ishtar – uma deusa de simultâneas formas. In: UMESP: **Mandrágora**, ano XI, N. 11, 2005, pp. 57-63.

NUNES, Maria José Rosado. Teologia feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal: entrevista com Ivone Gebara. **Estudos Feministas**, vol.14 no.1 Florianópolis Jan./Apr. 2006. Disponível no saite: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-026X2006000100016&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-026X2006000100016&script=sci_arttext) visitado em 30/04/2012.

OTTERMANN, Monika. Vida e prazer em abundância: a deusa árvore. In: UMESP: **Mandrágora**, ano XI, N. 11, 2005, pp. 40-56.

PANIKKAR, R. Da Mística. **Experiência plena da vida**. Barcelona: Herder, 2005.

REIMER, Ivoni Richter. Maria nos evangelhos sinóticos: Uma história que continua sendo escrita. **RIBLA**, Petrópolis: Vozes, vol. 3, nº 46. p. 35-51, 2003.

STROEHER, Marga J. A descoberta da Ártemis de Éfeso. In: UMESP: **Mandrágora**, ano XI, N. 11, 2005, pp. 64-70.

TAMEZ, Elsa. Deusas assassinadas e deusas que não se deixam matar. In: UMESP: **Mandrágora**, ano XI, N. 11, 2005, pp. 83-88.

TELES, Maria Amélia de Almeida. **Breve História do feminismo no Brasil**. São Paulo: Brasiliense. 1999.

TEPEDINO, A. M. A. L. Las discípulas de Jesús. **Theologica Xaveriana**, v. 57/1, 2007, p. 185-191.

TIERNY, J. M. **A mulher na Igreja**: presença e ação hoje. Petrópolis: Vozes, 1975.

TUGENDHAT, Ernest. Sobre mística. **Diálogo Científico**, Santiago de Chile, v. 14, n.1/2, p. 11-21, 2005.

VAZ, H.L. **Antropologia Filosófica II**, Col. Filosofia, SP, Loyola, 1992, n. 8.

VAZ, H.L. Mística e política. A experiência mística na tradição ocidental, in BINGEMER, M.C.e BARTHOLO, R.S. (org.) **Mística e Política**, Col. Seminários Especiais Centro João XXIII, SP, Loyola, 1994.

VENTURA, Tirsia. Maman Brigitte, Erzili, Metré Silí - força, perfume e cura a partir dos poderes e cheiros das deusas do vodu. In: UMESP: **Mandrágora**, ano XI, N. 11, 2005, pp. 94-99.

WEILER, L. A mulher na Bíblia. **Vida Pastoral**, v. 31, n. 150, p. 2-9, 1990.

## **ATTITUDES E VALORES DA MORTE EM GOIÁS NO SÉCULO XIX<sup>18</sup>** **ATTITUDES AND VALUES OF DEATH IN THE 19th CENTURY GOIÁS**

Deuzair José da Silva, (UEG)<sup>19</sup>

### **Resumo**

A morte no Goiás oitocentista implicava uma série gestos que permitissem uma boa passagem do morto rumo à eternidade. O objetivo é compreender as atitudes da sociedade goiana oitocentista frente às angústias causadas pela morte, e de como se estabeleceu no ocidente o medo dela. As crenças nas punições, na eficácia das preces constitui o cerne do problema e conduz para o que vou chamar de “economia da salvação”, àquelas traziam ganhos para vivos e mortos. Assim, minha hipótese é de que os ritos seriam uma resposta ante às incertezas do além. Igreja e leigos – esses, principalmente, através das irmandades – são os oficiadores das atitudes aos moribundos e falecidos numa complexa gama de relações entre o mundo terreno e do além-túmulo.

**Palavras-chave:** Atitudes. Goiás. Morte. Século XIX.

### **Abstract**

Death in the nineteenth century Goiás involved a series of gestures that allow a good passage of the dead to eternity. The main purpose is to understand the attitudes of nineteenth-century society of Goiás forward to the anguish caused by the death, and as established in the West fear it. Beliefs in punishment, the efficacy of prayers is the crux of the problem and leads to what I will call the "economy of salvation" brought gains for those living and dead. So my hypothesis is that the rites would be an answer in view of uncertainties beyond. Church and layman - these mainly through brotherhoods - are official agents of these attitudes to the dying and deceased in a complex range of relationships between the earthly world and the afterlife.

**Keywords:** Attitudes. Goiás. Death. 19th Century

---

<sup>18</sup> Texto adaptado de parte de tese de Doutorado defendida no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás.

<sup>19</sup> Doutor em História. Professor do Departamento de História da Universidade Estadual de Goiás – Campus de Jussara. Coordenador e membro do Grupo de Pesquisa em Teoria da História e Historiografia (GPETH)

## **A ritualização do medo**

O medo é algo inerente ao ser humano, funciona como uma estratégia de defesa contra as ameaças. Uma atitude defensiva de nossos reflexos que podem postergar ou nos fazer escapar, ao menos temporariamente, à morte. Ele é inerente à condição humana. O estudo sobre o tema é muito complexo, aumentando o grau e a complexidade quando avançamos do particular para o coletivo (DELUMEAU, 1989). “No sentido estrito e estreito do termo, o medo (individual) é uma emoção-choque, freqüentemente precedida de surpresa, provocada pela tomada de consciência de um perigo presente e urgente que ameaça” (DELUMEAU, 1989, p. 23).

No tocante à morte, o medo é associado a interrogações sobre o destino no além. Ao longo do tempo e do espaço são elaborados rituais que amparam o homem diante da incerteza do pós-morte e também da separação entre vivos e mortos. Ainda segundo Schmitt (1999), a Igreja procurou avaliar e preparar a relação entre os vivos e os mortos, usando como estratégia as narrativas de fantasmas, dando ao tema uma ampla importância. A ideia que difundiu entre a população foi a de que os fantasmas poderiam dificultar uma boa morte e trazer malefícios caso não fossem feitos os sufrágios necessários. Por outro lado, Ariès (1981) alerta que é preciso tomar cuidado com relação ao propalado domínio da Igreja sobre a sociedade medieval. Conforme o autor, é impossível negar a hegemonia da Igreja, mas também não se pode recusar o poder da elocução estabelecida e veiculada no cotidiano. Ainda segundo Ariès (1981), o vocabulário da escatologia tradicional é o mais antigo e é encontrado no Evangelho de Mateus, sendo utilizado aquilo que tinha significação no momento vivido. De qualquer modo, a influência da Igreja no período medieval é facilmente perceptível e muito importante. Depois do século X, segundo Schmitt (1999), tal influência facilitou o trabalho da Igreja de incutir nos fiéis uma perspectiva que tomava como mote o pecado, a penitência e a salvação, que dois séculos depois culminou no purgatório.

A promessa de expurgação no pós-morte fez crescer a campanha pela confissão auricular, tida agora pela Igreja como um item essencial na busca pela salvação. O crescimento da importância da autoincriminação e da penitência, como formas de evitarem-se as penas do pecado, oportunizou à Igreja caminhar decisivamente no rumo da pedagogia do medo (RODRIGUES, 2005). Conforme Le Goff (1995, p. 272), “o sermão é feito para ensinar e para salvar. A partir do fim do século XII, o pregador insere na sua prédica historietas para melhor persuadir, os *exempla*. Estas histórias são tomadas como histórias ‘verdadeiras’”.

A afirmação da existência do purgatório foi caracterizada pela queda do sentimento de preterição terrena e a conseqüente afeição para com a vida neste mundo, com um temor crescente do fim da existência e o momento da morte, bem como do inferno. O desenvolvimento e a acumulação de bens conduzem a uma repugnância à morte e ao medo de abandonar a vida. Estabelece-se a crença de julgamento individual, que aos poucos se sobrepõe à visão de julgamento no fim dos tempos. As alterações de cunho individualista atingem também as questões relativas ao destino no além (LE GOFF, 1995). “Este aparecimento do indivíduo manifesta-se também no rosto da morte e do destino no além. Com o Purgatório nasce o cidadão do além entre a morte individual e o Julgamento Final” (LE GOFF, 1995, p. 275).

### **Solidariedade e gestos propiciatórios**

No papel exercido pelas irmandades, o encaminhamento da alma passava também pelo que vou chamar aqui de gestos propiciatórios. A garantia de um bem morrer começava em vida, com atitudes virtuosas, longe do vício, e continuava com os ritos de salvação, evitando que o morto tivesse como destino o inferno. Já na Idade Média, a Igreja havia elaborado uma liturgia de passagem e transição rumo à eternidade. Na prática isso representava uma garantia contra as ameaças e os perigos do inferno (SCHMITT, 1999). Nutrir os desprovidos significa alimentar com bênçãos as almas atribuladas, posto que os necessitados são os substitutos dos mortos aqui na terra. O óbolo aos pobres é parte dos ofícios na busca da salvação, e já no século XI está plenamente afirmada a crença na aparição dos defuntos e os ganhos para vivos e mortos. Será, mormente, no século seguinte que se verificarão julgamentos com mais clareza, aumentando o surgimento de espectros e, conexos a isso, os tributos aos mortos. Estes, com a autorização Divina, vêm aos vivos para estimular o arrependimento e pedir seus sufrágios. Seria nessa mesma época, segundo Schmitt (1999) que os ofícios fúnebres se tornariam a principal função dos padres.

As missas, as orações, as remissões de penas tomam um caráter individual, passando de uma ventura coletiva para uma singular (ARIEËS, 1981). Era desejável que aqueles que não pudessem ver a Deus tão logo a alma deixasse o corpo tivessem uma rápida passagem pelo purgatório.<sup>20</sup> Acreditar no purgatório obriga a confiar na eternidade da

---

<sup>20</sup> É um além intermédio onde certos mortos passam por uma provação que pode ser abreviada pelos sufrágios – a ajuda espiritual – dos vivos. Para se ter chegado aqui foi preciso um longo passado de

alma e na volta à vida de todos os mortos no fim dos tempos, quando cada um seria julgado e responderia pelos seus pecados. Isso significa uma conduta particular, pois cada um tem liberdade de escolha e por ela responderá (LE GOFF, 1995). Nesse mesmo período, a vida era marcada por variados tempos: o litúrgico, o do trabalho, o do calendário, o feudal etc, esboçando um tempo linear. Apresenta-se uma nova situação da memória particular e do grupo (LE GOFF, 1995).

Os mortos que precisam de sufrágios têm o seu dia no anuário da Igreja. Schmitt (1999) faz também interessantes esclarecimentos sobre a fixação do 2 de novembro como dia dos mortos. Coube a Odilon, abade de Cluny, na França, o estabelecimento da data dedicada aos mortos, por volta de 1030. Havia diversas festas particulares aos defuntos e a oficialização de uma única delas no outono está associada às crenças da maior frequência de aparecimento de fantasmas nessa época do ano, e também porque coincidia com o momento em que os monges dispunham de mais quantidade de víveres para atender aos pobres que afluíam aos mosteiros em maior número e com mais intensidade, “ora, os pobres eram considerados como substitutos dos mortos e os alimentos materiais que lhes eram dados simbolizavam os ‘alimentos’ espirituais, isto é, os sufrágios que abreviavam as provações dos defuntos” (SCHMITT, 1999, p. 197).

A individualização trouxe também um ganho interessante, pois não haveria a necessidade de esperar o fim dos tempos para a assunção da alma. Esta poderia agora diminuir suas penas, de acordo com as faltas cometidas e a atuação dos vivos, que deveriam advogar pelos mortos com missas e homilias. Mais importante ainda: as pessoas deveriam preparar-se, para assim evitar condenações maiores. Era necessário também levar uma vida comedida e, ante um erro maior, fazer a devida penitência. Outro ponto essencial era a delimitação precisa dos vínculos entre os vivos e os mortos, ideais para o sucesso dos sufrágios. A assistência às almas flageladas vinha primeiramente da família carnal, dos cônjuges, depois os demais familiares. Embora discordando de Ariès sobre o momento de afirmação do purgatório, Le Goff (1995) destaca que o autor francês conseguiu apreender muito bem como o purgatório impôs outro significado aos limites da morte. E, assim, a crença nas punições, na eficácia das preces conduzem para o que vou chamar de “economia da salvação”,<sup>21</sup> que trazia

---

ideias e de imagens, de crenças e de actos, de debates teológicos e, provavelmente, de movimentos no interior da sociedade, que dificilmente apreendemos (LE GOFF, 1995, p. 18-19).

<sup>21</sup> A “economia da salvação” comportaria todos os gastos e ações para o bom encaminhamento da alma, e compreendia uma situação ampla, que ia desde a “preparação para a morte”, com a confecção das disposições de última vontade, com as quais o fiel não só determinava a distribuição dos seus legados,

ganhos para vivos e mortos. A oficialização da liturgia dos mortos ensejou o trabalho dos membros da Igreja.

Teresa Gomes da Silva, preta forra, de nação mina, solteira e sem herdeiros, testa em 30 de abril de 1828 e falece em 4 de dezembro de 1830, quase dois anos depois. Ela solicita missa de corpo presente e mais os sufrágios que seu testamenteiro lhe quisesse propiciar, pedindo-lhe que não se esquecesse do acompanhamento de seus confrades de São Benedito, capela onde desejava ser sepultada.<sup>22</sup> O Capitão Jose do Couto, declara-se muito pobre, informando ter apenas o seu soldo e umas poucas peças de roupas de baixo valor. Em testamento entrega a sua espada, adquirida com dinheiro emprestado, à sua credora, para pagar a dívida contraída. Ele pede aos seus testamenteiros um enterro parco, por causa da sua pobreza, e manifesta seu desejo de ser sepultado na capela da Igreja de Nossa Senhora do Carmo, onde era irmão, e ser acompanhado pelos seus confrades e também pelas irmandades de Nosso Senhor dos Passos, Santo Antonio e Almas, onde também era membro, já havendo pago todos anuais e exigindo o que lhe fosse de direito.<sup>23</sup>

João Gonçalves Ferreira de Jaraguá, pardo, faleceu tendo recebido todos os sacramentos em 22 de março de 1804, “seo corpo foi sepultado na [?]ella da Senhora da Penha de Jaraguá, envolto em um pano branco, *encomendado, eacompanhado* pello Reverendo Coadjutor Silvestre Alves da Silva...”.<sup>24</sup> Em 3 de setembro de 1846 faleceu Dona Marianna dos Santos Sousa, “com todos os sacramentos... foi encommendada, e jas sepultáda na Cathedral...”.<sup>25</sup> Maria, crioula, natural de Cuiabá/MT, escrava de Anna Luisa de Sousa, faleceu na freguesia de Sant’Ana, cidade de Goiás, aos 5 dias do maio de 1839, “com todos os sacramentos... foi sepultada nesta Matris de S. Anna, e encomd<sup>a</sup> pelo R<sup>do</sup> Vigario...”.<sup>26</sup> Homem branco, casado, Bento da Rocha Campos, morreu em 1º de maio de 1843, “nesta Cid<sup>e</sup> com os Sacram<sup>tos</sup> da Penitencia, e Extrema-Unção... foi sepultado na Capella de Nossa Sen<sup>a</sup> da Boa morte...”.<sup>27</sup> Esses três casos revelam

---

até as deliberações sobre o seu funeral. O testamento era também um momento de confissão e arrependimento, momento ideal para sua prestação de contas ao Tribunal Divino. Continuava com as exéquias fúnebres, as missas, os legados pios, as doações de esmolas e as recompensas.

<sup>22</sup> Cf. Registro do Testamento de Teresa Gomes da Silva. 04-12-1830. *Registro de Testamento da Provedoria de Goiás*. Goyaz, 5 de Dezembro de 1829. Exemplar digitalizado existente no IPEHBC. Goiânia/GO, p. 73v-75.

<sup>23</sup> Cf. Registro do Testamento do Capitão Jose do Couto. 25-08-1830. (Ibidem, p. 106v-111).

<sup>24</sup> *Registro de Óbitos*. Exemplar fotocopiado existente no IPEHBC. Goiânia (GO), p. 17. (Grifos meus).

<sup>25</sup> *Registros de Óbitos – Goiás 1838-1900*. Livros 1 e 2. Arquivo da Cúria Diocesana. Diocese da Cidade de Goiás (GO), p. 1v.

<sup>26</sup> Ibidem. p. 3.

<sup>27</sup> Ibidem. p. 3v.



situações em que os moribundos certamente partiram com todas as garantias possíveis depois de receberem os sacramentos necessários.

A importância dos sacramentos fica evidenciada na justificativa para a falta deles, como ocorreu na inesperada morte do Tenente Coronel Jose Joaquim Xavier de Barros, homem branco, solteiro, falecido em dezenove de fevereiro de 1849, “nesta Cidade repentinamente sem sacramento algum... foi sepultado na Cathedral de S Anna Consistorio do Santissimo Sacramento, emcommendado p. R<sup>do</sup> P<sup>e</sup> Antonio Per<sup>a</sup> da Maya...”<sup>28</sup>

Todas as ocorrências narradas acima não foram escolhidas ao acaso. O meu propósito é usá-las como uma estratégia de debate sobre a maneira de agir da população diante dos ritos necessários à morte, os gestos propiciatórios, que compreendem as ações tomadas desde o testar, a confissão, as cerimônias e honras fúnebres que compõem aquilo que chamei de economia da salvação. No Brasil, as *Constituições Primeiras*<sup>29</sup> trataram da matéria e, diante dos perigos que poderia correr a alma do fiel que não recebesse os sacramentos, orientavam claramente os seus ministros sobre os cuidados a serem tomados na passagem para a eternidade.

As recomendações feitas pela Igreja sobre a possibilidade de redução do tempo de expiação dos pecados, com a aplicação dos sufrágios e de missas, evidenciam a importância que adquirem na sociedade, fato observado por Le Goff (1995, p. 346): “Eis, pois, que no além se instala um tempo variável, mensurável e ainda mais manipulável”. Reafirma-se também aqui a observação de Guedes (1986), sobre a preocupação primeira dos testadores, que consistia na determinação dos desejos fúnebres. A elaboração e execução das ações necessárias – os sufrágios – evidenciam o papel importante dos padres, que, junto com as irmandades, garantiam as condições necessárias a um bom encaminhamento da alma. Acompanhar o irmão, sua mulher e seus filhos menores era o trabalho da irmandade, posto que só ficava teoricamente desprotegido aquele que já possuísse meios para sobreviver por conta própria.

## Capítulo 1º

---

<sup>28</sup>Ibidem. p. 12.

<sup>29</sup>*Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Feitas, e Ordenadas pelo Illustrissimo, e Reverendissimo senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, 5º Arcebispo do dito Arcebispado, e do Conselho de Sua Majestade: Propostas, e Aceitas em o Synodo Diocesano, que o dito senhor celebrou em 12 de Junho do anno de 1707. São Paulo: Typographia 2 de Dezembro, 1853.

## Da Irmandade em Geral

§ 3º Terá a mesma obrigação de acompanhar o Santíssimo Sacramento com o Palio, e mais insígnias, que levarão os Irmãos em qualquer Procissão...

§ 4º Outro sim será a mesma Irmandade obrigada a acompanhar á sepultura todos os Irmãos de Compromisso, e conduzilos no Esquife da Irmandade; assim como suas mulheres e filhos até a idade de quatorze annos, e igualmente acompanhará aos officiaes, e Irmãos de Mesa, que no anno servem á mesma Irmandade, sendo conduzidos no Esquife da mesma.<sup>30</sup>

O trabalho das irmandades já iniciava bem antes do falecimento do irmão: quando era diagnosticada a gravidade da enfermidade do confrade, os membros da confraria faziam os preparativos necessários ao bom andamento de sua separação rumo à eternidade. Uma boa atuação por parte de todos representava um passo decisivo na busca da salvação do moribundo e de conforto para os que ficavam neste mundo.

Os sepultamentos obedeciam a um complexo ritual, que tinha nas irmandades um papel de suma importância. Elas se encarregavam da execução do velório, geralmente na residência do falecido, das exéquias fúnebres, missas e encomendações, e do próprio sepultamento, feito de acordo com o compromisso de cada uma delas e também das instruções testamentárias. Muitas previam também a assistência aos mais pobres e/ou aos irmãos menos aquinhoados. Já os irmãos da Irmandade da Senhora da Abadia, filial da freguesia de Sant'Ana, prescreviam que o seu procurador se responsabilizaria pela assistência aos irmãos enfermos e, em caso de dificuldades financeiras, que promovesse a arrecadação de fundos para garantir a sustentação do confrade com dificuldades. O exercício da fraternidade, da solidariedade e a atuação nos rituais de morte constituíam, assim, o papel essencial das irmandades.

## Capítulo 14º

Artigo único: Sucedendo estar algum Irmão enfermo em completo abandono e pobreza, o Procurador o fará saber a Mesa para se lhe dar da fabrica alguma esmolla, conforme a possibilidade d'ella; assim mais, o Procurador tirará

---

<sup>30</sup> *Cópia do Compromisso da Irmandade do Santissimo Sacramento da Igreja Matriz de Nossa Senhora do Rosario da Cidade de Meiaponte.* Arquivo Histórico Estadual – AHE. Caixa Arquivo Irmandades. Goiânia (GO) p. s/n.

esmola pelos Irmãos e fieis para a sustentação do dito Irmão enfermo, e se este fallecer se lhe dará uma mortalha.<sup>31</sup>

Como exemplo dessa assistência, cito novamente o compromisso da irmandade do Santíssimo Sacramento da cidade de Meia Ponte, atual Pirenópolis, que previa a assistência aos mais necessitados.

## Capítulo 6º

### Do Procurador

§ 2º O Procurador terá o cuidado de apromptar as insígnias da dita Irmandade, quando sahir o Santissimo em Procissão, ou á algum enfermo, e quando este seja pobre, terá o cuidado de prepararli a casa, e por cera da mesma Irmandade na mesa da casa do enfermo, que serve de Altar.<sup>32</sup>

As preocupações com a alma são também evidentes, já que a irmandade deveria oferecer até a mortalha, o que pode ser corroborado para os altos gastos dos velórios. Mesmo os empobrecidos não dispensavam a execução dos rituais, e, por isso, as irmandades já faziam provisão diante da eventualidade de ter de acudir um irmão em dificuldade financeira. As esmolas, dadas em missas ou para os pobres; as doações pias; as recompensas para quem lhes havia servido, incluindo aí, em muitos casos, os escravos; as missas em intenção da própria alma, para a de diversas outras pessoas ou para as que estavam no purgatório completavam o quadro das boas ações, poderiam render bons frutos para a diminuição das penas ou o perdão destas no julgamento celeste. Os gestos propiciatórios completavam as ações necessárias à morte.

Meu maior problema foi identificar casos de mortes de jovens, haja vista que as anotações sobre a idade dos falecidos eram imprecisas. Alguns informavam uma idade aproximada, por exemplo: “Aos oito de Dezembro de mil oito centos, e cincoenta, nesta Cidade faleceo com o Sacramento da Penitencia, e Extrama-Unção Anna Lourença Chaves, mulher parda solteira, idade, quarenta à cincoenta Annos, pouco mais ou

---

<sup>31</sup>*Copia do Compromisso para o regimen da Irmandade de Nossa Senhora da Abadia ereta na capela da mesma Senhora, filial à freguesia de Santana.* Arquivo Histórico Estadual – AHE. Caixa Arquivo Irmandades.

<sup>32</sup>*Copia do Compromisso da Irmandade do Santissimo Sacramento da Igreja Matriz de Nossa Senhora do Rosario da Cidade de Meiaponte.* Arquivo Histórico Estadual – AHE. Caixa Arquivo Irmandades.

menos, foi sepultada...”.<sup>33</sup> Mas, nos demais casos, tive de inferir tratar-se de adulto, tendo como base o estado civil: casado/a ou viúvo/a. Quanto às crianças, fiz essa inferência a partir da definição encontrada no *Diccionario da Língua Brasileira*: “innocente, adj Que não faz mal. Que não tem culpa. Singelo, Simples que não tem malícia” (PINTO, 1996, p. s/n).<sup>34</sup> Mas e os jovens? Não teriam morrido no período? Resolvi o problema por uma via indireta, considerando que os registros não especificados como de adultos e inocentes seriam de jovens. Reconheço, todavia, tratar-se de uma inferição com algum grau de risco.

Anos	Categorias						Número Total de Registros
	Adulto	%	Inocente	%	Jovem	%	
1832-1840	17	89,6	1	5,2	1	5,2	19
1841-1850	54	74	1	1,4	18	24,6	73
1851-1860	418	61	199	29,1	68	9,9	685
1861-1870	663	52,5	440	34,8	161	12,7	1264
1871-1880	1	50	-	-	1	50	2
1881-1890	127	46,9	91	33,6	53	19,5	271
1891-1899	370	51,8	231	32,4	113	15,8	714
<b>Total Relativo</b>	<b>1.650</b>	<b>54,5</b>	<b>963</b>	<b>31,8</b>	<b>415</b>	<b>13,7</b>	<b>3.028</b>

**Tabela 1:** Número de falecimentos por categoria nos registros de óbitos em Goiás entre 1832-1899.

**Fonte:** *Registros de Óbitos* – Goiás 1838-1900. Livros 1 e 2. Arquivo da Cúria Diocesana. Diocese da Cidade de Goiás (GO).

Infelizmente, os números das duas primeiras décadas são pequenos, havendo falta de registros e um pouco de desorganização neles, alguns com duplicidade. Pelo estado em que encontrei os Livros de Registros, deduzi que houve certamente uma perda ou

<sup>33</sup>Registro de Óbito de Anna Lourença Chaves. 08-12-1850. *Registro de Óbitos*. Livros 1 e 2, 1838-1900. Arquivo da Cúria Diocesana da Cidade de Goiás/GO, p. 15v.

<sup>34</sup>Existia também uma crença disseminada de que o inocente seria a criança até os sete anos de idade. Criando ai uma lacuna para aquelas entre os 7 e 14 anos. Se o inocente seria até a idade de sete anos, é provável que o que as *Constituições Primeiras* queria se referir é que só a partir dos doze e catorze anos os jovens estavam obrigados a receberem a santíssima comunhão. Não são inocentes, mas também não têm plenas condições de discernimento.

extravio de documentos. A desconfiança sobre a perda da documentação se justifica ainda mais para a década de 1871-80, em razão da absoluta falta de elementos de referência, com apenas dois registros. Mesmo assim, creio que se pode confiar nos dados, embora sempre haja a possibilidade de, encontrado um maior número de registros, o quadro ser diferente. Tal situação mostra que tive de recorrer a deduções, ante a tais ausências de registros; de qualquer maneira, isso é apenas um dos percalços do ofício do historiador.

Para além desses problemas, pensando a partir de uma média, observa-se uma mortalidade infantil alta. Os números relativos à mortalidade infantil tornam-se ainda mais eloquentes se comparados à de adultos, naqueles anos de maior regularidade nos números. Levando em conta que a morte se faz mais presente no meio adulto, pois estão mesmo no findar natural da vida, a alta mortalidade infantil ganha ainda maior dimensão. No período de 1881-1890, a diferença entre o número de mortes de adultos e crianças era de 13,3 pontos percentuais, e no cômputo total do período – 1832-1899 – é de 22,7 pontos percentuais. Na comparação com os jovens, o número de mortes dos inocentes é 18% maior.

Os dados dos registros de óbitos também revelam que as pessoas eram muito preocupadas com os atos cristãos e crentes na sua importância na luta pela salvação. Seguindo os itens contidos nos registros, os moradores deveriam receber então os sacramentos da penitência, a extrema-unção e, se possível, a eucaristia. Antes de serem enterrados, eram encomendados. Alguns dos registros apontam que as pessoas haviam recebido todos os sacramentos, enquanto em outros constava que elas haviam sido sacramentadas. Neste caso, enquadrei, por opção, que a pessoa também havia recebido todos os sacramentos.

Anos	Categorias							Número Total de Registros
	Encom.	Eucar.	Penit.	S/ Sacra.	S/ Sac. Repent.	Todos Sacra.	Unção	
1832-1840	11	-	-	-	-	4	-	19
1841-1850	58	-	7	9	5	33	8	73
1851-1860	674	5	258	7	3	178	251	685
1861-1870	952	6	300	-	-	233	442	1264
1871-1880	-	-	-	-	-	-	-	2
1881-1890	48	-	29	-	-	22	27	271
1891-1899	127	-	19	-	-	13	18	714
<b>Tot. Rel.</b>	<b>1870</b>	<b>11</b>	<b>613</b>	<b>16</b>	<b>8</b>	<b>483</b>	<b>746</b>	<b>3028</b>

**Tabela 2:** Sacramentos ministrados de acordo com os registros de óbitos em Goiás entre 1832-1899.

**Fonte:** *Registros de Óbitos* – Goiás 1838-1900. Livros 1 e 2. Arquivo da Cúria Diocesana. Diocese da Cidade de Goiás (GO).

Os números indicam que os sacramentos e a intercessão pelos mortos tinham boa presença no meio da sociedade, pois as pessoas não partiam para sua última viagem sem, no mínimo, serem encomendadas pelo pároco. Isso se confirma também na análise daqueles que não receberam os sacramentos, boa parte deles por ter sido acometida de morte repentina. Entre 1851 e 1870, nada menos do que 27,7% pessoas se penitenciaram antes de falecer, mais de 21% receberam todos os sacramentos e 34,3% desses receberam a unção dos enfermos. Uma adição entre os que se confessaram e receberam todos os ofícios é de quase 50% e ultrapassa esse número na soma com a unção. Esses índices tornam-se ainda mais expressivos ao considerar que os inocentes

estavam dispensados dos sacramentos, como previam as *Constituições Primeiras*, e que havia falta de clérigos, o que, certamente, dificultava a sua aplicação com todos os requisitos.

Na década de 1841-1850, apenas 12,32% dos falecidos não foram sacramentados, 6,84% dos quais por ter tido morte repentina; na década seguinte, o número é praticamente nulo (1,02%), sendo que 0,43% teve morte súbita e não pôde receber os ofícios. Já na década de 1861-1870, não há especificação se houve ou não o recebimento da encomendação, e como os registros trazem informação apenas dos que foram encomendados, optei por considerá-los como não tendo recebido o sacramento. Mas os que não foram encomendados representam um percentual baixo, menos de um quarto daqueles que o foram, número sugestivo da importância dos ritos mortuários no cotidiano da vida dos goianos até meados do século XIX.

Segundo Eliade (1992), a encomendação e a ministração dos sacramentos à pessoa que está na iminência do trespasse constitui-se em rito complexo – para além do fenômeno natural –, cujo cumprimento reveste-se de grande importância, uma vez que a morte condiciona o falecido a um status de indivíduo a ser provado em seu caminho ao além, bem como, à necessidade de se inserir na comunidade dos mortos. “Cuidar da própria morte implicava cuidar dos já mortos, para que estes, em troca, intercedessem em favor do novo finado” (REIS, 1991, p. 211). As dúvidas quanto ao destino que as aguardava no além fazia com que as pessoas se munissem de todos os preparativos e precauções possíveis. Essas ações diminuía as incertezas e propiciavam maior tranquilidade na passagem para a outra vida.

Por outro lado, todos esses cuidados me fazem acreditar que os cuidados a serem tomados eram de ouvidos moucos, certamente esses poderiam serem minorados se efetivamente fossem seguidos. Ao que tudo indica, muitos viviam de forma desregrada e a “aproximação” da morte (ocasionada por uma doença e/ou acidente, velhice, etc.) conduzia-os a mudanças, atitudes que ensejavam ao arrependimento dos erros praticados. Em que pese os erros da minha suposição, o comportamento mostrado nos testamentos e as ações efetivadas parecem corroborar que o cotidiano era de eivado de pecados, e/ou pelo menos, o sentimento de que tal era um fato entre a população.

## FONTES

ARQUIVO HISTÓRICO ESTADUAL. *Cópia do Compromisso da Irmandade do Santíssimo Sacramento da Igreja Matriz de Nossa Senhora do Rosario da Cidade de Meiaponte*. Caixa Arquivo Irmandades.

\_\_\_\_\_. *Cópia do Compromisso para o regimen da Irmandade de Nossa Senhora da Abadia ereta na capela da mesma Senhora, filial à freguesia de Santana*. Caixa Arquivo Irmandades.

*Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Feitas, e Ordenadas pelo Illustrissimo, e Reverendíssimo senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, 5º Arcebispo do dito Arcebispado, e do Conselho de Sua Majestade: Propostas, e Aceitas em o Synodo Diocesano, que o dito senhor celebrou em 12 de Junho do anno de 1707. São Paulo: Typographia 2 de Dezembro, 1853.

GOIÁS. (Cidade de Goiás). *Registros de Óbitos – Goiás 1838-1900*. Livros 1 e 2. Arquivo da Cúria Diocesana. Diocese da Cidade de Goiás (GO).

IPEHBC. *Registro de Óbitos*. Exemplar fotocopiado existente no IPEHBC. Goiânia (GO),

IPEHBC. *Registro de Testamentos da Provedoria de Goiás*. Goyaz, 5 de Dezembro de 1829. Exemplar digitalizado. Goiânia (GO).

## REFERÊNCIAS

ARIÈS, Philippe. *O homem diante da morte*. Trad. Luiza Ribeiro. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981. (Coleção Ciências Sociais, v. 1)

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800 uma cidade sitiada*. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992. (Tópicos).



GUEDES, Sandra Paschoal Leite de Camargo. *Atitudes perante a morte em São Paulo (Séculos XVII-XVIII)*. 1986. Dissertação (Mestrado em História Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1986.

LE GOFF, Jacques. *O nascimento do purgatório*. Trad. Maria Fernanda Gonçalves de Azevedo. 2ª ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

PINTO, Luiz Maria da Silva. *Diccionario da língua brasileira*. Goiânia: Sociedade Goiana de Cultura: Instituto de Pesquisas e Estudos Históricos do Brasil Central: Centro de Cultura Goiana, 1996. Edição fac-similada publicada em 1832.

REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

RODRIGUES, Cláudia. *Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

SCHMITT, Jean-Claude. *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

VOVELLE, Michel. *As almas do purgatório, ou, O trabalho de luto*. Trad. Aline Meyer e Roberto Cattani. São Paulo: Unesp, 2010.

## **ESPIRITUALIDADE E HISTÓRIA: A QUESTÃO DA MÍSTICA**

Eduardo Gusmão de Quadros<sup>35</sup>

### **Resumo**

A relação entre a mística e a história é marcado por tensões. Seria um relato acerca de um objeto que é, por definição, indizível. É possível investigar esta experiência profunda com a divindade? Nesta conferência analisamos algumas respostas a essa questão dadas pela historiografia recente. Nosso interesse é refletir sobre as opções metodológicas disponíveis e as implicações que apresentam para o conhecimento histórico.

**Palavras-chave:** Mística; história; metodologia; historiografia

---

<sup>35</sup> Doutor em História na Universidade de Brasília. Professor da Universidade Estadual de Goiás e da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Agradecemos à Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado de Goiás a possibilidade de apresentação deste trabalho e a coordenação do Grupo Temático no I Congresso Lusófono em Ciências da Religião.

Deus não é elevado nem profundo  
quem diz de outro modo  
Sobre a Verdade ainda  
Se encontra muito mal informado  
Angelus Silesius

Ao falarmos de uma história da mística, não é exatamente um objeto que visamos. Este poderia, claro, ser a experiência dos místicos. Mas como isolá-la? Definí-la? Partir da instituição ou da autoimagem que produzem delas? Por outro lado, essa forma de experimentar poderia, muitas vezes, pouco se diferenciar da experiência religiosa comum, da devoção e da adoração. Ficar, então, na briga dos critérios?

Não é preciso enfatizar que o objeto em si da experiência nos é vetado. Inexiste o objeto do objeto. Trata-se, portanto, de por todo o foco nos sujeitos. Partir deles e retornar para eles, desconsiderando o mundo como álibi. O mesmo processo deve ocorrer com a presença do divino.

A nosso ver, entretanto, não há modo melhor de elaborar uma história religiosa. É da abordagem, dos acercamentos possíveis, do *topos* metodológico que pretendemos elaborar algumas ideias. Nestas propostas, estamos tão presentes quanto a cientificidade procurada, pois consideramos o desafio místico epistemologicamente bem fundamentado. Já a *metafísica* que o envolve, estará transbordando, cremos, dos excessos fincados nas entrelinhas do texto.

### **O espírito dos homens**

A mística manifesta-se em um corpo. Corpo social e corpo individual. Nos estudos de Peter Brown (1990) sobre a *antiguidade tardia*, os limites entre os dois são tênues. Paulo, por exemplo, trás em suas cartas as marcas da dupla pertença ao mundo judaico e ao mundo romano. Do judaísmo, está a ênfase no “coração reto”, na “sinceridade de propósitos”, para ocorrer uma real experiência com Deus (id., p.40). Da medicina e éticas romanas, retira a importância do corpo bem disciplinado, a austeridade em relação ao prazer e ao sexo, traços presentes no comportamento das elites imperiais (id., p.29).

Uma relação constante na análise das experiências religiosas dos primeiros séculos do cristianismo feitas por Brown é, portanto, esta com o sistema social envolvente. Podemos exemplificar pela distinção assumida pelo clero, tão importante na tradição

latina, que provêm da existência dos homens públicos de Roma, habituados à prédica e ao poder. Cada vez mais, nas grandes cidades, serão estes os consagrados episcopais (id., p.166). O culto aos santos tem suas primeiras manifestações dos costumes mortuários praticados no norte da África. Nos fins do século II d.C., as mulheres cristãs de Cartago iam periodicamente às sepulturas homenagear os mártires (id., p.136). A imposição do celibato surge da repulsa à natureza, tão presente no mundo helênico, aprofundada com a crise do terceiro século:

A negação temporária do acesso ao altar, devida à menstruação e ao parto entre as mulheres e à ejaculação entre os homens, sublinhara a posição dos seres humanos como criaturas empoleiradas entre a natureza e a cidade. Protegera o espaço sagrado humano dos produtos amorfos e puramente biológicos do corpo, que lembravam periodicamente aos fiéis sua ligação indissolúvel com o mundo natural (id., p.356).

Isso não significa que ocorra apenas uma *transferência* para a espiritualidade cristã de aspectos pré-existentes na cultura greco-romana. Os movimentos interagem e a religião para Peter Brown contribui positivamente nas transformações sociais (Cf. Rebillard, 1999). Mas o modo dele *abrir* a experiência religiosa, de ressignificar-lhe o conteúdo, é através do social. O historiador inglês institui um diálogo com a antropologia anglo-saxônica que, como se sabe, foi marcada por ressaltar as dimensões sociais. Daí o mecanismo da negociação transpassar suas análises, relacionando o *espírito* ao Homem. As interdependências autônomas cruzam suas lógicas principalmente no cotidiano. Tratando geralmente de temas com longo alcance – ou de longa duração na terminologia braudeliana – Brown concentra sua narrativa em personagens singulares, acontecimentos comuns, explorando os vestígios encontrados na documentação e nas pesquisas arqueológicas das vivências de mulheres e homens do mundo antigo. Há ainda uma preocupação, sempre presente, com a perspectiva comparativa. O cristianismo ocidental compreendido pelo oriental, ou vice-versa. Mesmo em artigos, este olhar bi-focal apresenta-se, enriquecendo as análises e exigindo o domínio erudito das fontes.

O estudo sobre “O homem santo na antiguidade tardia” (BROWN, 1991) demonstra bem estes aspectos. Para entender seu surgimento, diz Brown, é necessário reconstituímos um pouco da vida cotidiana nas comunidades cristãs da antiga Síria (id., p.105). No Egito, havia o deserto para os místicos se retirarem, já o espaço siríaco era

eivado de cidades. A impossibilidade da solidão influencia os espirituais para a construção das longas “pilastras”, *retiros* do homem santo, mas também estabelece uma freqüente interação da população com esses sábios conselheiros, que permanecerão ligados ao ambiente urbano.

Os combates espirituais dessas personagens são dependentes dos enfrentados pelas comunidades próximas, ou vice-versa. Nesses personagens santos, as pessoas encontram referências para um mundo em desagregação. Eles terminam assumindo funções semelhantes a do patronato (id., pp.116 e 120). Mais uma vez, encontramos nas análises brownianas, o social e o espiritual interdeterminando-se. Ele critica, porém, as explicações de teor economicista, a relação entre tais fenômenos e a miséria, por exemplo (id., p.115).

Esses homens eram considerados santos, mas não eram divinizados. No ramo latino do cristianismo, a tendência foi sua clericalização, incorporando institucionalmente o *carisma*. Essa não foi a regra na igreja oriental. Há casos como o de Daniel, o estilita, um famoso taumaturgo do século V, que se recusou frontalmente à tentativa de ordenação pelo patriarca (id., p.133). Como tantos outros, ele permaneceu plenamente humano, leigo e santo.

A santidade era comprovada pela capacidade de realizar milagres. Eram uma manifestação particular do poder que vem do alto. “O homem santo era um homem de poder” (id., p.121), poder conquistado a duras penas pela mortificação, pela vida solitária, por técnicas que os aproximam da figura de um xamã (id., p.131). Mesmo que eles fossem muitas vezes confundidos com os antigos oráculos divinos - o que indica uma leitura dos processos de transferência cultural - eles tinham uma existência independente dos templos ou dos objetos sagrados. Também não precisavam entrar em transe (id., p.135). O modelo do homem santo, para Peter Brown, triunfou sobre o do oráculo (id., p.150).

Sua especificidade estava na negação do mundo em derredor. Aquele martírio cotidiano demonstrava que era possível a vida livre dos condicionamentos sociais e da natureza. Eles venciam os limites, assemelhando-se aos atletas. Constituíam-se em estranhos senhores de si, numa época em que havia uma forte “crise de liberdade” (id., p.148). “O surgimento do homem santo coincide (...) com a erosão das instituições clássicas; seu declínio, ou melhor, o decréscimo de sua trajetória ascendente, combinando-se com a reafirmação de um novo sentido de majestade da comunidade” (id., p.151). Com isso, a

grande basílica, os aglomerados conventuais e as imponentes catedrais acabaram triunfando.

### **O espírito eclesiástico**

Os movimentos espirituais são, simultaneamente, movimentos críticos e de renovação, continuando a surgir pela história da institucionalização dos carismas. André Vauchez compreende essa ambiguidade, apesar da pouca ênfase dada à *espiritualidade* dos grupos “heréticos” em suas obras. Esse termo aliás é utilizado anacronicamente, pois, ressalta o autor, espiritualidade é um conceito moderno criado no século XIX.

Sua aplicação, destarte, a períodos antigos recorta algo que era indistinto ou que possuía outros limites. Para o historiador francês, o recorte está numa “relação entre certos aspectos do mistério cristão, particularmente valorizados em uma época dada, e práticas (ritos, preces, devoções) privilegiadas em comparação a outras possíveis no interior da vida cristã”. Um pouco mais abaixo, ele oferece a curta definição da espiritualidade como “uma unidade dinâmica do conteúdo de uma fé e da maneira pela qual ela é vivida por homens historicamente determinados” (p.8).

Se é válido este esforço inicial de definir as categorias básicas da pesquisa, certo cheiro eclesiástico encontra-se nas definições concebidas. “Mistério cristão” não é uma expressão de cunho eminentemente teológico? E o que seria fé, aquilo que é definido pela teologia? A relação entre fé e conteúdo pode ainda gerar problemas não apontados: a vivência e o “conteúdo da fé” formariam sempre uma unidade?

As questões levantadas podem dar uma impressão equivocada da abordagem desenvolvida por Vauchez. Sua maneira de sempre incluir os grupos leigos e a preocupação em tratar das mulheres no período medieval são inovadoras. Os quadros da referência clerical, presentes em tantos estudos anteriores, são bastante enlarguecidos. Porém, a nosso ver, não são superados e o eixo hermenêutico das análises permanece nas estruturas eclesiásticas.

Isso ocorrerá devido ao período da *crístandade* no qual o autor trabalha? Bom, o historiador francês demonstra que as *práticas espirituais* permeiam diversos grupos, expressando o regime da crístandade ou não. Narrando o reforço auto-sacralizador promovido pelo papa Gregório XIII, ele critica a exclusão dos leigos (id., p.146) e das mulheres (id., p.149). Foi ainda de grupos marginalizados que surgiram importantes movimentos espirituais, posteriormente clericalizados, a exemplo dos franciscanos (id.,

p.126). Essa valorização, portanto, não abandona o referente eclesial e nos parece mais um desejo de expansão das estruturas institucionais.

André Vauchez atenta para os temas políticos e sociais, mas sua ênfase nesses aspectos é bem menor que a de Peter Brown. Pelo menos na obra que estamos tratando. À exceção da cronologia mais ou menos rígida, sua abordagem é uma herdeira direta dos estudos de *mentalidade*, vigorosos até meados da década de oitenta na historiografia francesa. Para exemplificar, vejamos o tema das Cruzadas, onde aspectos econômicos e políticos possuem grande importância. Como entender esses “milhares de homens e mulheres” caminhando para “libertar” Jerusalém? As possíveis respostas encontradas são impessoais, assim como os verbos: “atenderam”, “acreditavam”, “pensavam”, “estivessem convencidos”, “consideravam” (cf.id., p.92). O coletivo impulsiona, determina, explica; as crenças são um *nível* da sociedade. Podemos comparar o enfoque com os estudos clássicos sobre o tema feitos por Alphonse Dupront (DUPRONT E ALPAHNDERY,1959), também ligado aos *Annales*, mas considerado a subjetividade radicalmente: a espiritualidade motiva desde dentro.

Ressalte-se que, para Vauchez, somente com as Cruzadas “revela-se pela primeira vez no Ocidente a existência de uma espiritualidade popular” (p.93). Por que a assertiva? Porque conferindo o “primeiro lugar” à devoção a Cristo, ela surge articulada como “um conjunto coerente” (!) (id., *ibid.*). A postura eclesiocêntrica resvalando novamente.

A influência das teses brownianas aparece mais forte no artigo sobre a *santidade* escrito para a *Enciclopédia Einaudi* (VAUCHEZ, 1987). Lá aparecem a ligação entre relíquias, “homens de Deus” e o culto aos santos (id, p.289), a função social de integradores das comunidades (id., p.291) e a posse de um poder especial por parte dos santificados (id., p.290). A esse poder, todavia, Vauchez atribui um valor ético, sendo caracterizado como um “poder de agir em *benefício* dos indivíduos e das comunidades” (grifo nosso, id., p.289).

Ora, ao moralizar tal poder especial – afastando os possíveis elementos demoníacos - ele acaba inserindo certa contradição com a história que se segue. Vauchez mesmo afirma que até a época de Inocêncio III, a temática moral não estava relacionada à santidade (id., p.294). Após o século XIII, a Igreja passou a ser, cada vez mais, o necessário *referendum* para o reconhecimento dos milagres e, por conseguinte, dos santos. Somente pelo século XVII, as taumaturgias, tão presentes na espiritualidade popular, serão rejeitas pela instituição eclesiástica, que tentará transformar os santos em modelos de virtude a serem imitados (id., p.298). Nos parece que a imbricação entre o

santo e o demoníaco era muito mais presente do que leva em consideração o autor, sendo uma distinção posterior imposta pela classe que domina o saber e o poder classificatório.

Apesar disso, concordamos com a ressalva feita pelo autor de que não se deve confundir o fenômeno da santidade com a manifestação do maravilhoso, este sobrenatural neutro e ocasional (id., p.290). O santo *acquire* o poder e ele é repetível. A ênfase no eixo dialético instituição/povo, com os conflitos e interpenetrações decorrentes, é outro ponto positivo a se destacar nesses estudos. Os dois grupos, afinal, mobilizam poderes especiais que, através de liturgias e ritos, buscam colocar a serviço de suas vontades. Tal aspiração ao controle é aquilo a que muitos místicos resistirão.

### **Espírito impronunciável**

Quando surgiu a mística? Conforme André Vauchez, no auge da Cristandade, com homens e mulheres do século XII experimentando intimamente a Deus e contemplando de alguma forma a união com o divino (id., p.173). Para Michel de Certeau (1993), somente no século XVI, quando a palavra mística transformou-se num substantivo.

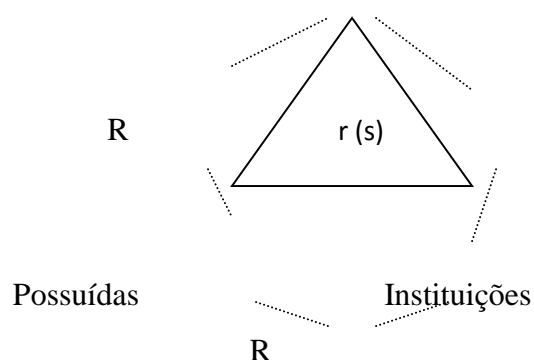
A discordância já revela uma ênfase dos estudos certaunianos: a relação entre o real e a linguagem. Tendo acompanhado por longos anos os “seminários” de Lacan e participado do grupo de pesquisas semióticas de Greimas, o enfoque lingüístico destaca-se na sua forma de ler a experiência religiosa. Podemos averiguá-la através de duas obras: a primeira sobre uma possessão demoníaca coletiva e a segunda acerca dos místicos cristãos.

Em seus estudos históricos, De Certeau especializou-se no século XVII. Sem necessariamente isolá-lo, realizou a edição de fontes documentais dessa época, como a correspondência de Pe. Surin (1966), e publicou diversos estudos sobre a época. Um dos episódios da vida do padre Surin foi o exorcismo das irmãs Ursulinas do convento que ficava no vilarejo de Loudun. De Certeau dedicou um livro ao caso.

Trata-se de uma obra mista. Como fora publicada na coleção *Arquivos*, voltada para a edição de fontes, o livro é na verdade uma publicação comentada da documentação relativa às freiras possuídas. Isto em nada diminui a penetrante análise que surge conjugada com as amplas citações. Metodologicamente, podemos sistematizar a análise certauniana dessa documentação através de um triângulo com os seguintes pólos:



Pesquisador



Cada vértice funciona como um *campo de força* puxando a *verdade* para sua órbita. Parte-se do discurso das “vítimas”, do tema primário da investigação. Os vestígios de seus corpos e falas precisam ser meticulosamente analisados, decodificados, interpretados conforme os quadros da época. Para tal fim, eles serão *acreditados* piamente, pois constituem a realidade dos sujeitos.

Existem documentos escritos pelo próprio punho das irmãs. Eles interagem com os discursos projetados sobre elas. A inquisição produz processos, os médicos darão pareceres sobre o caso, os teólogos o analisarão, o Estado fará intervenções, os exorcistas irão “salvá-las” e a população reverenciá-las. A primeira tensão fundante do *acontecimento* ocorre dentro deste *eixo semântico cronotopológico*, onde cada interação o transforma ou cada prática o configura.

Esta relação documento-referência tem sido cada vez mais estudada. George Duby, na sua autobiografia, relata como aprendera na formação que recebeu a desconfiar das fontes narrativas e como, pelo início da década de setenta, descobrira sua riqueza hermenêutica (DUBY, 1993). Este foi um passo importante para a superação do *realismo ingênuo* tão presente na historiografia, mesmo religiosa. Mas Michel de Certeau dá um passo a mais, passo ainda pouco presente nos estudos históricos. Ele insere as operações dos/as historiadores/as na releitura das fontes e na reconstrução narrativa do passado (DE CERTEAU, 1982).

Temos, então, o terceiro ângulo em tensão com o *corpus* documental. Este é o vértice que partindo da confiança atinge a descrença. A identificação simpática deve ser completada pelo completo posicionamento crítico. No raciocínio certeuniano, este distanciamento chega às raias de um novo *positivismo*, no sentido dado a este termo por Veyne (1982, p.174).

Nesta ótica, cada vértice constrói a seu modo, de seu *lugar*, a realidade (r). De Certeau distingue o Real (R), que resiste a simbolização (está fora), daquilo que pode ser dito/escrito (realidades). Ele força, por conseguinte, os limites do horizonte interpretativo. O Real do passado realmente já passou e os/as pesquisadores/as precisam invocar a ficção para tornar possível o conhecimento histórico (DE CERTEAU, 1987).

A experiência da possessão assemelha-se a do teatro, forma de espetáculo que deixava o ambiente palaciano neste período (DE CERTEAU, 1990, p.131). Os julgamentos públicos e os exorcismos possibilitavam à assistência desfrutar das contorções, dos combates, das manifestações “sobrenaturais”. Entretanto, os personagens *verdadeiros* - é bom enfatizar - encarnados não são livremente escolhidos. Ao contrário do que possa parecer a princípio, e das possíveis leituras “pós-modernas” da historiografia certeuniana, os nomes atribuídos ao espírito maligno possuem claras determinações sociais. Nomes em hebraico, por exemplo, são usados pelas filhas das famílias nobres. De Certeau descobre também correlações entre o lugar onde os demônios se alojam e os níveis sócio-culturais (id., pp.135-140).

Os novos métodos de Surin modificaram o regime espiritual do convento. Para compreender o impacto provocado pelo jesuíta, suas concepções e seus *modos de fazer*, a influência da política e do contexto religioso são levados em consideração (id., p.291). Todo esse questionário, comum nas investigações históricas, é unificado em torno de um elemento novo até então: a performance lingüística.

A presença da *análise do discurso* está ainda mais forte na obra inacabada de Michel de Certeau: *A fábula mística*. O título já demonstra o lugar de onde parte o pesquisador, do presente secularizado. Suas fontes podem ser lidas como as *Fábulas* de La Fontaine ou como uma forma de *literatura* que foi importante no ocidente do período medieval ao Barroco.

Mas o termo tem também o propósito de demonstrar uma *ausência*. Ela é o *quase-objeto* da história da mística, uma crença realizada por alguém. De forma semelhante, a falta do passado gera a investigação histórica. Assim, afirma De Certeau,

o historiador dos místicos, chamado como eles a dizer o outro, reproduz essa experiência ao estudá-los: um exercício da ausência define simultaneamente a operação com a qual o historiador produz seu texto e a que eles constituíram o deles (1993, p.21).

*Dizer o outro* é a missão dos/as historiadores/as. Idêntico para os místicos. Trata-se, portanto, de uma fala, ou para ser mais preciso, de *modos de falar* essa diferença que é apresentada. Na história da mística, as correlações possíveis com fatores econômicos, sociais, culturais, políticos e epistemológicos inscrevem *esse outro* numa coerência importante à compreensão, mas nunca o determina (id., p.19).

É verdade que no prosseguimento da análise, o autor francês não desconsidera os aspectos sociais. Afirma, por exemplo, que “nos séculos XVI e XVII, os místicos encontram-se com frequência em regiões e em categorias que sofrem depressões sócio-econômicas, que não são favorecidas pelas trocas e se vêem marginalizadas pelo progresso ou arruinadas por guerras” (id., p.34). Deus, porém, está fora disso, como também está fora da própria análise.

A falta gera o desejo pelo divino. Sendo este *incorporado*, transformado em corpo – como a eucaristia – ali se acha o *espírito*. O corpo afirma sua *erótica*, seu núcleo desejante, negando-se a si mesmo (id., p.103). Não é, porém, qualquer desejo. Há um “eu místico” fabricado no ato de querer (id., p.198), na projeção da intenção pura (id., p.203). Na tradição, ele fora denominado de “eu interior”, o *espaço* privilegiado para o *diálogo* místico.

O que se deseja? Nada propriamente, e nada desejar. O silêncio, aliás, é pré-condição da escuta e da descoberta. O *castelo interior* é o refúgio perante a cristandade em desmoronamento. Refúgio curioso, pois sua característica básica é pôr-se em movimento. Para De Certeau, “é místico todo aquele ou aquela que não pode deixar de caminhar e que, com a certeza do que lhe falta, sabe que cada lugar e cada objeto *não é isso...* O desejo cria um excesso, se excede, passa e perde os lugares” (p.353). Esse *excesso* está na ordem do impronunciável.

### **O sem lugar**

Onde foi parar a experiência mística? Podíamos ir do refúgio à reclusão. Deus, afinal, falava quase diariamente com o “Presidente Schereber”. Ele se conectava com seus neurônios, irradiava imensa energia. Para tal *teólogo sui generis*, “Deus é desde o princípio apenas nervo, e não corpo, portanto algo aparentado à alma humana. Os nervos de Deus, contudo, não existem em número limitado, como no corpo humano, mas são infinitos ou eternos” (1995, p.94).

Com tantas possibilidades de *conexões*, esse Deus comunicava-se efetivamente com o mundo dos homens. Eles, porém, se fazem surdos; rejeitam a mensagem. Foi por isso

que rejeitaram rejeitaram as “revelações” transmitidas por Schereber, internando-o num hospício.

O mundo moderno teria promovido o “assassinato da alma” (id., p.48). Desta forma reduzida, os seres humanos permanecerão sem cura. A história desta *doença* é viável? Seus sintomas não são claramente identificáveis? Independente das respostas, para o louco/ místico “o remédio está na *eternidade*” (id., ibid.).

## REFERÊNCIAS

BROWN, Peter. *Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1990.

BROWN, Peter. *Society and holy in the late antiquity*. University of California press, 1991.

DE CERTEAU, Michel. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

DE CERTEAU, Michel. *Histoire et psychanalyse – entre science et fiction*. Paris: Gallimard, 1987.

DE CERTEAU, Michel. *La fabula mística*. México: Universidad Ibero-americana, 1993.

DE CERTEAU, Michel. *La possession de Loudun*. 2<sup>a</sup>. ed. Paris, Gallimard, 1990.

DUBY, Geroges. *A história continua*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

DUPRONT, Alphonse e ALPHADERY, Paul. *La cristandad y el concepto de cruzada*. México: Editorial Hispano-americana, 1959.

REBILLARD, Eric. *La conversion de l'Empire Romain selon Peter Brown*, Annales, 54, num.4, jul-aôut 1999.

QUADROS, Eduardo Gusmão de. *Os tempos da eternidade*. Tempo de Histórias, UNB, 5, 2001.

SCHEREBER, Daniel P. *Memórias de um doente dos nervos*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1995.

SILESIUS, Angelus. *O peregrino querubínico*. São Paulo: Paulus, 1996.

SURIN, J.J. *Correspondence* (ed. Michel de Certeau). Paris, Desclée de Brouwer, 1966.

VAUCHEZ, André. *O Santo*. In: *Mythos/Logos, Sagrado/Profano*. Lisboa: Casa da Moeda, 1987, pp.287-301.

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1995.

VEYNE, Paul. *Como se escreve a história e Foucault revoluciona a história*. Brasília: Editora UNB, 1982.

## **A ESPIRITUALIDADE CRISTÃ NO PRIMEIRO SÉCULO A PARTIR DO EVANGELHO DE MATEUS.**

Elenice Fátima de Oliveira\* (PUC-GO)

### **Resumo**

Espiritualidade e história são duas dimensões que podem se influenciar. A espiritualidade Cristã no primeiro século é repleta de elementos históricos e religiosos e sua riqueza se deve às suas origens, o Judaísmo. O Judaísmo, no Evangelho de Mateus, fora confrontado com a mensagem do Cristo e provocou conflitos na busca pelo poder. Um judaísmo em formação e um fato histórico: a pessoa de Jesus, o Cristo, são dois fatores que o evangelista irá lidar na composição de seu Evangelho. Ao escrever para sua comunidade, em Antioquia na Síria, ele fará uso dos discursos de Jesus para confrontar as práticas dos líderes religiosos judaicos, o que pode ser observado no Sermão da Montanha (Mt 5-7). Este Sermão é um belo modelo de espiritualidade, pois são os ensinamentos de Cristo aos seus discípulos, para um viver de acordo com a nova justiça, responsável pela implementação do Reino de Deus.

**Palavras-chave:** Espiritualidade. História. Evangelho de Mateus. Bem-Aventuranças. Reino dos Céus.

### **Abstract**

Spirituality and history are two dimensions that can influence themselves. The Christian spirituality in the first century is full of historical and religious elements and its richness is due to its own origins, the Judaism. The Judaism, in Matthew is Gospel, was confronted with the message of Christ and caused some conflicts in search of power. The Judaism in formation and one historical fact: The person of Jesus, the Christ, are two factors that the evangelist will work in the composition of his gospel. Writing for his community, In Antioch, in Syria, he will use the discourses of Jesus for confront the practices from Jewish religious leaders, which can be observed in Sermon on the Mount (Mt 5-70). This Sermon is a beautiful model of spirituality, cause are the teachings of Christ to his disciples, for to life according to the new justice, responsible for the implementation of Kingdom of God.

**Keywords:** Spirituality. History, Gospel of Mathews. Beatitudes. Kingdon of Heaven.

## **Introdução**

Espiritualidade é uma dimensão supra religiosa. Somos seres espirituais. A história da espiritualidade remonta à do próprio ser humano. História e espiritualidade são duas dimensões, no entanto há que se perguntar: em que ponto a espiritualidade influencia a história ou em que ponto a história influencia a espiritualidade? A religião seria o ponto de intercessão dessas duas dimensões? A religião, responsável pela institucionalização da fé manifesta espiritualidade por meio de ritos, mitos, símbolos, dogmas, sacerdotes, culto, Livro Sagrado; Os símbolos religiosos podem se tornar vazios se perderem o foco histórico. A religião subsiste sem espiritualidade e a espiritualidade pode subsistir sem a religião? Ao observarmos a história da humanidade percebemos que desde os mais primitivos já havia manifestações de espiritualidade, de adoração e de devoção. Nas sociedades primitivas e arcaicas, muitas formas de associação, da família ao grupo de trabalho, têm, em aspectos importantes, um caráter religioso, sendo a religião um aspecto da vida de todos os grupos sociais. (O'DEA, 1969, p. 55)

A história da espiritualidade cristã no primeiro século está repleta de elementos que nos permitem observar o religioso e o espiritual. A espiritualidade cristã acontece dentro da história dos Testamentos, se revela na encarnação do Filho de Deus, no testemunho dos apóstolos e na tradição cristã afirmada pelo sangue de mártires. (CAVALCANTE, 2007, p. 10). O cristianismo do primeiro século veio como uma proposta de renovação da própria religião judaica ao propor uma libertação pessoal de dentro para fora. Do espiritual para o material.

Para o Evangelista Mateus, Jesus é exemplo de quem rompeu com a religião esclerosada de seu tempo e vivenciou e anunciou uma nova espiritualidade, alimentada na vida em comunidade, centrada na atitude amorosa, na intimidade com Deus, na justiça aos pobres, no perdão. Dela resultou o cristianismo. No capítulo 23 Jesus, dirigindo-se aos discípulos e às multidões, diferencia as práticas da comunidade de discípulos das práticas ilegítimas dos fariseus. Este capítulo é dirigido contra um grupo particular de líderes religiosos, considerados ilegítimos por rejeitarem Jesus, o ungido de Deus. (CARTER, 2002, p.560).

Espiritualidade é uma dimensão dos atributos unicamente do espírito humano. O ser humano é dotado de razão, emoção, consciência, vontade e esses atributos não são do corpo, são espirituais. Os ensinamentos de Jesus, interpretados pelos Evangelistas e anunciados a todos pelos Apóstolos buscam dar ênfase nos atributos do espírito. A fé cristã desde suas origens tem buscado mudanças e propostas de espiritualização dos



seres humanos por meio da aceitação do amor de Deus. Estas propostas estão bem documentadas nos escritos dos primeiros cristãos e reinterpretadas posteriormente.

O termo espiritualidade pode ser definido de várias formas em razão da especificidade ou da escola a que pertença o autor. Algumas vezes equivale ao de doutrina espiritual e até à própria “teologia espiritual ascética e mística” (DICIONÁRIO DE ESPIRITUALIDADE, p. 898). Também pode ser entendida como serviço de Deus e como ciência espiritual. A espiritualidade sofre variações e influências. Um dos grandes agentes que influencia a manifestação de espiritualidade é a própria história. Fatos históricos que interferem na vida social, econômica e religiosa podem contribuir para a resposta instintiva e imediata das manifestações de espiritualidades. Há comunidades ou grupos que se tornam sectários, outras vezes aguerridos, e modernamente fundamentalistas ou extremistas, para citar apenas alguns.

Ao estudarmos a comunidade de Mateus, no primeiro século da era cristã, vamos perceber uma comunidade chamada para o enfrentamento, para um estilo de vida que não se deixava influenciar pelos acontecimentos ao redor, que se liberta apesar de sofrer as consequências políticas dos atos do Império e da liderança religiosa. A resposta dessa comunidade está bem fundamentada no sermão da montanha e nas bem-aventuranças constantes do capítulo 05 do Evangelho de Mateus e sedimentadas nos capítulos 6 e 7 deste Evangelho.

### **Sermão da montanha: expressão de espiritualidade em meio ao caos religioso**

Nos capítulos 5-7 Mateus narra os discursos de Jesus e seus ensinamentos, conhecidos como o Sermão da Montanha. Nesses discursos Jesus anuncia a chegada do Reino dos Céus aos seus discípulos. Mateus evidencia nos seus ensinamentos a ligação das tradições do Antigo Testamento com o Jesus Histórico. Ele abre o capítulo cinco com as bem-aventuranças dizendo: “*Jesus, vendo a multidão, subiu ao monte, e assentando-se, aproximaram-se dele os seus discípulos; e abrindo a boca os ensinava dizendo*”: (Mt 5,1-2). A intenção de Mateus era ligar Jesus à figura de Moisés, ícone da fé Judaica. Elementos como a multidão, o monte e os discípulos são importantes para esse intercâmbio.

Esta parte do Evangelho tem como foco primário a organização de relacionamentos e comportamentos na comunidade (OVERMAN, 1997, p. 99). A justiça no Sermão é a meta que os membros da comunidade devem perseguir. Não a velha, proveniente da interpretação da Lei, pelos líderes religiosos da época, mas a nova justiça, que deveria

exceder em muito à dos fariseus. Nestes sermões Jesus não trata nada novo, apenas enfatiza que a prática da justiça deveria sair dos rituais e fazer parte do caráter de cada um de seus discípulos ou seguidores.

Mateus descreve nos v. 3-12, do capítulo 5, as Bem-aventuranças agrupadas em dois grupos de quatro. O primeiro grupo (Mt.5, 3-6) descreve situações opressoras de aflição ou infortúnio evidenciadas porque o reinado de Deus as revoga. Criticam a tribulação política, econômica, social, religiosa e pessoal resultantes da opressão por parte da elite que se sustenta à custa dos demais. (CARTER, 2002, p. 178,179). *“Bem aventurados os pobres de espírito, porque deles é o Reino dos Céus; Bem aventurados os que choram, porque eles serão consolados”*; (Mt 5. 3 e 4).

Estes pobres são aqueles economicamente pobres e cujos espíritos ou seres são esmagados pela injustiça econômica. São encerrados em um sistema econômico explorador (tributação e dívida) com nenhum controle sobre seus próprios destinos. São os enfermos, os possuídos por demônios e os lunáticos, cuja doença significa que eles carregam nos seus próprios corpos os efeitos terríveis do sistema imperial. Afastados da justiça, dos recursos adequados, da integridade, e submetidos ao poder da elite governante, não existe esperança de mudança, a menos que Deus intervenha. (CARTER,2002, p. 180).

Esses pobres também choram o desgoverno do mundo de Deus pelos agentes do diabo. Eles não lamentam seus pecados, mas o impacto destrutivo de poderes imperiais sobre o povo de Deus; *“Bem-aventurados os mansos, porque eles herdarão a terra”* (Mt 5,5). Carter, 2002, defende que a palavra “manso” significa o impotente, os humilhados que imploram para confiar em Deus para salvá-los do mau. Ser manso é renunciar à retaliação e viver fielmente e com expectativas. Estes terão por herança a terra, no sentido literal. A terra e seus recursos pertencem a Deus e quando Este derrotar os dominadores a terra será livre também. Esta é uma promessa e está relacionada ao Império de Deus.

*“Bem-aventurados os que têm fome e sede de justiça, porque eles serão fartos”*; (Mt 5, 6). Este discurso está intimamente ligado ao profeta Isaías, capítulo 61 que vê isso como ação salvífica de Deus, que estabelece a sua vontade, confiada a Jesus. Aqueles que possuem fome e sede de uma justiça que lhes foi negada não possuem razão para esperar, nem alegrar-se, e nenhum acesso aos recursos deste mundo. Tais necessidades serão saciadas pela reviravolta escatológica que o domínio de Deus traz. (CARTER, 2002. P. 182). O segundo grupo (Mt 5,7-10) e as explicações no vs. 11 e 12, se interessa

por ações que são evidenciadas porque expressam o reinado transformante de Deus até a consumação dele por Deus.

O segundo bloco descreve que “*Bem aventurados são os misericordiosos porque eles alcançarão misericórdia; bem aventurados os puros de coração, porque eles verão a Deus; Bem-aventurados os pacificadores, porque eles serão chamados filhos de Deus; Bem aventurados os que são perseguidos por causa da justiça, porque deles é o Reino de Deus*”. Este bloco expressa o Reinado de Cristo e os chamados para serem seus imitadores devem assimilar este novo modo de viver. O Império de Deus não é opressor, mas vivificador, e aqueles que o encontram devem ser misericordiosos (CARTER, 2002, p. 183), devem ser puros de coração não só em ações externas. Devem promover a paz, que significa que todas as coisas estão em justa relação entre si e com seu criador. Não devem temer a perseguição por causa da Justiça/retidão, porque será grande a recompensa nos céus. Viver na contra mão das estruturas do império, mesmo de forma pacífica era ser considerado rebelde, e os rebeldes eram caçados, perseguidos e até mortos para não causarem ameaças à falsa paz de Roma.

Deus e a manifestação de sua presença. (FERREIRA, 2012, p 88-89). A escola mateana mostrou que Jesus instaurou o Reino Universal, fundamentado na “justiça”, através da igreja que reúne, sempre, “todas as nações”. A igreja passou a ser a esperança da humanidade, porque nela estava presente o Messias Ressuscitado, salvação para todos os seres humanos. A partir de agora, não mais a Lei de Moisés, mas a nova Lei de Jesus, fundamentada na “justiça”, tornou-se a nova norma de vida. Jesus, o Cristo, tornou-se a expressão da Palavra de

Na sua tarefa de formação de identidades na comunidade, Mateus faz uso da interpretação das Escrituras não mais conforme a antiga justiça, mas conforme os ensinamentos de Jesus (vs 17-20). Esse ensino era para os discípulos, não às multidões. Os discípulos agora eram chamados para ser o sal e luz do mundo. Sua tarefa era dar continuidade à missão de Jesus, de viver como Ele, de agir como Ele, pois lhes seria dado o Espírito de Deus. O mesmo espírito que estava sobre Jesus (Is 61;1-2). Isto significa que as mesmas obras que Jesus realizou os seus discípulos, a comunidade, agora estavam encarregados de realizar. No Novo Testamento o Espírito tem a ver fundamentalmente com Jesus Cristo e com a vida cristã: diz respeito ao dinamismo vital/acional de Jesus Cristo e dos cristãos, enquanto configurados e conformados com Ele (JUNIOR, 2014, p. 24). A espiritualidade humana está relacionada com a ação do Espírito de Deus sobre o Espírito do Homem.

Nos capítulos 6 e 7 do Evangelho, Mateus descreve uma série de práticas ressaltando que Jesus não viera descumprir a Lei, mas interpretá-la de acordo com a vontade de Deus. Desde o princípio Deus estava agindo em favor do necessitado. No capítulo 6 ele fala de esmola, oração e jejum, coisas que os fariseus praticavam, só que Jesus ressalta que tais práticas por si sós não salvam ninguém. Elas deveriam continuar, mas agora acompanhadas de um espírito reto. Estas três coisas postas em evidência mostram ao homem a sua condição de pecador, e que esse pecado apontava para três direções: para si mesmo, para Deus e para o próximo. Ou seja, na oração o homem tem comunhão com Deus, no jejum consigo mesmo e na esmola com o próximo.

No capítulo 7 o sermão continua proporcionando uma visão e exemplos de vida configurados pelo Império de Deus. Os ensinamentos contidos neste capítulo visam a uma comunidade de correção compassiva, não de condenação. Este capítulo também ensina sobre a porta estreita para o Reino dos Céus, sobre a necessidade de se acautelarem dos falsos profetas, pois eles são muitos, e prossegue orientando os discípulos sobre frutos que perdurem para a vida eterna, para o Reinado eterno de Deus. Jesus enfatiza nesses ensinamentos que as obras só terão peso e contarão para a entrada definitiva no Reino de Deus se forem praticadas por aqueles que tiverem o Espírito de Cristo, ou seja, nascidos de novo.

No contexto do Sermão da montanha, o Jesus mateano chama de bem-aventurados os seus discípulos, porque eles são “injurados” e se diz “tudo de ruim” sobre eles. *“Bem-aventurados sois vós quando vos injuriarem, e perseguirem, e, mentindo, disserem todo o mal contra vós, por minha causa; Exultai e alegrai-vos, porque é grande o vosso galardão nos céus; porque assim perseguiram os profetas que foram antes de vós” (Mt 5.11 e 12).* A formulação “injuriar” (*oneidízein*) tem em vista uma difamação direta sem a participação de um terceiro e sem acusações específicas, enquanto que as expressões “tudo de ruim, mentindo” presumivelmente se refere a acusações específicas, proferidas em algum fórum público. Essas experiências negativas apontam para uma exclusão dos membros do grupo crente em Cristo, da população judaica majoritária (STEGEMANN, 2004, p. 270)

Com a mensagem do Reino e as ações poderosas de Jesus, o Reino irrompeu na história. Nele realiza-se a vontade salvífica de Deus. Ao convite/desafio de Jesus, deve o discípulo responder, e esta resposta configurará aquilo que se chama “espiritualidade cristã”; O Reino constitui a grande oferta de perdão por parte de Deus a todos quantos reconhecerem em Jesus o seu enviado. O Reino não se instaura como consequência de

um discurso, mas com a morte e ressurreição de Jesus e a resposta a ele deve ser imediata, uma decisão existencial que arrisca tudo, que vende tudo que tem para comprar a pérola, o tesouro encoberto (Mt 13,35ss). (CAVALCANTE, 2007, p.72-75).

### **Evangelho de Mateus: Um dos fundamentos da mensagem cristã**

O Evangelho de Mateus, bem como os demais (Marcos, Lucas e João) testemunha acerca da vida, práxis, morte e ressurreição de Jesus de Nazaré reconhecido como o Messias. Este Evangelho é considerado o mais judaico de todos, por se referir, com mais frequência, aos costumes, crenças, pensamento cultural e religioso judaico do século I. Os Evangelhos foram produzidos como fruto da percepção das comunidades e do seu redator final. Os escritos do Novo Testamento são considerados os documentos fundamentais da fé cristã. São eles que nos permitem contato imediato com a vida espiritual que emana dos discípulos e dos apóstolos após o evento do Pentecostes.

A espiritualidade se concentrou sobre a cruz, mas sobre a cruz gloriosa. A paixão foi considerada uma exaltação: dom da vida de Deus aos homens, manifestação do maior amor, vitória da luz sobre as trevas, da revelação sobre a ignorância e sobre a recusa a ela. A morte já não era uma derrota, mas um dom livremente aceito, uma assimilação a Cristo vencedor. (DICIONÁRIO DE ESPIRITUALIDADE, p. 901).

A comunidade mateana era formada por judeus cristãos posterior ao ano 70 d.C., portanto, após a destruição de Israel, de Jerusalém e das instituições judaicas, pelo exército romano. A derrota, proveniente desta destruição, foi interpretada como um castigo divino aos líderes religiosos, responsáveis por instigar o povo a rejeitar Jesus, o enviado de Deus (CARTER, 2002 p. 15). Os discípulos desta comunidade elaboraram um estilo de vida alternativo com base na chegada do Reino dos Céus por meio de um programa que foi sintetizado pelo Evangelista Mateus.

O Evangelho de Mateus, ao que tudo indica, estava pronto por volta dos anos 80 d.C. (FERREIRA, 2011 p. 179). O discurso sobre o “Reino dos Céus e a nova justiça” está bem presente em todo livro, contrastando com o reino do mundo representado pelo império romano, pelos líderes religiosos e no período de Mateus pelos judaísmos formativos e rabinos (fariseus). O contraste fica bem visível quando se traz à luz a questão da justiça. Reino de Deus e justiça são inseparáveis na concepção mateana, reino do mundo e injustiça também o são. A autoridade e os ensinamentos de Jesus e do

grupo mateano substituem a orientação dos fariseus, escribas, chefes dos sacerdotes e anciãos (SALDARINI 2000 p.7). Mateus descreve o entendimento e a empatia de Jesus com o povo, algo que os outros líderes não têm. (OVERMAN, 1999, p.155).

Na Palestina, o controle do poder era exercido, quase sempre em conivência com Roma, pelos Saduceus e as articulações políticas com os escribas, Herodianos e, por vezes, com os fariseus. (FERREIRA, p.139). A comunidade mateana se desenvolveu fora da região da Palestina em razão da dispersão dos Judeus, em Antioquia, na Síria (CARTER, 2002 p.16). Inicialmente formada somente por Judeus mas aos poucos foram inseridos gentios em seu meio. Alguns elementos devem ser observados para uma melhor compreensão do contexto vital do livro de Mateus. Esta comunidade e o grupo fragmentado que restou do judaísmo lutavam para estabelecer, ordenar e definir suas crenças e sua vida. (OVERMAN, 1997 p.79). O grupo dos fariseus se impunha na disputa pelo poder e na reconstrução do judaísmo e o grupo de Mateus tentava sobreviver entre eles com suas diferenças.

Crucial para compreender a comunidade judaica de Mateus comprometida com Jesus, é o reconhecimento de estar envolvida numa luta local no interior de uma sinagoga por um lugar em uma tradição comum. Eles partilham as mesmas tradições bíblicas. Eles partilham o mesmo interesse sobre a presença divina, em conhecer a vontade divina, em encontrar favor e perdão divinos, no culto, em viver fielmente. Contudo, existe um motivo que causa divisão, a saber, a pretensão de que Jesus ocupa um papel central nessas tradições, que as interpreta definitivamente e que manifesta a presença salvadora do império de Deus. (CARTER, 2002 p. 63).

Essa relação do grupo mateano com os fariseus vai propiciar àquele grupo a oportunidade de criar estratégias para a formação de personalidades, de estruturação da fé baseada no Cristo e na forma de interpretação da lei judaica, combinada com seus ensinamentos. Em dado momento não serão mais bem-vindos nas assembleias dos judeus. Os atritos se tornam constantes e inevitáveis e Mateus começa a considerar a possibilidade de uma separação, uma divisão, o que ocorreu de forma definitiva depois do concílio de Jâmnia, considerado um divisor de águas na história do judaísmo. Isto pelo fato de ter estabelecido os rabinos como corpo autorizado e de ter marcado o surgimento do judaísmo rabínico como forma normativa do judaísmo. O suposto concílio tem sido frequentemente considerado a divisão oficial dos caminhos do cristianismo primitivo e do judaísmo (OVERMAN, 1997, p. 48)

O grupo mateano é frágil minoria e seus membros ainda se consideram judeus e são identificados pelos outros como parte da comunidade judaica. Apesar dos graves conflitos com os líderes da comunidade judaica e da experiência de medidas disciplinares comuns, ou melhor, por causa dessas relações negativas, o grupo mateano ainda é judeu. Foi classificado como dissidente pelas autoridades e por muitos membros da comunidade judaica em sua cidade ou região. A resposta de Mateus a esse conflito pode ser vista na polêmica e na apologética do evangelho. (SALDARINI, 2000 p.8).

Na narrativa de Mateus os adversários de Jesus são os líderes da comunidade judaica, as instituições que eles controlam, as interpretações da lei e dos costumes judaicos que propõem (SALDARINI, 2000, p. 317). Ao apropriar-se dessa narrativa o autor de Mateus dirige sua polêmica contra líderes rivais emergentes e seus programas concorrentes para entender e viver o judaísmo no fim do século I. Estes dois grupos que emergem, o Judaísmo formativo e o grupo de Mateus, têm em comum a disputa pelo coração do povo judeu, inicialmente. Aos poucos Mateus e sua comunidade vão se afastando do judaísmo e abrindo as portas para todos que quisessem aceitar o novo modo de vida e de fé, em Cristo Jesus. O povo de Deus agora não mais era Israel, mas a igreja, formada por judeus e gentios.

Em todo o Evangelho, Mateus e sua comunidade se vêm em conflito direto com os líderes judaicos pertencentes àquele movimento histórico antecedente ao judaísmo rabínico. Para as pessoas desse ambiente, os dois movimentos devem ter representado basicamente “alternativas gêmeas”. Eram em vários aspectos, “comunidades irmãs” (OVERMAN, 1997, p.153). Mateus mostra-se preocupado com a popularidade que o judaísmo formativo vem ganhando e conquistando até membros de sua comunidade. Esses dois movimentos, gêmeos fraternos, desenvolveram-se e definiram-se um em relação ao outro. A luta e a posterior separação entre o judaísmo formativo e o judaísmo de Mateus têm toda a emoção e conflito de uma divisão familiar. (OVERMAN, 1997, p. 158).

## **Conclusão**

Precisamos ter em mente que o autor do evangelho de Mateus era um Judeu que escreveu para uma comunidade predominantemente de judeus e que queria continuar como judeu. Embora sua compreensão da Lei agora incluísse, o Cristo e seus ensinamentos. Isto provocou fortes divergências com outros grupos judaicos que não aceitavam sua interpretação da lei nem a pessoa de Jesus como o enviado de Deus.

Assim, o seu grupo foi considerado por eles como dissidentes chegando até a serem expulsos das suas reuniões. Sendo Mateus um judeu usa todo o seu conhecimento e faz uma ponte entre o judaísmo e a mensagem de Cristo de forma tal a provar que Jesus é o Cristo, começando pela genealogia de Cristo no capítulo 1, e mostrando que seus ensinamentos são renovadores para o judaísmo. Sua intenção era a de que os líderes judaicos se abrissem para novas possibilidades de interpretação da Lei, baseada nos ensinamentos do Cristo.

A lei do puro e do impuro, a lei da circuncisão, do sábado, do dízimo são exemplos do rigorismo da tradição judaica amenizadas em Mateus. Ele lidava numa ponta com a compreensão da lei e na outra ponta com a necessidade de renovação do Judaísmo. Sua postura e a da sua comunidade provoca a ira dos seus companheiros, dando início a um conflito interminável, que irá culminar na divisão dos dois grupos. Mateus entendia que a pessoa de Jesus era a manifestação do Deus que se revelou no Sinai. Ele, Jesus, era a expressão do amor de Deus, que o enviara para salvar o seu povo, conforme predito pelos profetas. A não aceitação da pessoa de Jesus, portanto, aniquilaria a possibilidade de ação do Espírito de Deus (1 Jo 4,1-3). Assim, tanto os ensinamentos quanto as ações dos líderes religiosos eram ilegítimos e não deveriam ser considerados.

Ao tratarmos de história e espiritualidade com base no Evangelho de Mateus, podemos verificar que a história influencia e muito a forma de interpretação das escrituras e na forma de relacionamento com Deus. A teoria da desviância, mencionada por Saldarini (2000) em relação ao grupo de Mateus, deixa claro que Mateus teria oferecido aos seus adeptos um mundo novo, cristão-judaico, como alternativa ao judaísmo convencional. Este grupo teria perdido sua identidade judaica e se tornado um grupo autônomo, separado. A presença de povos gentios (*éthne*) já era mencionada por Mateus. A perspectiva “cristã-gentílica” pode estar indicando uma guinada na história ou uma nova orientação da comunidade. (STEGEMANN, 2004, p 259).

Ao contrário do entendimento dos líderes religiosos judaicos, o Reino dos Céus não poderia ser alcançado por meio de esforço próprio ou por meras ações; Não era um ideal a ser alcançado, ou um lugar privilegiado. A visão de Reino coloca em xeque o sistema sacrificial como instrumento de justificação patrocinado pela hierarquia sacerdotal, que por sua vez é desacreditada. O Reino dos Céus chegara para os publicanos, pecadores públicos, prostitutas, pobres, doentes. A expressão do amor de Deus, necessitava de uma resposta por parte daqueles que se viam necessitados desse amor. Esta visão questiona a própria existência do templo como lugar de salvação (Jo 4,23-24). A



mensagem do Reino fez ruir as instituições judaicas e proporcionou um novo estilo de fé: com o dito: *ouvistes o que foi dito...Eu porém vos digo...* Jesus mostrava o caminho da nova justiça.

## REFERÊNCIAS

- ANCILI, Ermanno e TERESIANUM, Pontifício Instituto de Espiritualidade. Dicionário de espiritualidade. São Paulo: Paulinas, 2012.
- BAUER, B. Johanes. Dicionário de Teologia Bíblica. São Paulo: Loyola, 1973.
- BÍBLIA SAGRADA. Sociedade Bíblica do Brasil. Almeida Revista e Atualizada.
- BORN, A. Van Den. Dicionário Enciclopédico da Bíblia. São Paulo: editora vozes, 1971.
- BORAU, José Luiz Vásquez. O Fenômeno Religioso. Símbolos, Mitos e Ritos das Religiões. São Paulo: Paulus, 2008.
- CARTER, Warren. O Evangelho de São Mateus. Comentário sociopolítico e religioso a partir das margens. São Paulo: Paulus, 2002.
- CAVALCANTE, Ronaldo. Espiritualidade Cristã na história. São Paulo, Paulus, 2007.
- FERREIRA, Joel Antônio. Paulo, Jesus e os marginalizados. Leitura conflitual do Novo Testamento. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2011.
- FERREIRA, Joel Antônio. Jesus na origem do Cristianismo. Goiânia: Editora da PC-Go, 2012.
- HORSLEY, A. Richard. Jesus e o império. O reino de Deus e a nova desordem mundial. São Paulo: Paulus, 2004.
- JUNIOR, Francisco de Aquino. Viver segundo o Espírito e Jesus Cristo. São Paulo: Paulinas, 2014.
- LOHSE, Eduard. Contexto e ambiente do novo Testamento. São Paulo: Paulinas, 2000.
- LOUIS, Monloubou; DU BUIT, F.M. Dicionário Bíblico Universal. Petrópolis: Vozes, 2003.
- MACKENZIE, John L. Dicionário Bíblico. São Paulo: Paulus, 2011.
- O'DEA. A institucionalização da religião in: Sociologia da religião. São Paulo. Direitos reservados por: Enio Matheus Guazzelli & Cia Ltda. 1969.

OVERMAN, J. Andrew. O evangelho de Mateus e o Judaísmo Formativo. O mundo social da comunidade de Mateus. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 1997.

OVERMAN, J. Andrew. Igreja e comunidade em crise. São Paulo: Paulinas, 1999.

PIAZZA, Pe. Waldomiro O. Religiões da Humanidade. São Paulo: Loyola, 1991.

RAMPAZZO, Lino. Antropologia. Religiões e valores cristãos. São Paulo: Paulus, 2014.

REIMER, Ivoni Richter. A idade Média: entre a história e a historiografia. Goiânia: editora da PUC Goiás, 2012.

SALDARINI, Anthony J. A comunidade cristã de Mateus. Trad. Bárbara Theoto Lambert, São Paulo: Paulinas, 2000.

STEGEMANN, Wolfgang. Jesus e seu tempo. Trad: Uwe Wegner. São Leopoldo /RS: Sinodal, 2012.

STEGEMANN, W. Ekkehard e STEGEMANN, Wolfgang. História social do protocristianismo. Os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo. São Leopoldo/RS: Sinodal, 2004.

STORNILO, Ivo. Como ler o evangelho de Mateus. O caminho da justiça. São Paulo: Paulus, 1991.

VV.AA. Leitura do Evangelho de Mateus. Coleção cadernos Bíblicos. Santo André: Editoras Academia Cristã e Paulus, 2014.

WENGST, Klaus. Pax Romana. Pretensão e realidade. São Paulo: Paulinas, 1991.

## A ESPIRITUALIDADE ANABATISTA NO SÉCULO XVI

João Oliveira Ramos Neto<sup>36</sup>(IFG)

### **Resumo:**

Liderado por Conrad Grebel (1498-1526), Félix Manz (1498-1527) e George Blaurock (1491-1529), o movimento anabatista começou em 21 de janeiro de 1525 em Zurique, Suíça, quando estes discordaram das propostas do reformista Ulrico Zwínglio (1484-1531). Os anabatistas se tornaram a ala radical da Reforma Protestante por fazer propostas audaciosas para o momento. Porém, além das propostas sociais, os anabatistas também pregaram e escreveram sobre espiritualidade. Objetivando compreender a contribuição dos anabatistas para a espiritualidade do século XVI, analisaremos os documentos produzidos à época pelos seus principais líderes ao mesmo tempo em que aproveitaremos para corrigir alguns equívocos da historiografia tradicional que os associa a Thomas Müntzer (1490-1525).

**Palavras-chaves:** Espiritualidade, Reforma Protestante, Reforma Radical, Anabatistas.

### **Abstract:**

Conrad Grebel (1498-1526), Felix Manz (1498-1527) and George Blaurock (1491-1529) was anabaptist's leaders, movement what began in January 21, 1525 in Zurich, Switzerland, when they disagreed with the proposals from Ulrich Zwingli reformer (1484-1531). The Anabaptists became a radical wing of the Protestant Reformation for to make fancy goals to his time. However, addition of social proposals, the Anabaptists also preached and wrote about spirituality. Order to understand the contribution of the Anabaptists to spirituality of the sixteenth century, we will to ressearch the documents produced at his time by main anabaptist's leaders at the same rate we will take que to correct some misconceptions of traditional historiography what associate Thomas Müntzer (1490-1525) with anabaptists.

**Key-words:** Spirituality, Protestant Reformartion, Radical Reformation, Anabaptists.

---

<sup>36</sup> Doutorando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás e professor efetivo do Ensino Básico, Técnico e Tecnológico do Instituto Federal Goiano – Campus Urutaí. Trabalho apresentado no congresso com recursos financeiros do Instituto Federal Goiano. E-mail: joao.neto@ifgoiano.edu.br

## Introdução

O movimento anabatista, conhecido na historiografia<sup>37</sup> como *ala radical*<sup>38</sup> da Reforma Protestante, teve início em 21 de janeiro de 1525 na cidade suíça de Zurique, quando Conrad Grebel (1498-1526), Félix Manz (1498-1527) e George Blaurock (1491-1529) romperam doutrinariamente com Ulrico Zwínglio (1484-1531) e praticaram o rebatismo entre si. Receberam esse nome de seus opositores por não aceitarem o batismo de crianças conforme a doutrina romana. Poucos meses antes desse rompimento formal, aos 4 de setembro de 1524, Conrad Grebel, em nome de seus companheiros radicais, enviou uma carta<sup>39</sup> para outro reformador radical, Thomas Müntzer (1488-1525), líder do movimento *espiritualista* em Allstedt. Essa carta se tornou uma importante fonte de estudo para compreendermos o movimento anabatista uma vez que apresenta uma síntese do que criam e defendiam os adeptos do movimento reformista radical. Por isso mesmo, inclusive, passou a ser conhecida na historiografia como *carta programática*. Nossa proposta, nesta comunicação, é tentarmos compreender um pouco da espiritualidade anabatista a partir da análise dessa fonte<sup>40</sup>.

Além disso, para aprimorarmos satisfatoriamente nossa tentativa de compreensão da espiritualidade anabatista, partindo da carta de Grebel para Müntzer, contrataremos as ideias apresentadas nessa carta com o documento mais importante do movimento, a

---

<sup>37</sup>37 George Huntston Williams, Hans-Jurgen Goertz, William R. Estep e Richard A. Yoder.

<sup>38</sup> A Reforma Protestante se divide em 2 grandes correntes: A *magisterial* e a *radical*, que por sua vez se subdivide em 3 grupos. Do lado magisterial os *luteranos* - que são os seguidores de Martinho Lutero (1483-1546); os *reformados* - que são os seguidores de Zwínglio (1484-1531) e Calvino (1509-1564); e os *anglicanos* - quando o rei Henrique VIII (1491-1547) formou a Igreja nacional na Inglaterra. Do lado radical, os *racionalistas* - liderados por Andreas Carlstadt (1486-1541); os *espiritualistas* - liderados por Thomas Müntzer (1490-1525); e os *anabatistas* - liderados por Grebel (1498-1526), Manz (1498-1527) e Blaurock (1491-1529).

<sup>39</sup> As 57 cartas originais de Conrad Grebel, em alemão, estão preservadas na *Biblioteca Vadiana, Die Kantonsbibliothek Vadiana*, em Saint Gall, na Suíça. Estão disponíveis impressas e traduzidas para o inglês na obra de Harold Stauffer Bender, *The life and letters of Conrad Grebel*, 1950, e em alemão moderno na coletânea organizada por Muralt e Schmid, *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*, 1952. Essa carta de 1524 para Thomas Müntzer foi traduzida para o inglês pela primeira vez em 1905 por Walter Rayschenbusch. Atualmente, há várias traduções disponíveis em inglês. Michael G. Baylor a incluiu na sua coletânea *The Radical Reformation*, 1991. E em espanhol, a carta está disponível na coleção *Textos escogidos de la reforma radical*, organizada por John Howard Yoder, que usamos para esta comunicação. Este texto também foi contrastado com a transcrição da carta feita por J. C. Wenger e publicada em 1970 numa edição que disponibiliza, anexo, facsímiles dos originais manuscritos.

<sup>40</sup> Para maiores informações a respeito desta fonte, consultar os Anais do, ocasião em que apresentamos uma comunicação exclusivamente sobre essa carta como fonte para estudar os anabatistas.

*Confissão de Schleithem*, produzida por Michel Sattler em 1527<sup>41</sup>. Considerando que não seria possível analisar todos os documentos anabatistas em uma única comunicação, é seguro e suficiente<sup>42</sup> fazermos afirmações partindo do primeiro documento, a carta de Grebel para Müntzer, comparando-o com o principal, a *Confissão de Schleithem*.

É comum ao senso comum e a boa parte da historiografia associar a figura de Thomas Müntzer aos anabatistas<sup>43</sup>. Um dos motivos disso seja, talvez, o fato de uma importante fonte desse movimento ser justamente a carta que o fundador, Conrad Grebel, escreveu para o reformador de Allstedt. No entanto, tal associação trata-se de um equívoco, pois ao analisarmos as fontes, vemos que Thomas Müntzer e os anabatistas tinham mais pensamentos em contrário do que em comum<sup>44</sup>.

Quando se trata da espiritualidade anabatista, é comum a historiografia evocar pontos como a prática de rebatismo (que deu nome ao movimento), a dessacralização da ceia eucarística (tornando-a um símbolo sem a doutrina da transubstanciação ou consubstanciação) e a defesa do fim da propriedade privada. No entanto, para esta comunicação, queremos destacar três pontos menos explorados por essa historiografia: *A recusa da música nas práticas litúrgicas, a defesa do pacifismo e a forma como a comunidade escolhia e mantinha seus líderes*.

Portanto, ao mesmo tempo em que vamos compreender esses pontos para aprofundarmos nossa compreensão da espiritualidade anabatista, veremos também como esses três pontos, na ótica anabatista, difere da ótica de Thomas Müntzer<sup>45</sup>.

---

<sup>41</sup> Em 24 de fevereiro de 1527, Michel Sattler reuniu uma conferência em Schleithem para organizar um corpo doutrinário capaz de unificar o tão heterogêneo grupo que havia começado em Zurique. Trata-se de *Confissão de Schleithem*, principal documento deles e, conseqüentemente, nossa importante fonte de pesquisa. O manuscrito original deste documento está preservado no museu da cidade suíça de Schleithem, que o disponibiliza escaneado na íntegra em seu sítio eletrônico. Uma tradução para o espanhol está disponível na coletânea organizada por Yoder.

<sup>42</sup> Usamos apenas dois documentos para o texto desta comunicação devido à sua brevidade. Durante o simpósio, porém, outros documentos poderão ser citados oralmente de acordo com as perguntas que surgirem. Os anabatistas têm sido objeto de estudo de nossa tese de doutorado e, nessa pesquisa, temos estudado outros documentos que nos dão a certeza dessa afirmativa.

<sup>43</sup> Delumeau, Febvre e Cohn, entre outros, inclui Thomas Müntzer entre os anabatistas.

<sup>44</sup> Os anabatistas defendiam a separação entre Igreja e Estado enquanto Müntzer defendia a permanência da Cristandade. Os anabatistas eram pacifistas, enquanto Thomas Müntzer defendia que os cristãos deveriam pegar em armas e fazer a revolução. Os anabatistas acreditavam na suficiência da Bíblia como revelação normativa, ao passo que Thomas Müntzer defendia que o Espírito Santo falava com ele por meio de revelações.

<sup>45</sup> Para compreendermos a ótica de Thomas Müntzer destacamos dois documentos. O primeiro é um sermão que ele pregou aos príncipes com base no capítulo 2 do livro bíblico de Daniel em 1524 em Allstedt. Esse texto está disponível em língua portuguesa na coletânea de documentos organizada por De

## **A recusa da música na liturgia**

Um importante ponto na espiritualidade anabatista do século XVI, bastante curioso inclusive, é o fato de que, para eles, a música deveria ser banida de sua liturgia. Grebel afirmou em sua cartapara Müntzer: “Ficamos sabendo que você traduziu a celebração da missa para o alemão, e que introduziu novos hinos em alemão”. Mas, sobre isso, logo em seguida, afirma: “Isso não é correto quando, no Novo Testamento, não encontramos nenhum ensino ou exemplo sobre o canto”. Vemos, portanto e inicialmente, que Grebel e Müntzer, sobre isso, não estavam de acordo. Mais curioso ainda é quando Grebel passa à argumentação: “Paulo proibiu explicitamente o canto em Efésios 5,19 e Colossenses 3,16 quando disse que devemos exortamo-nos uns aos outros com salmos e cânticos espirituais”. Ou seja, Grebel e seu seguidores entendiam que “cânticos espirituais” tinha o significado de que o canto não podia efetivar-se fisicamente na liturgia. Grebel continua argumentando que Criso só ordenou aos seus seguidores que preguem a Palavra, e que não a cantem. Afinal, disse Grebel, “quem canta mal se sente humilhado, e quem canta bem fica arrogante”. E prossegue dizendo que ele deve sim realizar a liturgia da missa em alemão, mas sem hinos, porque isso, cantar na missa, era ideia de Lutero, um inimigo em comum.

Não sabemos se Thomas Müntzer respondeu essa carta. Não sabemos o que ele achou dessa proposta de Grebel. Mas, sabemos que ele concordava com a prática de entoar hinos na liturgia pois, quando começou o sermão aos príncipes, afirmou ser necessário que os servos de Deus “diariamente pratiquem a Bíblia com hinos, leitura e pregação”. Portanto, para Müntzer, a música tinha a mesma importância que a leitura e a pregação da Bíblia.

A Confissão de Schleithem praticamente concorda. Ela não faz afirmações diretas sobre a proibição de cantar mas, também, não faz nenhuma afirmativa ou normativa, o que transparece que esse ponto não estava em conflito na comunidade. Ela ordena as reuniões da comunidade afirmando que “os irmãos e irmãs devem reunir-se de três a quatro vezes por semana” e que, quando se reunirem, “devem levar algo para ler. Aquele a quem Deus tiver dado mais inteligência explicará. Os outros devem manter-se em silêncio e escutar”. Ou seja, o silêncio da fonte, neste ponto, deixa transparecer que não havia discordâncias ou dúvidas internas. É possível pressupor que os anabatistas já

---

Boni. Outro documento são os doze artigos dos camponeses, que Müntzer redigiu por ocasião da Guerra dos Camponeses (1524-1525), e está disponível em inglês na coletânea organizada por Bayer.

não estavam cantando em suas reuniões litúrgicas. Outra parte da fonte que nos leva a esse pressuposto é quando ela afirma “o saltério deve ser lido diariamente”. Ou seja, nem o saltério era cantado.

### **O pacifismo**

Durante a Reforma Protestante a Cristandade se viu diante de uma grande ameaça: O exército turco, acampado à sudeste, ameaçava invadir o território do Sacro-Império Romano-Germânico. Chegaram, inclusive, às portas de Viena. Os senhores convocavam seus súditos a lutarem. Diante disso, os anabatistas agiram e pregaram de forma contrária. Quando Grebel escreveu para Müntzer, afirmou que o cristão não deve “proteger o evangelho ou a si mesmo com a espada (...) como você defende”. Afinal, para Grebel, “os verdadeiros e fieis cristãos são ovelhas entre os lobos, ovelhas para o sacrifício” e “elas não recorrem à espada temporal ou à guerra pois renunciam por completo a matar”. Afinal, “a guerra é uma praga”.

De fato, Müntzer pregava exatamente o contrário. Na sua preleção aos príncipes afirmou: “Cristo diz em Mateus 10,34: Eu não vim trazer a paz, mas a espada” e “Em Lucas 19:27 Cristo ordenou com grande seriedade: Agarraí meus inimigos e estrangulai-os diante dos meus olhos”. Na mesma homilia também afirmou: “é necessária a espada para extirpar os ímpios” e “se devem matar os regentes ímpios, em especial os sacerdotes e monges que xingam o sagrado Evangelho como sendo uma heresia”.

Os anabatistas, porém, quando se reuniram para a elaboração da Confissão de Schleitheim, afirmaram que a espada é uma necessidade só para aqueles que não são cristãos, pois entre os cristãos só deveria existir a excomunhão. Também o cristão não deve usar uma espada nem para defender os bons contra os maus: “Cristo nos diz que devemos aprender dele, que é manso e humilde de coração” e “os príncipes deste mundo se assenhoram, mas entre vós não será assim”.

### **Como escolhiam e mantinham os líderes**

No contexto da Cristandade não havia separação entre Igreja e Estado. Quando começou a Reforma Protestante, Lutero e Zwinglio continuaram dependentes dos seus respectivos poderes civis. Lutero era pregador da Igreja de Todos os Santos, em Wittenberg, que pertencia à universidade mantida pelo príncipe da Saxônia. Zwinglio, por sua vez, levou o conselho da cidade de Zurique a romper com Roma, mas o próprio Zwinglio, enquanto sacerdote e líder reformista, era funcionário do conselho da cidade.



Para os anabatistas, porém, os líderes religiosos deviam prestar contas somente à comunidade de cristãos regenerados, e não aos líderes civis.

Ao escrever para Müntzer, Grebel afirmou: “Se o seu salário se baseia, como é por aqui, em tributos e dízimos – que em ambos casos são cobrados injustamente – ao invés de ser mantido pela comunidade, por favor, renuncie a esse salário” e conclui “sabeis bem como deve manter-se um pastor”. Vemos aí mais um ponto em discordância entre o fundador dos anabatistas e Müntzer.

Já a Confissão de Schleithem afirma, no seu quinto artigo, que em relação ao sustento do pastor, “deverá ser mantido pela comunidade que o tenha escolhido a fim de que, quem serve ao Evangelho, também deverá viver dele, como ordenou o Senhor”.

Thomas Müntze, no primeiro artigo do documento dos camponeses, afirmou que era desejo da comunidade ter o direito e o poder “de escolher por si mesma seu pastor e de destituí-lo se sua conduta for repreensível” e, em seguida, afirma que o pastor “deve pregar puramente e sem rodeios o santo Evangelho”. Num primeiro momento, Müntzer estava de acordo com os anabatistas ao propor que cada comunidade tinha que ter o direito de escolher seu próprio pastor. Por outro lado, Müntzer não defende que a própria comunidade deve sustentá-lo. Pelo contrário, no artigo segundo, afirma que aceitava pagar o dízimo ao poder civil e que este deveria ser, em parte, remetido ao sustento do pastor: “que esse dízimo seja remetido ao pastor que anuncia claramente a palavra divina”. Nos seus outros escritos transparece a concordância com a ideia de Cristandade. Assim, para ele, a comunidade deveria escolher seu pastor, mas ele deveria continuar sendo sustentado pelo poder civil.

### **Considerações finais**

O texto apresentado até aqui servirá de ponto de partida para ser enriquecido no debate que ocorrerá no simpósio. Apesar da espiritualidade anabatista do século XVI ser conhecida na historiografia principalmente pela proposta da prática do rebatismo e dessacralização da eucaristia, outros pontos também estavam em pauta e precisam ser investigados. Como vimos, não viam na música uma prática espiritual. Ao contrário, em sua disciplina espiritual focavam exclusivamente na leitura e pregação da Bíblia. Diante das guerras contemporâneas, se recusavam a lutar, sendo a única ala da Reforma Protestante a tornar-se pacifista. Daí que a perseguição que enfrentaram por parte das outras alas da Reforma não foi somente por discordância teológica e doutrinária mas também por uma questão política. Se a cristandade aderisse ao movimento anabatista

seria impossível resistir aos turcos, daí a recusa dos príncipes em aceitar essa proposta espiritual. Por fim, vimos também que os anabatistas inovaram ao propor o fim da cristandade. Para eles, os cristãos deveriam reunir-se em comunidades que escolheriam e sustentariam seus pastores. Com isso, com certeza, e com base na experiência de Zwinglio, que mudou o discurso quando pressionado pelo conselho de Zurique, objetivavam obter autonomia nas prédicas de seus líderes religiosos.

Portanto, diante do que foi exposto, podemos tentar resumir a espiritualidade anabatista pelo que seguem: Acreditavam na necessidade de rebatizar adultos, pois não criam no batismo infantil; acreditavam que a prática da cerimônia da ceia era apenas um símbolo e não um sacramento onde ocorria a transubstanciação; acreditavam que deveriam renunciar ao direito de possuir propriedade privada e ter tudo em comum; quando se reunissem para as celebrações deveriam focar exclusivamente no estudo e pregação da Bíblia sem cânticos; defendem o pacifismo, pois se recusavam a lutar tanto para defender suas ideias na cristandade quanto para defender a cristandade contra o Islã e, por último, defendiam que cada grupo de cristãos deveria ter autonomia para escolher seu próprio pastor, associado à isso a responsabilidade de sustentá-lo.

## REFERÊNCIAS

- BAYLOR, Michael G (org.). *The Radical Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- COHN, Norman. *Na senda do milénio*. Milenaristas revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média. Lisboa: Editorial Presença, 1970.
- DELUMEAU, Jean. *Nascimento e Afirmação da Reforma*. Tradução de João Pedro Mendes. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1989. 384p.
- ESTEP, William R. *The Anabaptist Story*. Nashville: Broadman Press, 1996.
- FEBVRE, Lucien. *Martinho Lutero: Um destino*. Alfragide: ASA, 1994.
- GOERTZ, Hans-Jürgen. *Die Täufer*. Geschichte um Deutung. München: Beck, 1980.
- GREBEL, Conrad. *Carta para Thomas Müntzer*. Original de 1524 consultado através dos facsímiles disponíveis na coletânea de J. C. Wenger, *Conrad Grebel's Programmatic Letters of 1524*, Herald Press, 1970.
- MÜNTZER, Thomas. Interpretação do segundo capítulo do profeta Daniel. Disponível em: DE BONI, Luis Alberto (org.). *Escritos seletos de Martinho Lutero, Tomás Müntzer e João Calvino*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- \_\_\_\_\_. Os doze artigos dos camponeses. Disponível em: ENGELS, Friedrich. *As guerras camponesas na Alemanha*. São Paulo: Grijalbo, 1997.
- MURALT, Leonard von e SCHMID, Walter. *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*. Zúrique: Hirzel Verlag, 1952.
- SATTLER, Michel. *Schleitheimer Artikel*. Documento original de 1527 consultado online entre 2012 a 2014 através do sítio eletrônico do museu da cidade de Schleithem.
- WILLIAMS, George H. *The radical reformation*. Kirksville: Sixteenth Century Publishers, 1992.
- YODER, John Howard (org.). *Textos escogidos de La reforma radical*. Buenos Aires: La Aurora, 1976.

## A BÍBLIA, A ESPIRITUALIDADE E A HISTÓRIA<sup>46</sup>

Joel Antônio Ferreira

### **Resumo**

A Bíblia (hebraica e cristã) não é ciência histórica, porém, é o documento de uma história: é a história de Israel que culminou na história de Jesus e nos cristianismos originários. Temos, neste livro, a interpretação da história humana. Além do texto escrito, temos o agir vivo de um povo. Deus interveio na história humana e no mundo. Ele agiu e age. Os textos bíblicos foram expressão da experiência humana em comunhão com Deus. Os textos, também, foram o alimento e o dinamismo de um determinado povo. A história de Israel, de Jesus e seus seguidores, é uma práxis. A Bíblia fala para todas as gentes de qualquer época. Ela provoca a história na perspectiva de questionar o destino dos povos, de provocar condutas comunitárias baseadas na justiça (COMBLIN, 1985, p. 8-14). Então, os textos bíblicos de ontem e, especialmente, suas espiritualidades são atualizados no hoje, uma vez que se compreende a ação do povo, como sujeito da história, organizado em comunidade.

**Palavras-chave:** espiritualidade, bíblia, história, contemporaneidade.

**Abstract:** The Bible (Jewish and Christian) is not historical science, however, is the document of a story: the story of Israel culminating in the story of Jesus and the originating Christianities. We have, in this book, the interpretation of human history. In addition to the written text, we have the live act of a people. God intervenes in human history and in the world. He acts. The biblical texts were an expression of human experience in communion with God.

Also, the texts were the food and the dynamism of a particular people. The story of Israel, Jesus and his followers is a praxis. The Bible speaks to all people of any age. It causes the story from the perspective of questioning the fate of people, It causes the community behaviors based on justice (COMBLIN, 1985, p. 8-14). So, the biblical texts from yesterday are updated in today, since it comprises the action of the people, as the subject of history, organized community.

**Keywords:** spirituality, bible, history, contemporary.

---

<sup>46</sup> Joel Antônio Ferreira é Doutor e Pós-Doutor da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (Brasil). É Professor do Mestrado e Doutorado em Ciências da Religião da mesma Universidade.

Email: joelantonioferreira@hotmail.com

## **1. A Bíblia e a História**

A história do povo hebreu/israelita/judeu e, posteriormente, dos cristãos está inserida, claramente, na “meia lua fértil” e em seus arredores. A origem de Israel, pelos anos 1800-1270 a.C., perpassou a antiga Babilônia, os Hicsos, o Egito e os Hititas levando-nos, pelas tradições orais, a conhecer figuras exponenciais como Abraão, Sara, Ló, Isaque, Rebeca, Jacó e Raquel. Era o tempo dos cananeus e dos pastores seminômades livres, descendentes dos Patriarcas. Sem cidades, sem impostos, eles acreditavam no Deus de seus pais que lhes prometia terra e família. Em seguida, agricultores sublevados, os “hapirus”, escaparam do sistema de exploração cananeu e escravos fugitivos vieram do Egito (tempo de Ramsés II) e se uniram a pastores e agricultores. Traziam a fé no Deus libertador. Entre esses, pessoas exponenciais como Moisés, Arão e Míriam. Eram tempos das tradições orais.

Tivemos, em seguida, pelos anos 1200 a 1000, a ocupação da terra e a experiência do “tribalismo igualitário”. Foram os tempos de Josué, Débora, Baraque, Gedeão, Jefté e Sansão. Nessa época, organizados em clãs, experimentaram a autonomia produtiva e a propriedade coletiva. Criaram as leis comunitárias em torno de Yaweh, o Deus libertador. Conseguiram organizar-se em torno das tribos, distribuindo, comunitariamente, as terras. Foi nesse tempo que fizeram a “assembleia de Siquém”, aceitando, decididamente, Yaweh. Desde os tempos da “oralidade” até o momento em que os textos bíblicos foram sendo “redigidos”, tornaram-se expressão da experiência humana em comunhão com Deus.

Pelos anos 1000, tudo mudou: o tribalismo igualitarista cedeu lugar à Monarquia. Houve, por conseguinte, a acumulação de poder e terras. Vieram os tributos, os trabalhos forçados e a unificação territorial. As consequências foram graves: guerras de conquistas e contacto com cultos estrangeiros. O lado positivo é que começou a ser escrita a tradição javista e vários blocos que, no futuro, estarão, em forma definitiva, na Sagrada Escritura. Também, de positivo, foi a presença ativa dos profetas, anunciando a Palavra e denunciando as injustiças da monarquia. A partir de 931 a monarquia foi dividida (Israel e Judá) e, vieram a seguir (722-609) as experiências de corrupção e desintegração. Se em 722, o reino norte caiu nas mãos dos assírios, em 587 foi o reino sul que foi invadido pela Babilônia de Nabucodonosor e as lideranças foram levadas cativas. O exílio foi até 538. Apesar da destruição de Jerusalém e dos trabalhos forçados no exterior, a crise de identidade provocou uma resistência incrível: os prisioneiros centralizaram a vida no sábado, na circuncisão e em assembleias que provocaram a

explicação teológica do desastre. Nessa dor, na Diáspora, elaboraram os textos da Nova Aliança. De 538 a 333, dentro do Império persa, houve, por parte das lideranças, o retorno e a reorganização. Foram retomados os temas do universalismo, da esperança, a releitura das profecias, a inteligência da Boa Nova do Deus libertador e criador e a inauguração do novo templo (515). Porém, ao retornarem as lideranças (antigos ricos) e, ao reencontrarem o “povo da terra”, vieram duras desigualdades sociais. Na liderança de Esdras, o legalismo tomou força, a disciplina foi fortificada, o nacionalismo execrou os estrangeiros, as mulheres foram colocadas em segunda categoria e os samaritanos foram agredidos (veio o cisma samaritano em 430). O culto da lei foi absolutizado e as sinagogas tomaram vigor. Grande parte da futura Sagrada Escritura já estava elaborada. De 333 a 63 tivemos o domínio helenista, onde, em Judá aconteceram os levantes armados, as resistências e perseguições, uma certa independência (macabeus) até a ocupação romana. Os messianismos camponeses tornaram-se bastante vivos.

De 4 aC a 135 dC tivemos o “Jesus Histórico”, as primeiras comunidades, a expansão do cristianismo e as experiências das primeiras perseguições. Por esse tempo, todo o Novo Testamento foi elaborado e no Congresso de Jâmnia (85-90), os rabinos canonizaram a atual Bíblia hebraica.

O mesmo Deus do Antigo Testamento (Bíblia Hebraica) está presente no Novo Testamento (Bíblia cristã) e, sempre, foi anunciado como o Senhor da História.

## **2. A Espiritualidade**

Dentro dessa perspectiva, escolhemos o livro do Apocalipse como uma interessante experiência de espiritualidade em tempos de governos autoritários e ditatoriais. Esse texto mostra que quem conduzia a história não era o imperador, mas, o Ressuscitado (BORTOLINI, 1994). Nessa esperança de um mundo novo, surgiu a profunda espiritualidade da igreja perseguida que, apesar de tudo, manteve as esperanças. Os cristãos não podiam ter medo (GORGULHO e ANDERSON, 1977, p. 32-58), porque o Senhor da História era Jesus Cristo, o Ressuscitado, que estava vivo e presente no meio das comunidades (FERREIRA, 2012a, p. 138).

### **2.1. Contexto histórico e definições do imperador romano**

O livro do Apocalipse foi escrito no tempo do imperador Domiciano (81-96 d. C.). Este foi chamado de “besta-fera” (Ap 13,1-8.17). Domiciano com a cidade de Roma

encarnavam todo poder econômico e político. Era tão duro que se instalou uma forte ditadura totalitária e repressora.

Havia, conforme o Apocalipse (13,11-18), uma “2ª besta-fera”. Era, também, chamada de “falso profeta” (16,13). O papel dessa besta-fera se tornou mais importante que o da 1ª besta-fera. Tratava-se de toda a ideologia que sustentava Domiciano. Quer dizer, era aquela propaganda inteligente e perspicaz que criava uma imagem falsa do imperador. Ele era terrível e mau, porém, a propaganda o transformava em belo e bondoso. A propaganda da “2ª besta” fez grande parte do império acreditar que ele fosse “Deus”. Realmente, Domiciano foi divinizado mais do que qualquer outro imperador. Era adorado como deus (13,4). Para isto, a “2ª besta” agiu extraordinariamente<sup>47</sup>.

O Apocalipse (Ap 17) fez uma reflexão sobre a cidade idolátrica onde habitava a corte de Domiciano. Esta cidade era Roma. Fora chamada de “prostituta” (17,1-6.15-18). Às vezes, foi designada como “Babilônia” (17,16; 18,1-24), para significar o local onde reinava a idolatria e os vícios desenfreados. O Apocalipse não era ingênuo. Foi às raízes: Ele percebeu que na origem de tudo estava o “mal do mundo”. O livro o chamava de “Dragão” (12,3-4.7-10.13-17), de “Serpente”, “Diabo”, “Satanás” (12,9).

Era este mal (dragão) que transmitia a força à besta. Pois bem! Antes, no governo de Nero (54-68), já tivemos uma perseguição aos cristãos, principalmente, na cidade de Roma. Agora, com o imperador Domiciano a perseguição se estendeu pelo império (13,7; 17,14). Foi muito mais cruel que a primeira, a tal ponto que os cristãos que sobreviveram à de Nero ficaram perplexos. O Apocalipse, em alguns momentos, analisou as duas perseguições e alguns, no império, até se perguntavam se o fracasso de Nero não rediviveu no esplendor de Domiciano (13,14): “Quem é como a besta?” E o império adorava o dragão e a besta (13,4-8).

## **2.2. A Mística do Martírio no Apocalipse: Celebrar a liturgia da vida em tempo de perseguição**

O livro do Apocalipse é um texto litúrgico escrito em tempo de tribulação, angústia e desespero. É o testemunho de uma comunidade perseguida. Neste testemunho, deparamo-nos com uma comunidade orante. É como se fosse o ato de respirar numa longa subida: a todo o momento, a comunidade inspira o oxigênio

---

<sup>47</sup> Como o livro do Apocalipse foi escrito em tempo de perseguição, os cristãos usavam uma linguagem cifrada ou camuflada e, por vezes, usufruíam de vários símbolos. Os cristãos entendiam. A repressão romana não. (VANNI, 1980b, p. 175-83; VANNI, 1980a).

da oração para completar a respiração no testemunho: inspirando, orando, respirando, rezando...

Em quase todo o livro, temos o motor: é o testemunho da Igreja. O combustível e o óleo eram as orações que não deixavam o carro da comunidade parar ou quebrar. Esta Igreja primitiva perseguida pela polícia do imperador Domiciano rezava e rezava muito. Mesmo sentindo, na pele, as dores da perseguição ela orava com ardor. Ela "subiu" (Ap 4,2). Uma comunidade, em qualquer época, quando olha "do alto", do nível do Ressuscitado, reza a vida na sua totalidade.

Vários hinos (doxologia,) retratavam a comunidade perseguida rezando a sua caminhada com os pés no chão. Orando, estas igrejas foram absorvendo, fortemente, a revelação do Cordeiro confrontando suas vidas com o estrangulado ambiente judaico e com o poder repressor Romano. Nas preces e louvores esta gente unida foi delineando os trilheiros em que se devia pisar para sobreviverem. Cada hino do Apocalipse surgiu envolvendo toda a vida da Igreja, um reflexo da resistência dos atribulados (MESTERS e OROFINO, 2003, p.31-72). Para resistir às adversidades que Domiciano impunha era preciso ter um "pique" e clareza de fé muito grande. Muita gente fora presa e assassinada. Muito sangue fora derramado (6,9; 13,10; 18,24).

No livro do Apocalipse existem, pelo menos, vinte e cinco orações e hinos (doxologias). Algumas são quase repetições. Outras, são acréscimo ou aprofundamento. Todas, no entanto, foram reflexos ofegantes dos perseguidos ou vibrações exultantes pelas vitórias. Eram as "liturgias da Vida" dos perseguidos. O que percebemos, imediatamente, em cada oração? A fé Viva na Trindade (1,4-6). Para além dela, havia uma situação vital onde o dinamismo social aflorou, mostrando os "conflitos". Refletiremos, apenas, uma oração, para entendermos a "liturgia da vida" dos perseguidos.

### **2.3. Toda oração pascal é libertadora: a celebração da memória perigosa**

15,3b-4: "Grandes e maravilhosas são as tuas obras, ó Senhor Deus, todo-poderoso; teus caminhos são justos e verdadeiros, ó Rei das nações. Quem não temeria, ó Senhor, e não glorificaria o teu nome? Sim! Só tu és Santo! Todas as nações virão prostrar-se diante de ti, pois tuas justas decisões se tornaram manifestas".



No Antigo Testamento, quando Moisés e os hebreus organizados estavam próximos da libertação, o sangue do cordeiro, passado nas portas, foi uma senha fundamental. Esse sangue estava apontando para uma nova vida. Esse cordeiro que foi o alimento dos fugitivos nunca mais sairá da memória das futuras gerações. O cordeiro passou a ser o símbolo da saída da opressão e passagem para a libertação. Nisto, os hebreus viram a presença total de Deus com eles. Não tiveram dúvidas e cantaram porque estavam livres (FERREIRA, 2011, p. 222-3).

Aqui no Apocalipse (Ap 15), os cristãos perseguidos conheciam e cantavam o Antigo Testamento. Nestes versículos, temos trechos do Sl 92,6; 98,1; 86,9; 145,17; Dt 32,4; Jr 10,7. Quem podia rezar no Antigo Testamento de uma maneira nova? Quem podia rezar no Apocalipse, também, de um jeito novo?

Somente quem tinha uma "visão" (4,1-2), quem se "nivelava por cima", no nível de Deus e do Cordeiro que estava de pé. Estes podiam cantar um "cântico novo" diante do trono: Somente os 144.000 assinalados podiam orar, cantar (14,3). Por quê? Exatamente, porque seguiam o Cordeiro, onde quer que ele fosse. Eram os resgatados pelo sangue do Cordeiro (14,5). A retomada do êxodo, por parte dos cristãos perseguidos, era a grande força para a marcha. Como Javé caminhou no deserto com o seu povo, Ele e seu Cordeiro marchavam com os assinalados (144.000) rumo à vitória.

O hino era dirigido ao verdadeiro "Rei das nações". Havia aqui uma densidade político-ideológica bem forte. A consciência que os caminheiros do deserto, libertos do Faraó, demonstraram com este cântico, foi retomada pelos cristãos organizados. Era o hino da "memória" da comunidade. Se o Ressuscitado era o Rei das nações, era preciso "celebrar". Era o entusiasmo dos perseguidos que celebravam a vida nova. Alguém fora morto, porém, "passou da morte para a Vida" (2,8). Os cristãos em dificuldades extremas, numa decisão radical, rejeitavam o culto imperial e se decidiam por Yaweh: "Só tu és Santo!" (15,4c). A santidade tão querida do Antigo Testamento estava em oposição extrema ao Dragão (Ap 12) que seria derrotado.

Então, por que não rezar em tempo de perseguição?

Este hino cantou as maravilhas de Deus. Com isto, os cristãos se entusiasmarão em perceber que Deus não era ocioso. Ele agiu no êxodo, estava agindo agora. Somente Ele era o Senhor. "Todas as nações virão prostrar-se diante dele" (15,4d). Orando como o Antigo Testamento, os cristãos iam tomando consciência de que a adoração a Domiciano era um blefe. Toda a adoração devia ser feita a Deus. Por conseguinte, a

oração levava à consciência crítica, à organização, à vida. Todo o poder é de Deus. O programa do Império Romano era mentiroso. Sua “pax romana” era ilusória.

Quando a Igreja primitiva, ao dirigir-se a Deus, dizia que "os teus caminhos são justos e verdadeiros" estava demitizando a "falsa segurança" romana e clareando a caminhada de luta. Então, "por que não glorificar o nome de Deus?" Daí, o temor a Ele que, no fundo, era impregnado de "obediência" e "rebeldia". Então, a comunidade perseguida rezava com todas as forças as maravilhas de Deus (15,3b). Por quê? Porque Deus não estava do lado dos opressores (18,9.11.15.17). Caminhando com os angustiados, o Cordeiro era o Ressuscitado que estava, ao mesmo tempo, diante do trono de Deus (4-5) e entre os fiéis (2-3: cartas às 7 Igrejas). O Cordeiro novo é Jesus Cristo. Céu e terra se encontravam nele (FERREIRA, 2012b, p. 104).

Esta comunidade rezava a resistência e a vitória do Cordeiro com todo o seu ser (FERREIRA, 2011, p. 224). Ela celebrava a vida com garra, apesar dos sofrimentos impostos por Domiciano. Ela sabia que muitos cristãos foram e serão torturados e assassinados. Via que o sangue continuava a ser derramado. Ela vencia o desespero e o medo e rezava com toda a fé a história passada (saída do Egito) e a presente (julgamento de Roma e vitória dos perseguidos). Rezava para si própria para superar os momentos terríveis da tribulação e rezava para toda a Igreja em qualquer ponto do império para não se esmorecer.

Portanto, este hino celebrava o êxodo definitivo, acontecido na cruz, uma vez para sempre (Hb 9,26). Com esta certeza e com todo o "pique", os cristãos arfavam a oração da vida.

## **Conclusão**

No “resumo”, dissemos que a Bíblia não é ciência histórica, porém, é o documento de uma história: é a história de Israel que culminou na história de Jesus e nos cristianismos originários. Falamos que, neste livro, temos a interpretação da história humana. Além do texto escrito, temos o agir vivo de um povo. Deus intervém na história humana e no mundo, agindo com o seu povo. Como vimos, no início, os textos bíblicos foram expressão da experiência humana em comunhão com Deus. A história de Israel, de Jesus e seus seguidores, é uma práxis. Se a Bíblia fala para todas as gentes de qualquer época, ela provoca a história na perspectiva de questionar o destino dos povos, de provocar condutas comunitárias baseadas na justiça. A espiritualidade bíblica pode ser buscada em qualquer texto bíblico. Nós escolhemos o Apocalipse, porque ele foi um

livro de resistência a um dos maiores impérios de todos os tempos, o romano, que pensava que controlava a história. Naquela postura comunitária, os cristãos perseguidos não tiveram medo (Ap 2,10) de proclamar que era “preciso profetizar” (Ap 10,11), sempre. Esse é o anúncio de uma profunda espiritualidade que transforma a história, em qualquer época e cultura. Os textos bíblicos de ontem são atualizados no hoje, uma vez que se compreende a ação do povo identificado com Yahweh, como sujeito da história e, organizado em comunidade.

## REFERÊNCIAS

- BORTOLINI, José. *Como ler o Apocalipse*. Resistir e denunciar. São Paulo: Paulus, 1994.
- COMBLIN, José. *Introdução geral ao comentário bíblico: leitura da Bíblia na perspectiva dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- FERREIRA, Joel Antônio. *Jesus na Origem do Cristianismo*. Os Vários Grupos que Iniciaram o Cristianismo. Ed. da PUC, 2012a.
- FERREIRA, Joel Antônio. *Paulo, Jesus e os Marginalizados*. Leitura conflitual do Novo Testamento. Goiânia: Ed. da PUC, 2011 (2ª Ed.).
- FERREIRA, Joel Antônio. *O livro do Apocalipse*. Goiânia: Kelps, 2012b.
- GORGULHO, G. S. e ANDERSON, A. F. *Não Tenham Medo*. S. Paulo: Paulinas, 1977.
- MESTERS, C. e OROFINO, F. *Apocalipse de São João* A teimosia da fé dos pequenos. Petrópolis: Vozes, 2003.
- VANNI, Ugo. *Il Simbolismo nell'Apocalisse*. Roma: Università Gregoriana Editrice, 1980.
- VANNI, Ugo. *La Struttura Letteraria dell'Apocalisse*. Brescia: Morcelliana, 1980 (2ª Ed.).

## TERESA DE ÁVILA: LEITORA DE SANTO AGOSTINHO DE HIPONA

Jorge Luis Gutiérrez<sup>48</sup> (Mackenzie)

### Resumo

O tema central da apresentação são as citações que Teresa de Ávila realiza da obra de Santo Agostinho. Uma no livro da vida e outras na obra “Meditações sobre Cantares”. Teresa parece conhecer as Confissões de Santo Agostinho, porque é desta obra que ela fará as citações. Tanto Teresa como Agostinho são considerados místicos e santos. Teresa mostra em sua obra uma grande admiração por Agostinho, embora é difícil saber se de fato ela leu suas obras ou se soube delas por meio de sermões ou por conversa com seus amigos teólogos, que foram vários. São estas referências que Teresa faz da obra de Santo Agostinho que pretendemos expor na presente comunicação.

**Palavras-chave:** Teresa de Ávila. Agostinho. Meditações. Confissões.

### Abstract

The central theme of the presentation is the quotes that Teresa of Avila held St. Augustine's work. One in the book of life and others in work "Meditations on Song". Teresa seems to know the Confessions of St. Augustine, because this work is that it will make the quote. Both Teresa and Augustine are considered mystics and saints. Teresa shows in his work a great admiration for Augustine, though it is difficult to know whether in fact she read his works or knew them through sermons or chat with your friends theologians, there were several. These are references that Teresa is St. Augustine's work that I present in this communication.

**Keywords:** Teresa de Ávila. Augustine of Hippo. Meditaciones. Confessions.

---

<sup>48</sup> Jorge Luis Gutiérrez é Doutor e Mestre em Lógica e filosofia da Ciência pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). É Professor de filosofia na Universidade Mackenzie, São Paulo, Brasil. É Coordenador do Grupo de Pesquisa Delphos. E-mail: jorgelrg@uol.com.br.

## **Introdução**

No “Livro da vida” (9.7) Teresa de Ávila escreve, recordando o passado, “En este tiempo me dieron las Confesiones de San Agustín, que parece el Señor lo ordenó, porque yo no las procuré ni nunca las había visto”. Na mesma página declara-se muito “aficionada a San Agustín”. O mais provável é que Santa Teresa leu a tradução das Confissões de Sebastián Toscano, publicada em Salamanca em 1554. E pelo que podemos ler em seus escritos manteve um estreito contato tanto com a ordem Agustiniana como com o livro das Confissões.

Na obra “Meditações sobre Cantares” voltará a se referir a obra de Agostino. São as citações desta obra e o contexto em que elas aparecem que analisaremos a continuação.

### **As meditações sobre conceitos do amor de deus no cantar dos cantares**

Considerando que nossa apresentação tratará principalmente sobre a obra de Santa Teresa “As Meditações sobre conceitos do amor de Deus no Cantar dos Cantares”, nos parece pertinente falar algumas palavras sobre esta obra. Teresa não pôs título à obra que trata do Cantar dos Cantares. Mas este escrito foi desde temporão conhecido como Cantares. Quando a autora se refere a esta obra o faz com o nome de “minhas meditações” (*Mis Meditaciones*). Por esse motivo algumas edições modernas a intitularam “*Meditaciones sobre Cantares*” (*M.C.*). Foi publicado pela primeira vez em 1611, em Bruxelas, com o título “*Conceptos del amor de Dios escritos por la Beata Madre Teresa de Jesús sobre algunas palabras de los Cantares de Salomón*”. Por isto o livro também foi publicado com o título de *Conceitos do Amor de Deus*. A data em que as Meditações foram escritas é desconhecida. Os biógrafos de Teresa afirmam que o mais provável é do que tenha sido entre 1566 e 1567, em San José de Ávila [Gutiérrez. 2001. p. 95].

Em 1580, Teresa recebeu a ordem de queimar o livro. Ela obedeceu, mas foram salvas muitas cópias que circulavam pelos conventos. Quem deu a ordem de queimar as publicações foi o padre Diego de Yanguas, confessor de Teresa. O motivo foi que lhe pareceu coisa nova e perigosa que uma mulher escrevesse sobre o Cantar dos Cantares. As ideias do confessor estavam em oposição com as palavras que Teresa tinha colocado em seu livro sobre os motivos que a tinham levado a escrever: não teremos de ficar as mulheres tão fora de gozar das riquezas do Senhor. O relato da incineração de seu livro também esteve presente no processo de santificação de Teresa. Em sua declaração, María de San José afirmou que o padre Diego de Yanguas disse a ela que tinha escrito

um livro sobre Cantar dos Cantares. Entendia ele que não era justo que uma mulher escrevesse sobre as Escrituras. Ao respeito informou a Teresa. Ela foi tão rápida em obedecer que imediatamente queimou sua obra. Pensemos um pouco ao respeito: ela foi rápida em queimar seu livro, que lhe tinha custado tanto esforço em escrever e sobre o qual tinha tantas expectativas? Será que ela sabia das muitas cópias que tinham sido feitas e que estavam a salvo? Foi por isso que não colocou nenhum impedimento ao que parece de seu confessor? Novamente, sobre isso só podemos fazer especulações. A obra não é um comentário sobre o livro bíblico Cantar dos Cantares. Contém algumas meditações de Teresa sobre alguns versículos: principalmente sobre 1,1; 1,2; 2,3; 2,4 e 2,6 e de uma maneira secundária sobre os textos de 1,15; 2,3-4; 4,7; 6,2; 6,9; e 8,5. Na própria seleção está presente a teologia e intenção de Teresa. Ela escolheu textos de grande erotismo. Esta é uma prova mais para as antigas relações entre o amor místico e o erotismo. Reafirma a constatação de que alguns místicos (entre eles Orígenes, Bernardo de Claraval, Juan de la Cruz e a própria Teresa) foram grandes leitores, estudiosos e comentadores dos Cantares. Sentiram uma imensa fascinação por este livro [Gutiérrez. 2001. p. 95-96].

Um dos problemas que Teresa encontrou na leitura de Cantar dos Cantares foi o pouco conhecimento que ela tinha do latim, língua na qual se encontrava o texto bíblico. Mas essa dificuldade não a deteve. Escreveu no prólogo que, mesmo sem entender tudo, estes textos tocaram sua alma bem mais do que outros que podia entender em sua totalidade. O mais provável, de acordo com suas palavras, é que ela conheceu oralmente (por sermões ou por tradição oral) os textos sobre os quais meditava. Também é possível que ela conhecesse o texto bíblico parcialmente por meio da leitura de outras obras, que continham partes do Cantar dos Cantares, traduzidos ao espanhol. No entanto a língua não foi o único problema. Pois, ainda que alguém lhe tivesse traduzido o texto ao espanhol, ela também não entendia o que o texto queria dizer. Por esse motivo, como afirma no prólogo, as Meditações foram um esforço seu para explicar o texto às outras irmãs – freiras de sua ordem – que padecem sem entender o texto do Cantar dos Cantares. Pensava que seu livro seria uma consolação para suas irmãs freiras. Entendeu que a clareza que começou a obter sobre o Cantar dos Cantares, que a animava a escrever, era um presente de Deus. Por isso escrever lhe era um imperativo: Deus lhe estava dando a entender muitas coisas e era necessário colocá-las por escrito, pois se só ficavam em sua memória as podia esquecer. Para ela escrever era um exercício de ousadia, pois como ela afirma: pensou muito antes de atrever-se a colocar suas

meditações por escrito. A obra está dividida em sete capítulos, e em sua totalidade resultam aproximadamente 30 páginas [Gutiérrez. 2001. p. 95].

### **O amor não é com palavras senão com obras**

No primeiro capítulo Teresa comentou o texto de Cantar dos Cantares 1,1. Nele pretende tratar da veneração com que se devem ler as Sagradas Escrituras e da dificuldade que têm as mulheres para compreender o texto de Cantar dos Cantares. Dedicou todo o primeiro parágrafo para apresentar o problema da linguagem do livro e principalmente a dificuldade para compreender seu conteúdo: inclusive quando o texto é traduzido para o espanhol, ela não o consegue entender. Se fosse escrito – de acordo com suas palavras – em hebreu, grego ou latim, seria compreensível que ela não entendesse, mas traduzido ao espanhol deveria ser entendível. Ante esta dificuldade aconselha a suas freiras que não gastem suas forças em tratar de entender o que é incompreensível e que se conformem com o que possam entender.

Teresa segue a linha clássica de interpretação – de Orígenes, por exemplo – o Cantar dos Cantares, que afirma que essa obra é um diálogo entre a alma e Deus. Mas Teresa não vê uma clara diferença entre ela e sua alma. Ela é sua alma e sua alma é ela. Ou melhor dito: ela quando fala de Cantar dos Cantares, assume a forma de sua alma e fala como se fosse sua alma, que é ela. Quando fala para suas filhas – forma carinhosa com a que se refere às freiras de sua ordem – sobre Deus, diz que Deus é esposo delas: de seus corpos e de suas almas. Às vezes fala da alma, às vezes dela, às vezes dela como se fosse sua alma, às vezes de sua alma como se fosse ela. Ela não está preocupada com o conceito, nem com a determinação clara do objeto de seu diálogo e de seus desejos. Possivelmente, o fato de não ter tido estudos formais de filosofia a liberou do rigor conceitual e lhe permitiu poder falar com a liberdade que ela precisava para poder – em pleno século XVI, sendo mulher – meditar sobre o amor de Deus para suas esposas: ela e as freiras de sua ordem. Ela se refere ao amor de Deus como um “presente”, palavra que literalmente significa um presente, mas da maneira como Teresa a usa tem um significado muito maior: carinho, primor, amor. Esse amor de Deus é o que a sustenta. Por ele tudo o que pode suportar. Deus é um bom esposo e nunca desampara a suas esposas. Ela sente tranquilidade podendo comunicar suas meditações a suas irmãs, mas também sente espanto quando pensa na grandeza do amor de Deus, especialmente porque esse amor não é com palavras senão com obras. O amor de Deus lhe espanta e paralisa. Para descrever isso não encontra palavras. Especialmente quando fala do beijo divino do esposo – que é humano e divino – para ela, que é mulher e humana.



## O beijo místico

Teresa escreve que não é possível passar por esta vida sem guerra contra as grandíssimas tentações. E como somos débeis, conseqüentemente, não é possível ser anjos, nesta vida, pois esta não é nossa natureza. Para ela, a natureza humana – em oposição à natureza pura dos anjos – é uma natureza de miséria. Em M.C. 2,5, Teresa imagina o tempo futuro em que poderá pedir para seu esposo – o Senhor – os beijos de sua boca. E estará com ele na cama de rosas e flores que tinha em sua alma. Ninguém poderá sacar isso dela, pois o Senhor a tomou como esposa quando professou como freira. Para Teresa este mundo é de constante perigo. Não há segurança quanto vivemos, dirá ela com tom pessimista. Por isso, para manter a devoção, aconselha apartar-se da vida fácil (presenteada), pois esse tipo de vida é a destruição: o corpo engorda e a alma se debilita. A carne é falsa e é preciso entendê-la, pois a carne nunca se pacifica: ainda que queira, não pode.

A luta finalmente terá um final e uma recompensa: o beijo da boca do Esposo. Por isso vale a pena não desmaiar nem desistir da luta. Porque ainda que não se consiga o beijo do Senhor –recompensa suprema para aquelas que venceram – pelo menos se poderá conseguir a amizade dele. E isto pode ser mais do que suficiente. Teresa coloca ainda mais um motivo de temor, que deve ser também um motivo para perseverar; no momento da morte, o próprio esposo é quem julga à esposa: o Senhor – que é o esposo – será também o juiz. Por isso se deve ter o maior cuidado de não ser infiel nem ofender mortalmente ao Senhor-esposo-juiz. A consciência sempre deve estar limpa, porque o Senhor-esposo-juiz pode até ler a consciência. O Senhor é um esposo a quem não há como trair sem que ele o saiba. Por isso a única maneira de viver com segurança é viver sempre com a consciência limpa. Conseqüentemente, em M.C. 2,27, Teresa dirá que tudo é cansaço. A vida é um exercício de “mortificación” e de negar a própria vontade. De medo e sofrimento. Fora da religião, então – de acordo com o texto de M.C. 2,29 – há pouca coisa. Para Teresa, a finalidade desta vida é conseguir um dia o beijo divino, beijo que começa a ser dado nesta vida, e que terá sua consumação finalmente no momento em que ela – transformada em alma – encontre a seu esposo e ele a receba como sua esposa. As “mortificaciones” desta vida são justificadas pelo beijo futuro. (Gutiérrez, 2001. p. 98).

Diante do poder do Deus-Senhor-esposo e a debilidade da carne da mulher-freira-esposa a solução é pedir a amizade de Deus-Senhor-esposo com lágrimas contínuas e desejos. Mas como às vezes essa é uma missão um tanto difícil, aconselha a suas irmãs que cada

uma deve fazer o que possa e confiar o restante na misericórdia do Deus-Senhor-esposo, sem esquecer a oração, a penitência e a humildade, pois isso ajuda na árdua tarefa de viver num mundo onde não existe nada que sirva fora da religião.

### **Dá-me o que me ordenas e ordena-me o que queiras**

Neste capítulo, Teresa medita sobre o que pode significar a frase: Beija-me com o beijo de tua boca. Manifesta seu desejo de contentar – com amor e desejo – a seu esposo divino. Aconselha às freiras que, para servir ao esposo, não se detenham em nada e se fora preciso, esqueçam-se delas mesmas na tarefa de contentar ao doce esposo. Assim o esposo – sua majestade, como o chama Teresa – se fará sentir com muitas manifestações. Teresa manifestando seu ascetismo, aconselha menosprezar as coisas da terra, pois elas têm pouco valor, e ficar alegres só com os que amam ao Senhor. Teresa afirma que, para quem amou, nada é impossível. Por isso nada pode deter nem a ela e nem a suas irmãs freiras na tarefa de servir a Deus, seu Senhor e amado esposo. Mas, há um sério problema. Pois ainda que a vontade queira servir ao Esposo, Teresa assina que existe nas mulheres – esta afirmação é de Teresa – uma verdadeira fragilidade natural. Essa fragilidade natural é a responsável do fracasso de servir com todas as forças ao Esposo. Teresa manifesta um pessimismo existencial frente à capacidade do ser humano de poder fazer o bem. A vontade está em luta com a fragilidade natural. Deus é o único que pode fortalecer a vontade. Por isso, Teresa ora e pede – pois tem consciência de sua debilidade – a Deus que lhe dê fortaleza. Nisso Teresa manifesta uma forte influência de Agostinho de Hipona – Santo Agostinho – que a Igreja católica também considera santo. Essa influência será ainda mais clara no próximo capítulo, quando Teresa cita textual e nominalmente, uma das frases mais famosas das Confissões de Agustín: dá-me o que me ordenas e ordena-me o que queiras. Outro fator que ratifica a influência agostiniana é que, em M.C. 3,5, Teresa fala do livre-arbítrio, palavra típica do léxico de Santo Agostinho. É também agostiniana sua convicção de que a liberdade de escolher se encontra em luta com a fragilidade da vontade. Seu Livro da Vida, como as Confissões, é também uma longa confissão. Tanto Agostinho como Teresa se sentiam pecadores, e ambos tinham uma profunda necessidade do infinito, do eterno, do belo e da graça divina. Os dois tinham uma forte sensualidade natural, que tiveram que reprimir, ainda que por motivos diferentes. Mas a sinceridade com que Agostinho – fundador da filosofia cristã e que, como afirmamos anteriormente, ao igual que Teresa hoje é considerado Santo – confessou suas lutas interiores e sua sede para valer, eternidade e

beleza, e a fragilidade de sua carne, foi uma profunda inspiração para Teresa. Uma prova mais do pessimismo de Teresa é do que ela chama a esta vida, vida de seca, em relação à qual o único por fazer é esperar que Deus, um dia, como prêmio por nosso amor e sacrifícios, permita-nos entrar no céu. Essa recompensa é o maior incentivo que Teresa tinha para perseverar no amor e nos cuidados para com seu Esposo.

Teresa pensa que sua carne é enferma, débil e pecadora, presa de um baixo natural. Contrariamente, a carne do esposo é divina e sem pecado. Teresa se sente triste até a morte. Qualifica a si mesma de “estropajo”. Está com medo de sua finitude, debilidade e condição pecadora. Teme não merecer a seu esposo. Manifesta então seu desejo – ou esperança – de morrer para o mundo, quanto antes seja possível, para assim se ver livre dessas tristezas, de seu corpo débil e de sua vontade. Ela, como esposa, quer ter a paz de uma esposa: não suporta a insegurança de não saber se merecerá o amor de seu esposo ou se será recusada por ele. Apesar de tudo, no fundo há uma gota de otimismo. É possível, estando nesta terra desfrutar da amizade do Esposo, ainda que seja com trabalho, com morte, com tormento e com sofrimentos diários. Toda a miséria do presente é suportável pela esperança do beijo divino.

Teresa fala para seu divino Esposo, Senhor de sua vida: não lhe peço outra coisa nesta vida, senão que me beijes. Para conseguir esse beijo, Teresa está disposta a renunciar a sua vontade. Ela pede a seu poderoso esposo que anule a vontade dela e a submeta à vontade dele. Seu desejo é que nada impeça isso.

### **A embriaguez mística**

É neste capítulo que Teresa fala da experiência do amor de Deus no sentido corporal, isto é, como ela sentia em seu corpo a existência mística do amor de Deus. Teresa afirma que só quem experimenta esse tipo de experiência pode compreendê-la. A experiência será, então, o critério do entendimento. Por isso ela escreve sobre o que sente, vivência e experimenta: facilitará o caminho para que outras freiras também cheguem a ter esta experiência e assim compreendam como é o amor divino. Suas palavras são um convite e uma espécie de itinerário para suas filhas espirituais. Isto é especialmente importante se se considera que ela não tem muito controle sobre essa experiência. Prova disso é que para referir-se ao que está sentindo, utiliza palavras tais como embriaguez celestial e borracheira divina. Teresa começa o relato de sua experiência, dizendo que, quando começa a chegar o amor divino, o primeiro que sente é uma suavidade no interior do alma, tão grande, que parece que o Senhor está ao lado

dela. Depois vêm as lágrimas – que lhe dão satisfação –, seguidas de uma calma que sossega todas as potências. Depois a suavidade se faz maior e abarca tanto o exterior como o interior do corpo. Teresa, para poder escrever o que segue de uma maneira mais clara, diz que é como se lhe colocassem dentro dos tutanos uma unção muito suave: a experiência do amor de Deus toca a parte mais íntima de seu ser. Depois vem uma fragrância forte que a penetra completamente, seguida da sensação de que o suavíssimo amor de Deus se introduz em sua alma. Teresa ressalta que isto sucede com muita suavidade.

Alegria e satisfação são duas palavras que ela utiliza para descrever como se está sentindo. Ela sente que aquele bem está dentro dela, mas não sabe dizer por onde entrou. Quando está neste estado, nem sequer se quer mover, nem falar, nem ver por medo de perdê-lo, pois ela não quer perder aquilo. Para ela a fragrância que sente – inspirando-se no livro do Cântico dos Cânticos – é a fragrância do peito do esposo, que é melhor do que os mais extraordinários unguentos. Tendo como referência a menção do vinho, assinalado no livro do Cantar dos Cantares, utiliza as metáforas de “borracheira divina” (bebedeira divina) ou embriaguez celestial, para descrever o estado de seus sentidos.

Teresa afirma que en este momento el placer es tanto, que ella siente como si se fuera a desmayar, como si se quedara suspendida en los brazos divinos de su Esposo, acogida al lado de él y recostada en su pecho divino. Entonces ella no sabe hacer otra cosa que gozar, sustentada por la leche divina que le ofrece el esposo. Todo esto es como un sueño. Y cuando de esta embriaguez celestial, queda como espantada, embobada y con santo desatino. La imagen que Teresa utiliza es la de subir y bajar. En cuanto estaba en su bebedera, solo querría seguir subiendo. Para describir el punto más alto, utiliza la frase del Cantar: mejores son tus pechos que el vino.

Para Teresa a sensação de experimentar o amor de Deus é de grande satisfação, de gozo e deleite. Por isso ela não deseja outra coisa que permanecer o maior tempo possível nesse estado. Ela só quer permanecer acostada em seus braços divinos, em harmonia com seu esposo. Para ela a relação com Cristo é uma relação de amor. Fora dessa relação nada importa. Teresa confessa que, se não estivesse junto a Deus, nada vale. Ela não é nada, não tem para onde ir. Longe de seu esposo nada tem valor. Ela sente que não há divisão entre Deus e ela: ela e Deus são uma unidade, estão completamente juntos. Por isso ela afirma que é uma algema santa que fará qualquer coisa para manter essa unidade com seu esposo.

### **O pessimismo agostiniano**

Em M.C. 4,9 – como afirmamos anteriormente –, Teresa cita as palavras de Santo Agostinho: dá-me o que me ordenas e ordena-me o que queiras. Depois do êxtase espiritual – e físico –, Teresa volta a sentir a fragilidade do corpo frente às paixões, por isso repete a oração de Agostinho. Ela, como o bispo de Hipona, sente que só poderá vencer as lutas contra as paixões com a ajuda divina. Teresa compartilha o pessimismo agostiniano sobre a capacidade do ser humano de fazer o bem sem a ajuda divina. Ela afirma que seu querer não é poderoso, e que só Deus é poderoso. Ela não quer ter mais vontade própria, quer que a vontade de Deus se apodere dela. Mas ela sabe que é débil – se chama a si mesma de “estropajo” – e por isso tem a necessidade infinita de seu verdadeiro amante, seu Deus, seu esposo, seu bem. Assim, ela fala como esposa consagrada para seu esposo: quero esquecer-me de mim e olhar só em que posso servir-te e não ter vontade senão a tua.

### **Que mais poderia desejar eu?**

O capítulo cinco começa com a pergunta sobre o que deve fazer a esposa no momento em que o Esposo aparece. Como deve estar, o que deve dizer. Teresa encontra a resposta no Cantar dos Cantares 2,3-4: sento a sombra daquele que eu desejo. Seu fruto é doce para minha garganta. O rei me fez entrar em sua bodega de vinho e ordenou para mim, o amor. Quando ela está à sombra com seu esposo, tudo é prazer, sem nenhum trabalho das potências. A sombra é produzida pela divindade do esposo, pois nele tudo é sol resplandecente. Então, desfrutando e agradando de sua doçura, ela se sente completa e exclama: que mais poderia desejar eu? (5,6).

O capítulo seis das Meditações está dedicado a falar da sombra e do vinho. O descanso embaixo da sombra de seu Senhor-esposo é o que mais deseja sua alma: será uma espécie de prêmio para sua vida cansada e cheia de trabalhos. O vinho que seu esposo lhe dará é da melhor qualidade. Teresa volta a falar de sua embriaguez (divina) e de sua borracheira (divina), das quais falou no capítulo quarto, provocadas pelo vinho da bodega de seu Deus-Senhor-esposo. Esse vinho está sócio a sua sensualidade. Deus não coloca medida na quantidade de vinho (celestial) que Teresa deve beber, por isso ela se pode embriagar calmamente. Seu esposo permite que ela – de acordo com o texto de Cantares – possa beber de todos os vinhos. Ela se goza nesses gozos. Sua embriaguez não tem limites. A morte é o limite. Por isso Teresa afirma que não teme perder a vida de tanto beber.

### **A fragilidade natural e a seta enviada pela vontade**

Recordando sua fragilidade natural, exclama: que se morra nesse paraíso de deleite. E depois adiciona uma frase com intenção de exclamação: ¡bem-aventurada tal morte que assim faz viver! Para ela essa embriaguez divina – que em M.C. 6,4 ela chama feliz embriaguez – é semelhante a uma morte. As potências ficam mortas ou adormecidas. Só o amor permanece vivo. Então o amor e a vontade são uma mesma coisa. Entre eles não há diferença. O conflito desaparece. Para Teresa o amor é uma seta enviada pela vontade. Mas, para que o amor seja pleno, tem que se livrar de todas as coisas da terra. Por isso, para chegar a essa embriaguez santa, é necessário suspender a sensibilidade: não sentir nada a não ser o amor do esposo. Nada disso pode passar pela razão: o amor faz de uma maneira que não se pode compreender.

Ao final do capítulo seis, aflora novamente o pessimismo. Para chegar à experiência anteriormente descrita, são necessários muitos anos de esforço e sacrifício. O que diferencia a verdadeira experiência das que são pura ilusão e melancolia, é que a verdadeira surge só depois de muitos anos de dedicação. Nesses anos há uma luta contra o que Teresa chama de baixo natural. Termina o capítulo com as palavras do Cantar dos Cantares 2,5: estou enferma de amor. Amor e morte são temas com os quais Teresa começa o capítulo sete de suas Meditações. O texto que ela evoca é Cantar dos Cantares 2,5, que na tradução que ela tem está da seguinte maneira: mantenham-me com flores e acompanhem-me de maçãs porque desfaleço de amores. Ela se pergunta se a menção das flores é uma imagem da morte, única maneira de juntar-se definitiva e plenamente com seu esposo. Responde que não: pelo contrário se trata de um pedido de vida, uma imagem da vida e uma reafirmação do compromisso de servir. Não são as flores da morte, são as flores da vida futura que ela desfrutará no jardim de seu esposo.

Teresa – no capítulo sete – volta a repetir as palavras deleite e suavidade para referir-se à experiência do amor de Deus. Volta a qualificar sua experiência desse amor como uma espécie de morte: quando se está nela não se pode realizar nenhuma ação, nem movimento, nem ruído. Mas, aqui ela coloca uma nova expressão para referir-se ao estado em que se encontra quando experimenta o amor de seu esposo: é como um sonho profundo. Nele ela não consegue falar, ainda que quisesse. Em M.C. 7,5, afirma que, quando está embebedada no vinho celestial, não recorda nada deste mundo. Nesse estado só sente o gosto dulcíssimo das flores. Menciona à mulher samaritana do evangelho de João: ela imagina a essa mulher gritando pelas ruas, numa borracheira divina, depois de ter falado com Jesus.

### **As maçãs místicas**

Para ela a árvore das maçãs, citada no texto de Cântico dos Cânticos, é a árvore da cruz: por isso ela está rodeada de cruces – metáfora para o sofrimento –, trabalhos e perseguições. Pelo demais, ela repete várias ideias que anteriormente já tinha mencionado em seu livro, como por exemplo: os trabalhos, os primores divinos, o leite e vinho dos peitos e o mistério do amor de Deus Quase ao final, Teresa repete qual foi sua intenção ao escrever o livro: dar a entender a suas irmãs como se pode desfrutar e aproveitar as palavras de Cantar dos Cantares – ainda que essas palavras sejam obscuras – como podem compreender os grandes mistérios que há nelas.

Ela quer parar de escrever seus textos, porque, de acordo com suas palavras, prolongar-se seria atrevimento. Teresa conclui pedindo entendimento pelo fato de que escreveu o texto com muita pressa. E suas palavras finais são uma oração: “Plega nuestro Señor nos tenga de su mano, y enseñe siempre a cumplir su voluntad”. A modo de informação – informação importante – diremos que Teresa manteve sobre Cantar dos Cantares um diálogo literário com seu bom amigo frei Juan de la Cruz. Ele escreveu em poesia sobre o Cantar dos Cantares, e em alguns poemas responde e comenta os poemas de sua amiga Teresa. Esses poemas são uma bela e profunda mostra do amor místico.

### **Considerações finais**

No “Libro de la Vida” (9-7), Teresa de Ávila fala lembrando uma época de seu passado “En este tiempo me dieron las Confesiones de San Agustín, que parece el Señor lo ordenó, porque yo no las procuré ni nunca las había visto”.

En el libro “Meditaciones sobre el Cantar de los Cantares” (4,9) Teresa vuelve a citar a San Agustín: dame lo que me ordenas y ordéname lo que quieras (Da quod iubes, et iube quod vis. San Agustín, Confesiones, X, 29, 31, 37). Que en el texto de Teresa es “me deis lo que mandaréis, y mandadme lo que quisieris” (M.C. 4.10). Y cita la misma frase en el Libro de la Vida 13,3.

Después del éxtasis espiritual – y físico – Teresa vuelve a sentir la fragilidad del cuerpo frente a las pasiones, por eso repite la oración de Agustín. Ella, como el obispo de Hipona, siente que sólo podrá vencer las luchas contra las pasiones con la ayuda divina. Teresa comparte el pesimismo agustiniano sobre la capacidad del ser humano de hacer el bien sin la ayuda de Dios. Ella afirma que su querer no es poderoso, y que solo Dios es poderoso. Ella no quiere tener más voluntad propia, quiere que la voluntad de Dios se apodere de ella. Pero ella sabe que es débil – se llama a sí misma de estropajo – y por

eso tiene la necesidad infinita de su verdadero amante, su Dios, su esposo, su bien. Así, ella habla como esposa consagrada para su esposo: “quiero olvidarme de mí y mirar sólo en qué puedo servirte y no tener voluntad sino la tuya”.

Siguiendo la línea de argumentación de San Agustín, Santa Teresa afirma que para quien ama nada es imposible. El problema es lo que ella llama “flaqueza natural”, responsable por el fracaso de entregarse al amor con todas las fuerzas. Pero la voluntad de hacer el bien está en constante lucha con esa flaqueza natural. Así, en los Conceptos del amor de Dios (3. 5) refiriéndose a San Agustín, ella dice "Creería yo que su entendimiento no dejaría de representarle algunas más razones de las que dije, porque era obispo y había de dejar sus ovejas, y por ventura tendría temores. Mirad una cosa que se me ofrece ahora y viene a propósito para los que de su natural son pusilánimes y de ánimo flaco, que por la mayor parte serán mujeres, y aunque en hecho de verdad su alma haya llegado a este estado, su flaco natural teme”. Otro factor que ratifica la influencia Agustiniiana es que en este texto de “Meditaciones sobre el Cantar de los Cantares” (3,5) Teresa habla del “libre albedrío”, palabra típica del léxico de San Agustín.

Advierte a sus hermanas que es menester “tener aviso, porque esta flaqueza natural nos hará perder una gran corona”. Y aconseja que “Cuando os hallareis con esta pusilanimidad” se debe acudir a la fe y a la humildad, pues es Dios que lo puede todo.

Tanto Agustín como Teresa se sentían pecadores, y ambos tenían una profunda necesidad de lo infinito, de lo eterno, de lo bello y de la gracia divina. Mas la sinceridad con que Agustín – fundador de la filosofía cristiana y que al igual que Teresa hoy es considerado santo – confesó sus luchas interiores y su sed de verdad, eternidad y belleza, y la fragilidad de su carne, fue una profunda inspiración para Teresa. Su Libro de la Vida, como las Confesiones, es también una larga confesión. Y diferente de San Agustín de Hipona, que enseñaba que dos amores construyeron dos ciudades, podemos afirmar que en Teresa un único amor construyó muchos mundos.



## REFERENCIAS

1. Teresa de Ávila. LOS CONCEPTOS DEL AMOR DE DIOS. <http://www.santateresadejesus.com/wp-content/uploads/Conceptos-del-Amor-de-Dios.pdf>.
2. Teresa de Ávila. LIBRO DE LA VIDA. <http://www.portalcarmelitano.org/component/k2/item/93-libro-de-la-vida-%7C-pdf.html>.
3. GUTIERREZ, Jorge Luis. A filosofia mística de Teresa de Ávila. Caminhando (São Bernardo do Campo), São Bernardo do Campo, v. 11, p. 127-157, 2003.
4. GUTIERREZ, Jorge Luis. O amor é uma Seta Enviada pela Vontade- as medidas de Teresa de Avila sobre o amor de Deus no Cntico dos Canticos. Ribla Revista de Interepretação Biblia Latino America, v. 38, p. 1-1, 2001.
5. GUTIERREZ, Jorge Luis. El amor es una Seta Enviada por la Bondad, La meditaciones de Teresa de Avila sobre el amor de Dios en el Center de los Cantares. Ribla Revista de Interpretación Biblica Latino Americana, v. 38, p. 89-105, 2001.
6. GUTIERREZ, Jorge Luis. R. ; RAIMUNDO, L. M. . Miguel de Unamuno: vida, Razão e Eternidade, uma comparação com Teresa de Ávila. Miguel de Unamuno e o Existencialismo, em comemoração aos cem anos da publicação da obra Do Sentimento Trágico da Vida. 1ed.São Paulo: Giostri, 2014, v. , p. 129-141.

## QUE DÊ A NOSSA TERRA ESTES FRUTOS DO CÉU: ESPIRITUALIDADE MÍSTICA DE UMA VIDA PORTENTOSA FEMININA EM PORTUGAL DO SÉCULO XVIII

Mauro Dillmann\* (UFRG)

### Resumo:

Esta comunicação analisa a obra *Vida portentosa da serva de Deus D. Thomázia de Jesus* [1757] escrita pelo padre português dominicano João Franco. Essa biografia construiu um arquétipo religioso pautado na exemplaridade dos comportamentos e atitudes de uma mulher devota, com suas disposições para a vida contemplativa. O objetivo é analisar como Franco representou a vida santificada da sua personagem descrevendo eventos que evidenciassem aos leitores a sua espiritualidade e as suas experiências místicas. Para tanto, destacou sonhos, visões e diálogos de Thomázia de Jesus com a corte celeste, notadamente colóquios com Deus, a fim de demonstrar a extrema devoção da personagem, reafirmando constantemente suas virtudes e seus valores que deveriam ser imitados por outras religiosas ou fiéis leitores(as). O discurso do religioso ratifica, assim, a dúbia postura da Igreja Católica que, no contexto europeu contrarreformista, valorizava expressões místicas e ascéticas da fé, tanto quanto buscava controlar e reprimir muitas destas práticas.

**Palavras-chave:** Dona Thomázia, Santidade, Virtudes, João Franco

**Abstract:** This paper analyzes the work *Vida portentosa da serva de Deus D. Thomázia de Jesus*[1557] written by the Dominican Portuguese priest João Franco. This biography has built a religious archetype guided by the exemplary behavior and attitudes of a devout woman, with its provisions for the contemplative life. The aim is to analyze how Franco represented the holy life of her character describing events of showing readers their spirituality and their mystical experiences. Therefore, highlighted dreams, visions and dialogues of Thomázia de Jesus with the heavenly court, especially conversations with God in order to demonstrate extreme devotion of character, constantly reaffirming its virtues and values that should be imitated by other religious or faithful readers. The religious discourse confirms thus the dubious position of the Catholic Church, in the European context counter-reform, valued mystical and ascetic expressions of faith as well as sought to control and repress many of these practices.

**Keywords:** Dona Thomazia, Holiness, Virtues, João Franco

---

\* Doutor em História, Unisinos/RS/Brasil. Professor Adjunto Universidade Federal do Rio Grande/FURG, integrante do Grupo de Pesquisa/CNPq *Imagens da Morte* e do GT/RS *História das Religiões e das Religiosidades*. E-mail: [maurodillmann@hotmail.com](mailto:maurodillmann@hotmail.com)

### **Considerações iniciais**

Narrativas religiosas sobre experiências místicas e práticas contemplativas de mulheres, leigas ou não, que levavam vida exemplar em termos de comportamento virtuoso de acordo com os princípios morais da Igreja Católica foram muito comuns na Europa no decorrer da Idade Moderna. Em geral, eclesiásticos, especialmente regulares, publicavam histórias de vidas de homens e mulheres considerados santos, devotos e portentosos, propositalmente similares às hagiografias medievais, visando ao incentivo da expansão da fé cristã-católica junto ao público leitor-ouvinte, bem de acordo com os objetivos contrarreformistas.

Nesta comunicação, analisamos os discursos e descrições sobre a espiritualidade de uma religiosa portuguesa do século XVIII. Trata-se da obra “*Vida portentosa da serva de Deus D. Thomazia de Jesus*, terceira professa da Venerável Ordem de S. Domingos, que habitou muitos anos no Convento de Salvador desta Cidade de Lisboa, onde faleceu no dia 26 de maio do ano de 1755”, publicada em Lisboa no ano de 1757.<sup>49</sup> Este manual de gênero biográfico-religioso foi escrito pelo então famoso padre português dominicano João Franco, mestre em Teologia, pertencente à Ordem dos Pregadores, sendo também Consultor do Santo Ofício e Prior do Convento de São Domingos de Lisboa no momento da escrita e publicação da obra.

Biografias como esta, de indivíduos considerados santos ou beatos, principalmente de mulheres, vinham desde o seiscentos sendo constantemente escritas e editadas, como um gênero de escrita bastante popular na Europa moderna, conforme destacou Leila Algranti (2004, p. 62).

### **Modelos de santidade feminina**

No século XVIII havia diversos modelos de santidade que a Igreja Católica fazia questão de divulgar. E existia também considerável demanda do público católico em conhecer, ler e ouvir a respeito destes exemplos de santidade, entre os quais, é possível citar Santa Catarina de Siena (1347-1380) e Santa Teresa d’Ávila (1515-1582) (Borges, 2012, p. 10). Em sentido semelhante, seriam cada vez mais frequentes, no contexto setecentista, os relatos de vida de mulheres – geralmente enclausuradas ou simplesmente recolhidas – que conseguiam alcançar elevado nível de contemplação capaz de as tornarem exemplos de santificação.

---

<sup>49</sup> Esta obra está presente no arquivo da Biblioteca Nacional de Portugal.

Eram as mulheres as que mais votavam suas vidas a Deus, consagradas ao amor do próximo e ao de Cristo (Farge; Davis, 1991, p. 15). Eram mulheres místicas, de sensibilidade devocional contemplativa, que regravam suas vidas com orações, meditações, comunhões e confissões, podendo chegar ao grau máximo da comunicação pessoal com Deus, chamado de êxtase (Kessel, 1991, p. 193).

A respeito destas mulheres consideradas santas, o mercado livreiro português editou diversos títulos, que já foram fontes de diversas análises historiográficas. Do século XV ao XVIII, por exemplo, a obra *Jardim do Ceo*, escrita por Madre Maria Benta do Ceo, analisada pela historiadora Lígia Bellini (2006, p. 82-83), trazia um conjunto de vinte trajetórias femininas modelares, freiras do Convento de Nossa Senhora da Conceição de Braga, de 1629 a 1764. Já Isabel Morujão (2008), interessada em relatos de morte na clausura, trouxe uma lista de inúmeras destas biografias de religiosas portuguesas.<sup>50</sup>

### **A espiritualidade mística**

A santidade representada por João Franco a respeito de sua biografada, Dona Thomázia de Jesus, diz respeito à “espiritualidade mística”, ou seja, a experiência vivenciada com o sagrado, o contato mais intenso possível com o divino, e expressada através de relatos escritos ou de confissões pessoais. As experiências místicas de Thomázia buscavam comunicar suas vivências com o transcendente (Manganaro, 2010, p. 09). Portanto, essa

---

<sup>50</sup> A autora divide sua lista – entre as quais se encontra também *Vida portentosa* entre manuscritas e impressas. Citamos aqui algumas impressas: *Breve Relação da Vida e Morte Prodigiosa da Madre Soror Maria Joana*, Lisboa, Oficina de Manuel Coelho Amado, 1754; *Vida de Soror Inês de Jesus, religiosa conversa no Convento da Anunciada desta cidade de Lisboa Ocidental [...]*, Lisboa, Nova Oficina de Maurício Vicente de Almeida, 1731; *Desposórios do espírito celebrado entre o divino amante e sua amada Esposa a Venerável Madre Soror Mariana do Rosário*, religiosa de véu branco no Convento do Salvador da cidade de Évora [...], por Fr. António de Almada, Eremita de Sto Agostinho, Lisboa, Manuel Lopes Ferreira, 1694; *Fragmentos da Prodigiosa Vida da muito favorecida e amada Esposa de Jesus Cristo, a Venerável Madre Mariana da Purificação*, ordenados e expendidos por Fr. Caetano do Vencimento, Lisboa, António da Silva, 1747; *Vida e Obras da Serva de Deus a Madre Mariana Josefa Joaquina de Jesus, Religiosa Carmelita Descalça do Convento de Santa Teresa do lugar de Carnide*, Lisboa, Régia Oficina Tipográfica, 1783; *Vida da Insigne Mestra de espírito, a virtuosa Madre Maria Perpétua da Luz*, religiosa carmelita calçada do convento da Esperança de Beja, por Fr. José Pereira de Santa Ana, cronista da mesma Ordem, Lisboa, Herdeiros de António Pedroso Galvão, 1742; *Vida e Milagres da Venerável Madre Soror Francisca da Conceição, religiosa exemplaríssima no Mosteiro de Santa Clara da Vila de Trancoso*, pelo Padre Simão Cardoso Pacheco, do hábito de s. Pedro, Lisboa, Oficina de António Pedroso Galvão, 1738; *História da Vida Admirável (...) da Venerável Madre Soror Brízida de Santo António, (...) Abadessa do muito religioso Convento de santa Brízida das Madres Inglesas*, por Fr. Agostinho de Santa Maria, Lisboa, António Pedroso Galvão, 1701; *História da vida e morte da Madre Soror Vitória da Encarnação, religiosa professa no Convento de Santa Clara do Desterro da cidade da Baía*, pelo Arcebispo D. Sebastião Monteiro da Vide, Roma, Estamparia de João Francisco Chracas, 1720; *Vida, virtudes e falecimento da venerável Madre Soror Joana Luísa do Carmelo, Religiosa da Ordem Terceira de S. Francisco no Real Mosteiro de Santa Ana de Lisboa*, fielmente escrita pelo seu Confessor. Fr. António do Sacramento, Lisboa, Oficina Herdeiros de António Pedroso Galvão, 1751.

mística, em termos filosóficos, diz respeito a um modo íntimo de se relacionar com Deus, ao cultivo do sentimento de união com o divino de modo a alcançar a plenitude possível de vivência religiosa (Japiassu, 2006, p. 189).

Mesmo que a mística – o alcance divino ao coração humano – e o ascetismo, a elevação da alma até Deus através da oração ou de outras expressões de fé, fossem muito valorizadas pela Igreja Católica, é preciso lembrar que a própria Igreja imprimiu grande ênfase às diversas tentativas de controle das práticas religiosas dos fiéis. Para tal, nas palavras de Isabel Braga (2010, p. 308), objetivava “conduzir as condutas, quer de leigos quer de eclesiásticos”, numa tarefa aliada à Coroa e caracterizada pela utilização do discurso religioso, ou repressor (inquisição), ou pedagógico (pregações), ou instrutivo (publicações de livros de devoção).

O ideal do ascetismo possuía, segundo o historiador William Martins (2013, p. 213) “lugar de destaque” na literatura religiosa. Ao ser dirigido especialmente às mulheres, a leitura destes livros deveria influenciar nas práticas de contemplação, oração e meditação de modo a garantir não apenas a perfeição e pureza espiritual, mas também um controle dos modelos de santidades populares, geralmente associados às acusações de desenvolvimento das práticas de bruxaria e de entusiasmos demoníacos.

Os documentos utilizados por Franco para narrar a “vida” de Thomázia eram registros escritos e esparsos dela mesma, fatores comuns no período, constituindo-se como um modo de testar, de construir um testemunho de sua fé, de registrar sua própria vida religiosa, de destacar suas experiências espirituais, de construir sua auto-imagem.

### **A vida devota de Dona Thomázia**

A portuguesa Thomázia Maria de Araújo, ou simplesmente Dona Thomázia de Jesus, viveu boa parte de sua vida, entre os séculos XVII e XVIII, em recolhimentos na cidade de Lisboa, sendo que nos últimos vinte anos de sua vida, adotou o hábito da terceira Dominica no Mosteiro do Salvador. A gravura abaixo, que se encontra na obra *Vida Portentosa*, mostra a personagem devidamente paramentada, com crucifixo ao peito e com os olhos baixos, em postura devota e representativa da vida em oração. O fato de ter vivido na clausura sem ser freira a diferenciava em grande medida, uma vez que eram as freiras, em geral, as que alcançavam o atributo de santidade, tão almejada por todas. Além disso, a maioria das biografadas eram mulheres que faziam seus votos a alguma Ordem religiosa.

Imagem 1: Dona Thomázia de Jesus



Fonte: <http://www.bnportugal.pt/>

Filha de afortunados pais, honrados, nobres e católicos, Thomázia nasceu na Rua dos Ourives da prata no dia 06 de janeiro de 1677, sendo batizada na Freguesia da Madalena, região central de Lisboa.

Mulher de poucas palavras, quase sempre calada, Dona Thomázia dormia pouco, não possuía cama e passava as noites rezando e contemplando especialmente a Deus, Nossa Senhora, São Miguel e São José, ou passava suas noites no “Coro” fazendo exercícios da cruz, as estações da Madre Maria de la Antigua, rezando o terço acompanhada de alguma freira, além de outras devoções (Franco, 1757, p. 40)

A narrativa de Franco na construção discursiva de uma personagem extremamente devota passava pelo reforço de suas características morais, psicológicas e religiosas. Vista como “mansa”, resignada, humilde, silenciosa, calada e pacífica, Thomázia se autorrepresentava como “sempre alegre”, mas também descrita como geralmente assustada e com muitos medos (Franco, 1757, p. 34). Os últimos quarenta anos de sua vida foram marcados por constante penitência, especialmente nos seus esforços no

sentido de garantir a prática do jejum ao abdicar do consumo de carne, tornando-se exclusivamente vegetariana. Alimentava-se uma única vez por dia, ao jantar, regado de duas sardinhas, pão, queijo, saladas e frutas, exceto as consideradas mais saborosas, como os figos e os melões. Nos últimos dois meses de vida, Franco relata que Thomázia quase não comia, e, uma xícara de chocolate custava muito. Dedicar-se à causa religiosa deveria exigir sacrifícios pessoais e abnegações. Nesse sentido, três dias por semana, Thomázia alimentava-se apenas com pão e água. Além da parca alimentação, andava sempre “apertada”, encolhida, evitando ao máximo se despir, visto que apenas “de semanas em semanas” mudava de roupa (Franco, 1757, p. 20). Estas eram renúncias necessárias à preservação de uma vida santa, na medida em que conjugavam devoção com sofrimento pessoal, muito próximo das práticas de penitências impostas por confessores aos pecadores.

Ela se auto-condenava, reconhecia o sofrimento como merecimento e como aplicação da justiça divina. Aplicava-se inúmeros cilícios, dentre os quais um colete de cilício bem apertado que usou por quinze anos, ocasionando a ela faltas de respiração, cujo tratamento rendeu dezesseis sangrias. Outro martírio feito por Thomázia com prazer afim de satisfazer a justiça divina e “se vingar do seu corpo” era queimar a si própria, várias vezes ao dia, com fogo do lacre. Pingava quinze vezes o lacre “na sua carne” por serem quinze os mistérios do Rosário de Maria (Franco, 1757, p. 23-24). Esse “sofrimento” era uma forma de martirizar a si próprio e visto como necessário para a elevação espiritual. Nas palavras do historiador William Martins (2013, p. 213), “as mortificações corporais, como jejuns e penitências, tornaram-se um instrumento recorrente para garantir a submissão do corpo e do espírito a um ideal de vida santa”.

No relato de João Franco, Deus atendia as orações de Thomázia, o que teria contribuído para a construção de certa fama da religiosa no convento, que passou a ser requisitada por diversos motivos, especialmente para a cura de problemas de saúde, mas também para pregar e desenganar as recolhidas, auxiliando na eliminação das “ vaidades do mundo” e na edificação das “delícias do céu” (Franco, 1757, p. 16-18).

Para fazer valer a característica humilde de Thomázia, Franco ressaltou a sua autorrepresentação, nos seus escritos pessoais, quando se intitulava “tola”. Todos os documentos escritos e assinados por ela levavam este adjetivo, esta “firma” conforme dizia Franco, que demonstra o “desprezo de si”.

### **Experiências místicas**

Dona Thomázia tinha sonhos, visões e diálogos com a corte celeste e com os mortos. Sonhava constantemente com Nossa Senhora, enxergava Jesus Cristo, comunicava-se com os anjos, recebia recados e instruções diretamente de Deus e também a consolação de santos e anjos. O “Senhor” se apresentava a ela “em forma humana com tal formosura”, do mesmo modo, o Espírito Santo se apresentava na figura de uma “pomba tão linda” (Franco, 1757, p. 43). Com frequência, tinha visões dos seus padrinhos espirituais, São José (considerado o Príncipe dos santos) e São Miguel (considerado o Príncipe dos anjos). Estas experiências místicas, como colóquios e visões, eram encaradas pela hierarquia eclesiástica de modo bastante ambíguo, dependendo da posição ocupada pelos avaliadores. Diretores espirituais e confessores podiam encarar tais relatos e vivências como confirmações de elevação espiritual, fruto de uma vida contemplativa e devota; por outro lado, julgadores do Tribunal da Inquisição poderiam considerar tais experiências como fortes motivos de denúncia a respeito de possessões ou influências demoníacas.

Em várias passagens, Franco expõe o diálogo travado entre Deus e Thomázia, transcrevendo expressões de sentimentos e os colóquios de ambos, sendo que diversas vezes aquele ria da ingenuidade e inocência desta. O biógrafo apresenta o divertimento e entretenimento de Deus, que com frequência mostrava “que se estava rindo” (Franco, 1757, p. 45) de Dona Thomázia – distração que provavelmente era sentida pelo próprio João Franco na convivência com a protagonista.

Thomázia expressava saudades do divino e chorava constantemente, desejando deixar este mundo e se alegrando (“contentíssima”) com a chegada de doenças que anunciavam a possibilidade e aproximação da “hora de partir desta vida”, pois estava já “morta de amores” por Deus (Franco, 1757, p. 44). O contato entre a personagem e Deus é relatado com recorrência ao longo da biografia. Deus ordenava e repreendia determinados comportamentos, como fica evidente nas seguintes passagens: “Vai para onde estavas”; “ali a prendeu o Senhor, como fazia muitas vezes sem a deixar ser senhora de si, e a repreendeu das suas faltas”; “eu não quero que tu faças pecados” (Franco, 1757, p. 50).

Os possíveis leitores da obra *Vida portentosa* talvez fossem, na sua maioria, indivíduos religiosos do sexo feminino, reclusas ou recolhidas em conventos, mas também mulheres leigas letradas ou simples ouvintes da sociedade lisboeta. Como já destacado, a vida de Dona Thomázia, exemplo de virtuosidade feminina, era, de fato, dedicada às



mulheres, leitoras católicas que deveriam ter nesta personagem o modelo perfeito a ser seguido. Como uma leiga recolhida em convento, a vida de Thomázia era apresentada como um arquétipo ideal de conduta cristã, de prática da caridade, de tempo dedicado às devoções e às orações, de prática frequente da confissão e da obediência ao confessor.

### **Considerações finais**

Talvez Thomázia não tenha alcançado grande fama de santidade entre os católicos portugueses, tanto em vida quanto após a morte, mas certamente, a contar pela biografia e “testemunho” de João Franco, obteve grande prestígio no Convento do Salvador, na Lisboa setecentista. Além disso, é fato que sua vida foi codificada como um modelo.

João Franco, naturalmente, construiu sua narrativa baseado em informações necessárias para confirmar sua condição de “santa”, reafirmando constantemente suas virtudes, seus valores e sua conduta, que deveriam ser imitados por outras religiosas.

Thomázia foi descrita pelas suas atuações no Convento, pelo seu comportamento e pela exemplaridade de sua devoção: participava do coro, rezava constantemente, recolhia-se em cela separada, atendia as enfermas, aconselhava e desenganava as recolhidas, confessava-se frequentemente, falava muito pouco, alimentava-se uma única vez por dia, dormia no chão, raramente trocava de roupa e cumpria rigorosamente as penitências, queimando-se com frequência.

O momento da morte e a sua consolidação foram descritos por João Franco no modelo edificante bastante comum nos relatos de passamentos de sujeitos caracterizados como portadores de santidade. Para conferir veracidade ao relato, Franco atribuiu ao médico a afirmativa de que “nada era natural”, considerando a manutenção da flexibilidade do corpo morto, o calor que o mesmo conservava e o cheiro agradável da roupa. Além disso, Thomázia não teria apresentado os “olhos vidrados”, como era de se esperar no instante da morte de um moribundo. Seus olhos, ao contrário, pareciam estar animados, seu sangue ainda parecia correr pelas veias e sua carne apresentava-se muito flexível, na opinião de médicos e cirurgiões que a teriam visitado depois de morta.

Morta de amor por Deus, Thomázia “entregou a alma ao seu Criador na segunda-feira depois da Dominga da Santíssima Trindade pelas cinco horas da manhã do dia 26 de maio de 1755”. O relato da vida desta mulher portentosa, a qual uma vez louvada, poderia trazer à terra os “frutos do céu” talvez tenha sido muito útil entre uma parcela carola da população lisboeta, desolada e temerosa, após o assustador terremoto de novembro de 1755, ano da morte da religiosa. Muito além do consolo, a vida de Dona

Thomázia certamente alcançou homens e mulheres que, por inúmeros fatores – lazer, instrução, conhecimento, hábito – leram ou ouviram a escrita edificante desta mulher *portentosa* e suas diversas experiências místicas.

## FONTES

Arquivo da Biblioteca Nacional de Portugal

FRANCO, João. *Vida portentosa da serva de Deus D. Thomazia de Jesus*, terceira professa da Venerável Ordem de S. Domingos, que habitou muitos anos no Convento de Salvador desta Cidade de Lisboa, onde faleceu no dia 26 de maio do ano de 1755, escrita pelo seu confessor o padre Fr. João Franco, da Sagrada Ordem dos Pregadores, Mestre em Santa Teologia, Consultor do S. Ofício, e Prior atual do Convento de S. Domingos de Lisboa, e dedicado ao sereníssimo senhor D. Pedro, infante de Portugal, por Caetano de Andrada Pinto, fidalgo da Casa de S. Majestade, e seu Guarda-roupa. Lisboa, na oficina de Miguel Manescal da Costa, impressor do Santo Ofício, 1757.

## REFERÊNCIAS

ALGRANTI, Leila Mezan. *Livros de devoção, atos de censura: ensaios de história do livro e da leitura na América Portuguesa (1750-1821)*. São Paulo: Hucitec, 2004.

BELLINI, Lígia. “Penas, e glórias, pezar, e prazer”: espiritualidade e vida monástica feminina em Portugal no Antiga Regime. BELLINI, Lígia; SOUZA, Evergton Sales (orgs). *Formas de crer: ensaios de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI*. Salvador: Ed. UFBA, 2006, p.81-105.

BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond. Vaidades nos Conventos femininos ou das dificuldades em deixar a vida mundana (séculos XVII-XVIII), *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, 10, tomo I, p. 305-322, 2010.

FARGE, Arlette, DAVIS, Natalie Zemon. *História das Mulheres no Ocidente: Do Renascimento à Idade Moderna*. Porto: Afrontamento, V. 3, 1991.

JAPIASSU, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

KESSEL, Elisja Schulte van. Virgens e mães entre o céu e a terra. As cristãs no início da Idade Moderna. In: *História das Mulheres no Ocidente: Do Renascimento à Idade Moderna* v. 3. Porto: Afrontamento, p. 181-227, 1991.

MANGANARO, Patrizia. “Alteridade, filosofia, mística: entre fenomenologia e epistemologia”. In: Memorandum, 6, 3-24. Disponível em: <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos06/manganaro01.htm>. Acesso em: 2 jan. 2010.

MARTINS, William de Souza. Um espelho possível de santidade na Bahia colonial: madre Vitória da Encarnação (1661-1715), *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 33, n. 66, p. 209-227, 2013.

MORUJÃO, Isabel. Morrer ao pé da letra: relatos de morte na clausura feminina portuguesa, *Via Spiritus*, 15, P. 163-194, 2008.

## O «GRANDE TEATRO DO MUNDO» NO PADRE ANTÓNIO VIEIRA OU OS FUNDAMENTOS DE UMA TEODRAMÁTICA

Porfirio Pinto

### **Resumo**

O topos do *theatrum mundi* tem uma longa história, que começa na Antiguidade clássica, sendo particularmente utilizada pelos filósofos estoicos e, posteriormente, por alguns Padres da Igreja. Com um uso esporádico durante a Idade Média, quando era mais utilizado o topos do *speculum*, ele reaparece com força no Renascimento e, sobretudo, no Barroco. Os maiores dramaturgos do século XVII (Shakespeare, Calderón de la Barca e outros) fazem dele uso correntemente. Mas não apenas eles, também os pregadores sagrados o referem em seus sermões. O Padre António Vieira é disso um bom exemplo. Contudo, neste estudo, interessar-nos-á mais particularmente a sua interpretação «histórica» deste mesmo topos nos seus escritos proféticos. A reflexão vieiriana, aprofundada na *Clavis prophetarum*, é precursora, a nosso ver, da moderna teodramática balthasariana: a história tem um sentido teológico, nela se desenrola um drama dirigido pela Divindade.

**Palavras-chave:** António Vieira, teatro do mundo, salvação, teodramática.

O carácter eminentemente histórico da revelação judaico-cristã não é certamente novidade para ninguém. As Escrituras veterotestamentárias revelam um Deus que é «Senhor da história», e de uma história que é linear: tem um começo (a Criação) e progride iniludivelmente para um fim (a Escatologia). Em seguida, as Escrituras cristãs revelam também que esse Deus entrou na história dos homens com um propósito salvífico (a Encarnação). Durante muitos séculos, com mais ou menos força, esta perspectiva incorporava também a historiografia ocidental de raiz judaico-cristã. Mas, progressivamente, a partir do século XVII – e sobretudo por ação do deísmo do século seguinte – essa historiografia deixou de fazer referência a Deus (fenómeno da «secularização»). Exalta-se um Deus arquiteto do universo, autor das leis inerentes ao mundo, mas alheio a qualquer manifestação histórica<sup>51</sup>. Deixou então de se acreditar em «milagres» e no sentido teológico da história.

É precisamente no início deste processo que o Padre António Vieira elabora uma reflexão (que culminou na sua grande obra *Clavis profetarum*), em que recupera e insiste na possibilidade de uma história conduzida por Deus. Porém, ele leva a cabo não apenas uma «teologia da história», mas sobretudo uma «teodramática», em que Portugal – como novo «povo escolhido» por Deus – representa um papel principal, mas não único (ele contracena com o outro poder, o poder espiritual do Papa).

Nas páginas que se seguem, vamos procurar perceber a génese desta «teodramática», analisando quatro elementos: o topos do *theatrum mundi*; a história como lugar teológico; a espiritualidade «dramática» jesuíta; a teologia da história vieiriana.

### **1. O topos do «teatro do mundo»**

O período entre 1500 e 1750 pode ser caracterizado como a «idade de ouro» do olhar<sup>52</sup> e da curiosidade. É neste período que se redescobre o mundo na sua diversidade ebuliente, pelo que todo o saber é revisto e acrescido exponencialmente, até ao aparecimento das grandes enciclopédias do Iluminismo<sup>53</sup>.

Mas antes de chegar a essas enciclopédias, o saber «enciclopédico» foi sendo sistematizado numa miríade de obras que continham no seu título o termo curioso de

---

<sup>51</sup> Veja-se a interessante monografia de María LARA MARTÍNEZ, *Procesos de secularización en el siglo XVII, y su culminación en el pensamiento ilustrado*, tese de doutoramento, Universidad de Castilla-La Mancha, 2010, p. 319.

<sup>52</sup> Cabe talvez lembrar aqui que é deste período uma máxima que marcou toda a modernidade até aos nossos dias. Baltasar Gracián, no seu *Arte de la prudencia* (§ 113), afirmava: «Aquilo que não se vê é como se não existisse.»

<sup>53</sup> Sobre as «origens» do enciclopedismo, veja-se José Eduardo FRANCO, «Introdução», in José E. FRANCO-Cristina TRINDADE (coords.), *Que saber(es) para o século XXI?*, Lisboa, Esfera do Caos, 2014, pp. 11-18.

«teatro» (como, por exemplo, *O magno teatro da vida humana* de Laurens Beyerlinck)<sup>54</sup>. O conceito queria simplesmente evocar a imagem do anfiteatro que permite um olhar circular e ao mesmo tempo abrangente, ou seja, um olhar «panorâmico» (global) acerca de um determinado tema, ou conjunto de temas, que seriam abordados na dita obra. Aqui, longe do sentido espiritual que terá noutras obras, o conceito de «teatro» tem apenas um significado metodológico-científico.

Mas nesse quadro humanista de «refontalização» do saber, recorrendo aos textos clássicos, também se recupera o antigo topos do *theatrum mundi*, inspirado em Platão e em Pitágoras, e que foi desenvolvido sobretudo pelos filósofos estoicos (particularmente Cícero e Séneca), para caracterizarem a miséria e o efémero da vida humana, um tema também retomado pelos Padres da Igreja (em particular, Agostinho e João Crisóstomo)<sup>55</sup>. O exemplo mais característico – e paradigmático, por ser o primeiro – é o da obra do francês Pierre Boaistuau, *Le théâtre du monde où il est fait un ample discours des misères humaines* [...], Paris, 1558.

Mas este mesmo topos permitiu dois outros desenvolvimentos de carácter teológico. Em primeiro lugar, e numa certa continuidade com o pensamento teológico escolástico, houve uma preocupação pela contemplação das causas eficientes e finais de todas as coisas que atestam da onipotência do Criador. É o motivo do «teatro da natureza». Herdeiro de Calvino, Jean Bodin é o exemplo característico deste tipo de abordagem, com o seu *Universae naturae theatrum* (1596).

Existe uma outra tradição, que remonta a Epicleto (c. 55-c. 135), para quem o mundo é um «palco», onde se desenrola um teatro dirigido pela divindade, e no qual os homens são os atores<sup>56</sup>. Traduzido por Quevedo em 1635, foi provavelmente este autor romano aquele que exerceu maior influência em Calderón de la Barca (*Gran teatro del mundo*,

---

<sup>54</sup> Cf. Louis Van DELFT, «L'idée de théâtre (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)», in *Revue d'histoire littéraire de la France*, 2001/5, 101, pp. 1349. Para o enciclopedismo na Idade Média, e a sua relação com o topos do *speculum*, veja-se Javier VERGARA CIORDIA, «Enciclopedismo especular en la Baja Edad Media: La teoría pedagógica del espejo medieval», in *Anuario de Historia de la Iglesia*, 18 (2009), pp. 295-309.

<sup>55</sup> Este topos foi profundamente estudado por Lynda G. CHRISTIAN, *Theatrum mundi: The History of an Idea*, Nova Iorque/Londres, Garland Publishing, 1987. Ver também Erika FISCHER-LICHTE, *History of European Drama and Theatre*, trad. Jo Riley, Londres/N. Iorque, Routledge, 2002.

<sup>56</sup> «No olvides que es comedia nuestra vida/ y teatro de farsa el mundo todo/ que muda el aparato por instantes/ y que todos en él somos farsantes;/ acuérdate que Dios, de esta comedia/ de argumento tan grande y tan difuso,/ es autor que la hizo y la compuso. // Al que dio papel breve,/ solo le tocó hacerle como debe;/ y al que se le dio largo,/ solo el hacerle bien dejó a su cargo./ Si te mandó que hicieses/ la persona de un pobre o de un esclavo,/ de un rey o de un tullido,/ haz el papel que Dios te ha repartido;/ pues solo está a tu cuenta/ hacer con perfección el personaje,/ en obras, en acciones, en lenguaje;/ que al repartir los dichos y papeles,/ la representación o mucha o poca/ solo al autor de la comedia toca.» (*apud* Francisco de QUEVEDO, *Epicteto y Phocílides en español con consonantes*, Madrid, 1635, p. 23).

c. 1635), ainda que, durante a Idade Média, João de Salisbury tenha usado esse mesmo motivo no seu *Policraticus*.

Estas várias dimensões do conceito de «teatro» encontram-se presentes no Padre António Vieira. Como jesuíta, habituado às representações teatrais nos colégios da Companhia, Vieira utiliza frequentemente o teatro como metáfora (ver, por exemplo, «Sermão das Cadeias de São Pedro», de 1674, § 2). Noutras passagens, porém, ele não ignora o uso enciclopédico que o termo possui. O caso mais evidente ocorre no «Sermão do Demónio Mudo», de 1651, onde cita diretamente Laurens Beyerlinck, autor do *Magno teatro da vida humana* (7 vols; 1638), para falar do luxo e vaidade das mulheres (§ VI). Podíamos, no entanto, citar também o «Sermão do Santíssimo Sacramento» de 1645, em que refere o «teatro da fé», ou o «Sermão II da Rosa Mística», para o «teatro das jerarquias» celestes, ou os sermões sobre Santa Catarina, de 1643 e 1663, em que refere o mais «famoso teatro» do debate entre filósofos. Em todos estes casos, é claramente o carácter epistemológico do termo que há que ter em conta.

Nalguns – poucos – sermões, ele usa o topos do «teatro do mundo» no sentido clássico, para referir a miséria da vida humana depois da queda original. Vejam-se, por exemplo, o «Sermão da 1.<sup>a</sup> Oitava da Páscoa», de 1656, o «Sermão da Dominga 22.<sup>a</sup> Post Pentecostem», de 1653, ou ainda o «Sermão XXVII da Rosa Mística». Mas, evidentemente, o uso mais frequente é o do «teatro do mundo» como disposição da Providência divina acerca do homem, um tema que ele «descobre» em Nemésio de Emesa, no seu *De natura hominis*, uma obra que teve imenso impacto nos séculos XVI e XVII. Esta última utilização perpassa toda a obra vieiriana, desde os sermões à obra profética, passando pela epistolografia. Uma passagem do «Sermão da 1.<sup>a</sup> Dominga do Advento», de 1652, mostra perfeitamente o carácter teológico do topos, tal como o encontramos em Epicleto e em Calderón de la Barca:

São Paulo descrevendo este mundo, para nos desafeiçoar de suas vaidades, diz que é como um teatro em que as figuras cada uma entra a representar o seu papel, e passa: *Praeterit enim figura hujus mundi* [1Cor 7,31]. Não diz o Apóstolo que passa o mundo, senão as figuras: porque as figuras vão-se, e o teatro fica. Alude à sentença do Espírito Santo: *Generatio praeterit, generatio advenit, terra autem in aeternum stat* [Ecl 1,4]. Uns nascem, outros morrem: uns vêm a este mundo, outros saem dele, e o mundo como teatro destas representações, sempre está no mesmo lugar, e não se move. Contudo são João na sua primeira Epístola diz que não só nós, os amadores do mundo, somos os que passamos, senão que também o mesmo mundo passa: *Et mundus transit, et concupiscentia ejus* [1Jo 2,17]... («Sermão da 1.<sup>a</sup> Dominga do Advento», § IV).



## 2. A história como lugar da ação divina

Mas há um segundo elemento a ter em consideração: o da relação entre história e teologia. Como ficou dito atrás, a revelação judaico-cristã tem um carácter eminentemente histórico. Foi por isso que, nos primeiros séculos da era cristã, os Padres da Igreja desenvolveram o conceito de «economia da salvação» para significarem precisamente o plano ou disposição divina (*oikonomia*), concebido na eternidade e realizado na história, em vista da salvação do homem.

Acontece que, durante a Idade Média, a teologia especulativa esqueceu quase por completo esta dimensão (ou sentido) da história. Rendida à metafísica aristotélica, a teologia escolástica «interessa-se unicamente pela verdade objetiva, o absoluto do objeto, a adequação do espírito à verdade ideal e em si»<sup>57</sup>. Ou seja, perdeu quase completamente o gosto pelos textos fundadores (as suas fontes) e pelos factos concretos (a experiência). Os textos bíblicos começaram a ser usados, muitas vezes, como meros apêndices dos raciocínios dedutivos escolásticos.

A partir do século XV, porém, assiste-se a uma forte contestação ao carácter especulativo da teologia escolástica. O movimento de regresso «às fontes» é, sobretudo, um movimento de retorno aos textos clássicos, e particularmente aos textos bíblicos (cuja expressão mais significativa é a obra de Lorenzo Valla e Giannozzo Manetti, na corte do papa Nicolau V, com ampla repercussão posterior em Erasmo e nos demais humanistas). São estes primeiros trabalhos de filologia e erudição crítica que conduzem à recuperação do sentido da história.

A partir de 1500, a hermenêutica bíblica mais correntemente utilizada é de carácter histórico («literal», e não intemporal) e crítico (sobretudo contra o que se considera «tradicional»). O regresso às fontes alarga-se do campo bíblico aos textos patrísticos e clássicos. Surge assim uma «teologia positiva» contraposta à «teologia escolástica»<sup>58</sup>.

É precisamente nesta dinâmica que há que situar o Padre António Vieira. Ele estava muito bem informado da exegese do seu tempo (recorrendo com frequência aos comentadores da Companhia), que privilegia, claramente, o sentido literal dos textos bíblicos, ou, como diz Vieira, «o sentido natural, próprio e literal [das Escrituras]» («Sermão da 1.<sup>a</sup> Dominga do Advento», § 1), o sentido «historial» (cf. «Sermão de

---

<sup>57</sup> Yves CONGAR, «Théologie», in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. 15-1, Paris, Libr. Letouzey et Ané, 1946, p. 408.

<sup>58</sup> Com origem na Universidade de Paris, e provavelmente em Jean Mair (*Sentences*, 1590), a noção de «teologia positiva» seria sobretudo difundida por Inácio de Loiola (*Exercícios*, reg. XI) e pelos Jesuítas.

Nossa Senhora de Penha de França», § 4), contraposto ao sentido «místico». E nesta perspectiva, ele faz uma leitura da história recente de Portugal à luz dos profetas bíblicos, particularmente de Isaías, que ele conta «entre os cronistas de Portugal» (cap. XII do *Livro Antepimeiro da História do Futuro*)<sup>59</sup>.

Assim, o impacto das descobertas portuguesas e castelhanas na epistemologia de então fez com que se relativizassem muitas das opiniões dos «antigos». Os antigos não são apenas os escolásticos medievais, que já eram o alvo da *devotio moderna*, mas também os Padres da Igreja e os clássicos greco-romanos. Começa-se a olhar para eles com olhar crítico. Senão veja-se a maneira como Vieira intitula o capítulo 12 do *Livro Antepimeiro*: «Dá-se razão porque em algumas partes desta *História* se não alegarão Padres e se seguirão exposições de escritos modernos». E explica logo a seguir essa razão: «primeiro, porque os doutores antigos não disseram tudo; segundo, porque não acertaram em tudo; terceiro, porque não concordaram em tudo»<sup>60</sup>.

Vieira é um «moderno» para quem a história se tornou um lugar teológico. A «história nova» que ele escreve, intitulada *História do Futuro*, é uma «teologia da história» levada a cabo num momento em que começam a surgir os primeiros sinais da «secularização», tal como mencionámos no início. Curiosamente, ela é elaborada cerca de cem anos antes da primeira «filosofia da história» de Voltaire (1765)<sup>61</sup>. É claramente uma visão providencialista, em que Portugal joga um papel importante:

E se quisermos especular a razão desta providência, acharemos que não é outra senão a majestade da sabedoria e onipotência divina, sempre admirável em todas suas obras. Este mundo é um teatro, os homens, as figuras que nele representam, e a história verdadeira de seus sucessos, uma

---

<sup>59</sup> Padre António VIEIRA, *Obra Completa. III- I: História do Futuro e Voz de Deus ao mundo, a Portugal e à Baía*, coordenação e introdução de Pedro Calafate, Lisboa, Círculo de Leitores, p. 205. Como diz Pedro Calafate na Introdução, «o sentido verdadeiro de Isaías não se poderia descortinar sem as conquistas da ciência moderna, nomeadamente das que emanaram diretamente da gesta dos Descobrimentos portugueses» (p. 37).

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 169. Em textos inéditos, só agora publicados, Vieira manifesta-se claramente mais favorável aos modernos. Senão vejam-se as seguintes passagens: «...tanto os antigos que excedem em autoridade e dignidade aos modernos, como aos modernos que vencem em notícias e diligência aos antigos» (p. 157); «dirão que também os antigos tiveram essa candeia! Sim, mas nós estamos mais perto; a candeia de mais perto alumia melhor» (p. 405); «os antigos mais das tradições e os modernos mais das profecias, porque as tradições estão mais perto do passado e as profecias têm o seu busto mais chegado ao futuro» (p. 406).

<sup>61</sup> Cf. Jayne SVENUNGSSON, «Histoire de la philosophie et sécularisation. La généalogie théologique de la philosophie», in *L'Orient des dieux*, VI-VII (2006-2007), pp. 65-82. Sobre a mesma problemática, e em português, veja-se José Carlos Aguiar de SOUZA, «As filosofias da história e a tese da secularização: a teologia cristã e as raízes da secularização na modernidade», in *PLURA – Revista de Estudos de Religião*, 2/2 (2011), pp. 43-57.

comédia de Deus, traçada e disposta maravilhosamente pelas idades de sua providência<sup>62</sup> (cap. X do *Livro Antepimeiro*).

### 3. Espiritualidade inaciana e teodramática

Importa também contextualizar o Padre António Vieira no quadro da espiritualidade jesuítica, e particularmente dos *Exercícios Espirituais*. Os *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loiola já foram objeto das mais variadas interpretações. As duas abordagens mais frequentes foram a ascética e a mística.

A abordagem ascética fundava-se no primeiro número dos *Exercícios Espirituais*, logo após as anotações orientadoras, que diz o seguinte: «Para se vencer a si mesmo e ordenar a sua vida sem se determinar por afeição alguma que seja desordenada» (EE, n.º 21). O conjunto de exercícios apresentados por Inácio serviriam então para «preparar e dispor a alma», para «buscar e achar a vontade divina» para a sua vida, tendo em vista «a salvação da alma» («Primeira anotação»; EE, n.º 1). Esta interpretação ascética, fundada no esforço pessoal, atualmente parece ser redutora da espiritualidade inaciana e é criticada por seguir mais a ética estoica que o Evangelho de Jesus Cristo.

Ao longo do século XX foi-se impondo uma outra abordagem, que situa os exercícios inacianos no contexto do século de ouro espanhol: a mística espanhola. Os exercícios da segunda e terceira semanas concentram a atenção do exercitando na contemplação do Rei Eterno, e da sua vida nesta Terra. À medida que ele busca a vontade divina, pretende-se que «o mesmo Criador e Senhor se comunique à alma a ele devotada, abraçando-a no seu amor e louvor, e dispondo-a a seguir pelo caminho que melhor o pode servir no futuro» («Décimaquinta anotação»; EE, n.º 15). A experiência do encontro com Deus parece, neste caso, ser o elemento mais decisivo<sup>63</sup>.

Mas existe ainda uma alternativa a estas duas abordagens, e que foi desenvolvida pelo teólogo suíço Hans von Balthasar: a dramática. Para este teólogo, o ponto central dos exercícios inacianos encontra-se no elemento da «eleição»: o encontro com Deus (o «Criador e Senhor [da história]») é um encontro com um Deus que elege e chama<sup>64</sup>. E aqui entramos no cerne do projeto teológico da «teodramática» que, através da analogia

---

<sup>62</sup> Padre António VIEIRA, *História do Futuro*, ed. cit., p. 152.

<sup>63</sup> Cf. Bernard SESBOÛE, «Spiritualité ignatienne et théologie», in *Revue de Spiritualité Ignatienne*, 115 (2007), pp. 27-35. Karl Rahner foi o maior impulsionador desta abordagem.

<sup>64</sup> Werner LÖSER, «Hans Urs von Balthasar and Ignatius Loyola», in *The Way*, 44/4 (2005), pp. 115-130, aqui p. 117.

do teatro, pretende «iluminar o mistério da ação divina na história, tal como é narrada na tradição bíblica»<sup>65</sup>.

A revelação judaico-cristã não é uma doutrina ou uma moral, mas tem a ver com a ação de Deus no mundo, pelo que o topos teatral é perfeitamente útil para a teologia. Porém, é preciso afirmar desde já que Deus não é apenas o «diretor» deste «teatro do mundo» (como acontece em Calderón de la Barca), mas é também ator. Em Jesus Cristo ele «comprometeu-se» com a humanidade, fazendo com que a história do mundo se torne um «teodrama». E mais: em Cristo, e graças a Ele, a pessoa, mediante a eleição-chamamento-missão, constitui-se em «pessoa teológica». Ou seja, nesta teodramática, não se trata apenas de atuar, mas de nos convertermos nos papéis que representamos, «quanto mais o homem se aproxima desta identidade [papel-pessoa], com maior perfeição interpreta o seu papel»<sup>66</sup>.

Como jesuíta, Vieira estava profundamente marcado pela espiritualidade dos *Exercícios*, e o carácter dramático dessa espiritualidade não deve ter sido estranho ao nosso autor: a meditação do «Chamamento do Rei Eterno» no início da segunda semana, seguida depois pela meditação das «Bandeiras» (de Cristo e de Satanás), introduzem o exercitando nessa dinâmica da eleição-chamamento-missão. Esta experiência pessoal aliada ao estudo exegético-teológico devem ter sido o crisol da utopia vieiriana na sua dupla vertente: eclesiológica (consumação do Reino de Cristo na Terra) e nacionalista (esperanças de Portugal)<sup>67</sup>.

#### 4. Teologia da história vieiriana

A história da sucessão e sucessos do género humano desde o princípio do mundo até o fim dele, não é outra coisa senão uma comédia de Deus representada neste mesmo teatro do mesmo mundo, como lhe chamou São Nemésio e outros santos. Os dois primeiros papéis, ou as duas principais figuras desta comédia são o povo gentílico e o

---

<sup>65</sup> Lucio FLORIO, «Creación y teodrama : incorporación de la historia de la vida en el horizonte de la Teodramática de H. U. von Balthasar» [en línea]. *Jornadas Diálogos: Literatura, Estética y Teología. La libertad del Espíritu*, V, 17-19 septiembre 2013. Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/creacion-teodrama-incorporacion-historia-vida.pdf> [consultado em 22.01.2015]. Cf. Ainda Cecilia Avenatti de PALUMBO, «Mirar adentro, actuar desde el centro. Por la via pulchritudinis a la acción teodramática: una voz cristiana en el escenario de la postmodernidad», *Atualidade Teológica – Revista do Departamento de Teologia* da PUC-RIO, XVII-44 (maio-agost. 2013), pp. 332-343.

<sup>66</sup> Hans U. von BALTHASAR, *Teodramática. 2: Las personas del drama: el hombre en Dios*, Madrid, Encuentro, 1992, p. 17, cit. em C. A. de PALUMBO, *art. cit.*, p. 341. Nesta perspectiva, os santos são então «os intérpretes autênticos do drama divino» (*loc. cit.*).

<sup>67</sup> Cf. António LOPES, *Vieira, o Encoberto: 74 anos de evolução da sua utopia*, Cascais, Príncipe, 1999, pp. 94-99.

povo judaico, como se vê assim nas histórias sagradas do tempo passado, como nas profecias do futuro. E assim como vemos nas representações das nossas comédias que aquelas figuras que têm dito o seu papel, e não hão de tornar ao teatro, se despem logo; porém as outras que hão de representar até o fim e conclusão da comédia esperam com os mesmos vestidos e com as mesmas insígnias; assim tem acontecido e se tem visto nesta grande comédia de Deus. Os romanos, os cartagineses, os suevos, os alanos, os citas, os getas, e muitas outras nações de que não há hoje mais que a memória, e se extinguiram totalmente, são figuras que representaram o seu papel nesta comédia, e despiram o nome e o vestido, porque não hão de tornar mais ao teatro. Porém o povo judaico e o povo gentílico, a Sinagoga e o Gentilismo, que são aquelas duas figuras principais que se hão de dar as mãos no fim da comédia, necessariamente se hão de conservar no mesmo estado, na mesma representação e na mesma figura, e essa é a razão porque hoje se conservam distintos estes dois povos, e quando no fim se desatar o enredo e se descobrir a traça do supremo Autor desta comédia, então pasmaremos todos, e pasmará o mundo à vista da admirável providência deste segredo e mistério; e então exclamará com São Paulo no mesmo lugar em que refere esta maravilha: *O altitudo sapientiae, et scientiae Dei, quam incomprehensibilia sunt judicia ejus, et investigabiles viae ejus* [Rm 11,33]<sup>68</sup>.

A utopia vieiriana, tendo por horizonte último a fraternidade e pacificação universal («aquelas duas figuras principais hão de dar as mãos no fim da comédia»), apresenta-se como nova proposta de relação entre os homens, depois de um século de múltiplos conflitos (guerras de religião, guerras de independência, etc.)<sup>69</sup>.

Do seu coração lusitano brota a convicção de que Portugal tem um papel muito especial na sua realização («Esperanças de Portugal»). Não terá sido por acaso que foram os portugueses a levar a cabo o grande empreendimento dos Descobrimentos. Um povo tão pequeno quanto o do antigo Israel, só a «eleição» divina pode explicar que assim tenha acontecido.

---

<sup>68</sup> Padre António VIEIRA, *Obra Completa. III-III: Apologia*, coordenação e introdução de Adma Muhana, Lisboa, Circulo de Leitores, 2014, p. 176.

<sup>69</sup> Cf. José Eduardo FRANCO, «Uma utopia católica sob suspeita: Censura romana à *Clavis Prophetarum* do Padre António Vieira, sj», in *Lusitania Sacra*, 2.ª série, 18 (2006), pp. 473-484 (aqui p. 477). Ver também, do mesmo autor, «Teologia e utopia em António Vieira», in *Lusitania Sacra*, 2.ª série, 11 (1999), pp. 153-245, e «Vieira e a possibilidade de um Mundo Novo: Quinto Império como projecto de cidadania do futuro», in Paulo Mendes PINTO et al. (orgs.), *Religião e Ofensa: As religiões e a liberdade de expressão*, Lisboa, Edições Universitárias Lusófonas/Tenacitas, 2009, pp. 101-114.

Do seu espírito de teólogo (e de homem de Igreja), ele intui que tudo isso deve ter algo que ver com a consumação do Reino anunciado por Jesus Cristo no Evangelho (consumação do Reino de Cristo na Terra). Tendo sido um tema central na Antiguidade cristã, e mesmo na Alta Idade Média, durante o período escolástico foi quase ignorado, provavelmente por causa da influência do pensamento escatológico de Joaquim de Fiore<sup>70</sup>. O tema do Reino foi remetido totalmente para o foro interior do crente, e extremamente espiritualizado.

A proposta de uma teologia da história nestes moldes – uma das últimas, antes do aparecimento das secularizadoras filosofias da história – pode parecer «extemporâneo» para alguns, mas a evolução histórica posterior mostra que foi um ato de coragem e inovador. A braços com a Inquisição de Coimbra, Vieira defendia-se de que os assuntos por ele tratados mereciam ser objeto de um concílio, como alguém lhe dissera<sup>71</sup>. E, na verdade, muitas das matérias abordadas na *Chave dos Profetas* vieram a ser objeto de discussão no Concílio Vaticano II, pelo que podemos afirmar que Vieira foi realmente pioneiro de temas relacionados com o ecumenismo, a inculturação, e uma eclesiologia aberta ao outro e à ação de Deus na história.

Como afirma Cecilia Palumbo, «o teatro é uma metáfora existencial em que se evidencia que o modo humano de conhecer não se consoma no ver, mas sim no atuar»<sup>72</sup>. Isto vai de encontro ao carácter quer do Cristianismo, quer do Padre António Vieira. O Cristianismo é uma religião profética, da Palavra que se torna ação. António Vieira, como bem mostrou Margarida Vieira Mendes, une também ele ação e palavra, pelo que toda a sua obra é uma «bio-grafia»<sup>73</sup>.

---

<sup>70</sup> Cf. Benedict T. VIVIANO, *Le Royaume de Dieu dans l'histoire*, Paris, Cerf, 1992, sobretudo pp. 93-122.

<sup>71</sup> Padre António VIEIRA, *Obra Completa. III-IV: Autos do processo de Vieira na Inquisição*, coordenação e introdução de Adma Muhana, Lisboa, Círculo de Leitores, 2014, pp. 185s, 313-329, 429, 469, 481, 583, 645.

<sup>72</sup> Cecilia A. de PALUMBO, *Op. cit.*, p. 337.

<sup>73</sup> Margarida Vieira MENDES, *A oratória barroca de Vieira*, Caminho, 1989, p. 15.