

# CAMINHOS DA RELIGIOSIDADE



Universidade do Estado do Pará

**Reitor**

Clay Anderson Nunes Chagas

**Vice-Reitora**

Ilma Pastana Ferreira

**Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação**

Jofre Jacob da Silva Freitas

**Pró-Reitora de Graduação**

Maria Célia Barros Virgulino Pinto

**Pró-Reitora de Extensão**

Vera Regina Menezes Palácios

**Pró-Reitor de Gestão e Planejamento**

Carlos José Capela Bispo



Editora da Universidade do Estado do Pará

**Coordenador e Editor-Chefe**

Nilson Bezerra Neto

**Revisão**

Marco Antônio da Costa Camelo

**Design**

Flávio Araújo

**Web-Page e Portal de Periódicos**

Bruna Toscano Gibson

**Livraria**

Arlene Sales

**Bibliotecária**

Rosilene Rocha

**Estagiária de Design**

Rebecka Milenna N. Barroso

**Conselho Editorial**

Francisca Regina Oliveira Carneiro

Hebe Morganne Campos Ribeiro

Jofre Jacob da Silva Freitas (Presidente)

Joelma Cristina Parente

Monteiro Alencar

Josebel Akel Fares

José Alberto Silva de Sá

Juarez Antônio Simões Quaresma

Lia Braga Vieira

Maria das Graças da Silva

Maria do Perpétuo Socorro

Cardoso da Silva

Marília Brasil Xavier

Núbia Suely Silva Santos

Robson José de Souza Domingues

Pedro Franco de Sá

Tânia Regina Lobato dos Santos

Valéria Marques Ferreira Normando

# **CAMINHOS DA RELIGIOSIDADE**

## **Ética, Arte e Imaginário**

Kátia Mendonça  
Jones da Silva Gomes &  
Helio Figueiredo da Serra Netto  
(org.)

ciências da religião vol. IV



## ©EDUEPA 2022

Editora da Universidade do Estado do Pará – EDUEPA

Travessa D. Pedro I, 519, CEP: 66050-100

E-mail: eduepa@uepa.br/livrariadauepa@gmail.com

Telefone: (91) 3222-5624



@eduepaoficial

### Capa, projeto gráfico e editoração

Elizangela A. Soares

### Normalização e revisão

Elizangela A. Soares

### Imagem da capa

*Madonna col Bambino e due angeli*

Filippo Lippi (1406-1469)

Galleria degli Uffizi, Florença | [www.uffizi.it](http://www.uffizi.it)

1ª edição – 2022

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Sistema de Bibliotecas da UEPA – SIBIUEPA

C183 Caminhos da religiosidade: ética, arte e imaginário / Kátia Mendonça ;  
Jones da Silva Gomes ; Helio Figueiredo da Serra Netto (Orgs.).  
– Belém : EDUEPA, 2022.  
236 p. : il. – (Coleção Ciências da Religião; v.4)

Inclui bibliografias  
ISBN: 978-65-88106-37-2

1. Religião - ética. 2. Religião - arte. 3. Religião - imaginário. 4.  
Fenomenologia. 5. Hermenêutica. 6. Espiritualidade. I. Mendonça,  
Kátia. II. Gomes, Jones da Silva. III. Serra Netto, Helio Figueiredo da.  
IV. Título.

CDD 200 – 22.ed.

Ficha Catalográfica: Rosilene Rocha CRB-2/1134

Editora filiada



## Sumário

Prefácio antropológico a “Caminhos da religiosidade: ética, arte e imaginário” <i>Aníbal Pedro Luis Fornari</i> .....	7
Apresentação <i>Helio Figueiredo da Serra Netto</i> <i>Jones da Silva Gomes</i> <i>Kátia Mendonça</i> .....	27
Imaginários evangélicos na e sobre a Amazônia Oriental: fontes iniciais e método <i>Helmut Renders</i> .....	33
Artes devocionais na Amazônia Tocantina: pesquisa, imaginário e religiosidade <i>Jones da Silva Gomes</i> .....	53
Primicias de libertad en la situación pendiente <i>John David Barrientos Rodríguez</i> .....	71
A hospitalidade: fenomenologia, ética e imaginário <i>Etienne Alfred Higué</i> .....	83
Acompañamiento espiritual: riesgos y posibilidades. Limpiar la imagen de Dios <i>Miguel García-Baró López</i> .....	99
Imaginário religioso, ética e os limites da liberdade: o caso Charlie Hebdo <i>Helio Figueiredo da Serra Netto</i> .....	151

Diante da arte: .....o pensamento de Martin Buber como caminho para uma hermenêutica espiritual	
<i>Kátia Mendonça</i> .....	167
O cinema de Ermanno Olmi: a alteridade nos passos de Cristo	
<i>Valber Oliveira de Brito</i> .....	195
Ensaio navegante	
<i>Michel Schettert</i> .....	217
Sobre os autores.....	231

## Prefácio antropológico a “Caminhos da religiosidade: ética, arte e imaginário”

Este libro es un mensaje *oportuno* y *luminoso*. ¿Por qué *oportuno*? Porque, como ya viene indicado en la Presentación del libro por la Profesora Katia Mendonca, este volumen colectivo asume también, desde dentro de su misma temática, la imprevista experiencia fáctica universal de la pandemia Covid-19. Un ultra-minúsculo animal (organismo) del ecosistema genético, constituido por genes que contienen ácidos nucleicos que forman moléculas largas de ADN o ARN rodeadas de proteínas, en dos años causó la muerte de casi siete millones de personas en el mundo. Evidencia la fragilidad de nuestra desproporción entre grandes aspiraciones a una vida segura y satisfecha y la irrupción sorpresiva e impetuosa de nuestra finitud amenazada y duramente castigada. La fecha cierta de nuestra celebrada salida de la nada hacia la existencia queda expuesta a la evidencia de la posibilidad inminente de ser heridos a muerte (propia o de personas amadas), despertando al siempre aplazado interrogante sobre la vida y su destino.

### **Ante el desafío contrastante de la pandemia**

En efecto, todas las Gentes de la Tierra han quedado sincronizadas por la expansión recurrente y reiteradamente modificada del Covid-19, que desafía y desconcierta el cotidiano oficio de vivir, el trajinar de los

trabajos y los días, encerrando la convivencia familiar y postergando *sine die* la celebración de las amistades, aislando a los pobres en sus favelas e impidiéndoles obtener sus precarios recursos diarios, hasta llegar a la extrema soledad de los gravemente afectados y a las terribles y mudas devoluciones de cadáveres. Las dinámicas educativa, laboral y económica quedan detenidas o alteradas e innovadas *ad hoc* y la política ensaya un equilibrio entre la continuidad básica de una vida social ordenada y la intensidad de la protección sanitaria de la población en peligro masivo. La investigación científica es urgida a superar soluciones paliativas y a no subordinarse a negociados, frente a un virus cuya cepa se transforma con espantosa creatividad. La pandemia corrobora de facto la unidad del género humano y establece una arrasadora equivalencia que quiebra los esquemas divisorios entre el denominado mundo desarrollado y el subdesarrollado: somos tan frágiles y necesitados los unos como los otros. ¿Adónde vamos? ¿Quiénes somos? Más aún: la tormentosa y mortal sombra viral inicial vino generándose y desplazándose sobre el mundo desde el extremo Oriente hacia el extremo Occidente, prevaleciendo a la altura del Paralelo-40 Norte y afectando primero esa franja terráquea donde se concentra el *ethos* civilizatorio del progreso, de la razón suficiente y calculante, previsora y eficiente, donde lo imprevisto parecía ser rémora de un pasado prerracional a superar. Ciertamente, parte del inmenso y callado sufrimiento de los pueblos está siendo contrarrestado por el admirable y laborioso empeño de la investigación científica, su industrialización y las instalaciones hospitalarias y vacunatorios extendidos para la emergencia, conviviendo con la continuidad de ingentes recursos para la defensa, derroches y privilegios burocráticos, ostentaciones inútiles y la continuidad de la vorágine de multitudes migrantes que vagan errantes, agobiadas por la miseria, la indiferencia y la violencia.

Sorprendente fue el acontecer de tantas presencias reales anónimas, portadoras de una afectuosa compasión capaz de acompañar hasta el final la angustiada soledad y la silenciosa esperanza de reencuentro de



las personas sufrientes o enfermas, y de ejercer una generosa y creativa solidaridad o profesionalidad médico-sanitaria, acompañada por los demás oficios concurrentes a las riesgosas tareas. Dos polos saltan a la vista de quien se decidió a convivir y compartir el drama de los pacientes que le fueron dados:

Lo que he visto ha batallado en mí. Me ha herido. ¿Qué he visto? Entre otras cosas, una niña nacida hace veinticuatro horas y Elena, una mujer que acaba de fallecer. ¿Elena? ¿Dónde estás, Elena? Los dos extremos de la vida: nacimiento y muerte en menos de una hora. ¡Qué tentación eliminar uno de los dos polos! ¡Y qué coraje y desafío para la razón conservar ambos para abrirse a una pregunta! ¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él? (...) En este tiempo, mi razón y mi afecto se han visto desafiados por un problema de conocimiento: ¿qué es el dolor? ¿qué es la muerte? Y como consecuencia: ¿qué es la vida? Todos los días tengo que mirar a la cara estas preguntas, estando delante de enfermos que sufren y mueren<sup>1</sup>.

Precisamente en esto este libro es también *luminoso*, al concatenar las preguntas últimas que la religiosidad asume con las expresiones imaginativas y evocativas de la belleza y gratitud de existir que abre a una ética de la fraternidad humana. Porque el *sentido religioso* no es un desvío sentimental de la razón, sino la expresión del núcleo duro de donde emerge el *uso crítico de la razón* ligada, desde su origen, a la libertad como afición cognoscitiva con nuestro propio ser y compasión práctica (*cum passione*, padecer juntos) con el drama humano.

### **Experiencia elemental e imaginación simbólica**

El preguntar es la forma de ser de un existente que está a distancia de sí-mismo y se dirige a otro a través de la palabra, de la capacidad de significar y comunicar lo implicado, necesitado y buscado en esa distancia. A través de todo lo otro se dirige, intuitiva o reflexivamente a *sí-mismo*

---

<sup>1</sup>Cf. CARBAJOSA, Ignacio. Testigo de excepción. Madrid: Encuentro, 2020, p. 14, 66, 96-97. Fragmentos del diario de un cura madrileño que vivió como testigo de excepción la vida y la muerte de muchas personas, dentro de un hospital Covid-19.

*como un otro*<sup>2</sup> al que le apremia *el tiempo*. Lo que urge a vivir el tiempo, en consonancia con la apertura a la *otredad*, es la inevitabilidad de la *acción*. Que es siempre relación. Es evidente, somos un yo-corporal-en-acción en busca de esa alteridad en la que se atisba la aproximación a sí-mismo. El auténtico preguntar, entonces, no es un divagar entre preguntas, sino un buscar, lógica y afectivamente comprometido, cuya dirección le viene de algo Otro, significado en uno-mismo y vislumbrado como el correspondiente posible al sentido y destino del dinamismo inevitable y total de mi yo-en-acción. El cual invita a preguntar para ingresar en lo desconocido. Separados de nosotros mismos, no estamos hechos de una fórmula cerrada de funciones que responderían mecánicamente a un super instinto regulador.

¿Cuál es, entonces, el motor del dinamismo de la acción? No nos mueve ante todo un proyecto contingente de la inteligencia reflexiva, expresión secundaria y variable por presión de las circunstancias, sino una pulsión indefectible y fundamental, carnal, intelectual y afectiva a la vez: nuestro motor, verificable por todos, es el *deseo-de-ser*. No depende de nuestro parecer tenerlo, sentirlo o no, está-ahí atravesando con la mente (intelecto y voluntad) nuestra corporeidad, cuyo límite no es cierre, sino que, como la piel, es apertura en acto a lo otro de lo que se vive (aire, luz, cosmos, los otros), en el horizonte de la mente o de la autoconciencia del *ser*. ¿Cómo advertimos la estatura, el contenido y la dirección de este deseo-de-ser? Primero, es un creciente darse cuenta de *estar siendo* y de *sentirse viviendo* con relación a lo que hay alrededor, pero en cuanto *es*. Cuando niños preguntamos todo a nuestros padres ¿qué es esto o aquello y si alguien pregunta – ¿quién soy yo, cual es mi nombre? – al inicio nos dirigimos a ellos con la mirada para que le respondan. Esto implica, por un lado, que toda experiencia es un encuentro en el que se prueba algo real, en un acto de discernimiento que *identifica lo existente* y realiza un juicio

---

<sup>2</sup> Cf. RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Du Seuil, 1990

dentro del probar mismo acerca de *lo que es*. Juicio correcto o incorrecto, explícito o implícito pero inevitable. Por otro lado, se trata de un juicio que comprende lo que prueba como algo que le *está siendo dado*. La estatura y dimensiones del dinamismo de la acción en la pulsión del deseo de *ser* y de *otro*, motor de la acción, tensando su búsqueda relacional, está radicada en la *experiencia elemental*, constituida por exigencias originarias, personales y universales, immanentes al yo, que cada uno declina de modo más o menos análogo según el contexto cultural donde nace, se educa y crece. Experiencia de sí que advertimos en acción abriéndose en dimensiones trascendentales, ilimitables e insaturables, de verdad y significado, de bien y justicia, de belleza y felicidad, de ser amados y de amar. Son exigencias infinitas, personales y universales. Con ellas comparamos y juzgamos el significado y valor de aquello con lo que nos topamos. La infinitud de tales exigencias nos hace libres delante la particularidad y totalidad finita del universo y el mundo comenzados. Ningún encuentro en lo finito y contingente es capaz de saturar el deseo inherente a tales exigencias que, sin embargo, son atraídas por el grado en que algo es cifra de *otro/Otro*, que corresponda a esa vibración de infinitud del deseo, posibilitando relaciones adecuadas y libres con todo lo finito y contingente.

Tal es la libertad que somos responsables de la *modalidad* con la que disponemos nuestra dirección al significado último. Nuestro vínculo con esta *otredad* incomprensible e inalcanzable se modaliza en estas alternativas: a) como nostalgia y espera atenta de la manifestación de ese misterioso *Tú* desconocido por nuestro *Yo*, que se oculta detrás de nuestra experiencia elemental y la manda al frente del mundo y de la historia a detectar signos de su Presencia, que la *indican* con intermitencia a la razón *sin obligar* el consentimiento de la libertad, como Quien requiere sujetos enteros, es decir, libres; b) como exacerbación deseosa de *algo otro* concentrado en lo inmediato vital que podemos poseer y manejar, simbolizado como absoluto por un *yo sin tú* que cosifica a los otros en la usura, la lujuria y el poder fetichizados, donde el tener, el poder y el

placer pierden su ser-signos; c) como retención escéptica de la vida en la indecisión programada y en la indiferencia elaborada respecto de la cuestión de su significado, considerado irrelevante o ilusorio porque no se quiere ver y se tomó la decisión de afirmar, paradójicamente, que todo termina en *Nada*.

La razón y el querer sinceros no se conforman con la reducción del sentido del deseo a la acumulación indefinida de instrumentos que caducan, ni tampoco con la absolutización del aspecto efímero de lo existente que, en sí, por el *hecho de que ahora es*, ya remite a la primacía del *Ser* sobre la *Nada* y del preguntar incómodo sobre la indiferencia acomodada. El preguntar acusa el interés por un significado real. El lenguaje refiere a la alteridad extralingüística y entabla el diálogo entre el deseo-de-ser que es *el-otro-yo* y *ese-otro* que soy *yo* para *mí-mismo*. El lenguaje, la gran mediación entre los hombres y con la realidad, consiste en la tríada *decir algo, sobre algo, a alguien*. Es un sistema abierto de signos que requiere de un yo-tú y de un nosotros desafiados por la experiencia de lo real a entrar en movimiento. Los *artistas*, en sus específicas prácticas lingüísticas, educan la humanidad desde la belleza (literaria, musical, pictórica, escultórica, teatral, filmográfica, arquitectónica, fotográfica etc.) que pacífica, reconcilia y eleva la mirada. En sus diversas expresiones son *poetas* generativos de las culturas, que dan expresión a la estatura universal e infinita de la experiencia elemental, liberando nuestra relación con el mundo de la chatura prepotente de las relaciones instrumentales. Para la *razón poética*, ejercida en todo arte, lo real es siempre *esto-aquí* en el sentido primero, usual y literal, y es *más-allá*, evocando un sentido segundo que exalta la particular significatividad de algo como un todo concreto llegado al mundo, captado como gesto sublime o interpelante, plasmado desde el misterio presentido en los intersticios de lo real. El fenómeno de la *simbolización* es el detector de la presencia humana en el orbe terrestre y la forma de expresión de lo más decisivo para persistir-juntos en el *deseo* de ser y en el esfuerzo para existir.

El saber mítico-simbólico fundamental de cada cultura diseña una cosmovisión integral, que presiente una revelación, a través de ese lenguaje que confiesa, como dice Paul Ricoeur, que antes de *ser hablado por* los hombres le *es hablado a* los hombres, demandando su iniciativa de interpretación y suscitando el amigable diálogo reflexivo, accesible y compartido a todo nivel de la vida social. El doble sentido de los conceptos-símbolos, en la lógica del relato, intenta acertar en la trama originaria del principio, del trayecto y del fin de la existencia, en el drama – que también es tragedia – ante el bien, el mal y la liberación del mal. Manifiestan la desproporción humana, presupuesto antropológico de la tensión metafórico-imaginativa de la mediación semiótico-lingüística. Esto va más allá del lenguaje literario y es la fuerza poética inherente a todas las artes. Las impertinencias semánticas creadas por la metáfora sobre el lenguaje usual, despierta la conciencia y la atención de la mirada a una experiencia de novedad por la que el lenguaje anuncia el acontecer inagotable del sentido del ser. La tensión metafórica se realiza también en la dinámica del método científico<sup>3</sup>, a través de la exploración de nuevas dimensiones de lo real mediante los modelos en ciencias. La razón atenta a lo imprevisto posibilita descubrimientos científicos<sup>4</sup> que son fruto de

<sup>3</sup> Cf. RICOEUR, Paul. *La métaphore vive*. Paris: Seuil, 1975, p. 32: De esta exuberancia de sentido se hace cargo la lógica del descubrimiento en el método científico. El epistemólogo de la Universidad de Cornell, Max Black, en su famoso libro *Models and Metaphors* (1962), al articular el concepto poético de metáfora con el concepto epistemológico de modelo, demuestra que el poder heurístico de los modelos en las ciencias se basa en la imaginación productiva, también inherente al uso conceptual de la razón, intensificada en el uso metafórico literario. La metáfora no es mera auto celebración del lenguaje, sino aporte novedoso de información. Al destituir un orden previo de descripción de un campo científico de realidad, sustituyéndolo por una re-descripción formalizada en un nuevo modelo exploratorio, amplía el horizonte de descubrimiento...

<sup>4</sup> Cf. BERSANELLI, Marco; GARGANTINI, Mario. *Sólo el asombro conoce: la aventura de la investigación científica*. Madrid: Ed. Encuentro, 2006. Es notable recorrer con estos científicos italianos el vínculo estructural que mantiene el rigor metódico de la investigación científica con la personalidad del investigador atento a la totalidad de los factores de su experimentación, hasta privilegiar lo gratuito, lo imprevisto, el choc poético que desata

su disponibilidad atenta a repentinos factores impertinentes respecto del proceso planificado de análisis y verificación científica.

### **Desproporción humana e incidencia de la libertad en la razón**

“El verdadero problema que tenemos para buscar la verdad de los significados últimos de la vida no reside en la necesidad de una inteligencia particular, de un esfuerzo especial o de unos medios excepcionales que habría que usar para alcanzarla. La verdad última es como encontrar una cosa bella en nuestro camino: *se la ve y se la reconoce, si se está atento*. El problema, por tanto, es de atención”<sup>5</sup>. Es decir, de libertad. Sostenida entre el atractivo de la realidad y la apertura respondiente del yo. ¿Por qué es tan importante la relación entre la atención y la conciencia de sí? La desproporción estructural de la dinámica humana es polaridad finitud e infinitud en el hombre<sup>6</sup>. Contraste entre posición limitada corporal, lingüístico-cultural, histórico-social determinada por el aquí y ahora, pero atravesadas e inhabitadas por una tensión abierta a lo ilimitado, universal e inconmensurable. La desproporción refiere a “una específica limitación que consiste, para la realidad humana, en no coincidir consigo misma”<sup>7</sup>. Esta limitación de la no coincidencia es, en realidad, la grandeza

---

el asombro y la contemplación de la realidad. Factores estos que están en el origen y en cada paso de la ciencia entendida como aventura humana más que como tarea repetitiva de verificar lo ya teóricamente previsto. Se trata, en este libro excepcional, de descubrir la dinámica de la ciencia en *acción*, a través de la apertura inteligente de sus protagonistas directos y captar cómo el científico creativo mira la realidad oscilando su atención hacia todos los factores que puedan aparecer, máxime los que alteran su programa investigativo original. Los autores de esta obra reciben, desde diversas fuentes, el testimonio reflexivo de científicos como Galileo, Faraday, Mendel, Curie, A. Einstein, E. Fermi, F. Severi, K. Lorenz, Feynmen, J. Eccles etc.

<sup>5</sup> GIUSSANI, Luigi. *El sentido religioso*. Madrid: Ed. Encuentro, 2008, p. 57

<sup>6</sup> Cf. RICOEUR, P. *L'homme faillible*. Paris: Aubier-Montaigne, 1968, p. 35-162

<sup>7</sup> RICOEUR, *L'homme faillible*, p. 149. Prosigo la reflexión sobre la desproporción humana y sobre la conjunción de la razón y el sentimiento en la dramática experiencia del sentido del ser, a partir de Ricoeur.

constitutiva de introducir en el universo un factor (el yo) que abraza todo lo finito y excede al universo mismo.

En tres niveles de acción se escalona la desproporción. A nivel *gnoseológico* entre perspectiva finita (la mirada sobre la cosa) y verbo infinito (integración de la perspectiva en el todo que la cosa *es*). Estas dos dimensiones contrarias (no contradictorias) se sintetizan en la *imaginación trascendental productiva* (en lenguaje kantiano), que centra la razón sentiente en la exterioridad de la cosa, abierta a los factores que la integran y al punto de fuga hacia la totalidad posible de su significado *en-sí*. A nivel *práctico*, la polaridad es entre la particularidad del individuo en su carácter, como conjunto de notas de su finitud, y la totalidad de su presencia portadora de la infinita dignidad personal, porque es relación al Infinito, que abarca, excede, da sentido y soporte al universo finito del que el yo participa. En esta relación fundamental el hombre es un *ser-para-sí-en-cuanto-otro*. No es instrumento para-otro. El contraste de la desproporción se sintetiza en la exigencia de *respeto-cuidado* que todo hombre se debe a sí-mismo y a los demás, como existente portador de la dimensión referencial de infinitud. Esto lo constituye *fin-en-sí* e implica la responsabilidad práctica de la *actitud-persona*. A nivel *afectivo* la tensión dialéctica irrumpe entre la razón que conoce y se-conoce y el sentimiento que siente y se-siente. No son dos formas de conocimiento. Sólo la razón conoce, poniendo a cierta distancia el objeto para compararlo y juzgarlo. La distanciacón no es indiferencia sino contemplación responsable, de otro modo la distancia del objeto da ingreso a prejuicios del sujeto. Cuando en el sentimiento, el yo carnal se-siente afectado y conmovido por algo, es porque eso le concierne especialmente y, así, él interesa a la razón para que se aplique a conocer y evaluar el real significado de lo que al hombre le afecta. La función del sentimiento en el conocimiento es atraer la razón al compromiso con el objeto del conocimiento, anunciado afectivamente como importante por el sentimiento, la lente para los ojos de la razón.

Ahora bien, el sentimiento no es efusión caótica, pues tiene un orden que expresa tres dimensiones de específica sintonía existencial con el Ser: son *sentimientos ontológicos*. Primero: la experiencia del ser como *in-esse* o *ser-en*, como *relación de pertenencia* y conciencia de arraigo al ser en el tiempo. Cultivar el acontecer del arraigo apropiativo para responder a las necesidades de la vida, significa el surgimiento de la *dimensión económica*, centrada en el sentimiento ontológico-simbólico del *tener*. La posesión expresiva de la propia humanidad en el mundo de la vida se realiza a través del trabajo, que implica participar de la propiedad de sus medios, para la provisión e intercambio solidario de bienes, que proveen a la dignidad del hábitat de las personas en la comunidad histórica de pertenencia, abierta al mundo. Segundo: el sentimiento ontológico-simbólico del ser como *ad-esse* o *ser-hacia*, tensión ideal-imaginativa del *ser-posible* y tensión práctica del *poder-ser*, que abre la *dimensión política* como distanciamiento respecto de las limitaciones circunstanciales y las exclusiones en la coexistencia fáctica. La distanciamiento crítico emerge de la voluntad de poder-convivir-bien en el horizonte regulativo de experiencias vividas de amistad social. Es una perspectiva *poética de la praxis socio-política*. El imaginario de otro-mundo-posible congenia la creatividad de la iniciativa personal en el marco de la libertad asociativa, para abrir caminos de verificación de formas posibles e intercomunicadas de creación de bien común. La responsabilidad política de gobernar no se forja ante todo en una “clase política”, sino que va aconteciendo en testimonios vivientes de *autoridad*, reconocidos en la acción constructiva de formas plurales, abiertas y operativas de amistad social, en el espacio público de la sociedad civil. La justicia política como equidad facilita el surgimiento y la complementariedad convergente de estas formas de sociabilidad a través del *estado de derecho* democrático-constitucional. Éste consolida el sentido de las instituciones justas que garantizan la libertad electiva y establecen competencias y límites correctivos al ejercicio del poder, a través de formas no manipulables de su renovación periódica, de su división funcional



y de reglas preestablecidas para cambios estructurales que renueven la expresión diversificada del ethos originario de amistad social. Tercero: el sentimiento ontológico del ser como *ser-con: co-esse*, concierne a la estructura alterativa de la desproporción de sí-mismo-en-cuanto-otro, por lo cual el otro no es un agregado sino una necesidad intrínseca de sí-mismo: la certeza de sí precisa ser confirmada por el *reconocimiento complaciente* del otro/otra. La complementariedad alterativa inscripta en la dualidad humana originaria varón-mujer da razón de esta constitutiva fecundidad del mutuo *com-placer-se* en la irreductible diferencia. La valoración por los otros de lo que uno es y es capaz de ofrecer como expresión de sí, en el deseo de ser útil al mundo, confirma, reorienta o desanima la propia capacidad constructiva. Surge aquí la *dimensión cultural* de la persona y de las comunidades históricas a través de la dinámica de reconocimiento, valoración y elección. La experiencia existencial de ser-persona única e irrepetible y de ser un pueblo singular acontece en gestos de preferencia y elección que singularizan y empatizan, liberando el horizonte de la certeza-de-sí. La consistencia cultural de individuos y pueblos proviene de los sabios, maestros y testimonios que ellos reconocen, prefiriéndolos como educadores que hacen crecer en humanidad.

La tensión del deseo-de-ser entre infinitud y finitud, en la instancia afectiva del sentimiento, se especifica en la polaridad entre la exigencia de felicidad y la satisfacción inmediata atisbada en el placer. La síntesis positiva de la libertad entre estos polos se realiza en la experiencia de vivir intensamente lo real. Vivir la atracción de la belleza y de la satisfacción determinada en la relación con personas y cosas finitas, como signos indicadores de una infinitud que las genera y significa, el cual es otro desconocido, significa resguardar en la relación con lo finito esa referencia al infinito que las hace existir en su particular esplendor. Esa relación se desgasta en la repetición sustituyente por pérdida del atractivo desde el momento en que se pretende *infinitizar* compulsivamente la *finitud* del placer. El decaer del atractivo primero atestigua que la relación placentera

se sostiene y madura cuando reconoce en el atractivo primero su finitud y límite, abierto al punto de fuga al infinito que la recrea y renueva en profundidad. Este punto de fuga es signo y anticipo experimentable, desde ahora, de una promesa de plenitud relacional que no se agota en el momento finito del placer – que tiende a ser posesivo y reiterativo hasta que se gasta –, porque el significado y la belleza que presenta excede el momento y posibilita un gozo que no desgasta la relación, porque ésta es camino al Destino. Se trata de reconocer y gozar la desproporción, sin pretender eliminarla. La experiencia de felicidad asume el placer en su límite natural, sin exacerbarlo por mero artificio hasta el hastío. Así, aquella felicidad buscada por la experiencia elemental comienza *ya*, aunque *todavía no* plenamente, pero para finalmente ser *mucho más* de lo ahora imaginado. El contraste positivo de la libertad entre placer y felicidad tiene también aquí la ocasión de escindirse, enclaustrando la infinitud del deseo de ser en la pasión ilusoria por una felicidad imaginada como exacerbación acumulativa del placer finito absolutizado, porque ha cancelado el juicio que pregunta por lo Único Necesario.

Entonces, este vacío es ocupado por la *idolatría del tener*, que desnaturaliza la *dimensión económica* de la convivencia, al *desimbolizar* el sentido productivo y comunicativo de la apropiación laboriosa del mundo. La superstición del tener por el tener mismo nunca tiene todo lo suficiente para la búsqueda de seguridad del corazón despistado. Se aliena en la forma abstracta del dinero que se reproduce a sí mismo indefinidamente mediante la *usura*, aislando las personas en su *avaricia* y sustituyendo la construcción de la casa común por la creciente marginación excluyente. También ese vacío es ocupado por la *superstición del poder*, que desnaturaliza la dimensión política a través de la circularidad despótica de la voluntad de poder por el poder mismo. Se *desimboliza* el sentido del poder-ser facilitador del encuentro y de la amistad social, a través de la libre diversidad de formas asociativas complementarias, generadoras de bien común. La mitificación grosera del poder es acuciada

por el temor de perderlo, porque es necesariamente percibido como insuficiente para asegurar la definitividad de la dominación. La experiencia de autoridad virtuosa es soterrada por la violencia despótica que homologa servilmente la sociedad civil y destruye el sentido de la política en la dialéctica amigo-enemigo. Ésta justifica la tiranía silenciando la amistad social mediante la sospecha acusatoria, en una sociedad reducida a estado y empleo público, en el que nada debe quedar fuera del ejercicio coercitivo y concentrado del poder. Estas indicaciones demuestran, *a contrario sensu* que, para no vivir lo terrible de las ilusiones supersticiosas, la cuestión éticamente decisiva para el arte de vivir bien la aventura de la existencia es, precisamente, la pregunta ontológica por lo *único necesario* poéticamente suscitada y reconocida.

### **La moralidad sintética del arte de la racionalidad poética**

Una implacable racionalidad poética hecha de imágenes nos coloca en la radical alternativa ético-ontológica entre el ser y la nada. Aristóteles distingue *praxis* (acción que realiza o aliena al sujeto de esta) de *poiesis*. Esta última es la acción de *producir* algo otro en base al manejo de cierto saber técnico, desde materiales previos (también el lenguaje) juzgados pertinentes al proyecto productivo in mente del artista o técnico. En tal sentido y como ya dije, todas las artes son poéticas, desde la narración dramática y la poesía lírica, desde la música y el canto, pasando por la pintura, la escultura, el cine, la fotografía y llegando a la belleza de una casa, de un jardín, de una comida y de un vestido bien hechos, con sugerente armonía, no para la mera autoafirmación de un ansioso hacedor. Pues no se trata de un mero saber-hacer. Es ejercicio de la razón poética porque es un gesto nuevo, una armonía que sorprende y conmueve, significando la amplitud razonable del *ser-posible de lo real*, que da gusto volver a descubrir y contemplar. Para Aristóteles la poética es más filosófica que la historia (al menos antes del Judeo-Cristianismo, pero sólo porque la historia misma se volvió poética con él). Tiene la virtud de volver a poner

las cosas en acto, hacernos conmovier por la novedad verdadera y decisiva del significado de una realidad presente (p.e. mi madre) que se había ocultado, dada nuestra tendencia a la obviedad encubridora. Es volver a participar del acontecimiento del ser, captando el significado de algo en su estado de nacimiento. Tal es la racionalidad del *principio-maravilla*<sup>8</sup>, que nutre e impulsa la reflexión filosófica desde su origen. Cuando se está maravillado de algo (arte) se está también orientado a tratarlo mejor (ética).

Giacomo Leopardi vuelca en uno de sus admirables *Cantos*<sup>9</sup>, la paradójica experiencia, decisiva e irresuelta a priori, de la aventurada vida de las personas humanas. Sin la voz de una autoconciencia emergente a través de la forma sintético-poética que interroga por y para todos desde la renovada herida del deseo con-sentido, no podríamos con-movernos por la urgencia existencial de lo único necesario. Abre el poema en la tensión entre dos caminantes (la Luna y el Pastor) individuando al que, de los dos, es signo-testigo, presente y confiable, de una cierta altura de eternidad más cercana al rodar al ras del mundo, que el Pastor con su rebaño representa. La Luna trasluce la luminosidad escondida del misterio del Ser y la necesaria mediación a interrogar crudamente sobre el sentido de tan insistente caminar pastoril, sujeto a tan aparente fragilidad.

Dime, luna, ¿qué espera el pastor en su vida y tú en la tuya? Dime, ¿adónde tiende este mi vagar breve y tu curso inmortal? (...)

Nace al dolor el hombre y es peligro de muerte el nacimiento. Prueba tormento y pena desde que abre los ojos, y sus padres comienzan a enseñarle a consolarse por haber nacido.

Luego, cuando creciendo va, uno y otro sostienenle, y por siempre con actos y palabras se afanan en cuidarle y consolarle de su humano estado: que otro oficio más grato no hay para un padre que cuidar sus hijos.

---

<sup>8</sup> Cf. BERTI, Enrico. *En el principio era la maravilla: las grandes preguntas de la filosofía antigua*. Madrid: Ed. Gredos, 2009

<sup>9</sup> LEOPARDI, Giacomo. *Cantos, XXIII*: “Canto nocturno de un pastor errante de Asia”. Barcelona: RBA Editores, 1994, p. 72-75

Mas, ¿por qué dar a luz, por qué mantener vivo a quien por eso hay que prestar consuelo? (...)

Tú, solitaria, eterna peregrina, tan pensativa, acaso lo que es sepas este vivir terreno, este nuestro penar, esta agonía;

Lo que es este morir, esta suprema palidez del semblante, y faltar de la tierra, y alejarse de toda usual y amante compañía.

Ciertamente, comprendes el porqué de las cosas, ves el fruto del día y de la noche, del callado, infinito andar del tiempo.

Sabes sin duda a qué dulces amores ríe la primavera, a qué ayuda el estío, y que procura con su hielo el invierno.

Mil cosas sabes tú, miles descubres, que al sencillo pastor le están vedadas.

A veces, al mirarte tan silenciosa en el desierto llano que en su confín se une con el cielo, o bien con mi rebaño seguirme en mi camino; cuando miro fulgurar en el cielo las estrellas, pensativo me digo: “¿Para qué tantas luces? ¿Qué hace el aire sin fin, esa profunda serenidad? ¿Qué significa esta inmensa soledad? ¿Qué soy yo mismo? (...)”

Tal vez si alas tuviese para ir hasta las nubes y contar una a una las estrellas, o como el trueno errar de cumbre en cumbre, sería más feliz, dulce rebaño, sería más feliz, cándida luna. O tal vez desvaría mi mente pensando en otra suerte: tal vez en toda forma en todo estado, ya en cubil o cuna, es funesto a quien nace el nacimiento.

Confiando al lector la hermenéutica detallada del poema, cabe decir que todas las variables esenciales de la aventura humana están imaginativamente contenidas en él.

### **Sentido religioso, crisis del significado y ética de la esperanza**

Queda abierta la pregunta alternativa por la existencia de otra suerte, de la salvación posible de todo lo existente que despierta nuestro preguntar afectivamente comprometido o, por el contrario, se precipita la abdicación respecto de la categoría de lo posible que mantiene abierta y atenta la razón, declarando funesto el existir ante el dolor y ante la incomprensible ultimidad. La grandiosa expresión del *sentido religioso*

en los *Cantos* de Leopardi no consiste en hablar de religión o proponer salidas místicas, sino en algo previo y fundamental que es tomar en serio las variables de la libertad ante drama humano que presenta la razón. Por eso importa entender la radicación del sentido religioso en la racionalidad apegada a la experiencia de la existencia como deseo y como pregunta a la vez. La autoconciencia crítica, que reconoce en la *categoría de lo posible* la apertura desarmada de la razón a un posible acontecimiento liberador, inaudito e imprevisible, es al par reconocimiento del misterio del ser, del don de existir, siempre más grande de lo que nuestra mente puede saber, prever y contener. La autoconciencia del dato, del ser-dado en tensión al infinito, permanece atenta al acontecer del ser en hechos excepcionales en la cotidianidad del mundo y, también, disponible a verificar si tales hechos están en correspondencia con el deseo-de-ser expresado en las dimensiones de la experiencia elemental.

Entonces, se trata de no inventarse nada, sino partir de cómo estamos hechos. Preguntar para qué fin estamos hechos es como si uno se preguntara frente a los hechos: “¿Para qué se crea la compañía, la sociedad entre los hombres? ¿Para qué el varón tiene necesidad de la mujer? Cada uno siente que la respuesta se refiere a algo inevitable. (...) ¿Qué significa *ser hechos para* algo determinado? Significa que, en nosotros, justamente dentro de la estructura de nuestro ser, hay una energía que nos impulsa a algo, que nos lo hace desear y que nos da el poder de aferrarlo. En una palabra, significa que *en nosotros está la capacidad de aquello* que inevitablemente deseamos. Se trata de una capacidad activa, que relanza dinámicamente nuestro ser en una determinada dirección. Los antiguos filósofos escolásticos llamaban a tal dote o disposición viva de nuestra persona *vis appetitiva*, fuerza de aspiración”<sup>10</sup>. El *sentido religioso* es la concatenación de las exigencias de la racionalidad que toman la forma de preguntas referidas a los significados últimos de la existencia humana

---

<sup>10</sup> GIUSSANI, Luigi. *La autocoscienza del cosmo*. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, i libri dello spirito cristiano, 2000 (Quasi Tischreden), p. 7-8

y del cosmos, tal como lo plantea Leopardi. Es el despertar del deseo de *vivir intensamente lo real* y, al par, reconocer los límites abriéndolos a su sentido, sin sustituirlos con vanas ilusiones. No se trata de confesar una religión y de practicar un ritual. “Entre todas las capacidades de nuestra naturaleza, la del sentido religioso es evidentemente la fundamental. Porque todas las demás se refieren a bienes particulares (somos hechos para la música, para el trabajo, para el estudio, para el afecto etc.), mientras ésta se dirige al bien final y concluyente. En un cierto sentido, entonces, la capacidad natural que es el sentido religioso abarca a todas las metas de las otras capacidades de nuestra persona (es la *síntesis del espíritu*, inherente a nuestra naturaleza y a la unidad de nuestra personalidad) (...) Esta nativa aspiración es como suscitada, despertada en nosotros por un poder superior a nosotros; ella es como provocada independientemente de nuestra voluntad, aún antes que intervenga nuestro parecer. Estamos como ante una voz que llama. Podemos responderle o no, pero no podemos impedir que ella llame. (...) El sentido religioso es algo que nos es dado junto con nuestra misma existencia; forma parte del don del ser; es un elemento de la estructura misma de nuestra naturaleza. El sentido religioso es *la iniciativa de Dios que nos crea*. No podemos evitarla, aunque podemos, incipientemente, tratar de rechazarla o de contradecirla”<sup>11</sup>. Somos vocación del Ser, llamada que nos precede del misterioso Tú que ha tatuado su infinitud en nuestro yo, en el corazón inteligente de nuestra experiencia elemental, en relación a la cual se transparenta lo real en la experiencia. Si no acertamos en su dirección intencional originaria, igualmente aquella experiencia sigue actuando, desviviéndose en la noria de la infinitud ilusoria de la usura, la lujuria y el poder, subyugantes del deseo hacia la nada.

Concluyo reafirmando la síntesis entre lo oportuno y luminoso de este libro. La situación de crisis y cambio de época que la pandemia evidencia pone a prueba el tipo de contribución de la temática de este

<sup>11</sup> GIUSSANI, *La autocoscienza del cosmo*, p. 8 (entre paréntesis míos).

libro a nuestra capacidad de discernimiento sobre la razón de atravesar la prueba en fundada esperanza. ¿Qué esperamos?<sup>12</sup>. El deseo-de-ser no queda correspondido por el *optimismo* de que “*todo va a salir bien*”, si seguimos a quienes están al frente de la lucha. Cuando se ve que el mal perdura y las impotencias aparecen, entonces el optimismo desvanece. Como lo anticipa Giacomo Leopardi, la magnitud del deseo-de-ser decae si no lo custodiamos dentro de las circunstancias que lo ponen a prueba: “*Deseos infinitos y elevadas visiones crea en el pensamiento por natural virtud, docta armonía (...) Mas, si un disorde acento hiere el oído/ en nada se torna aquel edén en un instante. Natura humana, ¿cómo si polvo y sombra eres, si eres tan frágil y vil, sientes tan alto?*”<sup>13</sup>. El optimismo no se sostiene porque reduce el deseo a sentimiento favorable circunstancial. Pareciera, entonces, que habría que sustituirlo poniendo la esperanza en *la solidaridad como respuesta* adecuada. Y en gran parte lo es, porque corresponde a un aspecto del deseo: compartir en gratuidad y permanecer junto al sufriente es como decir ¡héme aquí, junto a ti, hasta el final! Es éticamente decisivo como signo del amor al Ser hecho compañía y ayuda. ¿Puede ser respuesta última y total, correspondiente a la espera? Ciertamente, está implicada en ella. Pero cuando la magnitud, la crueldad y la impotencia le ponen un límite a la iniciativa voluntaria, a la proximidad afectiva, al cuidado médico-sanitario, a la asistencia técnico-científica, se evidencia que necesitamos *algo más* para mirar a la cara el fracaso, el sufrimiento, la soledad y la muerte, sin que nuestra autoconciencia sucumba a ellos. Podemos también *esperar en la vacuna*, ya que ellas, al final, siempre han acabado con las pandemias. Ciertamente, sabemos que la vacuna es una maravillosa e indispensable ayuda que suscita admiración, brinda paz y gratitud. Conocemos con gozo la capacidad humana de enfrentar enfermedades, incluso de superarlas o al menos desplazarlas, aunque también sabemos

---

<sup>12</sup> Cf. CARRÓN, Julián. *¿Hay esperanza? La fascinación de un descubrimiento*. Milano: Ed. Fraternidad de Comunión y Liberación, 2021, p. 23-28

<sup>13</sup> LEOPARDI, “Sobre el retrato de una bella mujer...”. In: *Cantos*, XXXI, p. 95-96.



que, finalmente, no hay remedio que alcance. De nuestra experiencia elemental emerge esa sed de vida feliz para siempre que, comparándose con nuestra fragilidad, decae en el miedo a perderla. Ahí mismo surge la urgencia de la espera de *algo-más* que, en cuanto está a la altura del deseo-de-ser, excede nuestro poder y puede, con razón, mendigar una liberación que venga a nuestro encuentro.

Lo que el hombre desea es tan desproporcionado comparado con cualquier cosa que pueda imaginar y obtener con sus propias fuerzas, que la única actitud adecuada es esperar, esperar con los ojos abiertos de par en par. La verdadera riqueza se espera, como se espera a la persona amada: pueden hacerse todos los intentos que se quieran (...), pero ninguno de ellos produce la presencia deseada. Ella llega como un don, de forma absolutamente inesperada: ¡sólo se la puede esperar! (...) La espera es de algo que corresponda con nuestros deseos. Lo único que puede hacer quien esté esperando a la persona amada es permanecer con los ojos abiertos de par en par, para interceptarla cuando se presente. El riesgo empieza cuando uno la encuentra: si no quiere perderla, debe arriesgar en la implicación con ella, debe usar su talento, es decir su propia humanidad, que es lo más precioso que tiene. De otro modo la perderá<sup>14</sup>.

La cercanía del Rostro finito de la infinita Presencia, que la desproporción humana confusamente espera, irrumpe al modo de un *acontecimiento poético*, como una creación artística que nos viene al encuentro, despierta la imaginación y renueva las relaciones. “En la creación artística podemos reconocer tres movimientos. El primer movimiento es el de los sentidos, capturados por el asombro y maravilla. Esta dinámica inicial, exterior, estimula otras más profundas. El segundo movimiento, en efecto, alcanza la interioridad de la persona. Una composición de colores o palabras o sonidos tiene el poder de llegar al alma humana. Despierta recuerdos, imágenes, sentimientos. Pero el movimiento generativo del arte no se detiene aquí. Hay un tercer aspecto: la percepción y la contemplación de la belleza genera un sentido de esperanza, que también se irradia al mundo circundante. En este punto, el movimiento exterior e interior se fusionan y, a su vez, repercuten en las relaciones sociales: generan la

---

<sup>14</sup> CARRÓN, ¿Hay esperanza?, p. 203-204.

empatía capaz de comprender al otro diverso, con el que tenemos tanto en común. Es una nueva sociabilidad, no sólo vagamente expresada sino percibida y compartida. Este triple movimiento de asombro, de descubrimiento personal y de compartición produce una sensación de paz, que -como atestigua San Francisco de Asís- nos libera de todo deseo de dominio sobre los demás, nos hace comprender las dificultades de los últimos y nos empuja a vivir en armonía con todos. Una armonía que está vinculada con la belleza y la verdad. La creación nos sorprende con su esplendor y variedad y, al mismo tiempo, nos hace comprender nuestro papel en el mundo ante tanta grandeza. (...) Porque el mundo tiene necesidad de la belleza para no caer en la desesperanza”<sup>15</sup>.

*Aníbal Pedro Luis Fornari*

Profesor Titular de la Facultad de Filosofía de la  
Universidad Católica de Santa Fe, Argentina

---

<sup>15</sup> Papa Francisco. *Discurso a los artistas*. Roma, 12 diciembre 2020.

## Apresentação

Os caminhos da religiosidade são incógnitos, nem sempre a racionalidade os penetra. Às vezes, para que possamos nos aproximar é necessário que nos permitamos flertar com a irracionalidade, ou lancemos mão de uma razão sensível que, ciente do mistério, não busque controlá-lo, mas se permita vivenciá-lo, experienciá-lo e, assim, compreendê-lo.

A proposta principal deste livro é fazer uma tessitura entre ética, arte e imaginário, elementos primordiais que se entrelaçam na relação com o sagrado e com as experiências religiosas. A obra é fruto de algumas pesquisas decorrentes do grupo *Imagem, Arte, Ética e Sociedade*, coordenado pela Profa. Dra. Kátia Mendonça e pelo Prof. Dr. Jones Gomes, em parceria entre as Universidades do Estado do Pará, Federal do Pará e Metodista de São Paulo por meio do Programa de Cooperação Acadêmica – PROCAD.

Estes escritos surgem em um momento bem peculiar e oportuno para essas discussões, na medida em que vivenciamos a pandemia da COVID-19 e duas características se intensificam nesse contexto social, as quais servem de alimento aos temas aqui abordados. De um lado, temos um retorno maior à religiosidade por parte da população e diversas expressões do sagrado; de outro, a intensificação dos usos das tecnologias, que já eram vigorosas, mas que se expandiram em diferentes esferas, e uma delas caminha em consonância com essa maior expressividade da religiosidade. Instituições religiosas ancestrais tiveram que, bruscamente, recorrer aos usos das tecnologias digitais e Internet para prosseguir com seus ritos e se aproximar, de alguma maneira, daqueles que anseiam pelo sagrado.

Os textos apresentados, de algum modo, transitam por essa perspectiva e sugerem como as tecnologias podem intermediar nossas relações com o sagrado, assim como elas podem auxiliar a nos aproximarmos das religiosidades ditas tradicionais. Artefatos de produção imagética, de captação de vídeos, sons, imagens podem ser um importante instrumento dessas expressões estéticas, artísticas que nos remetem ou nos conectam com o imaginário envolvendo o sagrado. Este livro pode ser um prelúdio para futuras discussões sobre esse tema, já que cada vez mais as tecnologias medeiam nossa relação com o mundo e com o sagrado.

Do mesmo modo, ao organizarmos essa coletânea, prezamos por selecionar trabalhos que apresentassem relações entre arte e imaginário, mas que fossem transpassados pelo viés da alteridade, de forma a nos permitirem perceber aspectos compreensivos do outro e de si, já que a ética é um dos elementos que se faz presente em todas as pesquisas do referido grupo. Porque muito mais do que um grupo de pesquisa, que busca entender as relações com o mundo, nós almejamos compreender o sentido de estarmos no mundo, ou mesmo da ligação que existe entre este e outros mundos. Por estarmos inseridos nessa busca do sentido de quem somos enquanto pessoas, podemos sugerir, portanto, que este livro diz algo, também, sobre quem somos.

Para começar, Helmut Renders introduz a discussão sobre os imaginários evangélicos na e sobre a Amazônia Oriental, berço de uma das grandes expressões da religiosidade evangélica, a igreja Assembleia de Deus, mas que ganha espaços e vai muito além dela. O autor expõe a diversidade do conceito evangélico, que atualmente é polissêmico, e suas principais vertentes na região, sugerindo o seu fortalecimento nesse imaginário religioso. O artigo é um desdobramento de uma pesquisa em andamento, e por isso ele busca nos situar, apresentando seu tema, método e as perguntas norteadoras que conduzirão essa valiosa contribuição.

No texto de Jones da Silva Gomes temos os resultados de três anos de pesquisa de campo sobre artes devocionais na Amazônia, particularmente

na região de ilhas e ramais da cidade de Abaetetuba-PA. Ao dar visibilidade a expressões artísticas herdadas do catolicismo popular em sua formação — oratórios, ladainhas e festejos de santos — o autor traz à tona a religiosidade expressada pela simplicidade e espontaneidade das pessoas que vivem no meio rural e ainda mantêm suas tradições como forma de proximidade com o sagrado.

Os escritos de John David Barrientos Rodríguez apresentam uma fina articulação entre os conceitos de figuração, desfiguração e transfiguração, uma verdadeira odisséia sobre nós e como a desfiguração pode nos permitir uma reconstrução de nossa imagem, uma reconexão com nosso eu, um processo de autoconhecimento e autorreconhecimento. O autor apresenta um processo de libertação de si mesmo diante de uma situação excepcional, sugerindo diferentes aspectos de relação entre figuração/desfiguração, os quais podem se deslanchar diante da iminência da morte, diante do outro que, ao se tornar indiferente a nós, pode extinguir nossa vida terrena, nos desfigurando enquanto pessoa. O eixo condutor deste texto é a ética, mas uma ética transcendental que vai além da finitude da vida terrena, e onde a liberdade, a busca pelo amor são elementos que permitem superar situações excepcionais.

A contribuição de Etienne Higué apresenta a necessária relação entre fenomenologia, ética e imaginário da hospitalidade, termo que tem um destaque especial diante do cenário em que estamos inseridos. Hospitalidade envolve acolhimento, empatia e compaixão. Ela se apresenta como recurso-chave da solidariedade, mas que também revela aspectos de desigualdade e sugere que existem diferenças sociais abissais. Sendo, inclusive, a mesma hospitalidade que, muitas vezes, enfrenta essas diferenças e ajuda a combater as discriminações, pois se expressa a partir da noção de acolhimento, de desprendimento de si e do movimento de caminhar em direção ao outro.

Em *Acompañamiento espiritual: riesgos y posibilidades. Limpiar la imagen de Dios*, Miguel Garcia-Baró López trava uma importante discussão

entre os casos de abuso e o posicionamento da Igreja diante deles, refletindo a situação das pessoas e o papel da instituição em abordar esses casos, sugerindo que em vez de evitá-los, deve enfrentá-los e acolher, de algum modo, aqueles que foram abusados. A reflexão proposta se centra em uma perspectiva meditativa sobre a imagem de Deus, os pecados, a violência e o acolhimento — um texto indispensável para refletir sobre o desgaste que atinge a imagem da Igreja e sua história. Mas o autor vai além. Por meio de uma proposta de escuta e cuidado espiritual, ele sugere uma opção de tratamento desses abusos como uma forma de restituir a imagem de Deus.

No texto de Helio Netto temos uma reflexão sobre como os usos das imagens que envolvem o sagrado e que não se inserem em uma perspectiva ética podem nos levar a uma espiral de violência, ao passo que negligenciam o poder dessas imagens. *Imaginário religioso, ética e os limites da liberdade: o caso Charlie Hebdo* engendra uma discussão sobre os limites da liberdade e do humor quando envolvem imagens sagradas e nos sugere que certas imagens são carregadas de significados, e por isso não devem ser tratadas como imagens quaisquer.

Com Kátia Mendonça acompanhamos a condução de uma hermenêutica espiritual alçando voos inéditos sobre o pensamento buberiano, na medida em que, a partir dele, sinaliza para o terreno da arte como possibilidade de realização da relação Eu-Tu. Utilizando passagens literárias por onde se cristalizam várias experiências com a obra de arte, coloca-se aqui como fenômeno de espiritualidade quando identifica o outro da relação na reciprocidade do dia a dia e, por sua vez, vislumbra-se na obra de arte a relação artista-espectador, a proximidade objetual e espiritual na qual repousará a experiência do diálogo, fato que a autora classifica como graça da unidade.

Realizando uma interpretação da obra cinematográfica de Ermanno Olmi, Valber Britto trata da relação de fé do cineasta com sua produção fílmica; ele que, embora fosse conhecido como um cineasta cristão, sempre

recusou esse título e procurava destacar que sua obra não se reduzia a essa determinação. Valber sugere a trama entre imagem, arte e fé, bem como o olhar cinematográfico de Olmi usa uma linguagem que busca sensibilizar seu público para o bem e o amor, uma forma de buscar nos redimir e encontrar um sentido em nossas vidas. Aqui a ética se expressará na obra cinematográfica de Olmi.

Encerrando de maneira bela, Michel Schettert convida a pensar a comunidade do Cataiandeu/Abaetetuba-PA a partir do olhar de cineasta, e faz uma reflexão sobre o tempo, os refúgios da vida e o vazio que a modernidade nos impõe. Em Cataiandeu, Michel encontra um local marcado pela religiosidade amazônica, onde ritos ancestrais ainda resistem em meio ao avanço da cultura ocidental e seu deslocamento espiritual. No seu artigo, ele relata as experiências com as ladainhas, oratórios, ramadas, que, juntas, formam o complexo das artes devocionais. Atréadas que estão ao culto aos santos, as imagens cumprimentam uma experiência que culminará num conjunto de produções audiovisuais denominadas “Ramal de rezadores”, cujo objetivo é divulgar as tradições imemorais ligadas ao canto das ladainhas, reza e formas da religiosidade da Amazônia brasileira.

Esperamos que os leitores reflitam sobre os diferentes temas que aqui são apresentados, conheçam um pouco do nosso grupo de pesquisa e dos trabalhos que estamos desenvolvendo, tendo contato com a concepção ética que propomos. Nossa intenção é mostrar que a relação do homem com o sagrado, com a religiosidade é bem mais profunda do que uma mera expressão sociocultural; ela é uma condição humana, a relação fundamental de alteridade.

E com isso gostaríamos de agradecer as contribuições, o incentivo dos parceiros desse projeto, como as universidades UFPA, UEPA, Metodista e Universidade de Comillas, na Espanha, bem como os órgãos de fomento de pesquisa como CAPES, CNPq e PROCAD. Sem essa parceria, nossas pesquisas seriam muito mais difíceis. Gostaríamos também de

agradecer a Deus pela oportunidade de ainda estarmos vivos em meio a essa pandemia que ceifou a vida de milhões de pessoas. Este livro é também em memória de todos aqueles que tiveram suas vidas interrompidas, abruptamente, por esse vírus e, principalmente, pela corrupção e pela ausência total de política que alguns países, como o nosso, vêm sofrendo. Esperamos, sinceramente, por dias melhores.

*Helio Figueiredo da Serra Netto*

*Jones da Silva Gomes*

*Kátia Mendonça*



# Imaginários evangélicos na e sobre a Amazônia Oriental: fontes iniciais e método

Helmut Renders

Sob o título geral desta publicação, **Caminhos da religiosidade: ética, arte e imaginário**, editada por Katia Mendonça (UEPA/UFPA), Jones da Silva Gomes (UFPA) e Helio Figueiredo da Serra Netto (Fundação Carlos Gomes/UEPA), os integrantes dos corpos docentes das três instituições vinculadas pelo PROCAD 88881.200541/2018-01 – “Imaginários religiosos na Amazônia Oriental” – apresentam suas propostas de pesquisas ou primeiros resultados. Enquanto subprojeto do projeto-mãe, quanto à nossa proposição – o projeto designado com o título *Imaginários evangélicos na e sobre a Amazônia Oriental* – gostaríamos de enunciar seu objeto, a delimitação e perguntas norteadoras, bem como indicar o método proposto.

## A concepção do imaginário brasileiro sobre “evangélico” e a Amazônia Oriental

Conquanto a expressão “imaginário protestante” ainda se identifique (cf. ALTMANN, 2005, p. 51-61; MAGALHÃES FILHO, 2010; PAZINATO, 2018, p. 53-68), o conceito mais amplo de “imaginários evangélicos” requer uma explicação. O próprio termo “evangélico” é hoje, no Brasil,

polissêmico, um fenômeno bastante peculiar na comparação mundial (p. ex. BOHN, 2004, p. 288-338)<sup>1</sup>. Essa compreensão ampla parte não somente de uma leitura contemporânea dos evangélicos, que em nossos tempos fluidos, acelerados e comprimidos, em que a manutenção de identidades e imaginários religiosos, basicamente formados por tradições distintas e acabadas, já cedeu espaço a complexas releituras, redefinições e sobreposições de identidades confessionais e denominacionais. De fato, o fenômeno é mais antigo, uma vez que na Amazônia Oriental, em Belém, nasce uma expressão importante do pentecostalismo no Brasil, e com ela a pergunta sobre o que “evangélico” significa atualmente, quais são os seus contornos e as suas abrangências. Se, no presente, no imaginário nacional, tanto “na boca do povo” como nos jornais e no telejornalismo, o termo “evangélicos” faz referência, ao mesmo tempo, a protestantes, movimentos de piedade e santidade, pentecostais e neopentecostais, esse é um processo que ocorreu durante todo o século 20, mas que se iniciou, além de São Paulo<sup>2</sup>, na Amazônia Oriental, mais exatamente na cidade de Belém, Pará, onde o cristianismo não católico de então ganhou uma nova e potente variante com a formação das Assembleias de Deus. Mas por que não no Rio de Janeiro, na época a capital e o centro político do país? Porque, no início do século 20, a Amazonia Oriental era um espaço economicamente muito cobiçado pelas grandes nações industriais, o que atraía muita gente a Belém do Pará, transformando-a em uma cidade importante na jovem República. E esse já era o caso — 30 anos

---

<sup>1</sup> Isso causa não pouca confusão no exterior, onde se distingue mais rigorosamente entre protestantes, igrejas de santidade, pentecostais, novas igrejas emergentes etc. Interessantemente, os censos 1982 e 2000 do IBGE distinguiram entre religião evangélica não pentecostal e religião evangélica pentecostal. Que não distinga entre o segmento pentecostal clássico, como as Assembleias de Deus, e considerável segmento neopentecostal, como a Igreja Universal do Reino de Deus, demonstra mais uma vez a fragilidade dos dados e o conceito em uso: “os evangélicos”.

<sup>2</sup> A fundação da Congregação Cristã do Brasil ocorreu também em 1910 (cf. WANDERLEY, 2020, p. 134-135).

antes – quando, em 1880, um missionário da Igreja Metodista Episcopal, Justus Henry Nelson (1850-1937), desembarcou no mesmo local<sup>3</sup>. Assim, estudar imaginários evangélicos na e sobre a Amazônia Oriental tem um mérito que aponta para além do recorte proposto, porque é na Amazônia Oriental que se iniciou a configuração daquilo que, hoje, habita o imaginário nacional como “evangélico”.

### **A construção de imaginários evangélicos na e sobre a Amazônia Oriental: delimitação inicial e projeção**

A construção de imaginários evangélicos na e sobre a Amazônia Oriental ocorreu, por muitas pessoas e grupos, durante um tempo longo e ocorre até hoje. Esse contingente nunca foi – e ainda não é – homogêneo, o que amplia (muito) o possível escopo dessa pesquisa. Por essa razão, iniciamos diretamente com o plural e, assim, falaremos de “imaginários”. Isso não quer dizer que não se espera também aspectos transversais entre grupos confessionais ou denominacionalmente diferentes. Seja o que for, partimos de fontes que deixaram rastros documentais significativos, quer seja pela intensidade, frequência, quer seja pela duração. Supomos que essas publicações representam imaginários, bem como certamente contribuem para a sua divulgação, alimentação e sedimentação. Quanto à Amazônia Oriental e a presença inicial de evangélicos, podemos considerar, no mínimo, três pioneiros: o metodista Daniel Parish Kidder (1815-1891), o anglicano Richard Holden (1828-1886) e o metodista Justus Henry Nelson (1850-1937). Todos são candidatos para investigarmos “imaginários evangélicos”, inclusive por razões diferentes.

---

<sup>3</sup> O fato de que Justus Henry Nelson se torna objeto de pesquisa numa cooperação acadêmica entre a UEPA e a UMESP segue uma “tradição” anterior. Os primeiros breves textos sobre Nelson, no formato de um levantamento documental, são de Duncan Alexander Reily (1982), da Faculdade de Teologia/IMS, hoje UMESP. Outros autores como Ipojucan Dias Campos (2017, p. 135-158) e Tony Welliton Vilhena estudaram na UMESP (2010) e na UEPA (2016). No sentido mais amplo, veja também Helmut Renders (2003, p. 212-222; 2003, p. 135-154).

Kidder deixou um rico e diversificado registro sobre a região norte, feito que se tornou um estudo clássico e que faz parte da categoria dos relatos de viajantes e de negociantes, com múltiplas edições da sua versão original inglesa, a partir de 1845, e das suas traduções para o português, depois de 1943<sup>4</sup>. Ele é particularmente interessante para nós por escrever, como evangélico, um relato direcionado para uma igreja – a Igreja Metodista Episcopal – com sede nos Estados Unidos, com a tarefa de unir dados, aspectos e considerações que iriam favorecer, ou não, um esforço missionário no Brasil Imperial da época<sup>5</sup>. Dessa forma, revela um imaginário evangélico sobre a Amazônia Oriental e contribuiu para a criação dos imaginários evangélicos estadunidense e inglês, já que as suas obras a respeito da Amazônia Oriental foram, simultaneamente, publicadas nos EUA e na Inglaterra. Seu estudo, então, precisa ser lido como uma pesquisa do campo de aspectos econômicos, sociais, políticos, religiosos e culturais do Brasil do Primeiro Império, feito com o objetivo primário de avaliar as possibilidades de um empreendimento missionário eclesiástico<sup>6</sup> e, visto dessa forma, como uma fonte possível para

---

<sup>4</sup> Kidder escreve três obras maiores sobre o Brasil: uma sobre as províncias do norte (KIDDER, 1845, 1866, 2010, 2014; tradução: 1940, 1943, 1973, 2008), outra sobre as províncias do sul – Rio de Janeiro e São Paulo (KIDDER, 1845, 1866; tradução: 1941, 2010, 2014) e uma chamada *Brasil e os Brasileiros*, escrita em cooperação com o pastor presbiteriano James Fletcher (KIDDER; FLETCHER, 1866, 1879; tradução: 1941, 1969). Obras menores são sobre a cidade de São Paulo (KIDDER, 1969) e a tradução de um texto do Padre Diogo Antônio Feijó contra o celibato (KIDDER, 1844).

<sup>5</sup> Esse aspecto é geralmente ignorado na literatura brasileira.

<sup>6</sup> Esse detalhe importante escapou a Márcia do Socorro da Silva Pinheiro e Jeniffer Yara Jesus da Silva (2018, p. 60, n. 3), que mencionam corretamente o pioneirismo de Kidder, mas não captaram a razão da sua presença: “Os pioneiros a adentrar a Amazônia Brasileira foram Daniel Parish Kidder, em 1839, e Richard Holden, em 1860. Kidder, mesmo não vindo apenas em missão religiosa, já que viera ao Brasil como naturalista, não deixou de se comportar como missionário, pregando e distribuindo bíblias em suas viagens pelo Brasil. O escocês Richard Holden esteve no Pará nos primeiros anos da década de 1860 e veio ao Brasil como missionário, financiando pelo Conselho de Missão da Igreja Episcopal e pela Sociedade Bíblica Americana”.

o nosso tema<sup>7</sup>. Kidder é também uma formidável fonte em relação aos imaginários evangélicos por uma razão completamente desconhecida no Brasil: depois da sua volta para os EUA, em 1841, ele se tornou um promotor e editor de dezenas de livros na área da educação cristã, em especial pela União da Escola Dominical da Igreja Metodista Episcopal. Para essa fase da sua vida existe um acervo recentemente organizado (*General Commission on Archives and History of the United Methodist Church*, 2004). As pesquisas brasileiras sobre Kidder o estudam nas perspectivas clássicas dos estudos do protestantismo como anticatólico (NOMURA, 2004; PINHEIRO; SILVA, 2018, p. 57-74) e defensor de uma moral puritana (OLIVEIRA FILHO, 2013, p. 87-96), mas recentemente ele é redescoberto como abolicionista, tanto nos EUA (ROGERS, 2010, p. 4-19) como no Brasil (FIABANI, 2016, p. 23-37).

O segundo candidato a ser considerado é o escocês e pastor episcopal, *ergo* anglicano, Richard Holden (1828-1886). Holden conhece o Brasil em 1851 como comerciante, mas foi oficialmente enviado ao país em 1860 pelo Departamento de Missão da Igreja Episcopal, com o apoio da Sociedade Bíblica Americana<sup>8</sup>. Seu trabalho no Brasil começou em Belém, mas sua estadia na cidade foi breve e terminou em 1862. Nesse curto período, fundou uma capela, chamada Capela do Pará, e envolveu-se numa disputa com o bispo católico ultramontanista Antônio de Macedo

<sup>7</sup> Já o entrelaçamento entre Kidder no Brasil e nos EUA é tema da tese de doutorado na área de Educação defendida, em fevereiro de 2022, por Eber Borges da Costa (UMESP), sob o título *Conhecer para ensinar: as narrativas de Daniel Parish Kidder sobre o Brasil sob a perspectiva da educação cristã*.

<sup>8</sup> Holden chegou ao Brasil com um exemplar do livro de Fletcher e Kidder. Isso é mencionado por Allan Azevedo Andrade, doutorando da UFPA, em seu texto “Percalços de um pastor protestante na Amazônia Paraense” (2018). Ele confunde, entretanto, a confessionalidade de Fletcher com a de Kidder. Esse erro segue uma narrativa presbiteriana reconstruída recentemente por Wanderley Pereira da Rosa (2020, p. 27-28, esp. n. 23), que descreve Fletcher como mero “colaborador de Kidder”. Rosa explica a diminuição do papel de Fletcher, ou até a omissão da sua contribuição na historiografia presbiteriana, por discordância com seus métodos, supostamente mais progressistas.

Costa. A disputa surgiu em torno do debate chamado, posteriormente, a “Questão do Brasil”<sup>9</sup>. Holden foi, então, o primeiro evangélico missionário residente em Belém, mesmo que seja somente por um tempo relativamente curto. Em 1862, Holden já atuava em Salvador, Bahia, quando ele e o Departamento de Missão da Igreja Episcopal se desentenderam. Historicamente, ainda interessantes são, primeiro, a sua relação com a Igreja Evangélica Fluminense, do missionário congregacional Richard Kelley, que o convidou, em 1864, para ser pastor no Rio de Janeiro, e, segundo, a sua separação dessa igreja, em 1871, por assumir posições dispensacionalistas – uma forma específica de escatologia que, hoje, é considerada uma das doutrinas essenciais do pentecostalismo brasileiro clássico que, por sua vez, surgiu em Belém, Pará. Fontes interessantes são o seu diário e suas traduções de hinos<sup>10</sup>. Hinos evangélicos são significativos, tanto como fontes a respeito dos imaginários evangélicos como meios da sua sedimentação, já que eles articulam, muitas vezes, a relação entre o divino e o humano, assim como convicções cosmológicas. A sua força na implantação dos imaginários evangélicos, inclusive na Amazônia Oriental, não pode ser subestimada. A combinação de música e letra ajuda na fixação de imaginários igualmente por comunicar, enquanto cantados, instantaneamente aspectos afetivos de alegria e tristeza, de esperança e medo, de arrependimento e empoderamento, inclusive em sua relação com o *mysterium tremendum et fascinans* da[s] divindade[s]. Não por acaso,

---

<sup>9</sup> Dentro do nosso escopo da construção de imaginários evangélicos, é interessante notar que essa visão específica da história foi, de fato, sacramentada por uma imagem chamada *O plano divino através dos séculos*. Criada em 1941, um tempo fértil para visões apocalípticas, tornou-se, especialmente nas igrejas Assembleia de Deus, um verdadeiro ícone pentecostal e nutre o imaginário evangélico muito além do pentecostalismo brasileiro até hoje. Cf. a tese de Martin de Oliveira (1920).

<sup>10</sup> Na bibliografia do Centro de Estudos Anglicanos (2004) encontram-se somente duas indicações bibliográficas sobre Holden: a tradução do seu diário (HOLDEN, 1990) e uma avaliação do seu trabalho como “um modelo para a missão anglicana na Amazônia Brasileira” (BARROS, 2004, p. 27-38).

expressou-se também o último dos três candidatos escolhido, Justus Henry Nelson, pela tradução e reinvenção poética de dezenas de hinos.

Como Kidder, Justus Henry Nelson era um pastor da Igreja Metodista Episcopal e, como Holden, um missionário. Nelson conheceu Kidder pessoalmente como professor de teologia prática durante seus estudos na Boston University, entre 1879 e 1882. Nelson ficou 30 anos em Belém e deixou um acervo rico de publicações, em especial o jornal por ele editado, *O Apologista Cristão Brasileiro*<sup>11</sup> (cf. VILHENA, 2010 e 2016), que circulou na Amazônia Oriental entre 1880 e 1925<sup>12</sup>. Essa fonte preciosa já se tornou a base de diversas pesquisas, geralmente – considerando, por um momento, o subtítulo da nossa publicação, “ética, arte e imaginário” – no campo da ética, muitas vezes em sua dimensão pública, envolvendo um debate, normalmente conflitante, com representantes ultramontanistas do catolicismo<sup>13</sup>. Temas disputados eram o casamento civil *versus* o religioso (CAMPOS, 2017, p. 135-158; SOUZA, 2019, p. 50-68; GAMA, 2020, p. 218-249), o regulamento do divórcio e, por meio deles, a divisão entre Estado e Igreja<sup>14</sup>. O tema da arte pare-

<sup>11</sup> A escolha do nome é um pequeno mistério. Os jornais oficiais da Igreja Metodista Episcopal chamavam-se, primeiramente, *The Methodist Magazine*, depois *The Methodist Quarterly Review* (1816 e 1932) e *Christian Advocate* (1826-1956). Já o nome usado por Nelson lembra o do jornal *Der Deutsche christliche Apoget* (*O Apologista Cristão Alemão*), criado em 1855, no Texas, na Igreja Metodista Episcopal, Sul, que tinha saído da Igreja Metodista Episcopal, em 1844, por não aceitar a sua posição abolicionista. Entretanto, já em 1865, as comunidades alemãs, que nunca tiveram muita afinidade com a escravatura, juntaram-se à Igreja Metodista Episcopal. Por que Nelson, que falava alemão e ensinava as línguas alemã e inglesa em Belém, optou por esse nome não se sabe ao certo.

<sup>12</sup> Os números dos anos 1899, 1900, 1901 e 1907 encontram-se digitalizados no Acervo Digital da Biblioteca Nacional. Acesso via: <http://bndigital.bn.br/acervo-digital/apologista/821055>.

<sup>13</sup> Em especial os bispos Antônio de Macedo Costa e José Afonso de Moraes Torres (cf. PANTOJA, 2012, p. 95-122; PINHEIRO; SILVA, 2018, p. 57-74; GAMA, 2020, p. 218-249) e seu envolvimento na *Questão Religiosa* (1872-1875) e na *Questão Nazarena* (1877-1880).

<sup>14</sup> Lembre-se, de passagem, que Kidder traduziu para o inglês um texto do Padre Diogo Antônio Feijó contra o celibato (KIDDER, 1844). O texto em português foi reapresentado

ce-nos não ter sido assunto do debate, embora a reforma da Catedral de Belém, sob orientação do Bispo Antônio de Macedo Costa, possa ser vista como evento essencial que antecipou o debate sobre a *Questão Nazarena* (1877-1880), por sua vez, um assunto entre protestantes como também sobre o uso devocional de imagens. Uma fonte não encontrada nas pesquisas referente a Justus Henry Nelson são as suas publicações no jornal brasileiro da Igreja Metodista Episcopal, Sul, o *Expositor Cristão*. Da mesma forma como ele frequentemente mencionava no *Apologista Christão Brasileiro* o trabalho da Igreja Metodista Episcopal, Sul, que antes de 1910 se concentrava no sudeste do Brasil, nas cidades do Rio de Janeiro, Juiz de Fora, São Paulo e Piracicaba, ele também publicava regularmente artigos e relatórios sobre o trabalho na Amazônia Oriental no *Expositor Cristão*. Nessa fonte encontramos seu relato sobre o próprio encarceramento durante quatro meses.

### **Projeção: o trabalho batista e o trabalho da Assembleia de Deus**

Duas presenças evangélicas do fim do século 19 e do início do século 20 devem ser ainda mencionadas e, se possível, posteriormente continuadas nessa investigação dos imaginários evangélicos da Amazônia Oriental: a presença de batistas e de assembleianos.

O trabalho batista iniciou com o missionário Eurico Alfredo Nelson (1862-1939). Ele chegou a Belém em 1891 e fundou a 1ª Igreja Batista de Belém, em 1897. Esse trabalho evangélico, segundo Ezilene Nogueira Ribeiro (2011, resumo), possui “características pouco contempladas [pela] historiografia [batista] tradicional, que provavelmente decorrem da dinâmica de inserção neste contexto urbano específico”<sup>15</sup>. Esse estudo nos parece pertinente, já que ele identifica relativamente cedo na presença evangélica um significativo impacto do contexto sobre a confessionalidade,

---

(cf. FEIJÓ [1828] apud CALDEIRA, 1999, p. 278-357).

<sup>15</sup> Quando Justus Henry Nelson debate “o batismo” no *Apologista Christão Brasileiro*, nos anos 1899 e 1900, ele não somente fala do rito católico, mas também do rito batista.



o que levanta a pergunta sobre a possibilidade de isso também poder ser registrado em relação ao trabalho metodista entre 1880 e 1925. Ribeiro, por sua vez, utiliza-se de uma tese de doutorado de J. M. Landers (1982) e de materiais arquivados no *Southern Baptist Historical Library and Archive* (2012), em especial as cartas (1897-1900; 1903-1907; 1923-1930; 1935-1940) escritas por Nelson e por sua esposa Ida<sup>16</sup>.

Finalmente, e em especial por causa da sua crescente importância para a configuração dos imaginários evangélicos da Amazônia Oriental ao longo do século 20, com projeção para todo o Brasil, deve-se falar dos missionários Gustaf Daniel Högberg (1884-1963) ou, como ficou conhecido no Brasil, Daniel Berg, e Gunnar Vindgren (1879-1933) – e da sua esposa Frida Maria (1891-1940). De Vindgren existe um diário (VINGREN, 2010, uma tradução do sueco, de 1968) e de Berg temos uma biografia (BERG, 1995), ambos, aliás, escritos ou editados por familiares; já Frida Maria tornou-se, recentemente, tema de uma monografia bastante inovadora (VILHENA, 2016). Fontes primárias importantes são também as revistas *A Voz da Verdade* (1917) e *Boa Semente* (1919-1930), ambas editadas em Belém (SOUZA, 2017, p. 10-18).

### **Pergunta norteadora, hipótese da pesquisa e método proposto**

Entre as autoras e os autores anteriormente citados e que discutem Kidder, Holden e J. Nelson e seus envolvimento em diversos debates sobre o protestantismo na Amazônia Oriental, o conceito de “imaginário”<sup>17</sup> é usado somente por Gama – que também se refere a “mentalidade”<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> Além disso, o acervo ainda contém um diário (1894-1909, 1915-1918, 1921-1922; 1924-1927; 1929; 1935 e 1938-1939) e um manuscrito sobre a missão em Belém (1891).

<sup>17</sup> “Ao se observar imaginários diferentes entre si em relação ao casamento” (GAMA, 2020, p. 141).

<sup>18</sup> “À cidade de Belém, os contendores em questão desenvolveram ou procuraram desenvolver ideias, logo palavras absolutamente ancoradas na mentalidade não apenas daqueles que produziam as narrativas, mas talvez e principalmente na dos seus destinatários” (GAMA, 2020, p. 144).

de forma quase paralela. Com os dois termos ele caracteriza aspectos específicos de diferentes grupos religiosos – no caso, protestantes e católicos – e da população paraense em geral, numa perspectiva de um complexo entrelaçamento entre eles, resultado dos próprios debates ocorridos:

Na genealogia dos arranjos dos discursos, nenhum deles caminhava de forma autônoma, todos se ligavam por meio de apropriações mútuas às ideias do adversário a ser vencido. Na narrativa, os conjuntos ora apresentados ao leitor se articulavam para perturbar as certezas do vizinho e, nestas circunstâncias, estratégia recorrente era a da assimilação do visto como coerente, mas também ignorar o compreendido na qualidade de inexpressivo (GAMA, 2020, p. 155).

Essa observação de Gama quanto aos discursos intencionalmente apologéticos, entretanto, mesmo assim geralmente mais interdependentes do que de imediato percebido, não nos pega desprevenidos, já que também é uma característica das narrativas visuais cristãs, inclusive no Brasil<sup>19</sup>. Nossa hipótese de trabalho se alinha a essa compreensão de que os imaginários evangélicos da e na Amazônia também podem ter essa característica de discursos mais entrelaçados. Assim, as perguntas norteadoras desse projeto são: (1) Que tipo de imaginário religioso propaga[va]m “evangélicos[as]” na Amazônia Oriental? (2) Como os[as] “evangélicos[as]” descreve[ra]m os imaginários religiosos encontrados por eles[as] na Amazônia Oriental? (3) Houve e há exemplos de interação, hibridização, transculturação, *semiosis* colonial ou *mestíssage artistic* e contínuas traduções (cf. RUSSO, 2014, p. 2, 6) entre imaginários religiosos amazônicos e evangélicos expressos pelas narrativas textuais, espaciais e visuais dos diferentes imaginários? A hipótese de pesquisa é a de que no território da Amazônia Oriental, apesar de tantos conflitos religiosos ocorridos e ocorrentes, aconteceram e continuam acontecendo dinâmicas de tradução, interação, hibridização e transculturação entre imaginários religiosos distintos, criando, continuamente, um tipo de imaginário

---

<sup>19</sup> Verifique, por exemplo, RENDERS, 2020, p. 67-100.

religioso matriz que, por sua vez, traz um impacto sobre os imaginários religiosos particulares. Essa hipótese acompanha, também, a observação do projeto-mãe quando este se refere a uma “espiritualidade [amazônica] da pajelança cabocla, [d]o ecumenismo popular, [d]os cultos a orixás e [d]os evangelismos de missões e imigrações [que] se entrelaçaram [e estão se entrelaçando] num caldeirão cultural”, percebendo “[n]o contexto mais específico da região paraense [...] intensos e contínuos trânsitos e criações de religiosidades”. Entre os três interlocutores evangélicos iniciais considerados – Kidder, Holden e Nelson –, todos eles são adequados para investigar imaginários evangélicos na Amazônia Oriental e a respeito da Amazonia Oriental; com relação a elementos de hibridização ou à criação de um imaginário evangélico amazonense, assim pensamos: somente Nelson, ser for o caso, teria o potencial maior pelo fato da sua presença mais duradora no local<sup>20</sup>.

Quanto à nossa compreensão de imaginário, partimos inicialmente das intuições do historiador José Murilo de Carvalho apresentadas na obra *A formação das almas: o imaginário da república no Brasil*, que descreve a chegada e a sedimentação das ideias republicanas como um embate ao redor de símbolos nacionais e da sua criação. Nosso conceito de imaginário, mais especificamente, segue Cornéluis Castoriadis (1982, p. 171), que se refere à “[...] criação de significações imaginárias sociais e [à] criação de imagens ou figuras que as suportam”. cremos que imaginários evangélicos, como qualquer outro tipo de imaginário religioso, é tanto criativo, constitutivo, performativo e perseverante como também receptivo, integrador, moldável e aberto em relação a outros imaginários, tanto religiosos como sociais. Imaginários religiosos não somente interagem com, mas também produzem, além da “instituição imaginária da sociedade”, a instituição imaginária da própria religião. Imaginários evangélicos e o imaginário da sociedade, de grupos sociais, partidos, de

<sup>20</sup> No *Worldcat* constam somente obras de Kidder, mas não de Holden e de Nelson, senão sem sua tradução por Alexander Duncan Reily (1982).

gênero, de culturas e de religiões potencialmente se entrelaçam e modificam os imaginários evangélicos em relação à religião, cultura, política ou ao social e ao contexto. Em todo caso, imaginários evangélicos se manifestam ou se revelam – indiretamente – por meio de linguagens religiosas textuais, gestuais, visuais e ritualistas. Os imaginários constituem visões de mundo e funcionam como pre[con]ceitos. O mundo é como nós o vemos e imaginamos, e não como ele é.

### Considerações intermediárias

A exploração de imaginários evangélicos, considerando tanto a sua constituição na Amazônia Oriental e o impacto do contexto sobre eles e deles sobre o contexto, nos levará potencialmente a uma melhor compreensão desses grupos religiosos, da visão que eles têm de si e da sua visão do contexto no qual embarcaram. Talvez, além disso, encontrem-se pistas para corrigir, ampliar e aprofundar a nossa compreensão dos imaginários dos diferentes grupos de evangélicos, tanto da Amazônia como na Amazônia Oriental, sempre considerando o seu caráter dinâmico e inacabado.

### Referências

- ALTMANN, Lori. Cristianismo e arte: o imaginário protestante. *Protestantismo em Revista*, v. 7, p. 51-61, mai./ago. 2005.
- ANDRADE, Allan Azevedo. Percalços de um pastor protestante na Amazônia Paraense. *III Seminário Internacional Brasil no Século XIX*. 24-26 out. 2018. Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), Natal.
- BARROS, Saulo Maurício. Richard Holden – um modelo para a missão anglicana na Amazônia Brasileira. *Inclusividade* (Revista do Centro de Estudos Anglicanos), n. 7. p. 27-38, mar. 2004.
- BERG, Davi. *Daniel Berg: enviado por Deus*. Rio de Janeiro: CPAD, 1995.
- BOHN, Simone R. Evangélicos no Brasil: perfil socioeconômico, afinidades ideológicas e determinantes do comportamento eleitoral. *Opin. Pública [online]*, v. 10, n. 2, p. 288-338, 2004.

- BOSTON UNIVERSITY SCHOOL OF THEOLOGY. Justus H. Nelson (1879). Disponível em: [www.bu.edu/sth-history/justus-h-nelson-1879/](http://www.bu.edu/sth-history/justus-h-nelson-1879/). Acesso em: 01 abr. 2020.
- CAMPOS, Ipojucan Dias. Metodismo (Justus Nelson), Igreja Católica e República: discursos, casamento e família (Belém-PA, 1890). *Fronteiras*, v. 19, n. 34, p. 135-158, dez. 2017.
- CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- CENTRO DE ESTUDOS ANGLICANOS. Bibliografia Anglicana – História da Igreja, Estudos da Religião Protestantismo, 2004. Disponível em: [http://www.centroestudosanglicanos.com.br/biblio\\_pdf/biblio\\_historia\\_igreja.pdf](http://www.centroestudosanglicanos.com.br/biblio_pdf/biblio_historia_igreja.pdf). Acesso em: 20 abr. 2021.
- DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- DURAND, Gilbert. *O imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem*. Rio de Janeiro, Difel, 1998.
- FIABANI, Adelmir. A escravidão no Brasil vista pelos estrangeiros: Daniel Parish Kidder, Luís Agassiz, Elizabeth Cary Agassiz e Oscar Canstatt. *Contra Relatos desde el Sur*, v. 16, p. 23-37, 2016.
- FEIJÓ, Diogo Antônio. Demonstração da necessidade de abolição do celibato clerical (1828). In: CALDEIRA, Jorge (org.). *Diego Antonio Feijó*. São Paulo: Editora 34, 1999. p. 278-357.
- GAMA, Rafael da. O ultraje a religião tradicional da família paraense: a separação igreja-estado no Brasil república e a prisão de Justus Nelson em Belém do Pará (1889-1925). *Projeto História*, v. 67, p. 218-249, jan./abr. 2020.
- GENERAL COMMISSION ON ARCHIVES AND HISTORY OF THE UNITED METHODIST CHURCH. *Guide to the Daniel Parish Kidder Papers 1834-1914*. Published for Drew University Methodist Archives

- by General Commission on Archives and History of the United Methodist Church, P.O. Box 127, Madison, NJ 07940, 6/21/2004.
- HIRST, Russel Kidder, Daniel Parish (18 October 1815–29 July 1891). *American National Biography*, 2000. DOI: 10.1093/anb/9780198606697.article.0800808
- HOLDEN, Richard. *Diário do Reverendo Richard Holden*. Trad. Davi Gueirros. Universidade Federal de Brasília, 1990. Disponível em: <https://issuu.com/samdessordileite/docs/diario-richard-holden/1>. Acesso em: 10 fev. 2021.
- KIDDER, Daniel Parish. *Sketches of Residence and Travel in Brazil: Embracing Historical and Geographical Notice of the Empire and Its Several Provinces*. Philadelphia; London: Wiley & Putnam, 1845. v. 1.
- KIDDER, Daniel Parish. *Sketches of Residence and Travel in Brazil: Embracing Historical and Geographical Notice of the Empire and Its Several Provinces*. Philadelphia; London: Sorin & Ball; Sampson, Low, Son & Co, 1866. v. 1-2.
- KIDDER, Daniel Parish. *Sketches of Residence and Travel in Brazil: Embracing Historical and Geographical Notice of the Empire and Its Several Provinces*. Charleston: Nabu Press, 2010. v. 1-2.
- KIDDER, Daniel Parish. *Sketches of Residence and Travel in Brazil: Embracing Historical and Geographical Notice of the Empire and Its Several Provinces*. Lexington: Ulan Press, 2014. v. 1-2.
- KIDDER, Daniel Parish. *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil*. Rio de Janeiro e província de São Paulo: notícias históricas e geográficas do Império e de diversas províncias. São Paulo: Martins, 1940 (Biblioteca Histórica Brasileira 3). 2 v. il.
- KIDDER, Daniel Parish. *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil*. Rio de Janeiro e província de São Paulo: notícias históricas e geográficas do Império e de diversas províncias. São Paulo: Martins, 1943 (Biblioteca Histórica Brasileira 12). 2 v. il.

- KIDDER, Daniel Parish. *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil*. Rio de Janeiro e província de São Paulo: notícias históricas e geográficas do Império e de diversas províncias. São Paulo: Livraria Martins; Editora da Universidade de São Paulo, 1972. 2 v.
- KIDDER, Daniel Parish. *Reminiscência de viagens e permanência no Brasil: províncias do norte*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008 (Edições do Senado Federal 103).
- KIDDER, Daniel Parish. *Reminiscências de viagens e permanências nas províncias do sul do Brasil (Rio de Janeiro e província de São Paulo): compreendendo notícias históricas e geográficas do Império e das diversas províncias*. Introdução de Moacyr N. Vasconcellos e Rubens Borba de Moraes. São Paulo: Editora Martins, 1953.
- KIDDER, Daniel Parish. *Reminiscências de viagens e permanências nas províncias do sul do Brasil: compreendendo notícias históricas e geográficas do Império e das diversas províncias*. Rio de Janeiro e província de São Paulo. Introdução de Moacyr N. Vasconcellos e Rubens Borba de Moraes. Belo Horizonte; São Paulo: Editora Itatiaia; Editora da Universidade de São Paulo, 1980 (Reconquistas do Brasil 15). 2 v.
- KIDDER, Daniel Parish. *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil*. Rio de Janeiro e província de São Paulo: compreendendo notícias históricas e geográficas do Império e das diversas províncias. Trad. Moacyr N. Vasconcellos. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2001 (Coleção O Brasil Visto por Estrangeiros; Série Viajantes).
- KIDDER, Daniel Parish; FLETCHER, James C. *Brazil and Brazilians Portrayed in Historical and Descriptive Sketches*. Philadelphia: Childs & Peterson, 1857 [2-5. ed. Philadelphia: Boston: Childs & Peterson; Little, Brown, 1858-1866; 6. ed. Philadelphia; Boston; London: Childs & Peterson; Little Brown & Co.; Sampson, Low, Son & Co, 1866; 7. ed. Philadelphia: Childs & Peterson, 1867; 8. ed. Philadelphia: Childs & Peterson, 1868; 9. ed. with engravings. Philadelphia;

- Boston; London: Childs & Peterson; Little Brown & Co.; Samposn, Low, Son & Co., 1879].
- KIDDER, Daniel Parish; FLETCHER, J. C. *O Brasil e os brasileiros: esboço histórico e descritivo*. São Paulo: Nacional, 1941.
- KIDDER, Daniel Parish. *São Paulo in 1839*. Ed. J. M. Harvey. São Paulo: Sociedade Brasileira de Cultura Inglesa, 1969.
- KIDDER, Daniel Parish. *Demonstration of the Necessity of Abolishing a Constrained Clerical Celibacy Exhibiting the Evils of That Institution on the Remedy by the Right Rev. Diogo Antônio Feijó, Senator and Ex-regent of the Empire of Brazil, Bishop Elect of Mariana...* Translated from the Portuguese, with an Introduction and Appendix by D. P. Kidder, A. M. Philadelphia: Sorin & Ball, 1844.
- KICKHOFEL, Oswaldo. *Apontamentos de história da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil*. Material didático. Disponível em: [http://www.centrostudosanglicanos.com.br/bancodetextos/historiadaigreja/apontamentos\\_de\\_historia\\_da\\_%20ieab.pdf](http://www.centrostudosanglicanos.com.br/bancodetextos/historiadaigreja/apontamentos_de_historia_da_%20ieab.pdf). Acesso em: 20 abr. 2021.
- LANDERS, J. M. *Eric Alfred Nelson: The First Baptist Missionary on the Amazon, 1891-1939*. 1982. Thesis (Doctor of Philosophy) – Faculty of Addran College of Arts and Sciences, Texas Christian University, Fort Worth, 1982.
- MAGALHÃES FILHO, Glauco Barreira. *O imaginário protestante e o estado de direito*. 2010. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Ceará, Departamento de Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Fortaleza, 2010. Disponível em: <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/1219>. Acesso 10 fev. 2021.
- MARTINS, Eric de Oliveira. *O plano divino através dos séculos: escatologia dispensacionalista pentecostal*. São Paulo: Recriar, 2020.
- NELSON, Eurico Alfredo. Erik Alfred Nelson Papers AR 363. *Southern Baptist Historical Library and Archives*, 2012. Disponível em: <https://www.sbhla.org/wp-content/uploads/363.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2021.



- NELSON, Justus Henry (ed.). *O Apologista Christão Brasileiro*. Belém, PA: 1880-1995.
- NOMURA, Miriam do Prado Giacchetto Maia. *Os relatos de Daniel Kidder e a polêmica religiosa brasileira na primeira metade do século XIX*. 2020. Dissertação (Mestrado em História Social) – Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, São Paulo, 2011.
- OLIVEIRA FILHO, Sergio Willian de Castro. Temperança a bordo: o Reverendo Metodista Daniel Kidder e sua pregação contra o consumo do álcool durante suas viagens pelo Império do Brasil. *Navigator: Subsídios para a história marítima do Brasil*, v. 9, n. 17, p. 87-96, 2013.
- OLIVEIRA, David Barroso de. A mentalidade colonial no Brasil contemporâneo. *Ameríndia: História, cultura e outros combates*, v. 7, n. 2, p. 45-64, 2017.
- PANTOJA, Vanda. Amazônia: terra de missão - bispos ultramontanos e missionários protestantes na Belém do século XIX. *Debates do NER*, ano 13, n. 21, p. 95-122, jan./jun. 2012.
- PAZINATO, Patrícia. Construção do imaginário protestante histórico: um estudo da obra *A Peregrina*. *Revista Teológica*, v. 6, n. 5, p. 53-68, 2009.
- PINHEIRO, Márcia do Socorro da Silva; SILVA, Jeniffer Yara Jesus da. Sob os auspícios de Dom Macedo Costa: a voz do catolicismo na imprensa belenense do século XIX. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará (IHGP)*, v. 5, n. 1, p. 57-74, jan./jun. 2018.
- REILY, Duncan Alexander. *Metodismo na Amazônia: a obra pioneira de Justus Nelson (1880-1925)*. São Bernardo do Campo: Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, 1982.
- REILY, Duncan Alexander. *Metodismo na Amazônia: resumos do trabalho missionário de Justus Nelson e sua despedida da Igreja Metodista de Belém do Pará*. Transcrição integral do “Apologista Christão Brasileiro”, publicado em 1925. São Bernardo do Campo: Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, 1982.

- REILY, Duncan Alexander. Verbete: Nelson, Justus H. In: HARMON, Nolan B. (ed.). *Encyclopedia of World Methodism*. Nashville: United Methodist Publishing House, 1974.
- RENDERS, Helmut. Culturas materiais e visuais protestantes, pentecostais e neopentecostais. In: MENDONÇA, Katia; RENDERS, Helmut; HIGUET, Etienne Alfred (org.). *Religião e cultura visual no Brasil: desafios e métodos*. Belém: EDUEPA, 2020.
- RENDERS, Helmut. Entre “Tupi ou não Tupi” ou a (não tão) ingênua continuação da conquista? Elementos para um referencial teórico de uma teologia amazônica metodista. *Caminhando*, v. 8, n. 2, 2003, p. 212-222, jul./dez. 2003.
- RENDERS, Helmut. A Igreja Metodista na Amazônia e a questão da Amazônia. In: CASTRO, Clovis Pinto de (org.). *Meio ambiente e missão: a responsabilidade ecológica das igrejas*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2003.
- RENDERS, Helmut. “A imagem intraduzível”: contribuições de uma história da arte do Sul para a interpretação de linguagens visuais religiosas. Resenha. *Revista Brasileira de História das Religiões (RBHR)*, ano 12, n. 34, p. 313-319, mai./ago. 2019.
- RENDERS, Helmut. Prefácio. In: MARTINS, Eric de Oliveira. *O plano divino através dos séculos: escatologia dispensacionalista pentecostal*. São Paulo: Recriar, 2020.
- RIBEIRO, Ezilene Nogueira. *Eurico Alfredo Nelson (1862-1939) e a inserção dos batistas em Belém do Pará*. 2011. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2011.
- RIBEIRO, Ezilene Nogueira. *Eurico Alfredo Nelson e a inserção dos batistas em Belém do Pará*. São Paulo: Fonte Editorial, 2016.
- ROGERS, Cynthia M. The Child’s Anti-Slavery Book and other Sunday School Books of the Methodist Episcopal Church, 1827-1880. *Methodist History*, v. 49, n. 1, p. 4-19, oct. 2010.

- ROSA, Wanderley Perreira de. *Por uma fé encarnada: uma introdução à história do protestantismo no Brasil*. Vitória; São Paulo: Unida; Recriar, 2020.
- RUSSO, Alessandra. *The Untranslatable Image: a Mestizo History of the Arts in New Spain, 1500-1600*. Translation from the French: Susan Emanuel. Austin: University of Texas Press, 2014 (Joe R. and Teresa Lozano Long Series in Latin American and Latino Art and Culture).
- SILVA, Juremir Machado da. *Raízes do conservadorismo brasileiro: a abolição na imprensa e no imaginário social*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- SOUZA, Catiane Rocha Passos de. Assembleias de Deus em vias de midiaticização: entre dizeres e silêncios. *Questões Transversais – Revista de Epistemologias da Comunicação*, v. 5, n. 9, p. 10-18, jan./jun. 2017.
- SOUZA, João Gabriel Moraes de. Justus Nelson e os conflitos em torno do casamento civil, envolvendo católicos, metodistas e republicanos, 1890-1893. *Faces de Clío*, v. 5, n. 9, p. 50-68, 2019.
- VILHENA, Tony Welliton da Silva. *Protestantismo e política na Amazônia: a trajetória do jornal metodista O Apologista Cristão Brasileiro em Belém do Pará, 1890 a 1910*. 2016. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2016.
- VILHENA, Tony Welliton da Silva. *Protestantismo e política na Amazônia: a trajetória do jornal metodista O Apologista Cristão Brasileiro frente às movimentações no cenário político da Primeira República*. 2010. Monografia (Especialização em Ciências da Religião) – Faculdade de Humanidades e Direito da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2010.
- VILHENA, Valéria Cristina. *Um olhar de gênero sobre a trajetória de vida de Frida Maria Strandberg (1891-1940)*. 2016. Tese (Doutorado em Educação, Arte e História da Cultura) – Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2016.
- VINGREN, Ivar. *Diário de pioneiro*. Rio de Janeiro: CPAD, 2010.

Helmut Renders

VINGREN, Ivar. *Pionjärens dagbok*: brasilienmissionären Gunnar Vingrens dagboksanteckningar. Estocolmo: L. Pethrus förl., 1968.

# Artes devocionais na Amazônia Tocantina: pesquisa, imaginário e religiosidade

Jones da Silva Gomes

*Como te pedir a benção, se não sei falar com anjos,  
Rio Amazonas me leva pra perto de teus arcanjos<sup>1</sup>.*

## Introdução

Há muito ouvimos falar das várias expressões da religiosidade nas comunidades amazônicas que embeberam do imaginário cristão. Por isso, adentramos as veredas de rios e ramais do Município de Abaetetuba-PA<sup>2</sup>, e creditamos um diálogo com as artes devocionais dedicadas aos santos do catolicismo popular. Aproximando o fazer etnográfico, sociológico e observando a expressão da arte popular em suas tradições religiosas, buscamos evidenciar fenômenos éticos e estéticos, a fim de compreender o que neles permanece em contextos de modificações de costumes e crenças.

---

<sup>1</sup> Letra da música “Os Mares”, do cantor e compositor paraense Alcyr Guimarães (*In memoriam*), CD “Todas as Cores”.

<sup>2</sup> O Município de Abaetetuba está localizado na Microrregião de Cametá, Baixo Tocantins, a 150 km da capital do Estado do Pará. Com uma população de mais de 160 mil habitantes, sua área se subdivide em urbana (cidade) e rural (ilhas e ramais), sendo que parcela significativa de sua população é ribeirinha.

Destaco que aquilo que se segue são resultados de pesquisa desencadeados no curso de Licenciatura em Educação do Campo, tendo como referência as atividades do grupo que coordeno, GAPUIAS (Grupo de Pesquisa sobre Imaginário, Arte e Sociedade), em parceria com o Museu do Baixo Tocantins e o Grupo de Pesquisa Imagem, Arte, Ética e Sociedade, coordenado pela professora Kátia Mendonça. As incursões a campo se fizeram entre os anos de 2016 e 2020, no âmbito da iniciação científica<sup>3</sup> e extensão, por onde alcançamos as comunidades rurais e áreas urbanas periféricas do Município de Abaetetuba.

Tais pesquisas empreenderam deslocamentos que nos proporcionaram visitas às famílias, pessoas e espaços dedicados ao culto dos santos. Nesse período, foram muitas as entrevistas com cuidadores de santos e donos de oratórios, rezadores de ladainhas, cantadores de folias e ornadores de ramadas e, é claro, os organizadores de festejos.

Do ponto de vista teórico, uma linha tênue se coloca entre piedade popular, religiosidade e devoção. Como bem nos lembra a Congregação do Culto Divino (2003, p. 19), enquanto a piedade popular designa diversas manifestações de caráter privado ou comunitário, vinculadas ou não às diretrizes litúrgicas, a religiosidade diz respeito às vivências com o sagrado na subjetividade de cada pessoa a partir do contexto cultural; já as devoções vêm a ser a externalização das primeiras na forma de: cânticos, orações, vestes, objetos, costumes que evidenciam gestos de espontaneidade e simplicidade diante dos mistérios emanados da fé.

Observamos isso nos costumes de beijar e tocar as imagens, organizar procissões, meios pelos quais a arte de “fazer” a celebração do santo, a

---

<sup>3</sup> Projetos desenvolvidos foram: Artes devocionais em oratórios nas ilhas e ramais do Município de Abaetetuba (PIBIC/2018); O canto das ladainhas e patrimônio imaterial: interfaces do imaginário religioso na perspectiva dos rezadores do ramal do Cataiandeu/ Abaetetuba-PA (PIBIC/2019); Santos e ramadas: expressões das artes devocionais do catolicismo popular no Município de Abaetetuba (PIBIC/2020); Educação patrimonial pelas artes devocionais: reconhecendo os rezadores de ladainhas do ramal do Cataiandeu/ Abaetetuba-PA (PIBEX/2019).

sensibilidade e o respeito aproximam a estética da ética. Nesse sentido, os processos devocionais na Amazônia suscitam refletir sobre duas questões nesse momento: (a) a afirmação do sentimento de comunidade a partir da crença num santo, por onde se reafirma o sentido ético da prática religiosa por meio da imagem; (b) as devoções emolduram formas sensíveis que ajudam a pensar as chamadas artes devocionais como mediadoras responsáveis pela continuidade dessas crenças.

As artes devocionais constituem práticas artísticas atreladas ao catolicismo popular utilizadas em homenagens aos santos, sejam eles padroeiros da comunidade, sejam eles protetores das famílias que, por sua vez, exigem coparticipação do devoto na sua realização. É por meio dessas artes (oratórios, ladainhas, ramadas, mastros, imagens, pinturas etc.) que norteamos a pesquisa, procurando registrar a poética das imagens (fotografias/audiovisuais) nas falas e gestos, rezas, objetos, relíquias, procissões e cantorias.

Para captar a relação de proximidade daquelas pessoas com seus santos, íamos anotando, fotografando e conversando no afã de mergulhar no universo misterioso das crenças populares. Levando em conta a urgência dos registros, muito nos valeu o intercuro daquelas viagens em que aprendíamos as tradições nos relatos de milagres e outros fatos corriqueiros, como também nos assaltavam as técnicas, saberes e performances utilizados no domínio dessas “imagens rituais” da piedade devota que, tão logo apareciam, traduziam as práticas nelas expressas, ou seja, o respeito pelo sagrado.

Essas experiências ou heranças do imaginário religioso atrelado ao catolicismo popular têm sua gênese, segundo Russo (2010, p. 38), nos primórdios do cristianismo (altar cristão), por onde o culto à imagem dos santos se constituiu. Galvão, ao observar essas devoções na Amazônia, define os santos como: “divindades que protegem o indivíduo e a comunidade contra os males e infortúnios” (1955, p. 42). Suas imagens, consideradas milagrosas, prefiguram respeito e obrigações. Assim, relações de devoção para com os santos e os benefícios originados delas caracterizam, aqui, o modo como indivíduo e comunidade expressam sua religiosidade.

À tradição cristã católica que migrou para o Brasil no período colonial Sousa (2003) relaciona procissões, romarias e os feitos milagrosos dos santos que geralmente não são aceitos pela Igreja, porém causam profunda comoção no meio do povo, instituindo-lhes formas rituais de agradecimentos. Nesse sentido, o autor define o catolicismo popular como um “conjunto de fiéis que exercem seus cultos à margem da igreja, seus costumes e práticas são de caráter tradicional, sendo transmitido de geração para geração, tendo profunda ressonância no meio rural” (SOUSA, 2003, p. 5).

Na região amazônica, essas práticas religiosas marcarão a religiosidade ribeirinha com profunda inserção no meio rural, por onde iniciaram uma longa caminhada histórica nas famílias e irmandades, as quais se reuniram em comunidades religiosas – fato que enraizou o catolicismo popular no cotidiano de crenças que iam para além dele – influenciadas por tradições religiosas indígenas e negras, como aquelas que se referem à crença nos encantados, algumas das quais foram descritas por Maués (1995) e Galvão (1955).

O culto à imagem advém, nesse caso, da materialidade do objeto sagrado, por meio da qual se consolida uma relação pessoal. Com o avanço das mídias digitais no seu mais amplo uso, as devoções populares reaparecem “desconectadas” de seus significados e vinculam novas tentativas de sacralização. Hoje, a sociedade que padece da “morte do imaginário” enclausura o domínio das imagens ao estatuto das falsificações. Entretanto, Durand (1998, p. 18) nos faz lembrar das “resistências do imaginário” que vêm à tona com a “estética da imagem santa, bem como a oração diante dos ícones”, características essas permanentes das tradições devocionais que remetem as gerações àquela “piedade visual” que, segundo Morgan, “faz com que a crença nas imagens transmita o sentido religioso ao cotidiano das pessoas” (MORGAN, 1998 apud RUSSO, 2010, p. 26).

É importante considerar que os ícones religiosos, para Morgan, não ilustram somente ideias teológicas, mas estabelecem controle sobre as paixões humanas, chamando atenção para as questões éticas arroladas no culto.



Nesse contexto, entendemos que as artes devocionais são impulsionadas pela fé e passam a propagar a experiência religiosa. Ora, aqui tratamos de dizer que as sensibilidades emanadas do profano, afetadas que são pelo sagrado, suscitam a crença de que a imagem seja um “portal comunicativo” para com o transcendente, tal como afirma Mendonça (2018, p. 57) ao destacar os ícones como portadores de “energias” milagrosas e intercessoras.

Nesses casos, geralmente a imagem do santo (objeto) perpassa o visual e enseja lugares, sentimentos e sensibilidades. Ora, quando se evoca pela oração, canto, gesto, um pedido, um agradecimento, é possível pensar a imagem como um elemento de “ajuda espiritual” em que se verifica, segundo Dupront (1987, p. 160-161), “a passagem do cultural ao sobrenatural”. A arte vem a ser mediadora da relação dos cuidadores de santos e o sagrado; nesse caso, os oratórios e ladainhas passam a ser meios sensíveis que propiciam essa comunicação, congregando técnicas, saberes e poética ao conteúdo religioso.

### **Artes devocionais no Município de Abaetetuba-PA**

A conjugação de muitos elementos condicionados ao que as comunidades chamam de festejo do santo – rituais que aproximam o sagrado do profano, o santo do devoto e, acrescentemos aqui, a arte da ética, a imagem do imaginário, o belo do cotidiano, a religião da religiosidade – proporciona observarmos fenômenos que atravessam gerações mediante forças devocionais que, imbricadas pela arte e pelos costumes, traduzem modos de dialogar com o sagrado.

O que veremos a seguir serão breves relatos de duas expressões dessas artes, ambas registradas em regiões rurais da Amazônia Tocantina e que chegam até nós por meio do esforço secular de manter viva uma tradição capaz de atravessar gerações e vivificar a relação dos seres humanos com a imagem sagrada. Os oratórios e ladainhas formam esses vínculos ancestrais com os santos e, ao mesmo tempo, prefiguram as trajetórias pessoais e comunitárias na difícil tarefa de percorrer os caminhos da religiosidade. Tendo em vista essas considerações, façamos o nosso passeio.

## 1. A estética dos oratórios de ilhas e ramais

Segundo Frange (2006, p. 4), os primeiros oratórios datam dos primórdios da Idade Média, na Europa, nas capelas dedicadas aos reis. Depois passaram a fazer parte das pequenas e médias residências. Eram pequenos armários que podiam guardar não só o santo protetor, mas tudo o que se relaciona à devoção cotidiana, propiciando um ambiente adequado às reflexões e orações no interior das casas. Entendidos como parte de uma cultura material, os oratórios, como objetos que são, remetem a “relações de caráter físico e visual”, tal como aponta Warnier (1999 apud Russo, 2010, p. 26).

Consoante com o místico-religioso, os oratórios também figuram sentidos artísticos, sociológicos e históricos que vão desde a memória do indivíduo a fatos que alcançam determinada comunidade. A cultura de rezar perante os nichos foi comum nas residências e palacetes no Brasil colonial. Tais práticas disseminaram-se como expressão da piedade popular e alcançaram os lares mais humildes pelo interior do país. Dentre as muitas definições de oratórios, destacamos a de Santos:

A palavra oratório, em sentido lato, significa um lugar pequeno, dedicado à oração e ao culto de Deus; neste sentido, qualquer pessoa pode ter em casa um oratório, destinando para ele um local apropriado; resguardado em seu interior: quadros, estátuas em que se possa meditar, rezar o santo Rosário, fazer alguma novena, individualmente ou com a família (2014 apud Russo, 2010, p. 17).

Do ponto de vista funcional, os oratórios se dividem, de acordo com Russo (2010), em litúrgicos, quando especialmente preparados para as celebrações da igreja, e domésticos, quando consagrados às práticas de oração pelos devotos. Os oratórios domésticos se enquadram no estilo tradicional ou popular, alguns com influências do estilo barroco, com material de parede – em caso das famílias mais abastadas – detalhados com ouro e metais. Diferenciando-se em forma e tamanho, tal como apresenta Santos (2014, p. 25): “Oratórios de viagem, oratórios eruditos ou de referências artísticas, oratório esmoler, oratório de convento, oratório afro-brasileiro, oratório popular doméstico”.

No caso dos oratórios de “soluções domésticas”, o material utilizado (madeira, papel, panos) geralmente é recolhido no meio natural e cultural dos devotos, originando as mais diversas formas de altar, com algumas características em comum: (a) são localizados no canto da sala ou quarto dos devotos; (b) abrigam as imagens de vários santos, com importância central ao protetor da casa; (c) costuma-se adornar com fitas de cetim, objetos pessoais, fotos de entes queridos e acender velas, sinalizando a presença do sagrado.

No município de Abaetetuba, entre os anos de 2016 e 2019, identificamos oratórios domésticos em diferentes ilhas e ramais<sup>4</sup> – região rural (Campompema, Jarumã, Genipaúba, Quianduba, Sirituba e Cataiandeuá) – e na cidade em bairros como São José, São Lourenço e São Sebastião, o que nos levou a concluir que os oratórios permanecem enquanto prática religiosa cotidiana das classes mais simples, tendo grande relevância para os devotos, que em grande medida herdaram a tradição de seus pais e, à sua maneira, conservaram esses “artefatos de fé”.

Foi o que Santos (2018) identificou no Rio Campompema quando entrevistou o Sr. Benedito Lúcio da Silva, que mantém relação com o oratório doméstico desde criança. Após o falecimento do patriarca, o Sr. Benedito passou a cuidar do artefato e dos santos deixados por ele, produzidos por seus genros em Abaetetuba. O lugar inspira grande zelo, tendo como imagem central São Benedito, cuja devoção herdou o festejo que se realiza na família há mais de 100 anos, tudo pela promessa que seu pai havia feito ao santo que o salvou de morte certa no baixo Amazonas.

Atualmente, o santo só é retirado do oratório no período do festejo, que ocorre no mês de julho. “O oratório é todo trabalhado em madeira da própria região e tem formato de igreja, ele está localizado no canto direito da casa para quem chega” (SANTOS, 2018, p. 24-25). A pintura em verniz,

---

<sup>4</sup> Vide SANTOS, N. G. *Arte devocional no Rio Campompema* – Ilhas de Abaetetuba. 2018. Monografia (Licenciatura em Educação do Campo) – Universidade Federal do Pará, Abaetetuba, 2018.

em tinta verde e as luzes no teto dão um destaque, revelando zelo e gosto pela arte de cuidar. As orações e velas, sempre presentes, acompanham fotos dos entes queridos que são entregues aos cuidados dos santos.



Fig. 1: Oratório da casa do Sr. Bendito. Foto: Nezilu Santos, 2017.

Como vimos, na sua maioria os oratórios são rústicos, de madeira, pintados em cores alusivas ao santo padroeiro. Outros são feitos de materiais diversos como cipó, TNT, papéis e outros tecidos, alguns dos quais podem ser encontrados nos barracões dos festejos. Identificamos aqueles datados do século XIX, como foi o caso do Rio Quianduba, na casa da Sra. Clotilde Vaz, e outros mais recentes, do século XX, caso de Dona Sebastiana. A piedade popular advém de processos milagrosos ou de uma relação pessoal na qual o devoto credita suas aflições e esperanças a um santo protetor.

Na figura 2, Dona Sebastiana exhibe seu oratório dedicado à Nossa Senhora do Livramento. Ela nos conta que começou “a gostar do oratório [...], foi por causa do meu avô, eu continuo a devoção e passo pros meus filhos” (MARQUES, 2017, p. 2). A devoção atribuída ao oratório de Dona Sebastiana chegou ao seio familiar a partir de um fato atribuído à Nossa Senhora do Livramento, quando do milagre acontecido com seu marido.

Ele era pescador, ele saía pra pescar de noite com o compadre dele, era numa água de março, foi tirar o espinheiro e aí a cobra correu em cima dele, ele chamou tudo quanto foi santo, nenhum deles ouviram ele, só Nossa Senhora do Livramento, ele gritou por ela e a cobra se sumiu... ele veio pelo mato... ele veio e varou por aqui, ele veio pelo tijupá e varou por aqui, ele com o compadre. Ai ele chegou e disse, pode preparar minha roupa que eu vou trocar uma imagem em Belém, ele foi na igreja da Sé, conversou com o padre e o padre benzeu ela, ele perguntou o dia dela e nos ficuemo com aquela devoção com ela, ele morreu e eu fiquei cuidando do oratório (MARQUES, 2017, p. 3).



Fig. 2: Oratório de Dona Sebastiana. Foto: Almir Marques, 2017.

O cuidado com o oratório vem na forma de posicionar as imagens, limpá-las e fazer a oração. As relações estéticas vão desde a escolha das fitas, fundos de tecido ou papel até a disposição das imagens e atravessam questões de cunho ético – quando se reúne a família e se institui normas de respeito àquele espaço – tendo em vista, também, manter a memória dos entes queridos. As imagens, geralmente de madeira ou gesso, são submetidas a uma limpeza mensal, que carece de técnica especial: “utiliza-se água, um lenço umedecido e outro lenço seco, após a limpeza, usa-se essência de rosas ou perfume para aromatizar o local sagrado” (MARQUES, 2018, p. 4), além de enfeites decorativos. Temos outras imagens religiosas em papel, já em algumas situações objetos próprios dos cuidadores, como água benta e fotografias.

## 2. As ladainhas de São Miguel do ramal do Cataiandeuá

O culto a São Miguel é bastante antigo e remete ao Oriente de tradição bizantina, bem como ao Ocidente, quando de sua primeira aparição numa gruta na França, no dia 8 de maio de 495 d.C., logo depois transformada em igreja, sendo um dos santuários mais antigos, juntamente com a célebre abadia do Mont Saint-Michel, na Normandia, fundada em 709 d.C., que se tornou lugar de peregrinação. A festa a São Miguel é comemorada no dia 29 de setembro, e o arcanjo traz o significado de: “ninguém é como Deus” ou “semelhança de Deus”, conhecido como o príncipe guerreiro e defensor do trono celeste, fiel escudeiro do povo e chefe supremo do exército celeste de Deus (GOMES, 2017, p. 78).

Também considerado o arcanjo da justiça e do arrependimento, São Miguel costuma ser de grande ajuda no combate contra as forças maléficas. Seus principais atributos aparecem na sua imagem: a balança, símbolo da justiça, segurada em uma das mãos e a espada na outra, que representa sua liderança na milícia celeste, além de uma túnica curta ao longo dos braços que combina visualmente com sua espessa armadura. As suas asas, ao fundo, demonstram sua qualidade de ser espiritual, bem como as cores alusivas ao seu manto: vermelho, branco e roxo.

Segundo Gomes (2017, p. 70), na região do Município de Abaetetuba, podemos dizer que o culto a São Miguel ocorre desde meados do século XVII, quando da criação da Aldeia de Sumaúma, que depois ficou conhecida como Freguesia de São Miguel Arcanjo de Beja – lar dos frades capuchos que ali permaneceram até 1653. Os registros da igreja dedicada ao santo são datados desde 1753, sendo que tal culto se espalhou da vila para várias localidades ribeirinhas próximas, adentrando ramais, rios, ilhas e florestas, além, é claro, do espaço da cidade.

No ramal do Cataiandeuá, a devoção ocorre há mais de 100 anos, sendo um dos festejos mais conhecidos, depois da vila de Beja. As ladainhas que lá ocorrem em agradecimento ao arcanjo apresentam o uso específico de duas linguagens: a língua (latim capitulado) e o canto (instrumento vocal) que, acompanhados das folias (cantigas feitas ao som de instrumentos

rústicos: viola, reco-reco, pandeiro, tambor etc.), ordenam a paraliturgia com orações – invocações e respostas curtas – que, repetidas, exaltam a fé a um santo ou à Virgem Maria.

As ladainhas dedicadas aos santos foram sendo instituídas desde o sec. VI d.C. Documentos as localizavam na região da Ásia Menor. As ladainhas dos santos antecedem as Marianas (Lauretanas) e, para Basadonna e Santarelli (2000, p. 13), “são orações de súplicas cuja característica principal é um elemento repetitivo – *ora pro nobis*”. Segundo Marques (2009), elas eram conhecidas no século XVI pela variante “ledainha”: “Todos os cantos do Céu, uma oração à Virgem ou santos, com o responsório repetitivo: Rogai por nós! São tiradas ou cantadas durante os terços, novenas, trios etc. (MARQUES, 2009).

No Brasil, essa tradição chega com os jesuítas por meio das missões em que se estabelecem escolas de música que ensinavam o canto aos nativos e colonos. Esse contato com a cultura indígena e a negra produziu diferenças nas tonalidades e formas de cantar as ladainhas. Na Amazônia, em suas áreas rurais, elas compunham, outrora, um elemento ritualístico indispensável no festejo do santo, sendo seus rezadores parte fundamental dessa arte, a qual se coloca como um bem cultural, oriundo da religiosidade de diversas comunidades. Por exemplo, Brandão (1997) descreve as ladainhas ao som do tambor, herança negra do festejo de São Benedito; Costa Junior (2008) tematiza o canto tendo como referência vivências de músicos devotos entre as décadas de 1930 e 1955, articulando a memória dos festejos às rezas no interior da cidade de Abaetetuba.

Precisamente em 2019, o Museu do Baixo Tocantins<sup>5</sup> reconheceu as ladainhas do ramal do Cataiandeuá<sup>6</sup> como patrimônio imaterial

---

<sup>5</sup> O Museu do Baixo Tocantins se trata de um projeto transdisciplinar e multifuncional que visa a preservar, promover e reconhecer os bens patrimoniais das comunidades do Baixo Tocantins.

<sup>6</sup> A comunidade se localiza no Município de Abaetetuba – nordeste paraense, a 150 km de Belém – em sua área rural, sendo composta por 104 núcleos de famílias que, em sua maioria, são pequenos agricultores, autônomos, 95% declaradamente católicos.

e seus rezadores, mestres da cultura local. Como atividade extensiva, coordenamos um documentário<sup>7</sup> demonstrando a atualidade do canto no lugar. No Cataiandeuá, as ladainhas remontam mais de cem anos, entre os meses de agosto e setembro, ao longo de 40 noites que antecedem a Festa de São Miguel Arcanjo, no dia 29 de setembro. Pode-se ouvir esse canto ressoar, misturado aos murmúrios de comunitários, foguetórios, coloridos de oratórios, imagens e donativos ofertados pelos donos das casas; é um momento de reunião da comunidade.

O arcanjo a que ela se dirige é tratado como intermediário de Deus. Cantar diante dele representa cumprir com o prometido, uma espécie de sacrifício por tudo o que foi confiado. É o que percebemos na primeira estrofe da reza a São Miguel: “Abre-se a porta do céu... São Miguel apareceu... para ouvir sua ladainha... que os devotos prometeram”. Na comunidade, a “Parelha” (Grupo de Folia/Rezadores) executa dois tipos de ladainhas, a “cantada” e a “capitulada”. De acordo com Dona Raimunda, “o que tem na capitulada, não tem na cantada” (CORDEIRO, 2020, p. 6); esta começa com o terço, o evangelho e a explicação da leitura; já aquela tem a figura do capitulante que conduz, ou seja, “puxa” na frente e as pessoas respondem atrás com versos em latim que ganharam um reordenamento linguístico por parte dos rezadores.

O rito se mistura à experiência de quase 25 minutos de um jogo de entonações que se revezam entre chamadas e respostas, rezadores e pegadeiras<sup>8</sup> e a coparticipação dos comunitários. Destacamos, também, as funções na Parelha:

O primeiro capitulante: Também chamado de mestre da ladainha ou dirigente, pessoa responsável pela capitulação da ladainha, ou seja, preside toda a reza.  
Suplente do capitulante: Tem a mesma função do capitulante, é considerada

---

<sup>7</sup> SCHETTERT, M. M.; GOMES, J. S. *Cataiandeuá*: ramal de rezadores. Documentário em fase de finalização. 23min27. Disponível em: <https://vimeo.com/452040184/8610abc9fb>.

<sup>8</sup> Fazem a segunda voz da ladainha, geralmente composta de mulheres. No caso do Cataiandeuá, percebemos que grande parte da assembleia de devotos (homens e crianças) cumpre essa função.



uma segunda voz, no caso de o capitulante falhar. Primeira voz: É aquela voz que se destaca. Segunda voz: É a que sempre aparece lá no fundo acompanhada pela primeira voz. Contra alto: É a voz mais aguda, que se sobressai à outras vozes. Contra baixo: É a voz mais grave. Rezadeiras/pegadeiras: Geralmente é composta por mulheres, que respondem ao capitulante, ou seja, recitam um refrão (SILVA, 2019, p. 20).

Inicialmente, evoca-se Deus Pai. Depois, no **Primeiro Momento**, o capitulante dirige a palavra cantada à imagem do santo padroeiro: “São Miguel, abro minha boca para clamar vosso santo nome, purificai e inflamai o meu coração dos pensamentos perversos, para que seja digno das promessas de cristo”. **Segundo Momento**: canta-se o Pai Nosso, a Ave Maria e a Santa Maria. **Terceiro Momento**: evoca-se as frases em latim, sempre repetindo o *ora pro nobis* (rogai por nós) no final: *Kirie, Eleison* – Senhor, tende piedade de nós/*Christe, Eleison* – Cristo, tende piedade de nós. Nessa sequência enquadra-se um conjunto de evocações à Nossa Senhora, fato que se repete em quase todas as ladainhas na região. Algumas delas são: *Sancta Maria/Sancta Dei Genitrix* (Santa Mãe de Deus) *Mater Christi* (Mãe de Cristo) *Mater Salvatoris* (Mãe do Salvador), *Virgo Clemens* (Virgem Clemente), *Vas insigne devotionis* (Morada consagrada a Deus), *Refugium peccatorum* (refúgio dos pecadores), *Regina angelorum* (Rainha dos anjos). **Quarto Momento**: clama-se *Agnus Dei qui tollis peccata mundi parce nobis, Domine* (Cordeiro de Deus que tirais o pecado do mundo, perdoai-nos, Senhor). Segue o oferecimento “Ladainha que rezemos a São Miguel, oferecemos”.

### **Canto de São Miguel<sup>9</sup>**

*(Capitulantes)*

Satanás no Céu querendo, ter acento igual a Deus

Pôs em campo a sua tropa, de malvado ascendeu

*(Coro de mulheres pegadeiras)*

Irmãos devotos louvemos, o Arcanjo São Miguel

Que lutou contra o demônio e venceu o Infiel

<sup>9</sup> Canto entoado na ladainha e descrito parcialmente em virtude do espaço reduzido no texto.

O Sr. *Ângelo Barreto Palheta* tem 74 anos, nasceu em 14 de dezembro de 1946, começou a rezar aos 12 anos de idade, incentivado pelos seus pais, Raimundo Batista Palheta (primeiro capitulante de ladainha da comunidade) e Benedita Barreto Palheta, de quem herdou a função de capitulante. O Sr. *Ângelo Palheta* também produz e toca instrumentos musicais, como a chamada “violinha”, em grupos de folia antiga; seus irmãos *Manoel Domingos Barreto Palheta* e *Domingas Barreto Palheta* também são rezadores. O Sr. *Manoel Palheta* tem 74 anos, nasceu em 10 de setembro de 1946 e atua fazendo a segunda voz. Já a *Dona Domingas Palheta* tem 80 anos, nasceu no dia 03 de setembro de 1940, sendo contralto.

Juntamente com os três irmãos, temos o casal *Maria de Nazaré Viegas Muniz* e *João Farias Muniz*. O Sr. *João Farias Muniz* tem 82 anos, nascido em 24 de novembro de 1938. Filho de Gerônimo Rodrigues Muniz e Felipa Farias Muniz, iniciou sua vida no grupo com 18 anos de idade, quando ia à frente do rito para ouvir o que estava sendo cantado. Hoje é o suplente – aquele que tem a função de ajudar o capitulante. Sua esposa, *Dona Maria de Nazaré Viegas Muniz*, tem 72 anos, nasceu em 08 de setembro de 1948. Filha de Manoel Barreto Viegas e Salustiana Carvalho Viegas, foi incentivada por seus pais, tios e parentes. Com apenas 15 anos de idade, já ouvia as letras. Hoje exerce a função de pegadeira e, em algumas ocasiões, também de capitulante.

*Dona Raimunda Barreto de Freitas*, de 81 anos, nasceu em 04 de abril de 1939, filha de Cassiano Viegas Barreto e Sebastiana da Costa Barreto. Começou a rezar a ladainha em 1948, quando estava com apenas 08 anos de idade; também é uma pegadeira. Ela acredita que “a vida dos santos são assim, eles que dão o recado para Deus”, por isso se dedica a agradá-los. Todos consideram que as ladainhas vão além de um simples ato de cantar, e que são uma forma de fortalecer sua crença em Deus e nos santos. *Dona Domingas Palheta* ressalta: “Nossa ladainha começa com uma oração, a parte ‘da frente’ e depois as mulheres, tem o oferecimento ao santo em latim, porque a gente somo acostumados assim, não tem em inscrito a ladainha, tá tudo na cabeça” (CORDEIRO, 2020, p. 5).

Segundo o Sr. Ângelo, a memória das ladainhas se coloca como alimento para continuar cantando: “Me vem um sentimento de recordação do passado, é como se eu tivesse oferecendo uma homenagem aos meus pais”. Essa arte de cantar, ligada à família, remonta à responsabilidade de zelar por aquilo que foi deixado, como afirma Dona Maria de Nazaré: “Ao cantar a ladainha eu tenho um sentimento de lembrança dos meus pais, tios, porque sei que foi uma herança, um presente que eles me deixaram” (CORDEIRO, 2020, p. 5). De sua parte, Dona Domingas Palheta se diz preocupada: “Somos apenas nós que mantemos a tradição. Quando morrermos não teremos mais ladainhas aqui no Cataiandeua”.

### **Considerações finais**

Nossa pesquisa adentrou ilhas e ramais da cidade de Abaetetuba-PA no afã de compreender o percurso das artes devocionais nas vidas de indivíduos e comunidades; descobrimos que essas devoções (símbolos, artefatos, crenças), misturadas ao compromisso com os santos e poderes milagrosos, levam a cabo as continuidades de expressões populares como as ladainhas e oratórios. Numa resistência à racionalização da fé, esses ritos atravessam gerações como saberes, formas de fazer, sentimentos e maneiras de se comunicar com o sagrado.

Nos últimos três anos, foram muitas as narrativas, sonoridades e imagens que libertaram nosso imaginário acadêmico, carregado de preconceitos para com os fenômenos da fé. Não fosse os sentidos testemunharem um “encontro” de pessoas transformar-se num espaço de íntima relação com os santos, teríamos razão em concluir pela mera ingenuidade do povo. Contudo, o que observamos foram processos devocionais eficientes para com as expectativas dos indivíduos a eles atrelados. Dotadas de atualidade, essas artes sugerem a continuidade do culto, que transparece como veículo de resistência e fé. Desde então as palavras de São Bernardo me soam transparentes: “Que me seja feito um verbo não só audível a meus ouvidos, mas também visível a meus olhos, palpável a minhas mãos, que meus ombros possam carregar”.

## Referências

- BASSADONA G.; SANTARELLI, G. *Ladainhas de Nossa Senhora*. São Paulo: Loyola, 2000.
- BRANDÃO, D. S. *Os tambores da esperança: um estudo sobre cultura, religião, simbolismo e ritual na Festa de S. Benedito de Bragança*. Belém: Falangola, 1997.
- CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO. *Directório sobre piedade popular e liturgia*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- CORDEIRO, E. B. *Canto devocional e o patrimônio: os rezadores de ladainhas do Ramal do Cataindeua/Abaetetuba-PA*. Relatório Técnico-Científico (Projeto). Universidade Federal do Pará, 2020.
- DUPRONT, A. *Du sacré: croisades et pélerinagens*. Images et Langues. Paris: Gallimard, 1987.
- DURAND, G. *O imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia das imagens*. Rio de Janeiro, DIFEL, 1998.
- FRANGE, L. P. *Oratórios de Minas*. São Paulo: Instituto de Arte na Escola, 2006.
- COSTA JUNIOR, A. B.; SANTOS, Antonio Maria de Souza (org.). *O imaginário religioso na musicalidade dos artistas de Abaetetuba (1930 a 1955)*. Belém: WGW, 2008 (Coleção Cultura Ribeirinha 1).
- SILVA, J. C. *O canto das ladainhas: a devoção dos rezadores da comunidade do Rio Genipaúba*. 2019. Monografia (Licenciatura em Educação do Campo) – Universidade Federal do Pará, Abaetetuba, 2019.
- SANTOS, V. S. *Santo de casa faz milagre: desenho e representação dos oratórios populares domésticos em Feira de Santana*. 2014. Dissertação (Mestrado em Desenho, Cultura e Interatividade) – Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2014.
- SANTOS, N. G. *Arte devocional no Rio Campompema - Ilhas de Abaetetuba*. 2018. Monografia (Licenciatura em Educação do Campo) – Universidade Federal do Pará, Abaetetuba, 2018.
- SOUZA, R. L. *Festas, procissões, romarias e milagres: aspectos do catolicismo popular*. Natal: IFRN, 2003.

- SCHETTERT, M. M.; GOMES, J. S. *Cataiandeuá*: ramal de rezadores. Documentário em fase de finalização. 23min27. Disponível em: <https://vimeo.com/452040184/8610abc9fb>.
- GALVÃO, E. *Santos e visagens*. São Paulo: Editora Nacional, 1955.
- GOMES, J. A comunidade e seu anjo: imagens da devoção a São Miguel Arcanjo na Vila de Beja. In: MENDONÇA, K. et al. *Sob as asas do mistério*: ensaios sobre o imaginário. Belém: Edição do Autor, 2007.
- MENDONÇA, K. M. *A imagem*: uma janela para o invisível. Belém: Marques, 2018.
- RUSSO, M. S. *Espaço doméstico*: devoção e arte, a construção histórica do acervo de oratórios brasileiro, século XVIII e XIX. 2010. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- MAUÉS, H. R. *Padres, pajés, santos e festas*: catolicismo popular e controle eclesiástico. Belém: CEJUP, 1995.
- MARQUES, A. M. *Artes devocionais em oratórios do Rio Jarumã*. Relatório Técnico-Científico (Projeto) – Universidade Federal do Pará, 2018.
- MARQUES, N. Ladainhas. In: *E-Dicionário de Termos Literários* (EDTL). Disponível em: <http://www.edtl.com.pt>.



## Primicias de libertad en la situación pendiente

John David Barrientos Rodríguez

*Cómo Tú eres para Ti mismo, eso no pretendo saberlo. Pero tus relaciones y vínculos conmigo, un ser finito, y con todos los demás seres finitos, se muestran abiertamente ante mis ojos – ¡que llegue a ser lo que debo ser! – y me envuelven en una claridad más intensa que la conciencia de mi propio ser.*

(Fichte, El destino del hombre)

### Desfiguración

En medio de una situación intempestiva, en una noche que se hizo casi interminable, un *otro de mí mismo en mí* pausadamente me decía: “Me hallo en el precipicio al borde del abismo, desnudo ante mí en él. Aquí, extrañado, estoy más del lado del abismo que de este borde sin asidero. Esta vida mía está suspendida ahora, sin caída a sitio alguno. Parece que estoy yendo del horror a la pena, sin tiempo para echar la vista a ningún lado. Todas las posibilidades concebibles desapuntan, son imposibles”. Casi a la vez, en pretérito indefinido, me decía: “No pude atisbar el precipicio, ni siquiera pude decidir, no había alternativa, tan solo ha venido y ocurrió”.

Era este un anuncio de rendición que él veía definitivo, todo su cuerpo y sentidos estaban más que nunca ajustados a él en su sentirse y, como nunca antes, rindiéndose con él; haciendo de mí espectador suyo,

a su pesar y al mío. Es, pues, a estas primeras líneas de la situación a las que llamaremos *desfiguración*.

Allí, de ese modo y en ese momento, casi irremediabilmente advertimos en carnes que no hay una mínima distensión vital, como aquellas a las que podemos estar acostumbrados, del tipo descansar, esperar, aplazar, dejar pasar, hacer según nuestro parecer o juicio hecho..., es decir, de aquellas que podríamos afirmar como expresiones humanas al alcance, en principio, de cualquier persona, y corresponderían, respecto a la situación que nos ocupa, a una *situación previa* (no originaria).

En la desfiguración ocurre *un ahora* que parece contradecir la lógica de lo habitual y lo ya sabido. Ha sido asaltada la razón de la sensatez diaria, tantas veces investida de nuestras “buenas acciones”, también la otra, la sensatez aparente, socialmente declarada y ganada a pulso en medio de la selva de mezquindades que más o menos, y solapadamente, son nuestras empresas, instituciones y trabajos. Sin embargo, este asalto a nuestra lógica a medida es la capa más permeable de este trauma prominente.

Se trata todavía, y tan solo, en la perspectiva que acabamos de señalar, de un desacomodo que nos resulta particularmente molesto por la imprevisión extrema que comporta respecto a cómo veníamos viviendo, asimismo de una lidia más con nosotros mismos en medio de una capa de hábitos sabidos en nuestra vida. Dejemos señalado que nuestro cuerpo no responde aquí según la memoria corporal, fisiológica y de sensaciones que tenemos, o damos por continua y habitual en él, tanto por nuestra condición saludable o enferma, como por enfermedades previas o por “nuestros achaques”. En este punto la confusión consiste en un desajuste de nuestro sentirnos y vernos sorprendidos por nosotros mismos desde nosotros mismos fisiológica y afectivamente, preguntándome: “¿Qué me está pasando? ¿Por qué me hallo en esta situación? ¿Qué es lo que de mí ahora no responde como siempre?”. Ya no hay tiempo para verme,



reconocerme y afirmar la figura de mi vida diaria, según la cual suelo vivir el mundo al que me he hecho y en el que me he hecho.

Podríamos inclusive trazar y componer una descripción afectiva y de sentido de esta desfiguración a través de una especie de lógica encarnada por la que detallaríamos esa y otras situaciones de nuestra vida subjetiva en nuestro sentir y pensar. Para esto tendríamos a nuestro favor el trato diario de lo ya conocido y previsible de nuestra vida. Sin embargo, intentarlo ahora en estos términos, sin contar con el máximo posible del complejo y la densidad de esta situación, en el límite de su tensión y revelación, haría las veces de un entretenimiento que, proponiéndonoslo o no, podría alcanzar para justificar tragedias humanas o, según el caso, para tranquilizar almas.

Aquí iremos viendo el alcance de la *desfiguración* una vez esta ha remontado la *figuración* (dada en la *situación previa*).

## Figuración

Digamos que la *figuración* consiste en atender una realidad que nos permite reconocernos cuando nos referimos a nosotros mismos como “yo mismo”, es decir, en una relativa distancia de sí mismos al nombrarnos de uno o varios modos. Quien se pone ante sí mismo y luego dice de sí se presenta según le ha parecido haberse visto, recoge en dicho presentarse la afirmación de su *psihé*, alma, parcialmente constituida, figurándose en esta su vida como realidad por la que en buena parte siente, piensa y vive como vive.

Contando con esto último, vamos a tratar el modo como se da la *figuración* en este primer acercamiento explicativo de la *situación pendiente* en medio de la condición de desfiguración creciente que venimos señalando.

Debemos indicar que no nos estaremos refiriendo al hábito de figurarnos toda nuestra realidad antes de la *situación pendiente*, sino a cómo desde ese figurarse habitual, en los términos ya señalados, advertimos y decimos de la desfiguración en curso, esa en la que estaríamos inmersos muy a nuestro pesar y deseo.

Mientras paradójicamente trato de figurarme y asimilar la *situación pendiente*, esa en la que me estoy viendo casi morir, se irá revelando en mí un desbarajuste y luego un desmonte vertiginoso de la *psihé* que había dado por parcialmente constituida. Además, me será absurda esta figuración inmediata de la situación debido a la desproporción de esta respecto a la situación misma. Así, casi inerme, veo pasar en mí, en esta vida mía, la *desfiguración*.

A continuación, pongamos el foco exclusivamente en la *figuración*, aplazando por el momento el alcance de lo que venimos adelantando.

Podemos decir que figurarnos algo (una situación, una persona...), presentarlo con todas mis facultades posibles ante mí, comporta distancia. Esta presentación de algo tiene un componente primero de inmediatez en la vivencia por la apercepción misma y por aquello que ahora presento, que pongo ante mí. Hay en ello también un decir inmediato, componente segundo de distancia superpuesto al primero. Este decir se da en mí y *de mí* casi a la par que la vivencia en torno a aquello que está pasando (transcurriendo) en mí mismo; de ahí que trate de atender la correspondencia posible del decir con mi propia vida y la de otros.

Con todo, la figuración en la *situación pendiente* resultará ofuscada, es decir, la presentación inicial de lo que nos está pasando en la situación consistirá, será tal, por una primera impresión en la desfiguración según la cual *ese otro de mí mismo en mí* dice: "... es que parece que de verdad me voy a morir ahora, voy a morirme así, no me lo esperaba, así de estúpidamente también me podía morir...".

En este tránsito figurativo se me está revelando una realidad fisiológica y de sensaciones cuyo máximo nivel de atención orgánica es, por ejemplo, “¡No puedo respirar! ¡He dejado de respirar!”. Luego en el sentir y pensar inmediato me digo: “ahogado y atragantando también me podía morir, ¡No lo sabía!”

Por una parte, de esta manera, me hallo tensado al límite en mi cuerpo, en mí, en la vida que también se manifiesta en este cuerpo mío; cuerpo que ahora se me revela tan mío como nunca antes, aferrado en mí desde mí mismo, echándome en mí el pulso definitorio de esta vida que vengo viviendo; está afectación extrema me está arrebatando en este peculiar presente el motivo que invoca las últimas palabras, sin velos ni figuración alguna, de *ese otro de mí* que es mi alma. Por otra parte, ahora todo en mí empieza a resultarme extraño y, paradójicamente, más ajeno; esto a medida que estoy todo yo mismo más de lleno, irrefrenablemente, en esta situación.

Hasta aquí esta primera distensión de máxima distancia en la presentación ante sí mismo, al advertir lo que ocurre en la *situación pendiente* en cuanto figuración.

### **El otro en mi presencia**

La segunda figuración en la desfiguración es la presencia inicial del otro a propósito de mí mismo en esta situación. Esta figuración es simultánea a la de *el sí mismo*, aunque más pronunciada, por la distancia que comporta al tratarse de otro. Mi poder decir algo acerca de otro presente ante mí es una manifestación fugaz en la desfiguración. Sin embargo, por la presencia del otro me figuro un mínimo rastro de comprensión empática posible hacia mí, en él veo la única posibilidad que se me revela como una reserva figurativa en mi desfiguración: la posibilidad no totalmente

desapuntada ni cerrada de recibir una penúltima compasión secreta a través de la acción de alguien, una que ciertamente no puedo proveerme.

Esta espera inicial y figuración fugaz ocurre en *el sí mismo* en medio de su desfiguración incluso en los casos extremos donde ese otro se ha hecho mi verdugo. El verdugo tiende a hacer de su figuración propia verdad última de comportamiento. Así, por ejemplo, “¡No puedo respirar!”, dijo George Floyd mientras, sostenidamente, nueve minutos y veintinueve segundos, temporalidad que le era ajena, Derek Chauvin lo presionaba en el cuello con su rodilla. Aquel hombre estaba sintiendo que era su último aliento, respirando con esfuerzo según se lo permitía su memoria corporal y su capacidad orgánica, atendida en la afectación presente. Durante mi sensación de asfixia en una situación de indefensión extrema, por la presión corporal de otro sobre mí, siento que se ha acortado, casi desplazado, el tiempo de la ira y el juicio sobre mi verdugo. El último rastro de este hombre en su decir a otros, además de la evidente situación de sometimiento, fue un “¡No puedo más!”. Este penúltimo decir escuchado allí fue una de las primeras figuraciones de estos otros en torno a él, y a quién, notándolo o no, ellos ya empezaban a deberse.

La secreta compasión, fugazmente advertida y esperada en mi *desfiguración*, parece que en principio es solo posible si viene de otro, de su presencia, estando yo ahora prácticamente abandonado a mi propio *casi no-poder...* en mi grito inaudible. Continúo, así, en un trance vertiginoso de *mí mismo desfigurándome...*

El otro, que ni por asomo es mi verdugo, siempre se verá sorprendido por *mi situación pendiente*. Presente ante mí, este otro, se figura aquello que me está pasando como algo intempestivo y previamente fuera de su foco de atención, más todavía si no ve un “agente externo”, como en el caso que acabamos de mencionar, permitiéndonos hacer figuraciones causales de esa índole. En su figuración, recomponiéndose de lo intempestivo, el

otro inicialmente solo ve mi cuerpo en su conjunto expresivo, mis gestos y mis aspavientos sin voz, que son mi respuesta a su “¿Qué te pasa?”.

Ahora, impotentes los dos, advertimos un punto de verdad compartida en la extrañeza presente, sentida y apercibida como *solidaridad escapándosenos*. Veo que me estoy muriendo mientras me desfiguro (de la *desfiguración* no tiene noticia declarada el otro) desatendiendo la presencia del otro, este a quien paradójicamente veo que me debía antes de esta situación. Su rostro me revela el horror de lo que ve; quizá él empieza a figurarse, me digo, lo que para mí es ahora la certeza de que me estoy muriendo. Ninguno de los dos sabemos qué esperar porque aún esta vida mía, por muy poco, parece no remitir en mi cuerpo casi vencido, en las figuraciones cruzadas, en mi desfiguración en curso y en la aparentemente definitiva impotencia mutua.

Resumiendo a la inversa lo dicho hasta aquí, si nos detuviéramos a releer estas líneas omitiendo el punto de verdad inmediata que es la posibilidad empática o, incluso, de compasión y solidaridad con otro, y si en la relectura extremáramos la desfiguración en el sentido equívoco de dejación de sí mismo en el absurdo de nuestras figuraciones de supervivencia, cediendo la presente suspensión de la desfiguración al vértigo del abismo, podríamos afirmar que esta situación es un relato sobre las ultimidades de una finitud sin vida, facticidad. Así, *finitud* en cuanto exclusiva afirmación vital sería una figuración continua y previa a la *situación pendiente*, y *vida* sería el halo de una finitud que me figuro. La facticidad, en este sentido, no tiene nada que decir de esta *mi vida finita* en la que no se ha dicho la última palabra de mi vida, la que ahora estoy viviendo al borde del abismo en esta situación.

El alcance de mi situación tampoco terminará de desvelarse en la desfiguración donde el otro ha revelado en mí la posibilidad de una espera compasiva, ya casi sin tiempo. Aún así, de momento, solo empiezo

a desatender la desfiguración como finitud que ultima a favor de esta posibilidad abierta de compasión más allá del horror inicial del otro ante mí y de mi desconcierto en la desfiguración.

### Trasfiguración

En la situación pendiente mi vivencia inmediata de la *desfiguración* es de quiebra irrefrenable de mi vida finita, atravesando incluso los polos vitales más, o menos, buenos y verdaderos por los que vengo viviendo como vivo. De ahí que mi figuración en la desfiguración descrita es contenida en mí como *desconcierto*. No estoy abatido pero sí en la imposibilidad de una recomposición lógica que reencause el curso vital de mi *situación previa*; esto, tanto en lo que atañe a la condición habitual de mi *psihé* figurada, como en las determinaciones a bien y verdad, aprehendidas a fuerza de habérmelas en acontecimientos y realidades que anticipaban algunas de las últimas palabras, no las aparentemente definitorias, de la presente situación, pero sí todas ellas cosidas desde dentro de *mi carne en su conjunto vital*, es decir, el de mis funciones corporales, la afección de sí y desde sí, y el poder inmediato de apercepción de mis vivencias.

Esta quiebra no solo no permite distracción alguna, sino que, al devenir de mi carne en su conjunto vital, ella misma me revela más abismo de este precipicio sin asidero. Al atender la quiebra veo que recae en mi carne desde mí mismo, su única distancia posible es dada por mí desde mí mismo como un movimiento reflejo de figuración de bucle infinito de mi vida finita en quiebra yendo a más abismo, es decir, *el horror*.

Sin embargo, si nos atenemos a la quiebra en su impresión inmediata y continua en mí en esta situación, vemos que es suspensión de mi vida finita. En la quiebra el abismo es parte de mi verme más allá de ella misma, el abismo no es la quiebra ajustada en mi carne en la situación pendiente que está todavía abierta. Si fuera posible figurárnoslo, diríamos

que es la implosión de mi vida finita a (hacia) una *vida suspendida* que empieza a revelarse de otro modo en la quiebra. El carácter revelador de la quiebra es su crecida a *vida suspendida*, por un lado, y ante mi vida finita, por el otro. Solo esta quiebra hace posible dicha suspensión de modo prominente, no por lo que tiene de manifestación en mi carne sino porque esta *vida suspendida* se ha dado en una posibilidad lograda de la quiebra, atravesado mi carne, la temporalidad, e incluso la condición más material de mi presente vivo.

La quiebra en crecida es el relanzamiento en ciernes a un nuevo ver que ahora, en la *situación pendiente* (situación en la que suspendido veo que *todo lo mío* pende de...), ha supeditado en mi vida el alcance y verdad de mi carne en su conjunto vital. Así se dará entonces la *trasfiguración*, es decir, el paso de mi vida al través del quiebre en crecida a (hacia) mi vida en suspensión; aunque de ello solo esté cierto una vez *eso otro de mi vida suspendida* se me haya develado en la suspensión misma.

En el apartado anterior referíamos particularmente la presencia del otro respecto a mí mismo como presencia ante mí, luego como compasión en la fugacidad, en medio mi desfiguración, siendo asimismo él sorprendido hasta advertir en *su ante mí* un polo propio que favorecía el punto de compasión posible advertida por ambos. Entre tanto, respecto a esto, la quiebra en crecida nos lleva a una suspensión que nos permitirá luego afirmar que esa espera compasiva del otro ya estaba anunciada en mí, aunque por el ofuscamiento de la desfiguración, y el olvido en medio de las figuraciones habituales, apareció solo como posibilidad fugaz y no como motivo urgente de nuestra libertad.

Veamos, aquí la suspensión se trata sencillamente de haber aceptado sin ambages ni figuraciones el fin de esta mi vida finita que hasta ahora daba los motivos de mi vida. Si bien no se trata de una rendición sí es una cesión a la evidencia de una situación que me sobrepasa por mucho, donde

mi poder en todas sus dimensiones posibles desde mí mismo ya no es tal, y está empezando a ser un espejismo. Hay un relativo abandono de mí mismo a lo que me ha pasado y me está pasando. Sigo pendiente desde el precipicio, pero la mirada, por *un no-momento*, ya no ve a las posibilidades desapuntadas del abismo, sino que se sostiene exclusivamente en la *no-espacialidad* de mi vida, ahora suspendida al estar dando por cierto el curso del quiebre, tampoco ve la presencia compasiva del otro a mí, tanto si este está en mi entorno inmediato como si solo lo evoco en mí.

La trasfiguración se revela como venida a mí de la *no-hora de la verdad no figurada*, sin paliativo al que asirse, sin juicios de otros... La desfiguración aquí se advierte como una resistencia ante la desnudez del alma, lejos de ser una seña de mi *psihé* figurada.

“¿De esto se trataba todo? ¿No hay nada más?”. Creo verme en *un no-hallarme*, suspendido en una no-vida. Esta creencia, dada en la trasfiguración en curso, ha venido como interrogativas figuradas por mí, en la suspensión misma; luego sabré que estas eran solo una indicación refleja del desacomodo y desajuste radical por el que acaba de pasar mi vida finita de la quiebra a vida en suspensión. Este decir inicial en la transfiguración trae consigo la seña del hábito de mis figuraciones en la *situación previa* (previa a la situación pendiente), y del poder que he dado a estas en mi vida en términos de espacialidad y temporalidad.

La imposibilidad de asirme en esta suspensión se revela como la certeza de que asirme a algo o a alguien no depende de mi poder o determinación, veo que mi asirme posible no recae en una posibilidad de mi poder vital. Esto lo señalo así porque a diferencia del horror, que lo era hacia una imposibilidad (abismo figurado al infinito), ahora veo que hay verdad más que posible en la pena que me asalta. No “siento pena” en el sentido fuerte de una afección dada y sentida en mí, autoafección, sino en el sentido máximo de desprendimiento, de verla ajena a mí sabiéndola



mía. Pena anunciada por *el otro de mí mismo en mí*, no por el *un otro* de la desfiguración.

Hemos dicho, con ánimo explicativo, que en la transfiguración queda expuesta mi desnudez sin paliativos, pero el caso es que en ella los paliativos ni siquiera son sugeridos, pues no hay dureza, no hay dolor, ni culpa, ni señalamiento de la culpa, hay *pesar* (pena y peso vital), tan solo pesar... Este pesar es lo que hace posible el trato con mi vida en suspensión en la trasfiguración.

### **La libertad en su procura**

“¡No haber estado amando!” esa es mi pena en esta vida suspendida, no hay más. Con mucho me excede la realidad de no haber amado; y aunque ya daba por insuficiente eso que llamaba amor a quienes decía amar, ¡Vergüenza de mí! que me figuraba amando en mis esfuerzos. Si me preguntas por la trascendencia te diría: “Mira a ese *otro no-amado* que crees amar, ¡Esa es tu trascendencia!”

Si pudiéramos preguntar en *el no-ahora decayendo de la trasfiguración*: “¿Sientes culpa por no haber amado?”, sin vacilar, mi vida en suspensión respondería: “no, ninguna; solo pena y coraje, la culpa es aquí un consuelo a medida. No puedo olvidar tan pronto la inmensidad exigente en el ver de ese *amor no vivido*”, mentiría si te digo que aquí he visto un juicio sobre las culpas, la pena me bastaba, en esta se me ha revelado el alcance que ha de tener la resolución añorada de quien no ha amado: la libertad como resorte moral (permitir, no poder, hacer de *mi pesar* resolución sin tregua), de *agape*, es decir, de lo que ahora se me presenta como exigencia de bien a *cada no-amado por mí*.

“Tranquilo, tranquilo, respira...”, me dice este otro presente ante mí (no evocado), espejo inicial de mi horror que ha hecho suya mi situación pendiente. Esta situación parece estar remitiendo mientras me reincorporo

según mi carne y mi afectación, atendiendo de nuevo mis sensaciones. Esto es ahora posible al escuchar las palabras de este otro (nacidas de una compasión sostenida) y al recibir su caricia inesperada y firme al pasar la palma de su mano por mi espalda. Así, casi de repente, voy saliendo de esta vida en suspensión, sintiendo asimismo un hilo de aire que me está permitiendo respirar nuevamente. La trasfiguración cesó luego de la caricia, no antes.

La trama vital de toda la situación vital hasta aquí descrita es lo que hemos llamado reiteradamente en estas líneas la *situación pendiente*.

*El después* de esa situación, podemos saberlo ya, es más que un trauma prominente, es el clamor continuo de no resignar mi libertad. Una vida en libertad consiste, es tal, en la tarea irrecusable de evocar y hallarse respondiendo al alcance anticipatorio, cierto y posible, de la *situación pendiente*, y cuyo bien no reposa en la visión de el pesar advertido en la suspensión sino en la acción moral que deviene de lo atisbado en *el pesar*.

*El después de la situación pendiente* es la procura continua de mi acción moral en la vida diaria, la libertad según los motivos que la invocan, es decir, mi libertad en procura de *agape* sin aplazamientos ni artificios figurativos.

# A hospitalidade: fenomenologia, ética e imaginário

Etienne Alfred Higuét

*Não quero um deus  
que vigie os vivos  
e peça contas aos mortos.*

*Um deus amigo  
que me chame por tu  
e que espere por mim  
para um copo de risos e abraços:  
esse é o deus que eu quero ter.*

*Um deus  
Que nem precise de existir.*

(Mia Couto)

## Introdução

Nunca precisamos tanto de hospitalidade e acolhimento, de empatia, de compaixão. Em todas as situações a hospitalidade é recíproca e há dimensões estruturais, coletivas e individuais. Em tempos de pandemia, os doentes precisam de acolhimento pelo sistema de saúde e seus profissionais, pelas autoridades de saúde de todos os níveis. Todo mundo precisa de vacina. Precisamos da hospitalidade/solidariedade de todas e todos

no respeito às medidas e restrição, ao uso de máscaras e à higienização. Infelizmente, a hospitalidade é desigual, pois há grupos e pessoas mais vulneráveis, como as “comunidades”, os moradores de rua (até a hospitalidade debaixo da ponte é essencial!), os grupos de risco, as pessoas isoladas, os refugiados e migrantes, os povos indígenas, os dependentes químicos etc.

Uma forma de hospitalidade é lutar contra a desigualdade social, a discriminação racial, de gênero, de religião. Por outro lado, a terra, o meio ambiente nos oferece hospitalidade, mas retribuímos muito mal, com queimadas e desmatamento, garimpo irregular, poluição da terra, da água, do ar. Precisamos acolher melhor os animais e as plantas.

Começaremos com uma fenomenologia da hospitalidade a partir de Jacques Derrida, Emmanuel Lévinas e Richard Kearney. Distinguiremos a hospitalidade incondicional e a hospitalidade condicionada. Veremos como a hospitalidade é ligada à messianidade e depende de um “sim” pré-originário, e como ela se identifica com a própria eticidade. Ela exige uma separação radical e a desapropriação de si mesmo. O encontro do outro é ambivalente: pacífico e violento, por isso pede discernimento. A hospitalidade faz parte da cultura, mas transcende as instituições. Na prática, ela é sempre mediatizada por um terceiro: instituição, justiça, Estado etc., mas exige uma conversão ética do conceito de política.

Num segundo momento, falaremos da possibilidade impossível do encontro com um outro divino. Enfim, mostraremos a importância da imaginação no ato de hospitalidade, e daremos algumas amostras do imaginário da hospitalidade na intertextualidade entre a Escritura e a pintura.

### **Fenomenologia da hospitalidade: Jacques Derrida, Emmanuel Lévinas<sup>1</sup>, Richard Kearney**

Derrida distingue dois tipos de hospitalidade: a hospitalidade incondicional, pura ou absoluta, quando se trata de uma *visitação*, isto

---

<sup>1</sup> A exposição será baseada em Derrida, mas haverá referência a Lévinas cada vez que Derrida o fizer, já que ele reconhece nessa matéria uma grande dívida para com o colega e amigo.

é, quando deixo a minha casa aberta ao outro ou estrangeiro, até ao intruso; a hospitalidade condicional, quando faço um *convite* em função das regras em uso no meu lar. No primeiro tipo, o estrangeiro que se apresenta pode ser qualquer um. Aliás, a lei de hospitalidade não vale apenas para o humano, mas também para a criança, o animal, o vegetal, para todo ser vivo e para todo não vivente (a pedra, o mineral) e, talvez, para Deus. Para receber o hóspede, o anfitrião renuncia às barreiras de proteção e aceita se expor ao visitante imprevisível nas suas leis e nos seus comportamentos. Ele aceita se transformar em função do hóspede, até perder a própria identidade e o controle de si mesmo e do próprio lar. Aqui não há simetria: o anfitrião aceita o risco de deslocamento de todas as fronteiras que limitam e ordenam a sua existência, mas não exige do estrangeiro a mesma atitude.

A hospitalidade é um princípio que deve ser mantido, um horizonte ilimitado, um “conceito ligado à estrutura de messianidade que caracteriza a experiência humana da crença: *estamos irredutivelmente expostos à vinda do outro*” (DERRIDA, 1996b, p. 20). Dizer “venha” ao outro na sua diferença incalculável é abrir um espaço messiânico ou escatológico. O caráter messiânico da vinda do outro reside no seu caráter imprevisível, sem antecipação nem prefiguração, sem nenhuma revelação prévia, nem mesmo abraâmica. É um evento singular, frente ao qual sou passivo, mas não isento de responsabilidade. Mas, embora se situe na fronteira com a experiência mística e religiosa, o “venha” não pode prender o outro numa demanda de tipo religioso. Ele deve ficar abstrato, desértico, indeterminado, sem conteúdo. Já que o outro é absolutamente outro, sua vinda é um evento absoluto. Não sei nada, não espero nada dessa singularidade: é um messias sem dogma nem religião.

A hospitalidade pura é uma lei que não depende de uma decisão ou de uma escolha e que abre a possibilidade do acolhimento. Ela depende de um “sim” pré-originário (uma *arché* antes do início) do hóspede estrangeiro, que já é uma resposta e que abre a possibilidade de um “sim” do

anfitrião, de um acolhimento hospitaleiro. A hospitalidade não pode ser demonstrada, mas apenas declarada. É um golpe de força, um axioma, a invenção de uma nova linguagem. Segundo Lévinas, a hospitalidade incondicional “é a *própria eticidade*, o todo e o princípio da ética, que obriga em relação com todo outro” (DERRIDA, 1997b, p. 94). Essa relação só pode se estabelecer no solo de uma separação radical, “pré-originária”, quando o anfitrião-refém ainda não se põe como sujeito. A subjetivação acontece precisamente no evento singular da abertura ao estrangeiro, do acolhimento do outro como totalmente outro, do qual o sujeito se torna anfitrião, refém, separado do outro por um vínculo a que Lévinas chama *santidade*, no sentido de uma heterogeneidade radical (DERRIDA, 1997b, p. 95).

Segundo Derrida, o livro de Emmanuel Lévinas, *Totalidade e Infinito*, é um imenso tratado da hospitalidade, embora o termo esteja pouco presente. A hospitalidade é o nome daquilo que se abre ao semblante ou ao infinito, que o acolhe e que fica atento à palavra (DERRIDA, 1997b, p. 50, 52). O acolhimento do infinito no rosto do outro não tem começo, pois a resposta antecede a aceitação. No acolhimento já está presente a estrutura última que é a estrutura da religião, na qual a relação não alcança nenhuma totalidade, nenhuma comunidade conceitual: relação sem relação (DERRIDA, 1997b, p. 56, 58, 59).

O que Lévinas chama *chez-soi* ou “a morada” não é um lugar fechado, protegido, mas uma relação pacífica com o outro. O acolhimento pacífico é an-árquico (sem *arché*, sem imposição de alguma autoridade) e anacrônico (sem data definida). Mas é suscetível de ser imediatamente esquecido ou denegado – na guerra, na violência, na alergia ao outro, pois a hospitalidade pura é sempre suscetível de perversão<sup>2</sup>. A casa é uma

---

<sup>2</sup> A ambiguidade já está presente na etimologia dos termos latinos *hospes* e *hostis*. Em latim, “convidado” se diz *hostis* ou *hospes*. *Hostis* pode significar “inimigo” ou “hóspede”, “adversário” ou “convidado”. Segundo Benveniste, a partir da genealogia indo-europeia do termo, “a noção primitiva significava por *hostis* é de igualdade por compensação: é *hostis*

resposta transitória à errância, que só dura o tempo da hospitalidade. O que vale para a habitação pessoal vale também para a nação: não se pode possuir nem sacralizar um território. Ele é dado apenas provisoriamente ao anfitrião que concede a hospitalidade.

A hospitalidade pura não depende da moral, mas da cultura, enquanto esta implica um modo de estar em casa e com os outros, um estilo ou *etos*. Ela transcende as instituições e se impõe como a alteridade do outro. O desejo de alteridade, de deixar o outro vir, reside também na minha língua, que se expõe sem defesa às transformações impostas pela língua do outro (DERRIDA, 1996a, p. 85). Estou exposto ao melhor e ao pior, à paz e à justiça e ao mal radical. Essa promessa está presente em todo ato de linguagem (DERRIDA, 1996/2000, p. 30-31), mas o meu discurso não pode ser pré-escrito.

Mas, na prática, a hospitalidade é sempre condicionada, mediatizada por um terceiro: a instituição, a justiça, o Estado etc. Na sua radicalidade, a hospitalidade pura é impraticável: “os indivíduos, as famílias, as cidades ou os Estados só praticam a hospitalidade condicional, aquela que exige que o convidado observe as tradições, as regras, as normas, a cultura e a língua do seu anfitrião” (DELAIN, 2011-2017). O terceiro introduzido por Lévinas se interpõe no face a face. Segundo Derrida, a interposição

---

aquele que compensa o meu dom por um “contra-dom”. Logo, podia designar o hóspede. O sentido clássico de “inimigo” deve ter aparecido quando as trocas não se fizeram mais entre clãs, mas entre cidades. O termo latim associado, *hospes*, carrega também a ambivalência do anfitrião e do hóspede, isto é, o anfitrião que recebe, ou se recusa a receber, e o estrangeiro como o seu convidado. Ao juntar a raiz *pet* ou *pot* (poder e senhorio) e a raiz *hosi*, *hospes* significa literalmente o “senhor do convidado”. Pode ser, então, o “dono da casa” ou “o dono da própria identidade”. Mas designa também aquele que “pode”, que é “capaz” de diferença, de alteridade, de receber o estrangeiro na sua casa. E “aquele que recebe não é o senhor do seu hóspede”. Benveniste conclui que o vínculo entre convidado e inimigo supõe que ambos recebem o seu significado de um conceito único, o de estrangeiro, um significado sempre bem atestado em latim. A ideia de estrangeiro favorável evoluiu para a noção de convidado; a ideia de estrangeiro hostil evoluiu para a noção de inimigo (BENVENISTE, 1969, p. 95-96 apud KEARNEY, 2011, p. 91-92).

do terceiro é um apelo à justiça, mas também *contra* a justiça. A responsabilidade jurídica da justiça visa à equidade, à igualdade entre sujeitos, ao cálculo e à comparação. Pois é preciso conjurar o perigo da “imediatez absoluta do face a face com o único”.

Tudo começa com a paz, na hospitalidade pura, mas frente ao terceiro a paz pode se transformar em guerra, em hostilidade: o terceiro pode ser perigoso, ameaçador, hostil. A *paz perpétua*, proposta por Kant, ainda é uma paz instituída, condicional, dependente de uma negociação política. A hospitalidade universal de Kant guarda o vestígio de uma hostilidade natural, de uma violência que faz pesar uma ameaça sobre a paz. [...] Ao contrário, o acolhimento levinassiano do outro é imediato, infinito e incondicional. É pacífico por essência, independentemente das relações de força e apesar do apelo imediato a um terceiro (o direito, o Estado) que protege, mas pode também exercer a violência. Evidentemente, como na Síria, é melhor a paz kantiana do que nenhuma paz (DERRIDA, 1997b, p. 154 apud DELAIN, 2011-2017).

Frente à multiplicação dos refugiados, emigrantes, exilados, deslocados, expulsos e dos crimes contra a hospitalidade, exige-se uma mutação, uma conversão ética do conceito de política (DERRIDA, 2001a, p. 102, 188; 2004, p. 188; 1997b, p. 90). Os crimes contra a hospitalidade convidam à conversão, à ordem messiânica, a um além do político que continua sendo, apesar de tudo, uma política. Um pensamento que fosse puramente político não poderia pensar a paz (DERRIDA, 1997b, p. 146, 172).

As duas hospitalidades são heterogêneas, mas inseparáveis, indisociáveis. Não há relação direta entre uma e outra; só se passa de uma à outra por um salto, uma transcendência, mas praticamos constantemente transações entre elas (DERRIDA, 2004, p. 189). Nessas condições, temos a responsabilidade de inventar um lugar de encontro, de conciliação, que deixe à hospitalidade um lugar cada vez único, no direito e *além* do direito, um lugar “entre” as duas hospitalidades. A hospitalidade pura implicaria inventar uma nova língua para cada rosto encontrado. Mas, na prática,



é preciso encontrar um novo compromisso, também único, o menos conflitivo e violento possível, levando em conta as leis e as condições econômicas e sociais (DERRIDA, 2001b, p. 134-135). Não posso desistir da hospitalidade incondicional para com o outro, eu a desejo, mas só posso falar o meu próprio idioma. É preciso concluir um compromisso, entre o puro jorramento e o cálculo legal ou econômico, em nome da própria abertura ao incondicional, à ciência e ao universal (DERRIDA, 1996b, p. 93).

Contrariamente a Derrida, Richard Kearney ressalta os limites da hospitalidade: não consentimos a qualquer espécie de outro, simplesmente por ele ser outro. Nem todo estrangeiro é divino. Há o outro que mata e o outro que dá a vida. O outro que ama e o outro que mente. Quando alguém bate na porta, pode ser o Senhor (como hospedeiro) que nos convida a uma festa ou (como convidado) procura entrar na nossa casa; mas pode ser também um assassino psicótico, um carrasco chegando para matar inocentes, um estuprador que quer atacar os nossos próximos (Derrida o admite, mas diz que não temos meio de fazer a diferença). Não somos capazes, como seres humanos, de oferecer um acolhimento incondicional a qualquer outro que se aproxima, sem aceção de pessoas. Só Deus é capaz.

Há sempre um discernimento a fazer, muitas vezes num instante, pelo olho e pelo ouvido, como na *Anunciação* de Botticelli, que descreve a passagem do recuo ao consentimento de Maria. O discernimento é uma resposta carnal à vinda do outro, uma resposta pré-reflexiva anterior a uma avaliação cognitiva intelectualizada. O corpo “pensa em si mesmo” em diálogo com o estrangeiro. Há uma hermenêutica ante-predicativa em nossas terminações nervosas, nossos órgãos, nossas sensações (KEARNEY, 2011, p. 104-106).

### **Hospitalidade para com Deus**

Segundo Richard Kearney, Lévinas julga impossível ter uma relação autenticamente religiosa com Deus entendido como Outro absoluto. Precisamos estar *contra-deus* antes de poder estar *a-deus* – no duplo sentido

de despedir-se do velho Deus quando vamos *a* Deus, aquele que vem, e reabrimos a nossa casa àquele que é radicalmente estrangeiro. É a partir de um momento ateu de interioridade em nós que podemos nos abrir à exterioridade do estrangeiro. Partir de mim como ser distinto e ir ao outro como hóspede, o acolhendo como convidado, é a única maneira de escapar do eterno retorno no seio da interioridade do círculo do ser. Pois, quando me volto para o outro, a interioridade se torna exterioridade (KEARNEY, 2011, p. 133).

Segundo Derrida, precisamos, hoje, de uma hospitalidade que se dirige a um Deus que pode não existir, nos abandonar, se desinteressar da aliança, se isentar de amor ou de desejo por nós. Se voltar para Deus ou para o infinito é uma questão de desejo: um desejo anterior ao presente, ao ser, o desejo arcaico de saudar Deus (desejo de oração, de residir em Deus). Derrida associa esse desejo ao amor pelo estrangeiro, que é um desejo dissimétrico, não recíproco. Do mesmo modo que preciso responder a outrem sem me preocupar com a responsabilidade de outrem em relação comigo, refiro-me a Deus sem me preocupar com a existência dele, nem com o que ele dá ou perdoa. É que não tenho certeza da solicitude de Deus, pois ele pode me abandonar, não me eleger (DERRIDA, 1997b, p. 181-182).

Derrida, em *Sauf le nom*, reflete sobre a possibilidade de salvar o “nome” divino pela recusa de determinar o seu conteúdo. [...] Derrida chama nossa atenção para um momento de receptividade radical que ele chama “messiânico” – o instante em que se abandona o conjunto das certezas, pressupostos e esperas herdadas (inclusive no plano religioso), a fim de se abrir à surpresa radical e ao choque do outro que vem. Se não desistirmos de um Deus como propriedade e posse, não poderemos encontrar o outro como estrangeiro radical.

Contudo, a messianidade de Derrida está além dos messianismos concretos, históricos da tradição abraâmica, e é menos uma presença sagrada encarnada no mundo que uma estrutura abstrata entendida como condição de possibilidade da religião em geral, isto é, de uma religião que

seria uma espera sem fim, da qual o simples pensamento de que uma espécie de outro divino possa aparecer estaria excluído. [...] Não há meio de ler o rosto além do nome, ou através do nome. A fé na messianidade parece significar uma ausência radical de toda manifestação histórica do divino.

Em nome de uma abertura universal a todo outro (“Todo outro é todo [totalmente] outro”), a “religião sem religião” de Derrida não parece ter nenhuma presença encarnada no tempo e no espaço. Só a esperança messiânica despojada de todas as formas bíblicas, até de todas as formas determináveis da espera pode responder ao que deve ser a hospitalidade absoluta, o “sim” àquele que chega, o “venha” ao futuro imprevisível (DERRIDA, 1993, p. 266-267). A universalidade messiânica existe à custa de toda particularidade, da singularidade em carne e osso das epifanias cotidianas. Podendo “contar” com o que vem, a esperança seria apenas o cálculo de um programa, não espera de algo ou alguém. O messiânico é pura expectativa sem horizonte de espera. Para Derrida, contrariamente a Lévinas, o compromisso ético para com o “rosto” do outro – a viúva, o órfão e o estrangeiro – não é vestígio de Deus. A abordagem do messiânico por Derrida é uma “espera sem fim no deserto”, um esperar Godot, que nunca chega (KEARNEY, 2011, p. 134-137).

### **Imaginário da hospitalidade na intertextualidade entre a Escrita e a pintura**

Richard Kearney ressalta o papel da imaginação no ato de hospitalidade. Trata-se da aptidão de ver o outro *como* um estrangeiro a ser acolhido ou rejeitado. O princípio de uma abertura primordial ao estrangeiro significa que a nossa percepção *já* é um “ver como” hermenêutico. Ela é, desde o início, uma interpretação primeira, inscrita na nossa resposta corporal, na nossa emoção e no nosso afeto, anterior a toda reflexão teórica. O simples fato de responder – seja pelo medo, seja pelo acolhimento – já implica um movimento de imaginação primeira.

Só a nossa imaginação nos dá o poder de abrir os olhos e os ouvidos ao estrangeiro que vem, inclusive por meio das coisas do mundo. Podemos verificar isso na maior parte das grandes obras da arte religiosa.

Sem imaginação não há empatia entre mim e outrem. É o imaginar do outro como outro que permite ao eu tornar-se um hospedeiro e ao estrangeiro tornar-se um hóspede. Pois entre o eu e o outro sempre persiste um abismo que convida a imaginação a responder à transcendência e à alteridade irreduzível do estrangeiro que está na minha frente. Sou transformado em hospedeiro/anfitrião (eu mesmo como um outro) que recebe o visitante como um convidado (o outro como eu mesmo). Mas sempre num ato de imaginação na graça, pois o estrangeiro nunca pode “realmente” ser traduzido no seu sentido total na minha língua da experiência. Eu saúdo o outro imaginando o outro *como* outro (metaforicamente) ou *como se fosse* como eu (ficticiamente). Para que a empatia se torne simpatia – isto é, para que possamos sentir *com* o outro como se fôssemos o outro – um ato de imaginação é necessário. Sem esse ato só podemos assassinar os estrangeiros, e essa projeção implica, ao mesmo tempo, semelhança e diferença. Numa palavra, sou e não sou o estrangeiro simultaneamente, o que implica um duplo movimento de ação e de paixão: imagino ativamente o que é ser ele, enquanto assumo passivamente as injunções e os sofrimentos do estrangeiro (KEARNEY, 2011, p. 96-98).

Derrida aplica a ideia de hospitalidade à relação com a pintura: toda obra de arte é uma visitação. “Sozinhos com o quadro, estamos “afetados” por todos os seus elementos, pela força, pela magia, pelo milagre daquilo que chega, como com um visitante desconhecido a quem já não é mais o caso de recusar a hospitalidade” (HIGUET, 2019, p. 90). Vamos imaginar três situações metafóricas a partir do texto bíblico. Em primeiro lugar, Abraão e os três homens: Gn 18.1-19. O primeiro versículo apresenta a narrativa como teofania de Javé. Mas quem aparece são três homens<sup>3</sup>,

---

<sup>3</sup> A tradição transformou os homens em “anjos”. Encontrei, com dificuldade, apenas duas imagens dos homens como figuras masculinas sem asas: uma pintura de teto do pintor

estrangeiros, desconhecidos<sup>4</sup>. É de dar medo. Os homens assumem também o risco de cair numa armadilha. Pode surgir violência dos dois lados. Aliás, outras narrativas mostram que Abraão não foi sempre tão hospitaleiro; é só pensar na expulsão de Agar e de seu filho Ismael. A Bíblia inteira mostra a ambiguidade na recepção do estrangeiro: amigo/inimigo. Contudo, aqui a hostilidade potencial se torna hospitalidade real. Imediatamente Abraão oferece hospitalidade, coloca-se a serviço deles. No versículo 10, os três homens se tornam um só; no versículo 13, trata-se de Javé; no versículo 16, são novamente os três homens que se despedem. Com o anúncio do nascimento do filho de Sara, aparece a possibilidade impossível que faz parte da hospitalidade. É importante perceber que o divino sempre se manifesta por meio do humano, pois num primeiro momento não é reconhecido como divino, como, por exemplo, na narrativa da luta de Jacó com o estrangeiro (Gn 32.25) (KEARNEY, 2011, p. 62-65).

O segundo momento escolhido é o relato da Anunciação em Lc 1.26-37. Nas representações picturais, Maria lê um livro de orações, talvez um texto bíblico. Na representação, ela deixou o livro para meditar. De repente, surge um estranho, aterrador, que provoca um movimento de recuo, uma inquietação. Mas Maria para, inclina a cabeça e escuta com atenção; ela “pensa em si mesma” (Lc 1.29). Ela reconhece um convidado. Depois de mais uma dúvida, ela escolhe a graça contra o medo e confia na promessa do hóspede. Ela ousa imaginar que o impossível será possível. Na imagem que escolhi, Botticelli deixa Maria recusar, aceitar, recusar e ainda pensar (KEARNEY, 2011, p. 70-72).

---

barroco mineiro Mestre Ataíde e “Abraão lavando os pés dos três visitantes”, de Felix-Henri Giacometti, 1854. Por falta de espaço neste breve ensaio, tive que desistir de apresentar as imagens, mas elas poderão ser encontradas sem dificuldade na Internet.

<sup>4</sup> No Antigo Testamento, há inúmeros textos que ressaltam a importância da hospitalidade para com o estrangeiro (Ex 22.21; Eclo 4.17-18; Dt 27.19, Dt 10.18, Dt 24.17, Dt 16.11 etc.). Em todos os casos, a hospitalidade é recíproca, embora dissimétrica. E o estrangeiro é sempre associado ao nome de Deus.



Fig. 1: A Anunciação de Castelo. Sandro Botticelli.

O terceiro momento traz a figura de Jesus. Muitas vezes, Jesus é visto como um estrangeiro, como uma aparição estranha pelos próprios discípulos; ele não é reconhecido como estrangeiro divino, nem como hóspede nem como anfitrião (por exemplo, na Transfiguração, quando anda sobre as águas, no encontro com os discípulos de Emaús). O Evangelho está repleto dessa ambivalência. Lembremos a famosa cena do juízo final: “Tive fome e você me deu de comer, tive sede e você me deu de beber, era um estrangeiro e você me abriu a sua porta” (Mt 25. 35). E: “Era um estrangeiro e você me fechou a sua porta” (25.43).

Vejamos a ambiguidade da pintura de Jesus batendo na porta de Warner Sallmann. A imagem remete a dois trechos do Novo Testamento: “Se alguém me ama, guardará minha palavra e o meu Pai o amará e a ele viremos e nele estabeleceremos morada” (Jo 14.23). “Eis que estou na porta e bato: se alguém ouvir minha voz e abrir a porta, entrarei em sua casa e cearei com ele, e ele comigo” (Ap 3.20). Para o público norte-americano, o Cristo de Warner Sallman não é bem um estrangeiro! É um Jesus domesticado e “customizado” pela cultura evangélica branca norte-americana do século XX. Jesus é branco, de tipo europeu, conforme a cultura dominante da época. O quadro pertence à iconografia romântica, na linha das imagens penduradas nas paredes das casas protestantes e

católicas nos Estados Unidos dos séculos XIX e XX. É um Jesus introvertido, interessado no interior da pessoa, não nas lutas pelos direitos políticos ou trabalhistas. A figura de devoção reduz a atividade humana à abertura do coração para Jesus (cf. RENDERS, 2013, p. 21)<sup>5</sup>.



Fig. 2: Jesus batendo na porta do coração.  
Warner Sallman (1940).

Publicitário e pintor comercial, pertencendo ao ramo do evangelismo norte-americano, Warner Elias Sallman (1892-1968) é mais conhecido pelo “retrato” de *Jesus, cabeça de Cristo*, que vendeu mais de 500 milhões de cópias usadas nas igrejas de diversas denominações cristãs, assim como no uso privado devocional. Segundo David Morgan, destinada a um público jovem, a *Cabeça de Cristo* foi vista como um verdadeiro retrato, quase uma fotografia. Isso foi confirmado por sonhos e visões. É que as imagens produzem encantamento em função da cultura

---

<sup>5</sup> “Observem-se os contornos da parte superior da porta, que formam, com mais um elemento arquitetônico ao seu lado superior esquerdo, supostamente perdido, e um brilho de luz, um coração” (RENDERS, 2013, p. 21).

artística e religiosa dos fiéis: eles reconhecem a imagem de Jesus que lhes foi apresentada pela própria tradição de piedade visual. As pessoas veem o Jesus que precisam e desejam ver, e isso significa, muitas vezes, que ele se parece com elas. O pintor ou ilustrador soube habilmente adaptar os traços da figura a um gosto mais moderno, tornando-a uma *commodity* cultural bem aceita pelo mercado devocional. Aliás, a cabeça do Cristo batendo na porta reproduz a cabeça do retrato (cf. MORGAN, 1993).

### Considerações finais

O que falta mais nesse momento é a hospitalidade do sistema de saúde, pois não é por acaso que “hospital” vem de *hospes*: faltam leitos nas UTIs, falta pessoal de saúde, falta oxigênio, faltam remédios, falta vacina, falta consciência das autoridades e falta solidariedade da população. Outra forma de hospitalidade em falta é convidar o hóspede a participar da nossa refeição, é fazer festa para ele/ela. É o que fez Abraão, oferecendo pão da melhor farinha para reconfortar o coração, carne de um vitelo tenro e bom, coalhada e leite. É o que fez o pai do filho pródigo, mandando comer e festejar. No momento, as condições sanitárias limitam drasticamente as refeições comunitárias e familiares, e as condições econômicas expõem boa parte da população a um jejum forçado. Mais do que nunca vale lembrar a prioridade da hospitalidade incondicional em relação aos cálculos econômicos, além da hostilidade potencial. As religiões têm uma especial responsabilidade nesse campo. Tomara que se multipliquem as iniciativas já existentes e que recebam apoio dos governos.

### Referências

- BENVENISTE, E. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Minuit, 1969.
- DELAIN, Pierre (org). Verbete “Hospitalité” e complementos. In: *Derridex (Index des mots de l'oeuvre de Jacques Derrida)*, 2011-2017 – [www.idixa.net](http://www.idixa.net).



- DERRIDA, J. *Points de suspension*. Entretiens. Paris: Galilée, 1992.
- DERRIDA, J. *Spectres de Marx*. Paris: Galilée, 1993.
- DERRIDA, J. *Le monolingüisme de l'autre, ou La prothèse d'origine*. Paris: Galilée, 1996a.
- DERRIDA, J. *Échographies de la télévision, entretiens filmes av. B. Stiegler*. Paris: Galilée-INA, 1996b.
- DERRIDA, J. *Foi et savoir, suivi de Le siècle et le pardon*. Paris: Seuil, 1996/2000.
- DERRIDA, J.; DUFOURMENTELLE, A. *De l'hospitalité*. Anne Dufourmentelle invite Jacques Derrida à répondre. Paris: Calmann-Lévy, 1997a (Col. Petite bibliothèque des idées).
- DERRIDA, J. *Adieu à Emmanuel Levinas*. Paris: Galilée, 1997b.
- DERRIDA, J. *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* Paris: Galilée, 1997c.
- DERRIDA, J.; ROUDINESCO, E. *De quoi demain...* Dialogue. Paris: Fayard; Galilée, 2001a.
- DERRIDA, J.; SEFFAHI, M.; COLLECTIF. *De l'hospitalité: Autour de Jacques Derrida*. Paris: La passe du vent, 2001b.
- DERRIDA, J. *Le "concept" du 11 septembre*. Paris: Galilée, 2004.
- HIGUET, E. Religião e arte em Jacques Derrida. *Revista Brasileira de Filosofia da Religião*, v. 6, n. 2, p. 68-93, dez. 2019.
- KEARNEY, R. *Dieu est mort, vive Dieu*. Une nouvelle idée du sacré pour le IIIe millénaire: l'anathéisme. Paris: NIL, 2011.
- LEVINAS, E. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. La Haye: M. Nijhoff, 1961.
- MORGAN, D. *Icons of American Protestantism: The Art of Warner Sallman*. New Haven: Yale University Press, 1996.
- RENDERS, H. Cristologia iconográfica: das suas linguagens imagéticas clássicas a uma expressão única latino-americana no fim do século 20. *PLURA, Revista de Estudos de Religião*, v. 4, n. 2, p. 4-31, 2013.

Etienne Alfred Higuët

## Imagens

Figura 1. Sandro Botticelli: *A anunciação de Castelo* – [www.commons.wikimedia.org](http://www.commons.wikimedia.org).

Figura 2. Warner Sallman: *Jesus batendo na porta do coração* – [www.researchgate.net](http://www.researchgate.net).

# Acompañamiento espiritual: riesgos y posibilidades. Limpiar la imagen de Dios

Miguel García-Baró López

## Palabras inolvidables

Antes de estudiar nuestro tema, conviene meditar en esta serie de citas que ambientan y orientan muchas de las cosas principales que tenemos que promover y muchas de las que tenemos que eliminar:

Mirando hacia el futuro, siempre será poco todo lo que se haga para generar una cultura capaz de evitar no solo que estas situaciones se repitan, sino que encuentren espacios para ser encubiertas y perpetuarse (Papa Francisco, *Carta al pueblo de Dios* de 20 de agosto de 2018).

La experiencia nos ha enseñado que la sociedad perdona antes a los pecadores arrepentidos que a las instituciones que retrasan el alcance de la verdad y evaden su responsabilidad. Resulta difícil comprender por qué la Iglesia católica, cuya teología penitencial confiere tanta importancia a la confesión y al arrepentimiento sinceros, se resiste a admitir su propia culpa, a arrepentirse y a empezar de cero (Hans Zollner).

El deber eclesial de visibilizar el pecado y el crimen de los abusos pasa necesariamente por no exponer a las víctimas (Benedicto XVI).

Nuestra capacidad de dar respuesta se apoya en nuestra capacidad de ver. El abuso sexual causa una mezcla de horror, indignación, fascinación, repulsión

e incredulidad que, con frecuencia, nos empuja a negar los daños, desacreditar a la víctima o, sencillamente, mirar para otro lado.

Ni mil juicios con sentencia condenatoria reconstruyen a una sola de las víctimas, ni los abusos sexuales prescriben jamás en cuanto atentados contra la sagrada dignidad de las víctimas. El cumplimiento de la ley civil y canónica es un deber de justicia, pero nada más. Nunca puede ser el último paso ni tampoco el definitivo (testimonio de una mujer de la que abusó su director espiritual).

La verdad solo interpela a quien se deja interpelar (del mismo testimonio).

Como no aman a nadie, creen que aman a Dios (Charles Péguy).

## 1•

En los asuntos que vamos a tratar es imprescindible conservar siempre la idea de que, aunque necesitamos generalizar, cada caso real suele ser diferente de otro cualquiera. Necesitamos un equilibrio entre el peligro de perdernos en lo anecdótico de los casos individuales y lo general que los desatienda demasiado.

Abusar es básicamente utilizar a otra persona para los fines de uno mismo: emplearla como medio de alguna finalidad nuestra de la que seguramente no alardearemos (más bien la mantendremos oculta y, por tanto, el abusador empieza por *mentir*). En vez de respetarla como a algo santo y reconocer desde el principio y siempre en ella justo, como dijo espléndidamente algún filósofo, un *fin en sí misma*. Ni siquiera ella debería ponerse a sí misma como medio para nada ni para nadie. La otra persona es digna de un respeto que muchos llaman hoy, y muy adecuadamente, *religioso*. La religión empieza por el amor al prójimo, en el sentido del amor (*agape, benevolencia*) que solo se propone su bien, su libertad, su promoción hacia la cumbre de lo humano e incluso hacia una intensa y auténtica relación con Dios.

Por ello es por lo que el problema del acompañamiento religioso a otro se mezcla desde el comienzo con la gran cuestión de la depuración, en el acompañante y en el acompañado, de la imagen de Dios. Un santo

rezaba incesantemente así: *Dios mío, líbrame de mi dios*. Y un filósofo pagano pudo afirmar con verdad que nada es más peligroso para la vida humana que tener una imagen deformada de la divinidad; nada enferma tanto como pensar que no hay lo/el/la absolutamente bueno/a, o como pensar que Dios no es eso sino cualquier otra cosa. Y hay que purificar cuanto podamos esta noción misma de lo absolutamente bueno, del bien perfecto.

En todo caso, el primer punto decisivo está ya ante nosotros: la otra persona exige ser tratada como alguien capaz de relacionarse auténtica y profundísimamente con Dios como *bien perfecto*. Es evidentemente capaz de ello. Todos en realidad lo sabemos, y más aún si vivimos dentro del cristianismo o dentro de cualquier tradición religiosa evolucionada y mediada por la historia.

Incluso esa es la definición mejor que podemos dar de una persona: un ser capaz de Dios.

## 2•

El abuso, que quiere decir literalmente *maltrato, uso malo, tratamiento perverso*, tiene su origen en el egoísmo (enfermizo o simplemente moralmente malo) de quien lo lleva a cabo o, al menos, lo intenta.

Los fines egoístas de una persona pueden referirse a asuntos como el dinero, dentro de los cuales ocurren tantísimos problemas de *mobbing* laboral, por ejemplo; pero los que aquí nos afectan son aquellos en los que las víctimas resultan sometidas a abusos de autoridad, de poder y físicos. Esta otra clase de acoso y maltrato se debe más bien al egoísmo que busca un determinado placer en la violencia sobre otro.

La experiencia muestra que el abuso físico – y, en especial, el sexual, pero también todas las formas de la tortura – no suele ser el principio sino, más bien, el final de un proceso en el que el inicio está en el deseo perverso de dominar sobre otro y, por tanto, de someter su persona misma al capricho del abusador. Se trata de convertir a otro en un instrumento de placer en muchos sentidos diferentes. Pero para eso hay que empezar por

establecer una situación de desequilibrio, de superioridad, de asimetría justo en el sentido opuesto al que antes llamé religioso. En mi encuentro con el prójimo, soy yo su servidor, o sea, quien lo ha de respetar como a alguien sagrado, alguien al que no solo no se debe dañar en ninguna forma, sino que debe ser fomentado, liberado, promovido a los mayores bienes que caben en la vida humana. Es asimetría, porque reconozco en el otro una inmediata posición de altura (que no significa en absoluto que yo me deba volver un mero medio de los fines de él). Es una asimetría que solo tiene que ver con los preceptos morales elementales y radicales: *no matar, no mentir, no robar, no calumniar, no tratar de disminuir para el otro el sentido de su vida, no intentar desesperar y, en definitiva, no dañar en ninguna manera sino alentar, ayudar, liberar.*

En el caso contrario, la situación de asimetría significa *someter, rebajar, no considerar, usar como medio de placer, destrozar si llega el caso.* En definitiva, no respetar la humanidad, embrutecer, cosificar y, quizá, anular completamente<sup>1</sup>.

Las situaciones de asimetría comportan, pues, el peligro del maltrato en todas las formas posibles. Y las hay naturales y las hay artificiales, o sea, creadas precisamente para poder dar rienda suelta al abuso del otro.

El niño es el ejemplo máximo del ser puesto en una relación natural de asimetría que no puede acabar más que con el tiempo. Padres, familiares adolescentes y adultos en general, instructores y compañeros de juego y escuela más fuertes y mayores comportan inevitablemente

---

<sup>1</sup> Hay una escena en la película *El tercer hombre* que representa muy plásticamente este hecho básico: siempre puede el egoísmo mirar a los otros seres humanos desde lo alto de la gran rueda del parque de atracciones y verlos no como son cara a cara sino como pulgas que han proliferado demasiado y que están ahí abajo esperando a que alguien las use o las mate, si esto es lo que le conviene. Y el canalla que desde lo alto a la humanidad se dedica al tráfico de medicinas adulteradas, que dejan inválidos de por vida a los niños que las reciben. En otra película muy conocida, *Ágora*, hay momentos en que la cámara adopta esa misma posición de altura para que se vea a los participantes en los disturbios de pretexto religioso en cierta ciudad como ejércitos de bichos semejantes a insectos dañinos.

el riesgo del maltrato. Téngase en cuenta que, en general, no abusa el extraño sino alguien cercano.

Recientemente se ha calculado en unos mil millones (seis de cada diez) los niños de 2 a 14 años que sufren castigos corporales regularmente en el mundo (AZA BLANC, 2020, p. 44). Merece la pena detenerse en esta clase de horrible fenómeno, porque desde algunos datos que él nos aporta se obtiene una perspectiva imprescindible respecto del tema particular de esta unidad didáctica. Voy a citar para ello ampliamente lo que se recoge en el excelente estudio de Carlos Pitillas que se encuentra en el libro *Las dinámicas interpersonales del trauma temprano a lo largo del desarrollo: supervivencia, transformaciones, repetición* (2020, p. 219ss.). El resumen de su trabajo lo formula así este psicólogo:

Ser víctima de malos tratos durante la niñez o la adolescencia puede colocar a los individuos en un callejón sin salida relacional: el de ser dañados a manos de las personas que a su vez son fuentes de protección y de cuidados. En este contexto, la mente despliega estrategias orientadas a preservar el equilibrio afectivo y una imagen estable de uno mismo y de los otros. Con frecuencia, el uso de estas estrategias expone a las víctimas a una serie de consecuencias negativas, entre las que destaca la revictimización, bien sea a manos del perpetrador original, a manos de nuevos perpetradores, y/o por parte del entorno social y de la cultura.

Una declaración amarguísima de una víctima de abuso sexual infantil en su colegio, a manos de un profesor sacerdote, culminó en el momento en que me dijo que aquel hombre se había percatado de que a él en su casa lo desatendían (su terrible expresión fue literalmente que a su madre le daba igual ver sus calzoncillos ensangrentados), de modo que, en definitiva, el violador se pudo convertir en la única persona que de alguna manera se cuidaba del niño, y el niño tenía que agradecer eso de alguna manera, correspondía con un modo de cariño que no podía reconocer<sup>2</sup>. Cuarenta años de terapia, la modificación de la propia

---

<sup>2</sup> Se han descrito reacciones en las que el niño llega a creerse llamado a salvar él al adulto abusador. Otro testimonio de una víctima adulta afirma que vivió mucho tiempo con la

orientación sexual y una existencia profundamente sexualizada habían sido la consecuencia. Como en los casos que relata el Dr. Pitillas: se usan estrategias de apaciguamiento (en forma de conductas sexualizadas) para reducir la agresión, lo cual aumenta la vulnerabilidad y la posibilidad de ser sometido a nuevas agresiones: *los otros son peligrosos y, para que no hagan daño, debo someterme.*

La asimetría es vulnerabilidad. En adultos hay que crearla, salvo en contextos laborales o, en general, profesionales – aunque en muchas culturas aún hoy el matrimonio mismo se entiende como asimetría en perjuicio de la mujer. Los adultos no somos vulnerables, salvo que se fabrique una situación buscada de asimetría, como después tendremos que volver a observar. Esta idea es esencial en todo el proceso formativo de Repara: *la vulnerabilidad no la “tiene” la víctima, sino que la “provoca” el agresor*, en expresión de un miembro de nuestra Comisión<sup>3</sup>.

Continuemos con la investigación de Carlos Pitillas, que da tantas claves para entender desde qué situación debe emprenderse el acompañamiento espiritual a las víctimas, incluso si no fueron objetos de abuso en su infancia.

---

absoluta convicción “de que lo que me sucedía no era normal, pero sí era irremediable”.

<sup>3</sup> Sigue siendo, por desgracia, frecuente referirse a personas vulnerables como si de suyo algunas lo fueran. Todos lo somos, si un agresor interviene y nos provoca ese estado que en absoluto teníamos. Véase esta descripción directa: “Un joven opositor universitario, un hombre atlético de casi 1,90 m de estatura, me contaba cómo quedó literalmente paralizado sorpresivamente de miedo y perplejidad cuando, bajo la capa de un masaje profesional para aliviar un dolor lumbar agudo, un religioso, que alardeaba de conocimientos fisioterapéuticos, empezó con maniobras inadecuadas. Su única reacción fue hacerse el dormido y hacer como que empezaba a despertar, poco a poco, para que el agresor pudiese cejar en su indecente comportamiento. No le cabía en la cabeza lo que estaba viviendo y se preguntaba atormentado por qué no fue capaz de repeler el abuso sexual, por ejemplo, dándole un puñetazo. Tal es el descoloque que produce en la víctima, por muy adulta que sea.” Yo he tenido confesión directa de un caso tan semejante que la descripción que acabo de transcribir la reconoció la víctima como si él mismo la hubiera redactado.



Un segundo recurso defensivo es la *disociación*, o sea, el tratar de estar mentalmente ausentes de la escena de violencia. Una consecuencia es la baja capacidad de registrar en la memoria lo ocurrido, que puede ser muy lesivo más adelante, como revictimización: *debo de haberlo querido, aunque no lo quise*<sup>4</sup>.

Observemos, de paso, cómo la complejidad de los procesos de revictimización comporta obstáculos muy poderosos para la recuperación de los abusados. Y ello en toda revictimización, que suele precisamente producirse al recordar y quizá relatar por fin la propia historia de abusos.

El abuso que procede de aquella figura de la que solo tendría que venirnos el cuidado, el amor, es siempre un trauma, o sea, una experiencia que desborda las capacidades de comprensión de quien lo sufre (*no me ha pasado nada; soy especial; soy poderoso y fuerte: mis padres me querían y me dieron todo, jamás me harían daño*). Puede llegar a convertirse en lo que algunos psicólogos denominan *miedo sin solución*, ya que entonces el apego y la defensa se activan al mismo tiempo y frente a la misma persona. Las repercusiones en la vida adulta llegan en ocasiones a hacer del abusado en su infancia un abusador en la edad adulta. En todo caso, se abren grandes probabilidades para sufrir un trastorno disociativo de identidad, y dado entonces que este “troceamiento de la mente se hace para sobrevivir y mantener cierto equilibrio, la víctima puede percibir

---

<sup>4</sup> “Indefenso y sobrecargado de tensión, el organismo opta por desconectarse, toma una “vía de escape cuando no hay escape”. Entra en acción el sistema nervioso parasimpático, sumiendo al niño en un estado de embotamiento sensorial y afectivo. Incapaz de generar cambios en el entorno, la víctima altera su estado de conciencia. El registro de la información sensorial y propioceptiva es reducido radicalmente, lo cual se vive como una desconexión semejante a la de un trance hipnótico: hay sentimientos de pasividad, desapego, y se eleva el umbral del dolor... El niño “se deja hacer”, no protesta, parece no sentir. Esta invisibilidad de la víctima puede reducir la duración de las agresiones o la probabilidad de que aumenten en intensidad. Al mismo tiempo, ofrece al agresor más margen para dañar al niño sin tener que empatizar con él o preocuparse por ser detectado o castigado” (PITILLAS SALVÁ, 2020, p. 229).

como peligrosa cualquier oportunidad de reunificación de las partes” (PITILLAS SALVÁ, 2020, p. 232).

Igualmente terrible es la estrategia a la que acabo de referirme: *la identificación con el agresor (soy sucio, malo, odioso; yo lo provoqué, me lo merecía, me gustó)*. Otro psicólogo describe esta situación de modo parecido a lo que dijeron con frecuencia las víctimas de la Shoá: *es mejor ser un pecador en un mundo gobernado por Dios que vivir en un mundo gobernado por el Diablo*<sup>5</sup>.

Todavía se puede pasar a algo peor: las víctimas pueden ser forzadas por los agresores a agredir ellos mismos a otros para sobrevivir (caso de los niños soldados o casos no infrecuentes en las redes de prostitución infantil).

Confrontemos todo esto con lo que resultará esencial en una actitud educada en la seguridad infantil. Otra destacada psicóloga enumera estos rasgos: 1) esa persona podrá reconocerse a sí misma como alguien valioso y, por tanto, digno de ser bien tratado; 2) distinguirá adecuadamente el buen trato del maltrato y generará relaciones suficientemente buenas, que le permitan elegir estar con quienes le ofrecen una relación más enriquecedora; 3) confiará en la posibilidad de recibir ayuda y consuelo cuando se encuentre en situaciones relacionales dolorosas o que no sepa de entrada cómo interpretar; 4) pensará que el mundo es un lugar amable que se puede explorar con autonomía, así que no necesitará protección excesiva de sus pares; 5) se sentirá capaz de defenderse frente

---

<sup>5</sup> “Históricamente, las alteraciones que estoy describiendo han sostenido una percepción social de las víctimas como manipuladoras. Tal fue el caso de las mujeres diagnosticadas de histeria, quienes, hasta finales del siglo XIX, fueron objeto de desprecio social y de tratamientos muy coercitivos. En la actualidad, muchas víctimas siguen provocando el desconcierto, la incredulidad y toda una serie de actitudes negativas en la comunidad profesional. Por ejemplo, la percepción que existe en los equipos hospitalarios sobre los pacientes con trastorno límite de personalidad (una patología muy asociada al trauma infantil) se le estar dividida: algunos profesionales ven a estas pacientes como mujeres indefensas, dañadas, que necesitan protección y un cuidado muy atento; otros profesionales las ven como mujeres manipuladoras, agresivas, complicadas...” (PITILLAS SALVÁ, 2020, p. 241).

a las situaciones de abuso o de pedir ayuda cuando se vea, pese a todo, desbordado (PEDRO-VIEJO, 2020, p. 189)<sup>6</sup>.

### 3•

El presidente de la Conferencia Jesuita de África y Madagascar ha escrito en 2019: “La visión general y ampliamente justificada es que la estructura de la Iglesia, tanto a nivel institucional como clerical, ha dejado de ser un lugar seguro”. Es evidente que no puede ser que preservar la reputación de la institución continúe ocupando el papel de la principal prioridad<sup>7</sup>.

Hay que tener en cuenta que la Iglesia Católica es la principal proveedora no gubernamental de servicios educativos y sociales en todo el mundo, de manera que la protección de menores y educandos en general ha de ser en ella un asunto de primera magnitud.

---

<sup>6</sup> Ana Berástegui Pedro-Viejo apunta la autora una reflexión que hoy es sumamente relevante: “Todos los niños van a vivir agresiones por parte de otros en su proceso de aprender a relacionarse... La respuesta parental a estas experiencias de agresión va a ser determinante para que sean sucesos de los que aprender o bien dinámicas que se enquistan y se reproducen. El miedo al sufrimiento de los hijos puede activar dinámicas de negación o, por el contrario, de apropiación de la experiencia, convirtiéndose en una agresión vivida como personal que activa respuestas automáticas y negativas para el hijo” (2020, p. 190).

<sup>7</sup> Guadalupe Daniel Portillo Trevizo (2020, p. 13) habla directamente, por esto, de *eclesiopatía* y llega a afirmar que “el abuso no solo lo comete el agresor sexual, sino también una Iglesia negligente, permisiva y silenciosa”. Me parece un término más adecuado que “clericalismo”. El papa Francisco ha definido, sin embargo, el clericalismo, en su alocución navideña a la curia de 2014, como la confusión del servicio presbiteral con la “potencia presbiteral. El ministerio entendido no como *servicio* sino como *promoción* al altar”. Es muy expresiva la metáfora usada unos meses después por el papa, según la cual la Iglesia es en realidad una pirámide invertida, o sea, una en la que la base está arriba y la cúspide abajo, como siervo de los siervos. Lo mejor de este asunto está en la amplísima exigencia de renovación radical de la eclesiología, que ha de girar hacia la sinodalidad. El papa está en cabeza de este movimiento por el que podría resultar que la revelación de tanto abuso de conciencia y sexual termine por impulsar un verdadero tiempo nuevo en la Iglesia católica. En este sentido recomiendo la lectura del enérgico texto de Carlos Schickendantz, “Mentalidades elitistas y clericalismo estructural. Algunas lecciones eclesiológicas que deja el “caso chileno”, en *Teología y prevención* (2020, p. 95-126).

Pues bien, el P. Hans Zollner, SJ, director del Centro de Protección de Menores de la Universidad Gregoriana, diagnostica así los motivos de indignación y dolor que produce la situación actual, de la que apenas ha habido real conciencia hasta hace demasiado poco tiempo: 1) encontramos abuso sexual, físico y espiritual cometido por personas pertenecientes a la Iglesia o dentro del contexto de la Iglesia; 2) también nos encontramos con el conocimiento, la tolerancia y el encubrimiento institucionales de esos abusos; 3) hay asimismo reticencia institucional, obstrucción respecto a la divulgación de los errores, rechazo al cambio y falta de preocupación por las víctimas<sup>8</sup>.

Lo primero con lo que nos tropezamos ahora es que las personas abusadas quieren como mínimo que las escuche otro representante de la Iglesia y, luego, que la institución que les ha causado tanto daño lo reconozca y haga lo humanamente posible para subsanarlo. Es esencial que las personas que reciban este testimonio de dolor, rabia y exigencia de justicia y de un futuro enteramente diferente

tengan la intención sincera de querer escuchar con todo su corazón, evitando actitudes defensivas tanto personales como institucionales. Tienen que ser capaces de mirar de frente toda la desgracia de una vida y una fe destrozadas. Para algunas víctimas, el paso más importante del camino a la sanación es encontrar a alguien dispuesto a escuchar con el corazón. Todo lo demás: las indemnizaciones económicas, la terapia y el acompañamiento espiritual, tiene también su lugar. Aun así, la mayoría de los que han sufrido abusos... cuentan con la aspiración última de encontrar su lugar en la comunidad de los discípulos de Jesús. ... Nuestra escucha debe ser activa: debemos buscar a los que han sufrido daños (ZOLLNER, 2020, p. 312s).

El presidente de la Conferencia Episcopal de Australia ha llegado a decir: “Para nosotros, la revolución copernicana es el descubrimiento de que aquellos que han sufrido abusos no deben girar alrededor de la

---

<sup>8</sup> Resumo lo esencial de la contribución del P. Zollner al libro del que he tomado las referencias al trabajo de Pitillas Salvá. El texto en cuestión es “*La responsabilidad de la Iglesia católica en la creación de una cultura de salvaguardia*” (2020, p. 307-324).

Iglesia, sino la Iglesia alrededor de ellos. Cuando se descubre esto, podemos empezar a ver con sus ojos y a escuchar con sus oídos; una vez que lo hagamos, el mundo y la Iglesia tendrán un aspecto distinto. Esta es la conversión necesaria, la verdadera revolución y la gran gracia que puede abrir una nueva temporada en la misión de la Iglesia” (apud ZOLLNER, 2020, p. 314).

En el acompañamiento espiritual, lo primero es abandonar un fenómeno que suele calificarse durante el actual pontificado con el término clericalismo, a mi modo de ver, pobre e insuficiente. Zollner lo describe sumariamente así: lo que suelen comunicar directamente o indirectamente obispos y sacerdotes viene a ser: *Yo y nadie más represento a Cristo y a la Iglesia. No necesito que nadie me diga cómo proceder. Puedo tomar lo que me plazca, porque ya renuncio a mucho. Nadie puede criticarme. Los medios de comunicación nos atacan: clara señal de que estamos siguiendo al Crucificado. No necesito justificarme: mi vocación es servir – desde una posición de poder absoluta – y tengo la conciencia limpia. Puedo aclarar esto directamente con Dios mi Señor*<sup>9</sup>. Es, pues, sucumbir a la tentación de sustituir a Cristo y su acto redentor presentándose a sí mismo como quien participa de la divina omnipotencia y la emplea. Un narcisismo casi patológico, sin duda, pero que importa mucho ver si hay alguna teología o algún proceso formativo o alguna estructura institucional en el mundo clerical que lo fomentan.

El papa Francisco sostuvo ya en 2013 que las reformas estructurales e institucionales son secundarias respecto de la reforma de la actitud

---

<sup>9</sup> Una persona traicionada por su director espiritual toma así la palabra: “Pugnó por convertirse en el único intérprete de la voz de Dios en mi vida”. Y es que ese sacerdote había acabado por “hacerse dueño de infinidad de intimidades personales”. Otra, hablando en el Vaticano en 2012, decía: “Los dedos que abusaban de mi cuerpo la noche anterior eran los mismos que me ofrecían la sagrada hostia la siguiente mañana. Las manos que sostenían la cámara para fotografiar mi cuerpo expuesto a la luz del día, eran las manos que sostenían un libro de oraciones cuando venía a escuchar mi confesión. La afirmación de mi abusador de que él era un sacerdote y, por lo tanto, no podía equivocarse, sonaba como verdad en mí: se me había enseñado que los sacerdotes estaban por encima del hombre normal”.

individual y del cambio cultural que ella debe traer, y hemos tenido un ejemplo directísimo y elocuentísimo en el cambio de dictamen del papa a propósito de la situación en Chile y en el cambio de los miembros de la conferencia episcopal de ese país, que presentaron todos su renuncia porque aceptaron su corresponsabilidad “sistémica por abusos prolongados y su encubrimiento”.

#### 4•

Respecto de los abusos en el acompañamiento espiritual, disponemos sobre todo de dos testimonios directos y anónimos de los que cabe aprender mucho.

La víctima tiene que dejar de otorgar poder al abuso. Ese es el primer paso para restablecerse en la medida de lo posible. Da idea de la dificultad de hacerlo una plástica expresión de José Luis Segovia: “La suciedad moral de los agresores y sus chantajes invaden todos los recovecos de las víctimas”<sup>10</sup>. En palabras de una de estas: *Solo dejándose amar puede una víctima abandonar el lugar al que la condenó su agresor. La otra cara del mismo nudo es esta, en palabras de la misma persona: Si no odiamos todo este mal, y si no nos indignamos ante quienes nos agredieron y sometieron, y ante quienes ocultan, niegan y banalizan el mal que nos han infligido, jamás seremos libres.*

Es importante subrayar que ni el celibato ni la orientación sexual de los agresores tienen el peso extraordinario que sí corresponde, en cambio, a la madurez psico-afectiva y a los procesos de socialización (tanto el civil como el eclesástico) que se han vivido. Y ello, con independencia de la valoración que nos merezca el celibato desde las perspectivas de la

---

<sup>10</sup> En el imprescindible libro del que es coautor, junto con Javier Barbero y una víctima anónima, *Víctimas de la Iglesia: relato de un camino de sanación* (2016, p. 12, 79 y 82). El segundo testimonio anónimo al que me referiré enseguida se contiene en el libro aún no publicado de Paula Merelo, *Adultos vulnerados: abusos sexuales a adultos en la Iglesia católica*, que lleva prólogo de Hans Zollner y epílogo mío. Es preciso que este trabajo espléndido, acabado en octubre de 2020, lleno de datos y reflexiones sensatas, vea pronto la luz.

teología y la antropología, y sin negar que comporta con gran frecuencia arduas cuestiones psicológicas<sup>11</sup>.

Una de estas personas abusadas en edad adulta por su director espiritual hace una afirmación que debería ser central en la atención a estos problemas: *En una relación de abuso no hay libertad, por lo que tampoco puede haber consentimiento* (SEGOVIA BERNABÉ; BARBERO GUTIÉRREZ; ANÓNIMO, 2016, p. 75).

El abuso en la dirección espiritual – sigo con testimonios directos – daña el alma *porque quien agrede se encarga de crear un dios a su medida con el que confundir, atemorizar y culpabilizar a su víctima. Y no es fácil reconocer que se ha vivido atada a un dios falso. Quien, aun sin saberlo, ha servido a un Dios abusivo, espera de Dios el castigo. Esa ha sido durante años y años mi relación con la eucaristía: siempre a la espera del castigo de Dios. Con una fórmula digna de la pluma de un Kierkegaard – de hecho, equivale a algunas frases claves en este filósofo –, dice esta mujer que lo opuesto a la fe no es la incredulidad, sino el miedo.*

Inserto ahora partes esenciales del testimonio de otra víctima, en donde se describe la perversión de una relación de acompañamiento espiritual con matices de extraordinaria hondura antropológica:

Ya era mayor de edad cuando los hechos ocurrieron. Independiente, con estudios, trabajo y salud. No encajaba para nada en el concepto de adulto vulnerable que define el Código de Derecho Canónico. Era una persona muy comprometida con mi fe... Él era uno de los sacerdotes en la parroquia. Coordinaba proyectos de voluntariado y otras actividades de carácter social,

---

<sup>11</sup> Consúltese el también imprescindible ensayo de Stefano Guarinelli (2015), sacerdote que pertenece al equipo de asesoramiento psicológico del seminario de Milán: *El celibato de los sacerdotes. ¿Por qué elegirlo todavía?* En este texto se subraya la relativa inmadurez psicológica del célibe, pero también el modo paradójico de poder vivirla; y se hace, sobre todo, una distinción clave entre continencia individual y castidad, ya que se sostiene que es casto aquel que “hace ser al otro”, que no se apodera de él, que no lo instrumentaliza para sus propios objetivos. El paradigma de lo no casto es precisamente el incesto (p. 129). Cf. asimismo el ensayo de Luis Manuel Alí Herrera, obispo auxiliar de Bogotá, “El ecosistema del celibato sacerdotal”, en *Teología y prevención* (2020, p. 173-204).

académico y formativo. Cuando el acompañamiento comenzó, yo atravesaba un momento no especialmente positivo. Se fue tejiendo una relación de confianza. Nunca hubo violencia. Al revés, con extrema delicadeza, poco a poco, fue saltándose todas las líneas rojas de una relación de cuidado espiritual de las que él debía ser el principal garante. Y siempre lo hacía metiendo a Dios en el relato, utilizándolo para justificar esa caricia, esas manos que unas veces bendecían y otras mancillaban. Él era una persona carismática, querida y admirada, a la que incluso llegaron a entrevistar públicamente acerca de los casos de abuso en la Iglesia. Y sin embargo, en la intimidad del acompañamiento me convirtió en un puro objeto de su deseo.

Hasta ahí lo que importa para depurar radicalmente el concepto mismo de acompañamiento espiritual. Pero la situación de pecado es tal – y ello también afecta a la dirección espiritual de modo indirecto – que hay que leer unas líneas más abajo: “Jamás pensé que el hecho de denunciar, lejos de ayudarme a cerrar una herida, abriría un infierno que, a día de hoy, sigue siendo como sal en la llaga”. Esta persona ha vivido cómo “llega un punto en que las víctimas tenemos que elegir entre quedarnos atrapadas en la lucha por una justicia y una reparación que nunca llegan y nuestra propia salud. Y ellos lo saben. Con suerte, terminamos por escoger la Vida, por pasar página. Y a base de pasar páginas se va construyendo en la Iglesia un libro de ocultación, de injusticia, de prioridades mal escogidas, de dignidades quebrantadas y de dolor jamás reparado”.

## 5•

La segunda parte del notable y exhaustivo libro de Luis Alfonso Zamorano, *Ya no te llamarán abandonada* (2019), trata de presentar una guía para el “acompañamiento psico-espiritual a supervivientes de abuso sexual” – es el subtítulo del trabajo. Y aunque considera principalmente a las víctimas de abuso cuando eran niños y niñas, contiene muchos elementos que pueden servir de modo general.

En contraste con la descripción que antes leímos de Ana Berástegui a propósito de la que los psicólogos acostumbran a denominar *sana*



*autoestima*, lo primero que debemos recoger es la lista de los indicios de autoestima deficiente, todos o muchos de los cuales están presentes en las víctimas de abusos. De esa situación hay que partir, en definitiva.

La lista (p. 164) es esta: 1) presencia de una autocrítica rigorista, que crea un estado habitual de insatisfacción con uno mismo; 2) hipersensibilidad a la crítica de otros; 3) indecisión crónica por miedo exagerado a equivocarse; 4) excesivas ganas de complacer a los demás; 5) perfeccionismo obsesivo; 6) culpabilidad neurótica, que hace que uno se condene a sí mismo casi por nada y quede en una lamentación interminable por los propios errores y pecados, sin verdadera capacidad de acomodarse y soportarse a sí mismo; 6) irritabilidad a flor de piel; 7) ejercicio de una crítica durísima respecto de todo lo que rodea; 8) tendencias depresivas, que contienen y apagan el gozo de vivir.

Por cierto que los psicólogos gustan de hablar de algo que de suyo es aberrante y que vierte gran confusión sobre las cosas mismas: el otorgarse el perdón uno a sí mismo. Estrictamente, no cabe autoperdonarse, y un momento esencial para la salud espiritual consiste en el reconocimiento de que hay que pedir a otro perdón y en la capacidad tanto de ir a pedirlo como de concederlo si es el otro quien nos pide perdón. Es enormemente distinto conllevarse a sí mismo, incluso amarse debidamente a sí mismo, de perdonarse. La capacidad de sanación del perdón estriba precisamente en la radical salida de sí mismo y el radical reconocimiento de la alteridad del otro, su carácter sagrado en definitiva, como dijimos al principio. Establecer una relación limpia, sana y curativa con los demás es condición indispensable para tenerla también respecto de uno mismo. Y la mera empatía no es bastante, ya que consiste más bien en hacer también nuestros los sentimientos, los deseos, los afectos de otros; cuando de lo que se trata es del respeto absoluto, *religioso*, al misterio de su diferencia hondísima respecto de mí mismo. Como han dicho los filósofos existenciales más interesantes (Karl Jaspers, sobre todo, que era profesionalmente en sus orígenes psicopatólogo), la existencia

del otro y la mía no llegan propiamente a constituir un conjunto de dos existencias: hasta tal punto se da aquí extrañeza, heterogeneidad y, por ello mismo, misterio y exigencia de respeto sagrado.

En personas que no han perdido su fe en Dios por completo, poder amarse a sí mismas puede pasar incluso directamente por la aceptación del amor incondicional de Dios. Quizá falta una persona que nos ame realmente, y esto es una desgracia inconmensurable, y para quien no cuenta con fe alguna en Dios, un obstáculo gigantesco para su recuperación. Pero si aún se tiene un mínimo de relación con Dios, entonces justo estos son el lugar y el tiempo para no solo iniciar el restablecimiento sino, además, para restituir el primer punto, el más esencial, en la depuración de la imagen mancillada de Dios. Podemos a este fin servirnos de la conocida plegaria de Charles de Foucauld, compuesta durante su estancia en Nazaret, que intenta reflejar no lo que un ser humano dice a Dios, sino lo que oye que él responde ante la confesión de su desdicha y, quizá, su desesperación: *Conozco tus miserias, tus luchas y tribulaciones; conozco tus cobardías y tus pecados. Y a pesar de todo te digo: Dame tu corazón, ámame tal como eres. Si para amarme esperas a ser un ángel, nunca llegarás a amarme. Déjame amarte. En mis planes está moldearte mientras te amo así, tal como eres. Deseo ver tu corazón que se levanta de lo profundo de su miseria. Amo en ti tu debilidad. Me gusta amar a los pobres y que ellos me amen. Quiero que desde la indigencia se alce un grito: ¡Te amo, Señor!*

Si se logra al menos una parte de este renacer, se llega a ver la verdad de estas afirmaciones de Amadeo Cencini que, en su osadía, no creo que se atreva a pronunciar – o que sea lícito que las pronuncie – más que quien ha atravesado la experiencia o ha sido testigo de que otros lo han logrado: *Nunca el hombre es tan libre y responsable como cuando vuelve a tomar con cuidado su historia entre sus manos para llenarla de sentido incluso donde no lo tenía; para introducir amor donde había odio, dando a la propia existencia una dirección nueva. El hombre es libre hasta modificar el punto de modificar el significado de lo ya vivido, de cambiar el espíritu con que lo*

*interpretó en su momento; de descubrir una presencia más allá de la ausencia* (apud ZAMORANO, 2019, p. 183). Y contamos con testimonios de víctimas: *Me di cuenta de que lo que me determina no es lo que me pasó, sino cómo lo afronto. Aunque haya muchas cosas que me han marcado, el camino no está escrito, no me han determinado.*

Este Dios amante, omniamante, que perdona de antemano al hijo pródigo, es también omnipotente, pero con esta segunda figura de Dios hay que tomar precauciones mayores. La testigo a la que más recurre Zamorano en su tratado las expresa desgarradamente: “La experiencia de personas que habían sido más fuertes que yo era de personas que me habían hecho daño. Esto me hacía proyectar en Dios una imagen negativa. Cuando me dijeron que Dios era más fuerte, me vino enseguida la imagen de mi primo encima de mí: esa sensación de sentirme aprisionada, aplastada. Este recuerdo no me dejaba ponerme en manos de Dios. Sentía un Dios invasor, demasiado encima de mí, como mi primo”.

Un famoso midrás jasídico se refiere irónicamente y muy seriamente a la vez a la omnipotencia de Dios. Cuando nos preguntamos cómo puede ser que Dios, que todo lo puede, según dicen, no impida la violación de la inocencia, alguien responde que precisamente para contener el deseo de destruir inmediatamente al género humano capaz de tanta atrocidad hay que ser omnipotente.

Sin embargo, la omnicaridad divina es uno de los brazos de su Imagen, pero el otro sigue siendo el poder sin límites, que hará el milagro de transformar el pasado y que logrará la redención de la historia a pesar de tanto torturador. Es preciso seguir referidos a un Dios por cuya existencia nada bueno es imposible, incluso, como en la maravillosa exageración de una página de Emmanuel Levinas, que las lágrimas que ya ahora se están derramando sean consoladas. De otro modo, el abandono de la historia en manos puramente de la libertad trabada y perversa de los seres humanos impide cualquier esperanza y borra en realidad, si bien se mira, la imagen misma del Dios omniamante de la plegaria-respuesta

de Foucauld. Solo porque para Dios nada hay imposible, cabe que me ame incondicionalmente — y, con ello, que me ruegue mi amor desde cualquiera que sea mi posición en la vida.

Lo que lleva al siguiente punto relevante en el camino de la recuperación y el acompañamiento espiritual: no se pide amar afectivamente al abusador. Para romper la atadura con él sí es imprescindible lograr algo ya tan difícil, incluso para quien está restableciendo un cristianismo profundo, como lo que llama Zamorano el *perdón efectivo*. Es preciso citar esta iluminadora página suya: “El perdón afectivo puede tardar mucho tiempo en darse y suele ser sentido como un regalo más que como algo conquistado con nuestras fuerzas. El hecho de no tener esos sentimientos no significa que no estemos viviendo lo que llamo el perdón efectivo. Este perdón, que algunos autores también llaman “intelectual”, constituye el verdadero acto de perdón. Es una decisión iluminada por la reflexión, que expresa el deseo de no corresponder con la misma moneda y romper así el círculo vicioso del mal” (ZAMORANO, 2019, p. 203).

## 6•

Habladme de la verdad, de la Religión, y os escucharé de buen grado. Habladme de los deberes de la Religión y os escucharé sumiso. Pero no venzáis a hablarme de los consuelos de la Religión, o tendré que sospechar que no habéis entendido nada<sup>12</sup>.

Estas palabras de C. S. Lewis, escritas poco después de la muerte de su esposa, expresan el sentir general de muchos dolientes ante los intentos que los de fuera realizan de consolarlos acudiendo a la religión, palabras que suscitan una rebeldía comparable a la que en la Biblia manifiesta el doliente por antonomasia: Job.

Vamos a repasar aquí algunos aspectos de esta misteriosa figura, que no siempre se tienen en consideración. Podríamos decir que, a lo largo

---

<sup>12</sup> LEWIS, C. S. *Una pena en observación*. Trad. C. Martín Gaité. Barcelona: Anagrama, 1994, p. 39

del libro de Job, el protagonista experimenta una evolución, cuyas cuatro etapas denominaremos: el Job que acepta; el Job que protesta ante sus amigos; el Job que se rebela ante Dios; el Job que se entrega, confiado, a Dios. Me serviré del trabajo exegético de Mercedes Huarte en las siguientes páginas, para, con motivo de Job, introducir el problema capital de cómo depurar la imagen de Dios precisamente a propósito del sufrimiento. En efecto, hay en ello un elemento fundamental que ayuda indudablemente a la buena comprensión del acompañamiento espiritual, tanto desde el punto de vista de quien acompaña como desde el de quien es acompañado.

#### **a. Job acepta: ¿resignación “cristiana”?**

El libro de Job consta de dos partes bien diferenciadas, compuestas en al menos dos etapas muy diferentes y que defienden un pensamiento muy distinto (ALONSO SCHÖKEL; SICRE, 1983).

La parte más antigua, que probablemente se basa en un relato anterior no israelita, escrita en prosa y que ocupa el principio y el final del libro tal como ha llegado hasta nosotros, narra lo siguiente, como se sabe, que Job es un hombre intachable al que Dios, para ponerlo a prueba (o más bien, Satanás, al que Dios permite probar a Job), envía un sufrimiento insoportable.

La frase que resume la aceptación de Job, su «paciencia» ante las calamidades se sigue repitiendo hoy como compendio de una mal entendida resignación cristiana (¿cuántas veces se sigue oyendo en los duelos esta expresión: “Dios se lo ha llevado”, tanto por parte de los que acompañan como del propio doliente!):

Desnudo salí del vientre de mi madre y desnudo volveré a él. El Señor me lo dio; el Señor me lo ha quitado. ¡Bendito sea el nombre del Señor! (Job 1.21).

Luego, ante la insistencia de su mujer para que reniegue de Dios, Job replica: “Hablas como una necia. Si aceptamos de Dios los bienes, ¿no vamos a aceptar también los males? (Job 1.10).

Al final del libro se nos dice que, debido a que Job ha superado la prueba, Dios lo premia y le da lo que le había quitado y más aún.

**b. Job protesta. La maldición de Job o el intento de conservar el control sobre la propia vida**

Sin embargo, un autor posterior<sup>13</sup>, no satisfecho con esta solución, introdujo un largo desarrollo en verso, que contiene un mensaje muy diferente. Aparecen en acción tres amigos de Job, que acuden a verlo “para compartir su pena y consolarlo” (Job 2.11). En un principio actúan correctamente, ya que “se quedaron con él, sin decirle una palabra, viendo lo atroz de su sufrimiento” (Job 2.13).

Ahora bien, cuando Job vuelve a hablar, sus palabras no expresan ya resignación, sino una profunda rebeldía:

Entonces Job abrió la boca y maldijo su día diciendo: – ¡Muera el día en que nací, la noche que dijo: “han concebido un varón!” (Job 3.3).

Es el principio de un largo y estremecedor discurso, que ocupa el capítulo 3 del libro, en el que se describe lo que podríamos denominar una “anti-creación”: el triunfo de la oscuridad sobre la luz. A la acción de Dios, que, mediante la palabra, crea en primer lugar la luz, se oponen las palabras de Job, que expresan el triunfo de la noche y la oscuridad y también la ausencia de Dios:

¡Que ese día se vuelva tinieblas, que Dios desde lo alto se desentienda de él, que sobre él no brille la luz, que lo reclamen las tinieblas y las sombras, que la niebla se pose sobre él, que un eclipse lo aterrorice, que se apodere de esa noche la oscuridad, que no se sume a los días del año, que no entre en la cuenta de los meses, que esa noche quede estéril y cerrada a los gritos de júbilo! (Job 3.4-7).

---

<sup>13</sup> La fecha del libro es muy debatida, así como el número de autores que intervinieron en su composición. Lo que sí es seguro es que se escribió antes del s. II a.C., puesto que no aparece en él la creencia en la resurrección (cf. ALONSO SCHÖKEL; SICRE, 1983, p. 71).

Lo que Job expresa como un deseo, ya le ha sucedido: él experimenta ya la oscuridad y el sufrimiento, y siente que está solo, sin la compañía de Dios. Pero, como explica muy bien Lytta Basset, no se refiere a ellos como si fueran obra de Dios, sino como si él mismo los hubiera provocado:

Job va a hablar a partir de una situación dada, de un estado de cosas insostenible. Pero, en este caso, hablar supone añadir algo: va a expresar bajo la forma de un deseo lo que existe ya para él en la realidad, y lo hace para tratar de responder al horror que él es incapaz de recibir tal cual. Lo que vive realmente es el sentimiento de que el día de su nacimiento ha perecido, de que ese día es tinieblas, es el sentimiento de que Dios no se ocupa de él, de que su vida es estéril, etc. Pero va a expresar todas estas cosas como si provinieran de él, *de su voluntad*, como si tuviera algún control sobre ellas por el poder de su palabra, un poder análogo al del Dios creador. Aquí reside su única posibilidad de hacer frente al abismo que se ha abierto bajo sus pasos: el hacerse la ilusión, mediante su palabra, de que él mismo ha creado este abismo, de que ya no está totalmente pasivo ante el horror (“¡que perezca, que sea, que, que...!”) ... Como si quisiera convencerse de que las cosas son modificables, de que él continúa teniendo un papel que jugar. Maldice ‘su día’ en respuesta al abismo de sinsentido y de horror en el que su día (su vida) ha caído. *Es el último poder que le queda: ¡desea el mismo el mal que sufre ya!* (BASSET, 1999, p. 65-66)<sup>14</sup>.

Nos hallamos aquí con una consideración muy importante para nuestra reflexión: el hombre que sufre necesita pensar que él es en cierta manera causa de su sufrimiento, para sentir que aún conserva algún control sobre su vida.

Pero los amigos no pueden entender la falta de aceptación de Job. En efecto, se apresuran a recordarle una y otra vez la antigua creencia de que los males que sufren los hombres son, o un castigo por sus pecados, o una consecuencia que se deriva necesariamente de su mala conducta.

---

<sup>14</sup> Recomiendo mucho la lectura de esta teóloga protestante, aún no tomada apenas en consideración en España. Una de sus experiencias terribles fue el suicidio de un hijo. En general, sus meditaciones sobre la desdicha y la consolación están en un terreno de testimonio personal que se combina con su erudición en un modo muy convincente.

Tú que a tantos instruías y fortalecías los brazos inertes, que con tus palabras levantabas al que tropezaba y sostenías las rodillas que se doblaban, hoy que te toca a ti, ¿no aguantas? ¿Te turbas, hoy que todo se te viene encima? ¿No era la religión tu confianza y una vida honrada tu esperanza? ¿Recuerdas un inocente que haya perecido? ¿Dónde se ha visto un justo exterminado? (Job 4.3-7).

Philippe Nemo relaciona esta doctrina, tan insuficiente en el duelo, con la explicación científico-técnica y afirma que se da “una casi perfecta homología entre la empresa de los tres amigos, a pesar de sus connotaciones religiosas, y la técnica en general, en la medida en que ésta apunta a remediar la miseria humana” (NEMO, 1995, p. 48). El discurso de los amigos es el de los herederos y los guardianes de una ciencia en sí misma infalible. Representan la tesis tradicional y la aplican al caso concreto de Job. Consideran que Job sufre como consecuencia de su actuación. Por ello le presionan para que reconozca su pecado. Suponen que esa confesión le traerá de nuevo el favor divino y, con ello, el que cese su dolor. Conocen la ciencia (la doctrina general de la retribución), que les permite diagnosticar el caso de Job, y también la técnica, el remedio que pondrá fin a sus males.

Hay que señalar, con Nemo, que en esta pretendida ciencia apenas hay lugar para la actuación libre del hombre y tampoco de Dios:

Dios pasa a ser una pieza maestra, o motriz, de un mecanismo que podremos describir con muy pocas imprecisiones. Ese mecanismo es el orden conforme al cual marchan el mundo, las cosas y los hombres. Merced a un consenso vivido a lo largo de las generaciones, se sabe que, cuando los hombres hacen esto y lo otro, todo está en orden; que si no lo hacen, el desorden se instala y, con él, la desgracia (NEMO, 1995, p. 55).

Ante las acusaciones de sus amigos, Job se mantiene firme. A la letanía de reproches que le han dirigido sus amigos, responde varias veces con otras tantas exculpaciones: “Yo era padre de los pobres y me ocupaba de la causa del desconocido” (Job 29.11-16).



Dios, al final del libro, dará la razón a Job frente a sus amigos: “Cuando el Señor terminó de decir esto a Job, se dirigió a Elifaz de Temán: ‘Estoy irritado contra ti y tus dos compañeros porque no habéis hablado rectamente de mí, como ha hecho mi siervo Job’” (Job 42.7).

### c. Job se rebela contra Dios: culpa y sentido

La incomprensión de los amigos sume a Job en la mayor soledad. Entonces clama a Dios, necesita absolutamente entrar en comunicación con él. Pero lo sorprendente es que Job se siente acusado por Dios, cuando los únicos que lo han acusado son sus amigos, mientras que en ninguna parte del libro aparece la más mínima acusación de Dios a Job.

Elie Wiesel comenta estos pasajes relacionándolos con las víctimas del estalinismo: “Pienso en Slansky, en *La confesión* de Arthur London, en todos esos hombres cuyas palabras se volvían contra ellos y que acababan por preguntarse, como Job, si acaso no eran culpables” (EISENBERG; WIESEL, 1986, p. 225)<sup>15</sup>.

Es extraordinariamente interesante este momento en el que Job se rebela contra Dios y, al mismo tiempo, llega a dudar de su inocencia. “Ocurre como si fuera necesario a cualquier precio que alguien asumiera la responsabilidad del mal absoluto: o bien el Otro, y esta responsabilidad se exige sobre todo de Dios, bajo el modo de la acusación; o bien la persona que es su víctima, y esta asunción se denomina culpabilidad o maldición” (BASSET, 1999, p. 161; la traducción es mía).

Lytta Basset comenta este pasaje y lo interpreta de una forma que creo que proporciona la clave: “Job se ve de tal forma acusado por Dios – cuando en ninguna parte del Libro lo es realmente – que parece presa de un violento sentimiento de culpabilidad. Con todas sus fuerzas intelectuales y espirituales, él sabe que no es culpable del sufrimiento que padece. Pero si su sentimiento de ser acusado es hasta tal punto

---

<sup>15</sup> Wiesel, muerto hace pocos años, ha sido testigo extraordinario del mal en la Shoá y sus libros deben ser leídos con suma atención, en especial, *La noche*.

irreprimible, ¿no se debe esto a que el exceso del mal estimula inmediatamente un medio potencial de defensa que está presente en cada uno de nosotros: la culpabilidad que salva porque procura un mínimo de Sentido?” (BASSET, 1999, p. 172).

Y, ante el dolor tantas veces insoportable que provoca esta auto-acusación sin fundamento, explica la misma autora: “El más despiadado de los verdugos es aquel que llevamos dentro de nosotros mismos. Pero ¡más vale esta tarea torturadora [la de culparnos] que el sufrimiento sin fondo!” (BASSET, 1999, p. 174).

Pero esa fijación en la culpabilidad lo que hace es aislar cada vez más a Job. Lo lleva a un callejón sin salida. Ha pretendido entablar un proceso contra el principal culpable, Dios. Sin embargo, se trataba de un proceso muy extraño. En el proceso que los amigos habían organizado, todo estaba muy claro: Job era el acusado; Dios, el juez; los amigos, los testigos; de defensor hacía el propio acusado. En el proceso de Job, Dios es unas veces juez; otras, testigo y otras, defensor. Y lo mismo ocurre con Job: unas veces acusa a Dios, otras a sí mismo; en ocasiones considera a Dios como juez; en otras, como acusador y, en otras, incluso como defensor. “Job ha representado un proceso rigurosamente imposible. Todo procedimiento ha *estallado por los aires*: un proceso en el que la misma instancia es a la vez juez, acusado, testigo y defensor carece de sentido. Nos hallamos a infinita distancia de la técnica. El Dios de los amigos es evidente que no podía ser acusado y defensor; se contentaba con tomar nota de las declaraciones de los testigos y ver por sí mismo gracias a su omnisciencia, y después aplicar el castigo según su omnipotencia” (NEMO, 1995, p. 117). El Dios de Job es muy distinto, “ciertamente no es un juez ‘supremo’... más bien desgarrar la justicia, la arruina, la vuelve irrisoria” (IBID).

#### d. El silencio de Dios

Al persistir en la búsqueda a ultranza de una *explicación* y al encerrarse en la culpa, Job se encuentra cada vez más solo. Atender sólo a la

culpa conduce al sujeto a fijarse exclusivamente en él mismo, sea para autojustificarse o para autoinculparse. Parece que Job se dirige a Dios y le confiesa, con las palabras del salmo: “Contra ti, contra ti solo pequé”, pero, en realidad, ha suprimido el “contra ti” y está obsesionado con su propio pecado.

En el universo de la culpabilidad no existen los otros. “El testimonio sin duda más desgarrador radica precisamente en esta impotencia radical para hacerse oír, en este sentimiento de haber sido desterrado de la esfera humana porque nada de lo que se dice, se grita o se aúlla tiene sentido ni resonancia en el otro. Entonces es cuando, para escapar a la amenaza de la locura, nos inventamos a *otro* que, a falta de escucharnos y comprendernos, ocupa su tiempo en acusarnos... pero así nos da por lo menos la ilusión de que no estamos completamente solos. Cuando el mal en exceso desgarrar y tritura, más vale un juez imaginario que el espanto de una soledad absoluta” (BASSET, 1999, p. 243).

Pero Dios no responde: “demasiado contradictorio como para poder captarlo, decididamente está ausente” (NEMO, 1995, p. 117):

Sólo cuando Job es capaz de dejar a un lado la culpa, logra entrar en diálogo con Dios. Dios “está totalmente silencioso y se mantiene *fuera de este universo acusatorio* mientras Job quiere arrastrarlo a él. No será hasta el final, cuando Job haya agotado en él mismo esta estrategia dolorosa y totalmente ineficaz, cuando Dios pueda llegarse hasta él *con toda libertad*” (BASSET, 1999, p. 234).

Job ha caído en la trampa del razonamiento de los amigos: también él necesita un culpable para explicar el sufrimiento. Pero esto no le proporciona la paz, pues, o bien se acusa a sí mismo, o considera culpable a Dios. Eso lo lleva a caer en el absurdo: “para hallar una causa a su dolor necesita desfigurar al Dios al que ama. La noche del sinsentido invade el alma de Job... El amigo de Dios está en un callejón sin salida... ‘Explica’ el sufrimiento por la agresión y por la maldad *de Dios*. Es culpa de Dios; la culpa está *en Dios*. A la vez que le reprocha a Dios el querer buscar un culpable a cualquier precio, Job mismo se ve forzado a acusar a Dios. Es

la prueba de que esta simple – demasiado simple – transferencia de la culpabilidad no puede constituir la respuesta última al misterio del mal” (LÉVÊQUE apud BASSET, 1999, p. 236).

### e. Job acepta el misterio y confía en Dios

Cuando Dios, por fin, responde, no lo hace como Job esperaba, no se refiere para nada al tema de la culpa:

Entonces el Señor habló a Job desde la tormenta: ¿Quién es ese que denigra mis designios con palabras sin sentido? Si eres hombre, cíñete los lomos: Voy a interrogarte, y tú responderás. ¿Dónde estabas cuando cimenté la tierra? Dímelo, si es que sabes tanto. ¿Quién señaló sus dimensiones o quién le aplicó la cinta de medir? (Job 38.1-5).

En definitiva, ¿qué quiere mostrar Dios a Job? En primer lugar, la imposibilidad de hallar una *explicación* para el sufrimiento. En segundo lugar, que esa imposibilidad, lejos de ser una pérdida, es una ganancia: la realidad es mucho más rica de lo que el hombre puede abarcar. Job no puede controlarla, pero tampoco en sus aspectos positivos. Job encontrará el *sentido* que buscaba, pero entenderá también que es un *Sentido* que escapa a su comprensión:

Hablé de grandezas que no entendía, de maravillas que superan mi comprensión. Te conocía sólo de oídas, ahora te han visto mis ojos (Job 42.3, 5).

De este modo, Job encuentra al *Dios escondido* del que habla el profeta Isaías, ese Dios tan diferente del Dios de sus amigos, del Dios de las explicaciones fáciles, del Dios culpable o acusador. Ha superado la tentación de conformarse con lo que podríamos llamar *el consuelo de la culpa*, la tentación de rendirse por cansancio. “La tentación suprema, la forma absoluta de la tentación es esto: abandonar a ese Dios que te abandona, dejar al Dios al que se ha servido para nada y salir corriendo dándose golpes de pecho hacia otro Dios, ya no escondido, sino explicable y tranquilizador, y al que se servirá por motivos ciertos” (PURY apud BASSET, 1999, p. 237).

**f. Job perdona a sus amigos**

Ya nos referimos antes a que, al final del libro, tal como terminaba el cuento primitivo, Dios le devuelve a Job todo lo que había perdido: hijos, posesiones, conocidos...

Sin embargo, no se suele señalar que, justo antes del final, ocurre algo extraordinario: Dios da la razón a Job frente a sus amigos. Veámoslo en las palabras de Dios a uno de ellos:

Estoy irritado contra ti y tus dos compañeros porque no habéis hablado rectamente de mí, como lo ha hecho mi siervo Job. Por tanto, tomad siete novillos y siete carneros, dirigiós a mi siervo Job, ofrecedlos en holocausto y él intercederá por vosotros; yo haré caso a Job, y no os trataré como merece vuestra temeridad, por no haber hablado rectamente de mí, como ha hecho mi siervo Job (Job 42.7-8).

Lo más sorprendente es que Dios pide a Job que interceda por sus amigos. Ocurre “como si entregara a Job el poder de influir en sus decisiones hacia el hombre, hacia aquel que se ha complacido en el más sereno egoísmo y se ha negado a abrirse a la menor compasión... Como si el Altísimo llegara hasta entregar el destino último del perseguidor en manos del perseguido” (CHALIER, 1987, p. 19).

Tras haber salido del círculo infernal de la culpa y haberse abierto al misterio de Dios, Job adquiere el poder más liberador que este ha concedido al hombre: el poder de perdonar.

**g. “¿Pecó él o pecaron sus padres?” La respuesta de Jesús de Nazaret**

En tiempos de Jesús, seguía vigente la doctrina de la retribución que defendían los amigos de Job. Si un adulto caía enfermo, la culpa era suya. Y, en el caso de los niños, cuya inocencia estaba probada, algunos aducían el texto de Éxodo 20.5: “Yo, el Señor, soy un Dios celoso: castigo la culpa de los padres en los hijos, nietos y bisnietos cuando me aborrecen...” Algunos rabinos llegaron a afirmar incluso que los niños podían pecar en el seno materno (BROWN, 1999, p. 675). Podemos comprobarlo en dos pasajes de los evangelios:

En aquel momento llegaron unos a contarle lo de aquellos galileos, a quienes Pilato había hecho matar, mezclando su sangre con la de los sacrificios que ofrecían. Jesús les dijo:

– ¿Creéis que aquellos galileos murieron así por ser más pecadores que los demás? Os digo que no; más aún, si no os convertís, también vosotros pereceréis del mismo modo. Y aquellos dieciocho que murieron al desplomarse sobre ellos la torre de Siloé, ¿creéis que eran más culpables que los demás habitantes de Jerusalén? Os digo que no; y, si no os convertís, todos pereceréis igualmente (Lc 13.1-5).

Mientras caminaba, Jesús vio a un ciego de nacimiento. Sus discípulos, al verlo, le preguntaron:

– Maestro, ¿por qué nació ciego este hombre? ¿Pecó él o pecaron sus padres?

Jesús respondió:

– Ni pecó él ni pecaron sus padres. Nació así para que se manifestaran en él las obras de Dios (Jn 9.1-3).

Está claro que, a pesar del libro de Job, los contemporáneos de Jesús, como muchas veces los nuestros, seguían empeñados en buscar una relación directa entre culpa y sufrimiento. Jesús no entra en el juego de las explicaciones. Lo que hace es cambiar la mirada hacia el futuro. En el primer caso, enfrenta a los hombres con su responsabilidad; en el segundo, los remite hacia el final del sufrimiento. No se trata de la nostalgia del paraíso perdido, sino de la promesa de la felicidad por venir. Sus milagros son un anticipo de lo que ocurrirá al final de los tiempos. Ahora bien, en los evangelios no aparece por lugar alguno el falso consuelo que emplean algunos pretendidos seguidores suyos en los duelos. Más bien al contrario: se nos cuenta que Jesús llora al enterarse de la muerte de Lázaro (Jn 11.33, 35), a pesar de que inmediatamente antes ha asegurado a Marta: “Tu hermano resucitará” (Jn 11.23). Se conmueve al ver a la viuda de Naín que acompaña el entierro de su hijo (Lc 7.13). En todos los casos se emplean expresiones que remiten al horror de la muerte.

En los acompañamientos a personas en duelo, es bastante habitual encontrar que, cuando surge la pregunta del “¿por qué?”, la pregunta por el sentido, la protesta ante el sufrimiento, los creyentes sientan culpa por pedir cuentas a Dios. Pero ¿por qué, entonces, hay tantos salmos que comienzan precisamente con esa pregunta? ¿No muere Jesús mismo preguntando “por qué”? En el evangelio más antiguo, el de Marcos, las últimas palabras de Jesús son: “Dios mío, Dios, mío, ¿por qué me has abandonado?” (Mc 15.34).

Si bien es cierto que estas son las palabras con las que comienza el Salmo 22, que termina expresando la confianza en el futuro (“En medio de la asamblea te alabaré”, Sal 22.23), no es menos cierto que expresan el desconcierto del que, como Job, sufre injustamente y no encuentra una explicación para su dolor.

El evangelista Mateo conservó esa misma pregunta en boca de Jesús (Mt 27.45); Lucas, en cambio, la sustituyó por una expresión de confianza: “Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu” (Lc 23.46) ¿Acaso se contradicen estas dos frases? ¿O, por el contrario, sintetizan, entre las dos, la actitud del creyente: expresar el abismo del dolor inexplicable y, al mismo tiempo, confiar en la bondad de Dios?

Eso piensa, por ejemplo, el teólogo Ulrich Luz:

Jesús grita su dolor y su abandono interior claro y alto, no resignado o sumiso a Dios. El sufrimiento no aparece aquí dominado o aceptado en el fondo, sino que existe sin más, doloroso y oscuro como las tinieblas.

Pero Jesús no le grita simplemente a una tiniebla anónima, sino que clama, casi acusando, a su Dios. Ciertamente Dios no es visible; la oscuridad lo envuelve todo. No hay ningún otro, sin embargo, al que pueda dirigirse en su abandono, sino este Dios precisamente. Jesús dice en su oración ‘tú’, no ‘él’. No habla con lenguaje propio, sino con el consabido lenguaje de la oración bíblica... El grito a Dios contra Dios es central en la religiosidad de los salmos judíos: el Dios vivo al que claman los salmistas no da una clave sobre el sentido del sufrimiento enviado por él, ni una receta para sobrellevarlo dignamente; pero Dios está ahí y oye su grito (Luz, 2005, p. 447).

Hasta aquí mi aprovechamiento de las páginas de Mercedes Huarte.

## 7•

Veamos ahora algo más acerca de la imagen de Dios. Un ensayo mío releído con ocasión de este curso de Repara puede servir de ejercicio que introduzca a la meditación que, en definitiva, es la más necesaria cuando se trata de discurrir acerca de la escucha espiritual y el cuidado espiritual de uno mismo.

### Una carta sobre las últimas realidades

Querida María Gloria,

Me he detenido en la carretera esta mañana, acechado por la zozobra de tener que darte una respuesta hoy mismo, de no poder demorarla más, cuando me siento muy por debajo del papel que me has atribuido. Quería probar el silencio del campo; quería que la belleza del amanecer se completara con la belleza del silencio.

Siempre que hago algo así, recuerdo una frase extraordinaria de Simone Weil, algún día en que se vio ella en una circunstancia semejante a la mía. Admiraba la divina huella en el campo solitario de la primavera y se lamentaba tan sólo de que allí, en vez de haber únicamente el cielo, la tierra, las mieses y las colinas, estuvieran también sus ojos y sus oídos; porque el paisaje no es paisaje sin nosotros bañándonos en él, pero cuando no estamos, es seguramente algo más grande aún y más alto.

No había allí, en el lugar donde me paré, más que dos alternativas: o yo estaba absolutamente solo, o bien Dios también estaba. Pero no era cosa de dejarse llevar a ningún entusiasmo franciscano, porque así me desviaría de mi propósito. Sé de sobra que lo malo de los argumentos para probar la existencia de Dios es que no son más que argumentos (¿no lo has leído en Rosenzweig?); pero tú me has pedido algo que sea más (o menos, pero de otro orden) que un entusiasmo pasajero; algo que tenga



el aire de los argumentos pero también, de algún modo, sea bastante más que un silogismo. Y puesto en ese trance, la primera idea o experiencia que me llenaba en aquel momento solemne del amanecer era la de la infinita improbabilidad de que Dios exista.

Te adelanto ya ahora algo esencial: que creo que si llegamos a pensar adecuadamente en Dios – no en el ángel Armagedón ni en un serafín, ni, desde luego, en un hombre extraordinario o en una cosa indefinida –, alcanzaríamos la certeza de que existe. No estaríamos seguros de si ese modo de llegar a tal certeza se puede denominar un argumento; tampoco, pues, estaríamos seguros de que no lo sea en absoluto. El camino en estos asuntos temo que es el inverso al que proponía Tomás de Aquino: no se empieza por demostrar si Dios existe o no, para pasar después, en el caso de que sí exista, a considerar su naturaleza. Primero tenemos que haber depurado la noción misma de Dios; y estoy convencido de que el proceso de esta purificación ha de coincidir con el auténtico ascenso de nuestra existencia a la presencia de Dios, si hay tal. Y en todo caso, aunque en esto pudiera yo equivocarme, no se me discutirá que siempre es necesario precisar muy bien la naturaleza de lo que se busca, antes de comenzar la búsqueda. Aquí, en realidad, no se trata solo – aunque sí principalmente – de aclarar ante todo qué entendemos por Dios, sino incluso de aclarar qué entendemos por existencia, cuando de quien hablamos es de Dios.

Pero por el momento, la infinita improbabilidad de que Dios estuviera allí conmigo esta mañana y esté ahora aquí conmigo y con todas estas personas esta tarde en la ciudad en fiesta, derivaba, a su vez, también, de cómo empezamos por representarnos a Dios. Dios es una realidad omnipotente y una conciencia que todo lo conoce, empezamos seguramente diciéndonos. No escuchamos el aviso de Epicuro, que nos sugiere que nuestro comienzo debería ser, más bien: Dios es la dicha perfecta e inmortal.

La omnipotencia y la omnisciencia de Dios literalmente, ante el campo en silencio y mi conciencia perturbada, no me cabían en la cabeza.

Mira ese bancal, te decía yo, ya redactándote mentalmente esta carta: hasta su más pequeño grumo de materia y hasta su más tenue soplo de vida desciende el conocimiento de Dios. No hay aquí una larva ni un pedacito de cuarzo que no estén ante la mirada – mejor dicho, ante la mente sin ojos que miren – de Dios. Y al levantar la cabeza a las nubes que ya tronaban en la lejanía, como nuestra imagen del mundo dejó hace mucho de ser la medieval, claro que volví a notar el eco, tantas veces repetido en mí, de aquella confesión de Pascal sobre el espanto que inspira, irremediablemente, el espacio infinito. Porque es el espanto de lo que se traga en su desmesura hasta el último de los refugios y los secretos. Nos rompe la cabeza y nos rompe el corazón. Ni siquiera parece tener sentido que Dios, que la mente de Dios, se haga cargo también de este exceso monstruoso. Newton dijo que era como si a su través sintiera Dios el mundo – pero no entiendo por ello más que una metáfora seductora de un instante; y Espinosa lo proclamó directamente un atributo de Dios mismo. Dios es de alguna manera, entre las infinitas realidades infinitas que también es, el espacio infinito. ¿No implica esto que también las larvas y las piedrecillas son inmediatamente divinas? Y ahora es como si esta pequeñez de repente sobrevenida a Dios no nos cupiera tampoco ni en la cabeza ni en el corazón; no por su magnitud sino por su insignificancia. Y otra vez Pascal: nosotros, como sostenidos en vilo en medio del infinito en grandeza y el infinito en pequeñez – y Dios ni en medio ni en los extremos, añadía yo con la cabeza y casi con el corazón.

Si Dios existe, ¿cómo no va a conocerlo todo perfectamente y en presente, en la posesión perfecta e infinita de sí mismo y de todas las realidades con la que se ha definido clásicamente definía la eternidad? Dios escudriña entonces estos campos y, aunque ellos mismos no sean directamente partes de Dios o modos de ser Dios, están eternamente en su presencia. Trabaja Dios incesantemente, en el conocimiento y el cuidado de las cosas creadas, pero extendiendo este cuidado y este conocimiento por el espacio infinito, por los mundos más lejanos, por los mares lunares

y los desiertos de Marte, por las llamas colosales del Sol y de Aldebarán y de Sirio. Ya lo entendía de esta manera algún viejísimo filósofo griego; sólo que su universo seguramente se acababa infinitamente más cerca de nosotros que como se acaba – no se acaba – ahora el nuestro, el auténtico, el de Einstein. Aquel griego pensaba en un único Conocedor que todo lo mueve con su solo conocimiento y que, por tanto, aunque nunca se adormece, nunca tampoco se fatiga. Y todo lo ve, todo lo oye, todo lo entiende, todo lo prevé y lo pre-oye. Nada nunca lo sorprende.

Kant describe a Dios como Ideal de la razón justamente en el sentido de que no podemos dejar de concebir una mente en la que de alguna manera están siendo conocidas todas las infinitas verdades que se dan en el universo (y hasta en todos los mundos posibles).

Es quizá un pensamiento un poco estúpido, pero justamente este cuidado sobreabundante al que tendría así que dedicarse Dios no nos cabe en la cabeza; como si fuera en el fondo indigno de Dios, que haría mejor en contemplar únicamente, a lo sumo, las hazañas y los pecados de los hombres, como Zeus, que miraba la guerra de Troya desde la montaña. ¿Qué hace Dios distraído con las entrañas de cada estrella de cada galaxia, mientras los torturadores continúan su tarea aquí? ¿No es más adecuado a la esencia de Dios dejar a su silencio brutal, de piedra y magma, los mundos infinitos, y ocuparse con Jerusalén y con Roma, con Nueva York y México?

Cuando un astrónomo y un cosmólogo exploran el universo, en vez de soñar con la maravillosa inmensidad de Dios y con la fraternidad de la tierra, el agua, el hidrógeno, el carbono y el hombre, ¿no pensarán más bien que este espantoso abismo de esferas y caminos por el vacío es ya en sí mismo y sin más averiguaciones una abrumadora prueba de que existe el Todo de la Naturaleza pero no existe en absoluto Dios?

Yo también me decía, en la sinceridad que el campo, tu espera y la mañana me imponían, que lo racional y lo simple y directo es admitir que hay lo que hay, y que esto que hay, o sea, el infinito universo espacial y material, es todo, es el Todo, es el Uno y Único, es lo Absoluto.

Tienes una idea suficientemente precisa de cómo se nos cuenta hoy el Gran Relato de este Todo. Se trata de exponer cómo lo que hoy existe procede de estadios en que las cosas eran aparentemente distintas aunque ya esencialmente, desde luego, las mismas; de modo que también este presente nuestro contiene en germen el futuro, cuya apariencia será, sin embargo, diferente.

No se supone que las especies y las formas son fijas y tan duraderas como el mundo mismo y se han manifestado en él todas desde el principio; sino que se está seguro de la evolución del Todo, imparable, hasta que su propio arco de fuerza se contraiga y repliegue sobre sí mismo e involuicione y se apague. Algo muy semejante a un rayo en mitad de una noche sin límites. Y la conciencia divina y humana, una chispa momentánea en el seno de este pobre rayo sin consistencia ni sentido.

De hecho, el primero de los cosmólogos racionalistas de la Grecia arcaica ya cayó en la idea de que es necesario pensar la Evolución. Creo que alguno de nuestros biólogos reprocha a la filosofía no haberla ni sospechado... En fin, no te sorprenderé con la ignorancia de los sabios, ¿verdad? Observa, sin embargo, que la situación corriente es la inversa de la que se suele pensar que es: los científicos desconocen el pensamiento filosófico y teológico en una medida incomparablemente mayor que como filósofos y teólogos desconocen las ideas claves de la ciencia actual; porque no tener idea del detalle de la filosofía y la teología es ignorarlas por completo, mientras que no tener idea del detalle de la ciencia empírica sí es compatible con entender su esencia. Y si en otro tiempo ciertos filósofos y ciertos teólogos – mejor dicho: ciertas gentes que se consideraban a sí mismos filósofos y teólogos, y así también los consideraban los demás, aunque en realidad eran únicamente comisarios políticos – fueron un peligro mortal para el desarrollo del conocimiento, hoy son ciertos científicos los que corren el riesgo de adoptar casi sin notarlo el papel del comisario político. Y éstos sí son realmente científicos, porque el problema está en que el cultivo de la ciencia se ha desligado del de la filosofía y la teología (repito: mucho más que a la inversa).

La verdad es que allá en el fondo del siglo VI antes de Cristo se pensó no sólo la evolución universal, sino en concreto la evolución de las especies vivas sobre la Tierra — en especial, la del hombre a partir de otras formas de vida animal —, el *Big Bang* y la involución entrópica del mundo. Unos decenios más tarde, ya se estaba seguro de que la evolución de los seres vivos estaba gobernada por la selección de los más aptos para sobrevivir en la lucha por la existencia. Y aquellos sabios tan primitivos apostaban a que una vez que este universo se apague, surgirá otro, al que sucederán otro y otro más, sin fin. Llegará un momento en que las posibilidades para nuevos mundos reales se terminen, y entonces nacerá un universo que repetirá detalle por detalle otro anterior, en una terrible Vuelta de lo Mismo Eterna. Y como ha de haber habido infinito tiempo antes de nosotros y habrá infinito tiempo después de nosotros, de hecho, ya, seguramente, certísimamente, estamos viviendo por enésima vez lo vivido ya millones y millones de veces por nosotros mismos, o sea, por otros que eran idénticos a nosotros, salvo porque aparecieron en la Tierra en un momento anterior al nuestro. Aunque, ¿cómo hablar de anterior y posterior cuando la serie monstruosa de los mundos gira sobre sí misma como un animal cuya cola y cuya cabeza coinciden — y ésta es una imagen que conoce desde no se sabe cuándo el Oriente?

En aquella misma época arcaica hubo quien se elevó al pensamiento grandioso de que este Todo sólo es el hijo incesante de una Matriz inagotable, propiamente Infinita, que no nace ni muere, sino que Está o Es, y cuya potencia de engendrar no se desgastará jamás. Una Matriz Insondable que merece, en su carácter neutro, impersonal, el nombre de Lo Divino mil veces más que cualquier dios. ¿No piensan en esto mismo, sin terminar de decirlo, quienes no quieren trasladarse detrás del Gran Estallido Inicial, pero no pueden evitar que su pensamiento les haga traspasar el límite de su experiencia? Los indios también se habían remontado a esto Absoluto quizá siglos antes que los griegos, y de muchas maneras. Y alguien como Hawking, casi hoy mismo, quizá

sentía que en la debilidad de su cuerpo maltrecho habita también este genio divino que ha permitido a su mente entrar en el arcano del Todo. Allí donde no hay dios ninguno que llegue, allí llegaron los Oyentes del Veda, los presocráticos Anaximandro y Empédocles y, ahora, Hawking...

La forma más acertada, sin embargo, de la Evolución universal seguramente es la que concibió, aún en el siglo V a.C., quien comprendió que en el principio de todas las cosas, efectivamente, debería haber habido un solo punto de infinita densidad, en el que, literalmente, todo lo real estuviera contenido y como comprimido en su semilla primigenia. Y después, conforme al esquema espacial de un torbellino en giros inacabables, cada vez de más ancho radio, este punto inicia un estallido que nunca terminará. A medida que se prolonga, los límites de la magnitud del mundo se corren y se alejan del centro; pero, sobre todo, aunque en cada porción de la realidad hay siempre de todo, este despliegue – la imagen es exactísima en este caso – va dando la vez, por decirlo de alguna manera, a unas u otras formas del ser para que se manifiesten predominantemente. La cantidad de las cosas depende primordialmente de la cualidad. Infinitas cualidades pueden pensarse en el origen concentradas maravillosamente en un solo punto, para ir dando lugar después al espacio en crecida, en cada uno de cuyos puntos y vueltas la masa de las cualidades expone unas veces el predominio de cierta combinación y, otras, el de otra. Siempre el presente va, por esto, siendo nuevo, aunque está preñado del futuro y es pura consecuencia del pasado. Y con esta visión extraordinaria del Todo, parece que no se tuvo necesidad de pensar en la entropía, porque este desarrollo, cada vez más cantidad en más desenvolvimiento de la infinita cualidad, no tiene por qué terminar. Este abrirse del libro de la Naturaleza tiene en sí mismo su gozo y su finalidad: que todo se manifieste, que todo nazca, que todo luzca. El Todo sin fin, si podemos elevarnos imaginativamente y de lejos a su espectáculo, resultaría la perfecta belleza, la sinfonía a la que nada podría añadir ya nada más.

Sería este Todo tan excelente que el primero que lo pensó-los nombres propios aquí no nos interesan- aceptaba que el impulso para que el Torbellino se iniciara sólo se podía deber a la única cualidad que en el principio estaba separada del resto: la Inteligencia. Una vez que el giro de las cosas se inicia por el afán impulsor de la Inteligencia, ésta se mezcla a lo demás, porque ya no tiene necesidad de flotar independiente; y en nosotros mismos, capaces del prodigio de entender un poco el Todo, se manifiesta ahora presente, aunque en búsqueda segura de formas mucho más acabadas y gozosas.

Claro que también podríamos caer en la cuenta de cómo todas las realidades se parecen al río, a la guerra, a la cuerda tensa de la guitarra y, sobre todo, al fuego; tal y como sucedía esta mañana con el campo que yo sentía a todo mi alrededor, y que sólo superficialmente estaba ofrecido quieto. Un río es río, y no lago o charco, sólo cuando sus aguas corren sin detenerse; una guerra sólo es guerra cuando todo en ella queda movilizado; una cuerda de guitarra sólo suena si, aunque la vemos tranquila, está tensionada en sentidos contrarios; un fuego sólo es fuego si está consumiendo algo, si está trasformándolo en una sustancia nueva y si él mismo, el trasformador, está cambiando de figura a cada instante. Todo es armonía sólo si todo es distinto, pero, en el fondo, tensión opuesta de lo mismo. El día es día-noche, porque sólo es día si ha nacido de la noche y está a punto de engendrarla; el gozo es gozo-dolor, porque ya está cansándose de sí mismo, como el dolor termina por hastiarse de sí y trasmutarse en su contrario, aunque no sepamos siempre esperar tanto.

Pero quizá lo decisivo en todas estas figuras del Todo es que comparten todas la idea de que la Evolución y el previsible Giro circular del Todo sobre sí mismo están bajo el gobierno de la Verdad, del Discurso que, sin ser Fuego, está como encarnado e incorporado en el Fuego, de modo que todos los cambios de éste obedecen inexorablemente a la Verdad de aquél.

Las formas del Ser son, así, dos: la Verdad y aquello que de ella depende, o sea, el Cambio; lo Inmutable que rige lo Mutante, tanto si

hay una Matriz que sea el Motor Inmóvil, como si debemos más bien recurrir a la imagen formidable de que el Todo es en parte el Motor y en parte el Mutante; que un sector de la Naturaleza es, por decirlo así, el Dios inmutable, y otro sector de su misma materia es Lo que está cambiando a la manera del fuego y de la guerra. Una zona de la Naturaleza es el Engendrante y otra, lo aparentemente Engendrado.

No me digas ya nunca que te aburren los pensadores arcaicos, que no te dicen nada y que no los entiendes. Yo, que ahora los evoco en medio de la gente, los sentía dentro, casi sin explicitud, esta mañana, y como no hay inteligencia humana que pueda en realidad llevar más allá la representación del Universo, eran también ellos, al mismo tiempo que el campo y el cielo, los que me inquietaban con la idea de la infinita improbabilidad del Dios de la Biblia y la infinita probabilidad del dios-naturaleza.

Porque observa esto, que es decisivo: cuando uno de nosotros se detiene, como hacía yo, al borde del camino de la vida y mira el mundo en torno intentando verlo con ojos tan nuevos – y tan viejos – como los de la mañana misma o los de su sol, tiene sólo dos posibilidades – no te repito las que antes te decía, porque de hecho son ya distintas, aunque tengan en el fondo muchísimo que ver. Dejemos a un lado por un momento nuestra cuestión sobre si Dios está también aquí en la soledad o sólo estoy yo en el paisaje. La primera de estas nuevas posibilidades de las que te ahora te hablo es que este mínimo animal que soy yo, que eres tú, en mitad del Todo y perteneciente a él, no me esté enterando de nada tampoco cuando hago estas reflexiones entre angustiadas y gozosas. Si sólo soy un producto de la Evolución, una gota en la Nube viajera, cuando creo que conozco, que pienso las cosas, que las cosas me oprimen o me satisfacen con su sentido y su sinsentido, en realidad no estoy más que realizando una función para la que este Todo me ha preparado inconscientemente, y los resultados de esta función son como los de cualquiera otra: la adaptación al Todo, la supervivencia. No conozco, entonces, la Verdad, ni siquiera el Problema o el Enigma, sino nada más que un sueño que me es apropiado



y connatural, para el que estoy fabricado. El auténtico problema es el que se juega a mis espaldas – y ya esto de que yo diga tal frase es una exageración indebida: el de la vida y la materia consigo misma. Me han hecho ellas (o Ella) para que dure un cierto rato aquí, y todo lo que hago, incluidos el sentir y el pensar, sólo son funciones adaptativas de Ella, que nada tienen que ver con todo eso con lo que yo creo que tengo que ver cuando siento y pienso. Todas mis representaciones, en todas sus formas, sólo son el ensueño que le conviene a la Vida que yo sueñe ahora, yo, su partecita, su pequeño órgano a su servicio pleno.

Pensar así se ha denominado pragmatismo, pero es simplemente escepticismo. Y siendo tan perfectamente inútil el conocimiento, salvo por lo que hace a su secreto servicio del Todo, conoceremos si nos divierte, como comemos porque nos divierte (aunque en realidad comamos porque la Vida quiere seguir a través de nosotros). En realidad, nada de lo que significa nada, porque el Todo impersonal es, en efecto, Todo. Jugamos el juego que en realidad Todo juega en mí y por mí y sin mí. Aun sin querer, quizá rabiando y pataleando, somos los aliados del Todo.

La segunda posibilidad, haya o no en mi compañía la misteriosa compañía del Dios de la Biblia, es que yo sí conozca de veras y de Verdad algo. Por poco que sea. Me basta con que deba admitir, en última instancia, que sólo conozco que tengo problemas, que no sé si conozco. *Conozco* que no sé si conozco. Y si fuera esta rama de la alternativa la que deba tomar porque no tenga otra, entonces debería decir que *conozco divinamente* que no sé si conozco.

De pronto, toda la gran cuestión ha empezado a trasladarse desde el campo y el paisaje a mí mismo. Si ahora existe algo – este campo de mañana, por ejemplo –, es que en el origen existía ya algo. Y si tuviéramos que retroceder sin límites, habría infinito tiempo entre el origen y el presente, pero infinito tiempo no se puede recorrer, luego no habría el presente nunca. Como lo hay, hay que detenerse en el regreso hacia el pasado y pensar en un primer ser efectivo, Motor no móvil, en el que

el Cambio se ha iniciado. A lo que luego quienes piensan así añaden, fundamentalmente, una idea más: que cuando miramos el resultado presente, su armonía, la adaptación de todas las cosas a todas las demás, está proclamando que existe desde el principio y hasta ahora (¿quién sabe si podremos mantenerlo para el futuro?) un Designio Inteligente, porque, de lo contrario, esto que ahora es el paisaje real — todos los paisajes de todas las estrellas —, sería como si alguien hubiera tirado al aire muchísimas letras y éstas, al caer, hubieran formado el Quijote por sí mismas. La recíproca adaptación de todas las formas de la realidad hace pensar en un Ordenador universal, que se parece al Arquero que dispara el mundo entero hacia el Bien y la Belleza, aunque por el trayecto no siempre veamos claro en qué vehículo y qué camino nos encontramos metidos. Hasta los ateos que han impugnado con más afán los argumentos de este tipo sobre la existencia de Dios, reconocen que el orden adaptativo de todo, en su parecido con un inmenso poema, sugeriría y sugerirá la existencia de una Mente organizadora a cualquier hombre reflexivo.

Si una causa está ya perfecta, su efecto se produce inexorablemente; con lo que o finitizamos a Dios, o eternizamos el Mundo. Y lo primero no es viable. Pero si hacemos del Mundo una consecuencia eterna de Dios, ¿es que no estamos relacionando necesariamente a Dios con el Mundo? El Dios bíblico, en cambio, reconozcámoslo de una vez por todas, es justamente el que no necesita del Mundo, el que no está relacionado *necesariamente*, por su esencia misma, con el Mundo; el que dispone que haya un Mundo libremente. Por eso, si Él existiera, me acompañaría de un modo indeciblemente distinto a como me acompaña o a como me desconsuela o me consuela el dios-naturaleza.

Si dudo hasta de mi existencia cargada de problemas, hasta de mi búsqueda (o mi espera) de Dios, hasta de tu existencia, hasta de la existencia de este paisaje, la noción misma del Todo que juega a nuestras espaldas (o casi) con todos nosotros como con piezas de su ajedrez, se anula también absolutamente. Todo se vuelve Nada.

Pero el hecho mismo de que Todo esté a punto de volvérsenos Nada, este mismo pensamiento, esta misma posibilidad, todos estos problemas con aires de misterios en los que se enreda quizá para siempre la vida, son Algo. Nosotros, yo al menos, estoy en este Algo y estoy precisamente conociéndolo. Sé divinamente que yo soy algo y que mis problemas, incluso este paisaje, son también algo.

Claro que estoy dispuesto a que los científicos, que también son algo y cuyos problemas también son algo, me digan a cierta altura de la historia que todos mis pensamientos van correspondidos por una huella cerebral de cierta naturaleza química. Nada me parece más plausible, siempre y cuando estos que me dicen tales cosas existan en serio a la vez que existen en serio sus problemas, sus búsquedas y sus resultados provisionales.

El Hecho primitivo no es el Todo impersonal, el Brahman o Niebla o Ser, sino esta experiencia de este paisaje. Y habrá que decirlo con más sencillez, aunque ahora sí que estemos ante lo complejo mismo y ante la maravilla misma: el Hecho primitivo es un conjunto de dos caras, una de las cuales es *sentido* (enigmático por cierto lado y claro y evidente por otro) mientras que la otra es *comprensión y pregunta, gozo y angustia* de ese sentido rico, claro y, a la vez, misterioso. Aún en menos términos: el Hecho primitivo es *vida y sentido*, o quizá *yo y no-yo* relacionados ambos. Relacionados *ahora* y, de alguna manera, *aquí*. Se trata de un lapso de tiempo que está como desdoblado en paisaje y en yo. Si no reconozco la absoluta existencia de este lapso de tiempo así desdoblado y, por tanto, de la vida y del sentido abrazados ahora, aquí, en mí, no puedo ya reconocer ni problemas, ni enigmas, ni misterios, ni certezas, ni Dios, ni compañía, ni soledad, ni orden, ni caos, ni Todo, ni Nada, ni Algo.

Repara en algo asombroso: nos ha costado mucho encontrar este punto de apoyo, y nos costará muchísimo más iluminar sus rincones y extraer de él toda su enjundia. Nunca empezamos, Dios mío, por la verdad y los hechos, sino siempre por la invasión, llena de prestigios y terrores, de la Apariencia, de lo que se viene diciendo, de lo que se viene creyendo.

La verdad está casi a la luz, pero exige ser buscada; la apariencia está prácticamente toda en sombras, pero no se necesita nada para que nos tome en su red. Probablemente, si no queremos seriamente buscar, a lo mejor logramos no buscar nunca nada y adormecernos en la apariencia con un dulce sueño de muerte.

Hay que empezar por adorar la misma misteriosa riqueza del sentido y la vida en el primer momento en que se ya se nos presentan. Ya sé que si insisto en llamar a esta reflexión, sobre todo a partir de este punto, *filosofía*, tú y cualquiera me echará en cara que la filosofía no es en el mundo ahora precisamente como la estoy pintando. A lo que sólo puedo responder que este fenómeno forma parte esencial de las desgracias de la historia contemporánea, aunque es de suponer que siempre, más o menos generalizado, se haya dado. Pero también debo recordarte que todos los auténticos filósofos han empezado por afirmar que toda la filosofía, si no se practica desde la radicalidad de las virtudes morales (puesto que ella misma es el ejercicio y la culminación de las virtudes intelectuales), viene a ser lo mismo que un puñal que se pone en las manos de un crío: un peligro, una necesidad... Considera, como ya otras veces te he dicho, que cuando los filósofos, los socráticos, recomiendan a una voz elevar las virtudes intelectuales sobre las morales (porque no hay posibilidad real de invertir esta situación), dicen siempre, más o menos a altas voces, que la valentía es la cardinal entre las virtudes cardinales, porque se la necesita incluso para algo tan elemental como para reconocer el Hecho de mi vida aislada ante el Sentido que se le ofrece, ya que antes hemos dejado entrar a la Apariencia del Todo-dios-naturaleza y a la Apariencia del nihilismo. Y si ha entrado primero, la causa es que nos ha dado miedo con el brillo de su prestigio, ya fuera porque venía apoyada por nuestros padres, nuestros maestros, o por la opinión pública, o por las previsiones que podíamos hacer, aún casi niños, sobre nuestro futuro social y profesional.

En fin, que localizar el objetivo de nuestros miedos es ya la primera forma del valor y el comienzo de la virtud que más nos importa. Porque

no se puede pensar bajo el dominio del miedo, y justamente no hay que temerle a la meditación sobre a qué, definitivamente, sí debemos tenerle miedo y a qué no. Para la cual, por cierto, conviene ya conseguir la maravilla moral de las maravillas morales: un estado de perfecto no-miedo. Sólo éste es propio de la medida natural del ser humano; sólo éste nos dice que esencialmente somos racionales y libres. Pero todo lo que hay que escribir sobre este punto debe quedar para otra ocasión; y, de hecho, algo te he enviado ya antes y varias veces.

Nos desligamos, pues, del Miedo y su terrible y honda pasividad (o Pasión); nos distanciamos de la Apariencia y sus prestigios. Simplemente, los cuestionamos, los suspendemos. Nosotros mismos somos ya siempre, de algún modo, esta distancia respecto de lo que Se dice y Se piensa y Se hace, esta separación y esta soledad. Nosotros somos individuos y, como espero algún día probarte, hermanos, no meros miembros de una clase natural. Somos, pues, ya lo ves, una enigmática mezcla de verdad y de miedo, de realidad y de apariencia. Kant decía que somos todos malos, pero somos también todos objeto de la inhabitación del Espíritu divino... Como si estuviéramos desde la remota infancia vueltos de espaldas a la luz del día; pero, al mismo tiempo, como si nuestra situación fuera, en mejor metáfora, la de quienes tienen un lado vuelto a la realidad y otro volcado al miedo. No sé: seres de perfil, a medio soltarnos de las no ataduras que nos mantienen presos de lo que no es, pero parece.

Y si ahora me atrevo a volver a la cuestión de Dios, entonces veo abrirse ante nosotros dos, ante todos, dos vías: la del Sentido y la de la Vida. ¿O se trata de una misma y única vía, dado que el Sentido y la Vida coinciden en el Tiempo subjetivo, existencial, punto de Arquímedes de nuestros anhelos y nuestros conocimientos?

Fíjate en que no estoy utilizando las palabras “fe” y “creer”, porque siempre me ha parecido que se las emplea a destiempo, casi infinitamente antes de lo que conviene. De lo que se trata es de reconocer qué definición real tiene la razón, dado el Hecho primitivo (que no es precisamente

una primitiva Fe). En las profundidades del Tiempo, del Sentido y del Yo o Vida, que son exploradas tanto por la Razón como por la Libertad a la escucha de los Acontecimientos, podría cumplirse que Dios sea Yo más yo que yo mismo, y, a la vez, base del Sentido y sustancia eterna del Tiempo, y quizá por la vía de ser también Tú más tú que tú mismo. Como evidentemente no voy a tener tiempo ni hoy ni en un mes entero que me pasara escribiéndote, para pensar contigo todo lo que podamos pensar desde esta atalaya, me limitaré ahora a sugerir cuál tengo, a esta altura de mi propia existencia, por el hilo central, el hilo de oro, del orbe de lo Real. Ten por cierto que me tiemblan las piernas ante la casi completa seguridad de que no lograré decir ni la centésima parte de lo que sería imprescindible decir en este momento. Pero si no habláramos nosotros, ¿tendríamos que esperar a que las piedras hablaran?

Un gran analista del Hecho primitivo distinguía – simplifico un poco – en realidad dos lados en cada uno de los dos aspectos de este hecho. Por una parte, el factor yo, sujeto, conciencia o persona, consta más bien de un elemento pasivo y otro activo. Los datos de sensación, por ejemplo, son los que son sin mi intervención, sin mi voluntad. En cambio, la percepción mediante ellos y, en general, todo presente en el que decimos con verdad “yo”, requiere que haya en él esfuerzo voluntario mío. Sólo por oposición a lo que se entrega sin mi alma puede ésta de alguna manera reconocerse y ser. Y del lado de lo no-yo – repito que simplifico – hay también un desdoblamiento entre aquello que corresponde a mi organismo corporal y algo continuo resistente del todo exterior. El cuerpo orgánico propio es una resistencia blanda, por decirlo de alguna manera, inmediatamente conectada con las sensaciones. A través de él se vehicula mi esfuerzo voluntario, que debe empezar por moverlo (y sentir que lo mueve), pero que lo utiliza para intentar modificar aquello que, en su dureza que no cede, manifiesta ser exterior no ya a mis poderes subjetivos estrictamente tomados, sino incluso a mis músculos, mi piel y mis nervios.

Quiero decirte con esto que ya no pienso que pueda reducir el *mundo de la vida* cotidiana en medio del cual me siento y me veo vivir, a un puro conjunto de *sentidos*, sino que admito en él, en última instancia, un cierto algo impenetrable, que sólo se ofrece a la inteligencia y sólo es sentido de manera parcial: la *materia*.

De la materia y el cuerpo y lo pasivo brotan posibilidades y peligros para *mí*, que yo utilizo de mil modos. Hay en todos estos factores — que escapan a mi control más o menos o por completo — relaciones entre ellos, conexiones y dependencias, que en muchas ocasiones son enteramente contingentes, hechos brutos.

En cuanto al yo, tenemos que hablar de él, si no quieres que me extienda indefinidamente, tomándolo en un sentido bastante más concreto que si sólo lo reducimos a lo que parece ser en un puro instante presente cualquiera. Me refiero a que este yo que se esfuerza y quiere, que percibe que siente, que nota su cuerpo y la realidad (casi) radicalmente exterior a todo lo subjetivo y suyo, tiene la certeza de no ser Dios, de estar sumergido en un tiempo irreversible y que desemboca en la muerte personal. Sólo un sujeto así sabe que delante tiene *posibilidades*.

Pero lo que interesa muchísimo a nuestro tema es comprender que nunca se empieza a vivir con la conciencia de que el tiempo no regresa, o sea, de que hay la muerte propia. El tipo esencial de la verdad que se nos ofrece en el Hecho primitivo procede del gravísimo acontecimiento de haber sido llevado cada uno de nosotros, los que decimos *yo* como yo lo digo ahora, a este preciso modo de la existencia, que no es de suyo divino sino limitado. Hemos siempre ya recibido la lección de que nos morimos; y esta lección es la gran sorpresa que nos proporciona la realidad, el gran Sentido a partir del cual nos interesan los demás sentidos: es la gran certeza por la cual todo el resto se nos convierte en *posibilidades* inciertas, o sea, en posibilidades propiamente dichas.

La muerte propia, la certeza de la muerte propia, es lo más inesperado, lo inesperable y, una vez que nos asalta, lo más inolvidable.

Alguna coyuntura en todo eso que no depende del yo nos matará. Así será incluso si es el yo mismo el que decide suicidarse.

Pero no me puedo conformar con mi muerte; y lo terrible – aparentemente terrible – es que tampoco me podría conformar con la prolongación de mi vida en inmortalidad. No puedo querer ni una cosa ni la otra, pero no se ve que haya término tercero que desear, como no ocupe este lugar la impotente veleidad de no haber nacido, de no haber sido puesto en este dilema más que angustioso.

El yo que vive su mundo y su cuerpo no sabe, una vez que nace al tiempo irreversible y a la muerte, ni lo que realmente signifique existir ni lo que pueda querer decir la *felicidad*. Parece que se ve obligado, para soportar los términos de esta congoja, a recurrir al método de intentar desesperadamente amputarse el futuro y sus posibilidades e incluso el pasado y sus necesidades, para creer a la desesperada que sólo el yo del instante y sólo el instante del mundo en presente existen, y que la felicidad es justo el sabor del presente así reducido y cortado.

Pero también cabe una especie de vigilia extraordinariamente insomne, si me permites la imagen: la de reconocer que quedamos a la espera de poder evadirnos, mediante algún otro *acontecimiento*, de las consecuencias horribles del primero de todos ellos. Ante nosotros sólo vemos tangibles las posibilidades en su finitud, en el tiempo de antes de la muerte; pero podemos afianzarnos absolutamente en que esto no nos gusta, no nos hace precisamente felices, no es la paz. Se trata de que nuestro corazón está y queda en la inquietud perpetua, en alerta – aunque sin visión de tierra ninguna a donde descender para acabar con el viaje turbulento de la vida. Se trata, en la bella palabra de Emmanuel Levinas, del *deseo metafísico*, que no es ninguna *necesidad física*, ninguna *preocupación* por nada del mundo de la finitud.

Este deseo es, sin duda, de algo así como de tiempo sin muerte ni inmortalidad... Si pudiéramos concretar su objeto, precisamente demostraríamos que lo hemos suprimido y que nunca lo hemos albergado. No



es deseo ni de muerte ni de algo, sino de tiempo *de otro modo*, de ser *de otro modo*.

Creo hasta ahora que las dos palabras que mejor describen de muy lejos qué deseamos, qué es aquí lo meta-físico, son *bien perfecto y paz*, o sea, los nombres de lo que por esencia nunca hemos conocido en plenitud. *Amor, libertad, vida* son también, con diferentes matices, desde luego, otras tantas imágenes fundamentales. Pero es que es imprescindible que, mientras estemos detenidos en la forma del deseo metafísico que pertenece a esta esfera en la que sólo nos ha ocurrido el acontecimiento muerte, nuestras palabras queden a formidable distancia de la cosa que quisieran expresar, porque también nuestro deseo es todavía demasiado oscuro.

Lo más cierto es, en cualquier caso, que nuestra desaparición absoluta está excluida del objeto del deseo metafísico; pero tiene que venir acompañada de una mutación de la forma de la vida, tanto en lo que se refiere al tiempo como en lo que concierne al yo esforzado, a su cuerpo, a sus sensaciones y a la materia; una mutación que no podemos desde aquí imaginar y que sólo podemos pensar en términos tan escuálidos como los que estoy probando a usar. Morirse a esta vida sin morirse a la Vida; pasar de la búsqueda a la paz, pero sin que la búsqueda se termine; amar sin que nadie amable quede excluido de mi amor, pero amar en exclusiva y ser amado en exclusiva y sin que a nadie se deje, por ello, de amar asimismo en exclusiva... Alguien nos podría gritar, impaciente y feliz al mismo tiempo, que esto es una sarta de contradicciones, de paradojas, de enigmas; aunque tienen de muy bueno que concuerdan con aquello del consuelo solo de los que lloran y la hartura solo de los que están en la pobreza. Sin escándalo, sin extremo ni hipérbole, no hay vida, no hay necesidad, no hay deseo y no hay, en definitiva, nada de nada.

Sin embargo, como la muerte y el nacimiento dependen no sólo del yo sino también del no-yo en múltiples modos, lo verosímil será que morir nos convierta en lo mismo que éramos antes de nacer, o sea, en nada o, a lo sumo, en no-yo. A nosotros y a toda vida. Tengo la convicción

de que lo que Unamuno llamaba el sentimiento trágico de la vida no era tanto (porque no lo es tanto) aquello de saberse al mismo tiempo sujeto del deseo metafísico y encadenado a la contingencia material para nacer y morir. Cuando nos encontramos tironeados por estos dos extremos diremos, claro, que el objeto de nuestro deseo contradice toda verosimilitud; pero esto no es lo grave, porque realmente el deseo metafísico sólo puede ser tal si se enfrenta como venía describiéndote a la certeza de la muerte y al enigma del haber nacido y estar tan a merced del cuerpo y el mundo a cada momento. Lo grave es, en cambio, no tener la certeza de que abrigamos tal deseo: querer que nos torture y nos apasione y nos haga felices en precario, pero no saber si de verdad lo queremos, si de verdad el deseo metafísico salta desde el corazón de nuestra existencia. Lo trágico es no tener la seguridad de que poseemos energía bastante como para no conformarnos de ninguna manera con la mera y bruta satisfacción de las necesidades. Lo trágico es reemplazar la Esperanza por las esperanzas sin darse cuenta, y no saber siquiera si ya nos hemos dado a nosotros mismo este gato por aquella liebre. Y lo que apaga la desesperación es justamente el momento de la certeza de que no estamos dispuestos a pactar a ningún precio con la muerte abandonando el deseo loco del bien perfecto. ¡La manía filosófica!

La cual, como te anunciaba, tiene además sus grados y sus locuras y relocuras.

Porque una primera prueba de la maravillosa consistencia que tiene el deseo metafísico en la realidad íntima del yo la obtenemos del más importante entre los otros acontecimientos que puede ser que vivamos después de la visita de la muerte. Y es que nos llene de repente la certeza de que nuestra propia muerte no es el límite de todo límite y la gran pregunta abierta como una herida, sino que este lugar ha pasado a ocuparlo la muerte de *otro*.

Considera bien la enormidad de lo que acabo de escribir. Aun sin respuesta al enigma de mi muerte, he aquí que ya no es él el enigma, que

mi muerte ha pasado a segundo término. Puedo morir porque debo, en ocasiones, morir *por otro* con tal de no dañarlo, de no desesperarlo y acabar con él a la manera de los diablos (y no sólo a la de los asesinos). Por *otro* debo hacer cosas que me acarrearán la muerte y debo omitir cosas que me la acarrearán también. ¿Qué importa que yo muera?

Y veo que este nuevo acontecimiento inesperable e inolvidable, excesivo en su riqueza, no me deja respiro para que una voz distinta me diga: “Claro, vas tan tranquilo a la muerte porque estás ilusamente seguro de tu inmortalidad”. No y mil veces no. Simplemente, he descubierto la decisiva verdad que se celebra en el *Cantar de cantares*: que sólo el amor es fuerte como la muerte y aún más. Porque este acontecimiento no es sino el del amor real a otro, a este individuo, que muy bien puede ser simplemente uno cualquiera de todos vosotros, sólo que justo ahora próximo, *mi próximo de aquí y de este instante*.

El mundo, el sentido, lo no-yo se acaba de enriquecer infinitamente, de otro modo que con un ser más que venga a poblarlo: ahí estáis en realidad vosotros, tú, él. Enterarse de verdad de esto es el acontecimiento de la revelación de las leyes del bien: *No asesinarás*, o sea, no matarás desesperando ni dañarás introduciendo el mal y el contrasentido en la vida de nadie. Si antes, situado ante tu propia muerte, te fascinaba el enigma sagrado de ella, ahora se abre delante de ti la perspectiva de lo santo. ¿Es que negarás la experiencia reveladora de lo santo, de la alteridad del prójimo, porque tienes antes que haber resuelto el misterio sagrado de tu muerte? Eso sí, solo tu libertad, esa realidad radical que tan difícil le es al pensamiento bosquejar, puede acoger el acontecimiento del amor y obedecer a su sentido y sacar de él las consecuencias existenciales y racionales que está pidiendo a gritos.

La filosofía, cuando tiene que aprender de los acontecimientos y dejarse guiar por la libertad, tiende a imaginar que se está saliendo de su carril y que ya es o literatura o teología (suponiendo que éstas se opongan tajantemente a la filosofía).

Una vez que he logrado llegar hasta aquí, respiro con una alegría un tanto ingenua, porque me parece que, mal que bien, y aunque algunos pasajes de esta carta te cuesten una relectura, he conseguido lo principal de mi propósito. Cuando avance más todavía en edad, te sabré describir mejor muchos pasos y puntos de este mapa en abreviatura; pero para entonces también tu propia existencia te habrá concedido la palabra tuya en este asunto y no tendrás el impulso de pedirme que resuma lo que he aprendido y vea así de ahorrarte algunas penalidades superfluas.

Mira, sin embargo, que no hemos hablado de los acontecimientos que aniquilan sentido más que de un modo colateral, y eso es dejar un flanco demasiado abierto<sup>16</sup>. Y mira también, sobre todo, que nuestro problema principal no se agota en este recorrido tan raudo por lo sagrado y lo santo, porque no me he referido todavía al acontecimiento que es primicia y comienzo de la redención o el estadio propiamente religioso de la vida: el perdón que viene sobre nosotros (e incluso el perdón que pasa desde nosotros a otro). No me comprometí a hablarte de nuestra sorprendente experiencia de la eternidad, sino sólo de lo razonable del difícil camino hacia lo santo, y esto queda hecho en líneas generales.

Pero no vayas a sacar la conclusión de que la paz plena es amar, porque en realidad el bien perfecto es aquello que nos espera allende el perdón, siempre que nuestra libertad no se vuelva justamente entonces del lado de la violencia diabólica, inexplicable. El bien perfecto enmienda nuestro pasado, y esta hazaña está sólo reservada a la eternidad.

La eternidad, es decir, Dios, no es un modo de la duración sino un modo de la personalidad, que se recoge en la Escritura como Trinidad. Pero permíteme que aquí te recuerde que esta liberación indecible, este amor que ya lo llena todo de libertad y de paz, esta situación de banquete divino para muchísimos invitados, a la vez que constituye el verdadero

---

<sup>16</sup> Solo que lo diabólico en el ser humano se ilumina un poco – es tan tenebroso que nunca sale plenamente a la luz – únicamente cuando miramos lo que es de veras real y la cima de todo, que es el bien perfecto, el Dios omniamante y todopoderoso.

objeto pleno del deseo metafísico, es el arcano y el secreto y el silencio que se guardan para quienes viven apasionados, libres y atentos a los acontecimientos hasta pasar en realidad, y no en mera teoría, por todos ellos.

### Referências

- ALONSO SCHÖKEL, L.; SICRE, J. L. *Job: comentario teológico y literario*. Madrid: Cristiandad, 1983.
- AZA BLANC, Gonzalo. Escenarios de abuso en la cultura contemporánea. Más allá de la preocupación por lo particular. In: PEÓN, Rufino Meana; GARCÍA, Clara Martínez (dir.). *Abuso y sociedad contemporánea: reflexiones multidisciplinares*. Navarra: Cizur Menor; Aranzadi, 2020.
- BASSET, L. *Guérir du malheur*. Paris: Albin Michel, 1999.
- BROWN, R. E. *El evangelio según Juan*. Vol. 2. Trad. J. Valiente. Madrid: Cristiandad, 1999.
- CHALIER, C. *La persévérance du mal*. Paris : Cerf, 1987.
- EISENBERG, J.; WIESEL, E. *Job ou Dieu dans la tempête*. Paris: Fayard; Verdier, 1986.
- GUARINELLI, Stefano. *El celibato de los sacerdotes. ¿Por qué elegirlo todavía?* Salamanca: Sígueme, 2015.
- LEWIS, C. S. *Una pena en observación*. Trad. C. Martín Gaité. Barcelona: Anagrama, 1994.
- LUZ, U. *El evangelio según san Mateo*. Vol. 4. Salamanca: Sígueme, 2005.
- NEMO, P. *Job y el exceso del mal*. Trad. J. M. Ayuso: Madrid: Caparrós, 1995.
- PEDRO-VIEJO, Ana Berástegui. El papel de la familia en la génesis y prevención de la victimización. In: PEÓN, Rufino Meana; GARCÍA, Clara Martínez (dir.). *Abuso y sociedad contemporánea: reflexiones multidisciplinares*. Navarra: Cizur Menor; Aranzadi, 2020.
- PITILLAS SALVÁ, Carlos. Las dinámicas interpersonales del trauma temprano a lo largo del desarrollo: supervivencia, transformaciones,

repetición. In: PEÓN, Rufino Meana; GARCÍA, Clara Martínez (dir.). *Abuso y sociedad contemporánea: reflexiones multidisciplinares*. Navarra: Cizur Menor; Aranzadi, 2020.

PORTILLO TREVIZO, Guadalupe Daniel. Iglesia y prevención. Hacia una teología de la prevención. In: \_\_\_\_\_ (ed. lit.). *Teología y prevención: estudio sobre los abusos sexuales en la Iglesia*. Maliaño: Sal Terrae, 2020.

SEGOVIA BERNABÉ, José Luis; BARBERO GUTIÉRREZ, Javier; ANÓNIMO. *Víctimas de la Iglesia: relato de un camino de sanación*. Madrid: PPC Editorial, 2016.

ZAMORANO, Luis Alfonso. *Ya no te llamarán abandonada*. Madrid: PPC, 2019.

# Imaginário religioso, ética e os limites da liberdade: o caso Charlie Hebdo

Helio Figueiredo da Serra Netto

## Introdução

O presente texto tem como objetivo fazer uma reflexão sobre o imaginário religioso, a ética e os limites da liberdade, tomando como parâmetro para essa discussão um estudo de caso do jornal satírico francês *Charlie Hebdo* e os atentados que atingiram sua sede entre os anos de 2011 e 2015.

Não pretendemos tratar o viés político da discussão, embora ele permeie o tema e seja importante para o cenário que propomos apresentar. Nosso foco se dará pelo imaginário religioso, na medida em que procuramos discutir o sentido das imagens, do simbólico e, com isso, refletir sobre os limites da liberdade de expressão assentados em uma proposição ética.

Reconhecemos que o tema em questão é polêmico e buscaremos tratá-lo com cuidado, resguardando o sentido simbólico para ambos os lados, procurando situar as tradições (GADAMER, 2008), no sentido hermenêutico, e assim tecer nossa compreensão. Sabe-se que o acontecimento ocorreu na sociedade francesa, mas repercutiu pelo mundo, e não devemos negligenciar a forte expressão simbólica que o conceito

de liberdade — que é tão caro a essa cultura — possui naquela tradição. Também, por outro lado, na tradição islâmica devemos salientar as severas restrições em relação às representações imagéticas de Deus e às imagens pictóricas de forma em geral. De todo modo, não menos importante, não podemos ignorar a tradição de quem escreve, que, distante da Europa, tem um olhar latino-americano, mais especificamente amazônica, em que a religiosidade, de forma muito distinta dos franceses, desempenha um importante papel na visão de mundo.

Temos, assim, a chave para construir nossa interpretação, haja vista que estamos tratando de um tema ocidental, mas que envolve culturas cosmopolitas, globais, que são compartilhadas pelo mundo. Portanto, o conflito político e o desdobramento violento dos fatos envolvem uma querela global, geopolítica inclusive, na medida em que nos referiremos ao terrorismo e a grupos extremistas que atuam com violência direta nos países europeus. Entretanto, a nosso ver, esse conflito que se desenrola no âmbito político e de relações internacionais se inicia no terreno do imaginário e, mais ainda, na negligência do sentido sagrado das imagens e na ausência de uma reflexão ética mais ampla. Assim, procuramos propor uma reflexão segundo a qual uma perspectiva laica do mundo não pode ignorar o sentido sagrado das imagens, mas, ao contrário, deve permitir e integrar esse sentido em sua visão de mundo, em sua relação ética com o outro.

O jornal satírico Charlie Hebdo é conhecido por suas charges arditosas, com traços fortes de cinismo, que tem como grandes polêmicas críticas diretas as religiões monoteístas, principalmente o judaísmo, o cristianismo e o islamismo. Embora as charges produzidas pelo jornal não se reduzam a elas, para os propósitos deste texto focaremos especificamente nessas imagens de cunho religioso, a fim de resguardar o caráter sagrado que elas evocam. As charges não serão reproduzidas fisicamente, mas referenciadas. A quem possa interessar, elas estão disponíveis na Internet e podem ser acessadas por qualquer sítio de buscas.



## O imaginário e o símbolo: as imagens como epifania

O que nos intriga é como interpretações e visões de mundo diferentes se confrontam no âmbito do imaginário – uma espécie de representação indireta do mundo (DURAND, 1993) – e como podem provocar reações violentas na matéria – representação direta. O imaginário é uma das expressões da realidade e envolve diferentes consciências do mundo. Nele, as imagens e o simbólico são elementos constituintes e mesmo produto de relações. Sendo assim:

Em todos estes casos de consciência indirecta, o objecto ausente é *re-presentado* na consciência por uma imagem, no sentido muito lato do termo. (...)

(...) Seria melhor escrever que a consciência dispõe de diferentes graus de imagem – consoante esta última [pensamento indirecto] é uma cópia fiel da sensação ou apenas assinala a coisa – cujos dois extremos seriam constituídos pela adequação total, a presença perceptiva, ou pela inadequação mais extrema, isto é, um signo eternamente viúvo de significado, e veríamos que este signo longínquo não é mais do que o símbolo (DURAND, 1993, p. 7-8).

No caso em questão, as imagens produzidas pelo jornal em forma de charges provocaram reações no mundo todo devido a retaliações de grupos terroristas de reivindicação islâmica que motivaram atentados em sua sede. Afinal, que tipo de imagens temos envolvidas nesse conflito? São meras representações, expressões de um humor ácido ou símbolos que resguardam um lastro de ancestralidade e epifania? A reflexão que propomos não pretende, de forma alguma, justificar os atentados ao jornal, mas compreender como uma liberdade de expressão sem limites éticos e que ignora a sacralidade das imagens pode vir a ser uma violência e uma ofensa direta à crença alheia e, com isso, alimentar um conflito violento.

Por isso, para traçar nossa interpretação optamos por caminhar pelo terreno do imaginário, a fim de nos atermos ao sentido sagrado das imagens, de epifania, para entender que nem todas as imagens são simulacros (BAUDRILLARD, 1991), mas que algumas possuem um lastro (ou seria um rastro no sentido levinasiano?), um vínculo com o mistério e, por

isso, não devem ser banalizadas, posto que são símbolos. “O símbolo é, como a alegoria, recondução do sensível, do figurado ao significado, mas é também, pela própria natureza do significado, inacessível, epifania, isto é, aparição, através do e no significante, do indizível” (DURAND, 1993, p. 11).

A dualidade entre sacralidade e imagem é tênue, e do ponto de vista teórico é necessário alinhar a relação entre o sagrado, a imagem e o símbolo, bem como essa relação de tempos imemoriais sedimenta grande parte desse nexos da imagética religiosa. E assim, mesmo em tempos dessacralizados, laicos, o sagrado assume outros contornos, o desencantamento do mundo weberiano (1968; 1989) não é realidade nem em parte do Ocidente religioso. Talvez na Europa seja; mas a Europa, hoje, não é o berço da imigração terceiro-mundista? O grande pensador da religião Mircea Eliade (2001) já alertava que o sagrado é a base das relações do ser humano e podemos encontrá-lo mesmo em meio às ruínas, soterrado. Desse modo, a relação essencial da imagem e do imaginário religioso está assentada na própria ideia de sacralidade, de epifania. Portanto, quando o símbolo é tratado como uma mera imagem-espetáculo (DEBORD, 1997) e seu caráter de epifania é suprimido em prol de uma sátira ou posicionamento político, corremos o sério risco de estabelecer uma destruição violenta de seus significados que pode acirrar a relação ancestral entre a violência e o sagrado. Para tal, é necessário que entendamos agora a forma como o jornal Charlie Hebdo apresenta suas sátiras e como trata as imagens.

### **Humor satírico: Charlie Hebdo e a negligência das imagens**

O jornal francês Charlie Hebdo, como foi dito, tem caráter satírico, é de cunho libertário e se propõe a fazer críticas ácidas, tendo algumas delas foco direto nas grandes religiões monoteístas. O jornal se tornou conhecido e se viu alvo de polêmicas por produzir charges tidas como ofensivas às principais deidades dessas religiões e, algumas vezes, satirizar de forma sexualizada as representações de Deus. Dessa maneira, o que se evidencia nessas charges, a princípio, é o cunho político atribuído a

elas, uma espécie de crítica social baseada em um humor escrachado e deliberadamente ofensivo. No entanto, o questionamento que fazemos é: por que essas charges em si causam tanta repercussão ou afetam negativamente tanta gente? Por que isso leva as pessoas a reagirem de forma violenta e a se polarizarem como inimigos ou aliados?

Para entendermos um pouco a questão, é necessário que possamos ir além da superfície e que pensemos aquilo que está no âmago das imagens que envolvem a religião e que, de certa maneira, sedimenta nossas relações e atribui sentido à vida de muitas pessoas. O jornal em questão, que se autointitula irresponsável, por exemplo, promoveu uma charge com a expressão do Deus do cristianismo na imagem do Deus Pai, Filho e o Espírito Santo tendo relações sexuais de forma grupal, com o intuito de fazer uma crítica ao posicionamento da Igreja em relação ao casamento homoafetivo. A imagem de Deus no cristianismo, obviamente sagrada, não sofre interdições de ser representada, a não ser de forma a ser profanada, como é o caso da charge. No entanto, ainda que a sátira tenha intuito sociopolítico, quem crê nessa expressão de Deus não a entende como uma mera representação. No cristianismo, o próprio Deus se fez homem, e dotado de humanidade veio à terra para redimir e libertar do pecado e da violência (GIRARD, 2007). Quando utilizo essa imagem de forma ofensiva, não estou atingindo só as estruturas institucionais da Igreja, mas a todos que têm uma relação direta com essa imagem, ou melhor, com esse símbolo.

Desse modo, se quisermos compreender o motivo de essa charge causar tanta inquietação nas pessoas, é importante ir além do sociopolítico e nos inserirmos no caráter sociocultural – sagrado – da imagem do Cristo ou, melhor seria, buscar compreender o sentido dele para os que se dizem cristãos. Quando assim o fazemos, logo podemos perceber uma faceta do caso que é subitamente negligenciada por aqueles que não percebem o porquê de esse ato ser ofensivo para tanta gente, que, a nosso ver, reside justamente na forma como é percebida a imagem do Cristo.

Para alguns, de forma laica, um mero adereço, uma simples ilustração, uma representação do que foi Cristo; para outros, uma expressão do amor, a sacralidade em si, a epifania, a expressão do salvador. E ainda que na sociedade ocidental a própria imagem do Cristo também se torne espetáculo (DEBORD, 1997), dessacralizada, uma mercadoria a ser consumida e, para muitos, uma expressão da “violência” institucional da Igreja, para uma parcela expressiva (senão maioria) ela não perde, de forma alguma, suas referências sacras, mas, pelo contrário, possui um sentido muito forte de transcendência e de conforto – e por isso mesmo profaná-la por fins políticos, ou qualquer outro, pode soar ofensivo, violento e, diríamos, antiético.

Assim, podemos perceber como o caráter político – que se pretende “laico” e racionalizado – concebe a imagem de Cristo de forma dessacralizada, como uma imagem qualquer, sem referência, como mera representação – tal como as imagens se apresentam no espetáculo (DEBORD, 1997), de forma tautológica, soltas, girando em torno de si. Entretanto, para aqueles que creem, ou, para utilizar uma categoria antropológica, o “nativo” – afinal todos somos nativos (GEERTZ, 1998) –, a imagem de Cristo vai além de uma mera representação; ela é epifania. Na tradição judaico-cristã, a imagem desempenha um papel extremamente importante na relação entre o sagrado e o profano. Deus criou o ser humano à sua imagem e semelhança (Gn 2.27), e também, pelo que se sabe, é uma das tradições religiosas em que o próprio Deus se fez carne (Jo 1), tornou-se homem. Desse modo, a cruz e o Cristo não se constituem como uma imagem qualquer, como concebem aqueles que não creem, e não é a cruz uma representação de Cristo – como querem crer alguns pesquisadores. Ela é o próprio Cristo, já que ela é epifania.

Sendo assim, qual reação esperar desse tipo de humor? Ele representa a liberdade de expressão ou uma ofensa gratuita? Os limites da liberdade de expressão não se assentam na ofensa ao outro, no totalitarismo, na violência contra a integridade das pessoas ou grupos étnicos?

Então estariam as religiões excluídas dessas categorias por figurarem em um Estado que se pretende laico? Para que possamos caminhar é preciso que nos direcionemos ao outro, à ética, e assim consigamos nos colocar em seu lugar para que a violência não tome conta de nós e tenhamos condições de respeitar nossos limites.

Levantamos questionamentos como esses para pensarmos como podemos negligenciar uma questão como essa se optarmos por uma análise puramente política e reducionista, entendendo as charges como meras expressões da liberdade de opinião. Quando olhamos por um viés político e entendemos essas imagens de forma dessacralizada, corremos o risco de gerar ofensa por um tipo de profanação, que para uma parte da população é entendida como uma expressão violenta, um ataque à sua crença e cultura.

Nesse sentido, quando estamos nos referindo ao cristianismo estamos lidando com uma perspectiva de fé que lida com uma recusa da violência, uma recusa da guerra, ainda que alguns segmentos entendam de forma diferente e ajam, em dadas circunstâncias, de forma violenta e repreensiva, como todo extremismo religioso que assola os diferentes credos; mas também podemos ver indícios disso na história milenar da Igreja. Entretanto, quando olhamos por outro ângulo, em relação à religião islâmica, que possui em seu credo o conceito da *Jihad*, o que pode ser entendido em alguns grupos como um “combate físico contra os infiéis”<sup>1</sup>, percebemos que essa tradição tem em seu arcabouço a guerra, o combate.

Dentre as diversas charges, algumas eram direcionadas ao islamismo, principalmente atacando suas vertentes extremistas, mas não só. Diríamos que a ofensa era direcionada à religião islâmica como um todo – alguns jornalistas atribuíram um posicionamento “islamofóbico” ao jornal (BERKHEAD, 2016). Sabe-se que no islamismo “retratar Maomé

---

<sup>1</sup> Não temos arcabouço teórico suficiente para tratar esse conceito mais profundamente e optamos por fazer essa redução, a fim de construir nossa interpretação e torná-la mais didática.

de forma ofensiva” é minimamente pleonasma, uma vez que existem alguns *Hadith* que impedem a própria representação visual de Maomé – em alguns casos, até de qualquer ser vivo – com o intuito de coibir a idolatria, que é veemente execrada nesse preceito religioso. É por isso que a cultura islâmica é marcada pela oralidade, tendo a poesia como um de seus expoentes e, nas imagens físicas, a arquitetura e seus mosaicos geométricos. Portanto, qualquer forma de representação de Maomé, por mais ingênua que seja, configura-se como uma violência, uma ofensa para aqueles que creem, pois contraria preceitos fundamentais dessa religião.

O sociólogo francês Dominique Wolton (2015), em sua aula inaugural na Faculdade Cásper Líbero, em São Paulo, tomou partido em favor da liberdade de expressão e entendeu que o posicionamento do jornal é uma resistência contra o terrorismo que assola a Europa, especificamente a França, e que até a liberdade de expressão mais extrema, como é o caso do Charlie Hebdo, deve ser defendida. Entretanto, estamos falando de um francês que, do mesmo modo, entende a religião como uma coisa menor, pois a democracia estaria acima dela; a própria ideia de política é maior que qualquer expressão religiosa, pois ele, como ocidental, racionalista, percebe as esferas da vida de forma separada e, muitas vezes, até oposta. Em sua apreciação: “O jornal Charlie Hebdo não poderia existir na Inglaterra nem nos Estados Unidos, pois a política e a religião são próximas” (WOLTON, 2015, p. 12), percebemos a diferença de tradições. Os países de tradição anglo-saxônica possuem uma relação mais íntima com a religiosidade e com a ideia de liberdade. Da mesma maneira, em sua conferência o próprio autor diferencia informação de comunicação. Para ele, a comunicação engendraria amor, relação, enquanto informação seria só uma mensagem. A questão que se coloca é se poderíamos ver amor, comunicação nas charges de Charlie Hebdo e, nesse sentido, encontramos um conflito de tradições, já que se interpreta essa questão de forma distinta. “O que há entre a informação e a comunicação é a diferença entre mensagem e a relação, é a questão do outro, é aceitar e

respeitar o outro” (WOLTON, 2015, p. 16). Não conseguimos ver respeito ao outro nas charges de Hebdo. Todavia, provavelmente Wolton se refere ao respeito à liberdade do outro e não às convicções e crenças das pessoas. Mas devemos passar por cima de tudo em prol dessa liberdade?

Quando, deliberadamente, promove-se a imagem de Maomé de forma ofensiva em prol de uma sátira política, com direcionamento da ofensa a grupos extremistas específicos, possibilita-se, de uma maneira geral, um cenário de violência iminente que pode desencadear uma violência generalizada, tendo em vista que se ofende e ataca diferentes setores culturais. E, desse modo, entramos em uma questão-chave, quando se negligencia o poder da imagem e do sentido que ela exerce na vida das pessoas. O resultado disso, em certas circunstâncias, pode ser literalmente catastrófico – como de fato foi: tanto em 2011 quanto em 2015, o jornal sofreu atentados terroristas promovidos por grupos extremistas que ocasionaram a morte de diversas pessoas.

O que temos nos casos aqui relatados é como as imagens, quando negligenciadas e tratadas sem ética, sem colocar-se no lugar do outro, podem carregar não só a violência, mas atuar como uma forma de disseminação generalizada dela. Pensar sob essa perspectiva não é compactuar com os ataques sofridos pelo jornal, tampouco promover a censura, e sim refletir sobre como o imaginário religioso não é neutro, não consiste em meras imagens soltas em um caldeirão imagético, mas que, pelo contrário, possuem fortes conexões com o sagrado e despertam reações diversas nas pessoas. As imagens, quando utilizadas de forma ética, podem nos encaminhar para o bem, para o justo. Contudo, se empregadas de maneira violenta e irresponsável, podem nos encaminhar para o mal, para a violência. Algumas imagens não são expressões triviais desse mundo; elas possuem uma forte ligação com o mistério e carregam consigo o desconhecido, um portal para o outro mundo, e não podem ser reduzidas a uma simples representação em prol de uma laicidade que não respeita os credos, mas que os despreza.

## **A liberdade ocidental é total? As fragilidades de uma liberdade sem limites**

Para situarmos as tradições é importante que façamos uma breve reflexão sobre a sociedade francesa, a importância do conceito de liberdade e o custo da implementação desse conceito. Afinal, o Charlie Hebdo se assenta em uma perspectiva laica, racionalista e que entende a liberdade ocidental como um fim em si mesmo, assim como tem uma relação extremamente conflituosa com a religião – diríamos até violenta – devido à herança iluminista. Assim, nos proporemos refletir sobre os limites dessa liberdade e pensá-la de forma crítica.

A tradição francesa possui a liberdade como um de seus principais fundamentos culturais, advinda do Iluminismo e concretizada por meio da Revolução Francesa. A liberdade é um princípio norteador, é uma das bases sociopolíticas dessa tradição. E, nesse contexto, a liberdade de imprensa se apresenta como um dos pilares centrais do termo, dizendo muito sobre o posicionamento dos franceses em relação à defesa da liberdade de expressão frente aos atentados ocorridos no jornal Charlie Hebdo.

Vale lembrar que um dos ícones importantes dessa liberdade de imprensa é o revolucionário francês Jean-Paul Marat, que, orientado por esse mesmo princípio, promovia o terror, a violência e conclamou a morte de diversas pessoas no ícone máximo da revolução, a guilhotina. A liberdade francesa surgiu à custa de sangue, e sua manutenção também. O terror foi um dos elementos que marcaram o ápice dessa revolução, mas há quem diga que a liberdade tem que ser alcançada a qualquer custo, mesmo que custe vidas. Todavia, no fim e ao cabo, o que nos preocupa não é a liberdade do outro – seja de crença, de expressão, de visão de mundo, mas a nossa própria liberdade, a defesa da nossa própria convicção a todo custo. O Ocidente cria os conceitos de etnocentrismo e relatividade, mas nós mesmos não sabemos lidar com eles. E quando o etnocentrismo reina e nossa visão de mundo prevalece nas relações, o preceito básico de diálogo, de compreensão mútua se esfacela. Mas, afinal, não é isso que se



discute em ética? Não é a tentativa de se estabelecer preceitos mínimos de relação com o outro, de proporcionar uma convivência respeitosa, compreensiva e fraternal? Talvez a arrogância ocidental não nos permita ir além do nosso umbigo.

Nesse sentido, cremos que uma das grandes críticas a esse preceito de liberdade e os ideais da Revolução Francesa esteja descrita na literatura dostoiévskiana, mais especificamente no seu romance *“Crime e Castigo”* (2001). Nele, o personagem Rodion Românovitch Raskólnikov assassina a golpes de machadada uma senhora idosa usurária a quem devia dinheiro e fundamenta seu crime com base em uma teoria construída por ele próprio (com traços marcadamente racionalistas, típicos de alguns personagens do autor), sendo que nessa teoria faz referência a Napoleão e suas investidas em batalhas, nas quais para obtenção de êxito e da liberdade tão defendida pelos revolucionários foram ceifadas diversas vidas. Raskólnikov sugere que Napoleão sacrifica seus próprios soldados, ceifa cerca de um milhão de vidas, mas no fim é transformado em ídolo, em herói, pois defendeu os princípios da nação a todo custo. Para Raskólnikov, em prol de um “bem” maior “tudo lhe é permitido”. Então, o que lhe impedia de matar uma velha agiota avarenta, cuja morte seria “para o bem de todos”?

O que o personagem coloca em xeque é o próprio princípio moral do Ocidente e aponta a fragilidade que essa tradição tem ao definir seus princípios baseados em uma laicidade do aqui e agora. O grande mote de Dostoiévski, que se expõe por meio de seus personagens, é: “se Deus não existe, tudo é permitido” – célebre frase de Ivan Karamazov, personagem do romance *“Os Irmãos Karamazov”*. No entanto, essa ideia está presente em diferentes personagens de Dostoiévski e se fundamenta em um conflito de tradições: a russa – oriental e teísta – e o Ocidente – desencantado e laico. Dostoiévski vem de uma Rússia que não separa as esferas da vida, em que religião e política estão intrinsecamente ligadas e sugere em seus escritos os perigos do avanço de uma racionalidade ateísta no Ocidente, marcada por uma visão materialista do mundo.

Nos referimos à crítica de Dostoiévski, pois, guardadas as proporções, a cultura islâmica também compartilha uma visão teísta do mundo similar, que é marca dos romances desse autor e que exprime uma visão que não se limita somente à matéria e ao aqui e agora. A crítica de Dostoiévski se assenta justamente em uma perspectiva de liberdade ilimitada que tem como modelo a cultura francesa e, por esse motivo, aproxima-se de uma perspectiva latino-americana que percebe o imaginário de forma pungente nas relações — talvez a cultura latino-americana tenha muito mais proximidade e similitudes com o Oriente do que com o Ocidente que nos submeteu ao processo colonizador.

### **O outro, a ética e as imagens: à guisa de conclusão**

O caráter racionalista e cientificista de uma sociedade que se pretende conhecedora das relações humanas e que historicamente levou a cabo e às últimas consequências todo o projeto iluminista negligencia um fator básico, porém não menos importante de análise: o outro, o que ele pensa sobre isso. O projeto iluminista, sob a égide de uma liberdade ilimitada, tão exaltada no Ocidente, acaba por perceber nesse tipo de “brincadeira com as imagens” um valor menor, um valor místico, algo que possa ser dispensável, manipulável, instrumentalizável, desconstruído e que atropela a complexidade do sentido e das relações que essas imagens constroem, sentido esse que não é só humano, mas espiritual. Talvez mais uma vez tenha sido falha a capacidade de pensar a que se referia Arendt (1995; 1999). Ou, como diz Mendonça:

Sob essa perspectiva, veremos que uma das formas através das quais a violência se manifesta, está na calculada espetacularização dos acontecimentos políticos e sociais, como os empreendidos pela mídia. Qualquer que seja a forma pela qual se manifeste, porém, a violência quase sempre recorre ao simbólico para se expressar (e, por sua vez, pode ser por ele engendrada). Isso é perceptível tanto na exuberância simbólica de uma sociedade espetacularizada, como nas sutis, mas não menos presentes, manifestações de violência simbólica das relações institucionais e burocráticas, como descritas no universo kafkiano. Ora, a partir do momento em que se adota uma perspectiva, na qual a ética

passa a ser a ótica, como dito por Levinas, precedendo aquela às relações econômicas e políticas, podemos conceber a violência como a relação dialógica não estabelecida, o encontro não realizado, o face-a-face interdito (MENDONÇA, 2013, p. 187).

Quando pensamos o ataque ao jornal Charlie Hebdo, em Paris, pensamos em uma represália previsível devido aos ataques satíricos realizados pelas charges que almejavam criticar o extremismo religioso, mas que acabavam por atingir a religiosidade como um todo, e não só os extremistas. No entanto, é de se esperar que a violência recebida seja revidada, já que ela corrobora que as imagens violentas podem sugerir comportamentos violentos – vejamos os exemplos dos massacres em escolas norte-americanas que, explorados imageticamente pela mídia, provocam um efeito dominó, culminando em outros atentados.

Grande parte de nós, quando nos sentimos agredidos, buscamos revidar e, com isso, embarcamos em uma espiral de violência. Essa relação entre o sagrado e a violência, o desejo mimético e a escalada para os extremos é um tema trabalhado por René Girard (2007; 2008a) e nos dá indícios de como compreender mais profundamente a ligação entre esses elementos. Assim, cremos que a única forma de interromper essa espiral, de quebrar esse círculo de violência, seja por meio do seu oposto, a não-violência, e somente uma orientação ética, que realmente vê o outro e respeita sua condição, sua tradição pode nos permitir isso. Ser livre não pode ser ofender gratuitamente o outro. Ser livre deve ser a possibilidade de viver em sociedade, de conviver com o outro e nos respeitarmos mutuamente.

É sabido que imagens não são isentas de sentido e não são meros suportes figurativos, mas são, muitas vezes, indutoras de comportamentos, e por isso elas podem desembocar em ações massivas, inclusive (vide a mobilização e a organização de movimentos sociais por via da rede mundial de computadores). Logo, não é de se espantar que imagens de violência gerem comportamentos violentos e sua reprodução abra a possibilidade

de nos imergir em uma espiral sem fim. Portanto, negligenciar o uso da imagem que é sagrada para uma parte da população pode desaguar em ações de violência por parte daqueles que se sentiram violentados. Separar as esferas da vida em política, religiosidade, sociedade é incorrer em um erro que já deveria ter sido superado, pelo menos dentro do âmbito das chamadas Ciências Humanas. Nada é banal quando o outro se sente violentado. Não existe um fim político, artístico ou social em si; todos eles engendram a complexidade das relações e da pessoa. Querer entender e seguir por um viés único e ignorar todos os outros é limitar a compreensão e, em certa medida, correr o risco de negligenciar um ponto vital da questão.

Para que consigamos lidar uns com os outros é necessário que consigamos nos enxergar, nos respeitar, compreender nossas tradições, de onde viemos, mas, principalmente, é necessário que possamos entender que o imaginário é real, que os símbolos são epifania e que devemos tratá-los com mais cuidado, com ética para que não corramos o risco de nos submergir na violência do espetáculo.

## Referências

- ARENDDT, Hannah. *A vida do espírito*. Trad. Antonio Abranches e Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
- ARENDDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- BAUDRILLARD, Jean. *Simulacros e simulações*. Lisboa: Relógio D'Água, 1991.
- BERKHEAD, Sam. Como o ataque ao Charlie Hebdo mudou a liberdade de expressão na França e nos EUA. *Segurança do Jornalista*. ignet.org, 11 de janeiro de 2016 – www.ijn.net.org.
- BÍBLIA SAGRADA. Trad. João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: Imprensa Bíblica Brasileira, 1981.

- DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor Mikhailovitch. *Crime e castigo*. Trad. Paulo Bezerra. 5. ed. São Paulo: Editora 34, 2001.
- DOSTOIÉVSKI, F. *Os irmãos Karamázov*. Trad. Paulo Bezerra. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2012 (Coleção Leste).
- DURAND, Gilbert. *A imaginação simbólica*. Lisboa: Edições 70, 1993.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Enio Paulo Giachini. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2008a.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II: complementos e índices*. Trad. Enio Paulo Giachini. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2008b.
- GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- GIRARD, René. *Quando começarem a acontecer essas coisas: diálogos com Michel Treguer*. Trad. Lília Ledon da Silva. São Paulo: Editora É Realizações, 1994.
- GIRARD, René. *Rematar Clausewitz. Além da guerra: diálogos com Benoît Chantre*. Trad. Pedro Sette-Câmara. São Paulo: Editora É Realizações, 2007.
- GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008a.
- GIRARD, René. *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*. São Paulo: Paz e Terra, 2008b.
- MENDONÇA, Kátia. *Televisão: da profusão de imagens à cegueira ética*. *Revista FAMECOS: Mídia, Cultura e Tecnologia*, v. 20, n. 1, p. 179-192, jan./abr. 2013.
- WEBER, Max. *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 1968.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. Trad. Maria Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tamás J. M. K. Szmrecsányi. 6. ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1989.

Helio Figueiredo da Serra Netto

WOLTON, Dominique. A liberdade de expressão e o Charlie Hebdo.

*Líbero*, v. 18, n. 35, p. 9-16, jan./jun. 2015.

# Diante da arte: o pensamento de Martin Buber como caminho para uma hermenêutica espiritual

Kátia Mendonça

## Introdução

Milan Kundera descreve uma experiência de êxtase que teve em sua infância, na qual a música o levou a um estado em que presente e passado se fundiram.

Pois a música pode agitar poderosamente sentimentos sem que haja nenhuma arte musical. Lembro-me da minha infância: sentado ao piano, eu me lançava a improvisações apaixonadas, para as quais não precisava de nada além de um acorde G menor e o subdominante F menor, tocado fortíssimo repetidamente. Os dois acordes e o motivo melódico primitivo, infinitamente repetido, me fizeram experimentar uma emoção mais intensa do que qualquer Chopin, qualquer Beethoven já me deu [...]. O que eu estava experimentando durante essas improvisações foi um êxtase. O que é o êxtase? O garoto que bate no teclado sente um entusiasmo (ou uma tristeza ou uma alegria), e a emoção aumenta a tal intensidade que se torna insuportável: o menino foge para um estado de cegueira e surdez onde tudo é esquecido, até a si mesmo. Por meio do êxtase, a emoção atinge seu clímax e, ao mesmo tempo, sua negação (seu esquecimento) (KUNDERA, 1993, p. 56, tradução nossa).

Não estamos diante da obra de arte, mas em seu umbral, no terreno em que ela pode vir, ou não, a surgir na soleira da fusão dos sentidos com

a emoção, quebrando as experiências de tempo e espaço. Esse umbral pode ser, no campo estético ou no campo religioso, um canal privilegiado para experiências dialógicas, quer sejam elas extáticas, quer não. No caso específico das obras de arte, lembremos o seu potencial de destruição e desestruturação do eu mencionado por George Steiner, para quem elas “nos arrebatam como tempestades, escancarando as portas de nossa percepção, pressionando a arquitetura de nossas crenças com seus poderes transformadores” (STEINER, 2006, p. 1). Transformadoras e destruidoras das convicções e das ilusões internas, mas também evocadoras do melhor da alma humana, como ocorreu com Paul Tillich diante da *Madonna, a Criança e Oito Anjos*, de Sandro Botticelli.

Estranhamente, eu primeiro encontrei a existência da beleza nas trincheiras da Primeira Guerra Mundial. Para tirar minha mente da lama, do sangue e da morte da frente ocidental, eu folheava revistas de fotos nas livrarias do campo. Em algumas delas, eu encontrei reproduções das grandes e comoventes pinturas das eras. Em acampamentos de repouso e nas calmarias nas amargas batalhas, eu me aconcheguei em abrigos estudando esse “novo mundo” com a luz de velas e lanternas. Mas no final da guerra eu nunca tinha visto as pinturas originais em toda a sua glória. Indo para Berlim, corri para o Museu Kaiser Friedrich. Ali, na parede havia uma tela que me confortara em batalha: *Madonna com Anjos Cantando*, pintada por Sandro Botticelli no século XV. Olhando para o alto, eu senti se aproximar um estado êxtase. Na beleza da pintura havia a Beleza em si mesma. Ela brilhou através das cores da pintura como a luz do dia brilha através das janelas com vitrais de uma igreja medieval. Enquanto eu estava lá, banhado pela beleza que seu pintor havia imaginado há muito tempo, algo da divina fonte de todas as coisas veio através de mim. Eu me afastei abalado. Aquele momento afetou toda a minha vida, deu-me as chaves para a interpretação da existência humana, trouxe a alegria vital e a verdade espiritual. Eu o comparo ao que geralmente é chamado de revelação na linguagem da religião (TILlich, 1957, p. 12, tradução nossa).

Sob a perspectiva de Martin Buber, experiências como as de Milan Kundera e de Paul Tillich são experiências de unidade, nas quais a alma sai do estado de multiplicidade, de desassossego e de inquietação para atingir a união com o Absoluto. Para Buber, contudo, não só por



intermédio da arte isso pode ocorrer, mas em quaisquer circunstâncias. Estamos diante de narrativas de difícil expressão e ainda mais difícil compreensão, pois emergem das “esferas obscuras” da alma, para usar a sua expressão em *Confessions Extatiques* (BUBER, 1989, p. 24), em que, partindo de uma reflexão sobre as experiências místicas, ele inicia o seu percurso hermenêutico dando voz àqueles que passaram pela experiência de unidade com o Tu Eterno. Experiências difíceis de verbalizar, às quais Buber não busca explicar, mas apenas reconhece que “o essencial é o que fica para além da explicação: o evento tal como foi vivido” (BUBER, 1989, p. 9). Criticando àqueles que querem colocar essas experiências sob o manto de “conceitos abstratos” ou explicá-las de modo psicológico, fisiológico ou patológico, Buber postula que apenas “escutemos um homem ou uma mulher falar acerca dos segredos mais inefáveis de sua alma”. Não pretende ele declará-los doentes ou sãos, verdadeiros ou falsos; simplesmente os quer escutar: “eu estou lá para escutar a voz desses homens”. Isso não é um “estetismo”, diz ele, pois não lhe interessam os vocábulos do que é dito, mas a palavra, “a voz do ser humano que ressoa em meus ouvidos”, pois “eles estão lá juntos, misturados, formando a comunidade daqueles que ousaram falar do abismo, e eu vivo com eles, eu escuto suas vozes, sua voz, a voz do homem” (BUBER, 1989, p. 10).

Nessa tarefa hermenêutica, Buber descartou todos os discursos não subjetivos sobre o êxtase, todas as descrições não subjetivas nas quais não está representado o sofrimento ou a ação do visionário, todas as descrições de caráter retórico ou escolástico, ou seja, não imediatas, todas as comunicações de caráter curioso, analítico, psicologizante ou poético. Ora, a característica do êxtase é precisamente a inefabilidade, o fato de ser uma situação que se encontra para além da linguagem. A unidade entre o homem e Deus vivida no êxtase separa o extático da linguagem, que “é impotente para segui-lo” e incapaz de penetrar o reino da unidade, pois a linguagem é reconhecimento e o experienciado no êxtase não é passível de reconhecimento. Além disso, a linguagem é própria da comunidade, e

a experiência do extático é de pura solidão — a solidão da união do eu com o Outro. O êxtase está para além da experiência coletiva, “ele é unidade, ele é solidão, ele é unicidade, é o que não pode ser transmitido: ele é o abismo sem fundo: o inefável” (BUBER, 1989, p. 20). As narrativas então recolhidas por Buber mostram seres humanos que precisaram falar, que não aguentaram a solidão do êxtase, da sua relação com o absoluto, e que falando voltaram da experiência silenciosa da unidade para a da fervilhante multiplicidade. “Assim que eles falaram, eles caíram de novo na linguagem, que é capaz de expressar tudo, mas não a substância do evento vivido: a unidade”. Ao hermeneuta coube apenas a escuta e a abertura para o diálogo. Desse modo, Buber dá as pistas para empreendermos uma hermenêutica que ultrapasse o sensível, que alcance o espiritual, que se aproxime da alma do outro. Nesse sentido, proponho neste ensaio vislumbrar — e essa é a melhor expressão para aquele que busca abrir novos horizontes hermenêuticos — como o pensamento buberiano abre as portas para uma hermenêutica espiritual e como podemos, por meio dele, nos aproximar da compreensão de narrativas dos que tiveram a experiência da unidade com o Tu Eterno, aqui, em particular, pelas vias da arte.

### **A relação Eu-Tu: caminho para uma hermenêutica espiritual**

Em todas as fases de seu pensamento, Martin Buber sempre teve o que von Zuben (2015, p. 966) chama de uma “religiosidade do espírito” que orienta a sua busca por respostas às questões fundamentais: “o que é o homem?” e “qual o sentido de sua vida na Terra?”

Assim é que, na antropologia filosófica de Buber, o homem é portador de um espírito, e sua vida se encontra sob as tensões existentes entre o material e o espiritual. Antes de tudo, sua condição existencial é caracterizada fundamentalmente pela relação primordial com Deus. Nessa condição, ele estabelece tanto relações de caráter dialógico quanto de caráter racional instrumental com as esferas da vida. No primeiro tipo de relação, configurada como relação Eu-Tu, há a presença de

reciprocidade, sendo um encontro em que as partes não se fundem uma na outra, mas, mantendo sua liberdade e sua autonomia, entram em diálogo. É inegável, contudo, como aponta Buber, a efemeridade da relação Eu-Tu, que será distinta da atitude Eu-Isso, a qual, marcada pelo cálculo, permite ao homem se relacionar de maneira ordenada e coerente com o mundo, sendo responsável pelas aquisições científicas e tecnológicas da humanidade. Porém, à medida que o homem se deixe subjugar pela atitude Eu-Isso, a constituição de sua própria humanidade, que é sempre realizada por meio do outro, será bloqueada: “o homem não pode viver sem o isso, mas aquele que vive somente com o isso não é homem” (BUBER, 2003, p. 33). A integralidade da vida humana envolve, todavia, os dois tipos de relações primordiais que conformam a personalidade humana, a qual, para Buber, não é uma realidade em si, mas uma existência que se constrói na relação com a alteridade e envolve a dupla dimensão do material e do espiritual.

Podemos colocar Buber junto do personalismo ético no qual o homem, como portador de uma dimensão ético-espiritual, é pessoa que se constrói no relacionamento com o outro, primordialmente com Deus, com os outros homens e com a natureza. Mas atenção! O homem aqui está longe do ser lançado no mundo, como proposto por Heidegger. Buber, assim como Lévinas o faz sob outra perspectiva, critica fortemente a ausência de ética do pensamento heideggeriano e, no caso de Buber, essas críticas, ao fim e ao cabo, orientam-se contra uma visão na qual “Deus está ausente como horizonte da interpretação da existência humana” (LAPIDOT; BRUMLIK; REISNER, 2008, p. 266). O *Dasein* heideggeriano é, para Buber, fechado em si mesmo e monológico, sendo o pensamento de Heidegger uma secularização da filosofia de Kierkegaard, a qual restringe a relação com Deus ao postular o isolamento do homem como necessário para essa mesma relação. Heidegger é a conclusão perfeita de um processo que culmina com a eliminação de Deus do horizonte de compreensão e de vida do homem:

quando estudei Kierkegaard, na minha juventude, o seu homem me deu a impressão do homem à borda. Mas o homem de Heidegger é um grande passo, a partir de Kierkegaard, na direção do abismo, onde começa o nada (BUBER, 1980, p. 87, tradução nossa).

Sob essa perspectiva central na antropologia de Buber – a presença de Deus – temos que a relação dialógica está longe da “solicitude” do ser, presente na filosofia heideggeriana:

Ora, uma relação de pura solicitude não pode ser essencial; em uma relação essencial que comporta a solicitude, o caráter essencial provém de outro domínio, que falta em Heidegger. Uma relação essencial ao olhar de seres humanos tomados individualmente será apenas uma relação direta de ser a ser no seio da qual o estado fechado do homem se quebra e as barreiras de seu ser são rompidas (BUBER, 1980, p. 83, tradução nossa).

Desse modo, a relação dialógica não é uma concessão do ser ao outro, mas uma relação de reciprocidade diante do apelo dialógico. A resposta, ou não, ao apelo engendra, então, dois tipos de movimento da existência humana: a existência monológica, que não sai de si mesma “nem na mais terna comunhão”, e a existência dialógica, que “recebe, mesmo em extremo abandono, uma sensação áspera e revigorante da reciprocidade” (BUBER, 1982, p. 55). Em ambos os estados, a liberdade de escolha se faz presente, pois o diálogo é, antes de tudo, assentado na liberdade, “não é imposto a ninguém. Responder não é um dever, mas é um poder. (...) Aqui não há dotados e não dotados, existem apenas aqueles que se dão e os que se retraem” (BUBER, 1982, p. 71). As pessoas e os tempos estão abertos. Não há prévia determinação: aquele que hoje se retrai pode se abrir amanhã e vice-versa. A imprevisibilidade e a liberdade são marcas da relação dialógica. Nela encontramos a reciprocidade como sendo fruto da liberdade e, logo, um poder, seja do homem no relacionamento com Deus, com a natureza, no relacionamento com outro homem. Sob essa perspectiva, sempre haverá a possibilidade de o ser humano sair de si mesmo; ainda que em meio a situações difíceis, dependerá da escolha de cada um.

A relação dialógica pode ocorrer no cotidiano e em quaisquer circunstâncias. Ela se dá em um movimento de mão dupla entre Deus e homem, ou, como destaca Buber, pela *graça* e pela *vontade*<sup>1</sup>. Portanto, em um duplo eixo: o transcendente (a graça) e o imanente (a vontade do homem).

Essa existência desdobrada entre as relações Eu-Tu e Eu-Isso envolve a eterna tensão entre a matéria e o espírito que atravessa as três esferas de relações com o mundo que se apresentam ao homem: a natureza, o inter-humano e o mundo espiritual (envolvendo Deus e os seres espirituais)<sup>2</sup>. O certo é que, na religiosidade de Buber, “a relação do homem com o Tu Eterno se inscreve em filigranas, em todas as relações Eu-Tu que o homem mantém em sua existência” (VON ZUBEN, 2015, p. 965). As relações Eu-Tu envolvem o inter-humano (as relações entre os homens), as relações com a natureza e também com a dimensão espiritual. Essas relações, diria Buber em sua última fase, não são idênticas, chegando a falar pessoalmente para Maurice Friedman que, “se ele fosse escrever novamente *Eu e Tu*, buscaria diferentes categorias para fazer mais claras as distinções entre essas relações Eu-Tu e o diálogo homem-com-o-homem” (FRIEDMAN, 1965, p. 27).

A relação Eu-Tu é de ordem espiritual e todas as suas linhas convergem para o Tu Eterno; e aqui espírito, na visão buberiana, situa-se entre a realidade divina transcendente e a concepção diltheyana de *Geist* como cultura:

As referências de Buber a *Geist* em Eu e Tu vão desde as noções transcendentais de espírito “no seu próprio reino”, o “celestial” e o “profundamente misterioso”, à designação religiosa, o “Verbo”, às noções mais imanentes de espírito como

---

<sup>1</sup>Entretanto, pode acontecer que, simultaneamente, por vontade própria e por uma graça, ao observar a árvore, eu seja levado a entrar em relação com ela; ela já não é mais um isso. A força de sua exclusividade apoderou-se de mim (BUBER, 2003, p. 8).

<sup>2</sup>Com relação à expressão “seres espirituais”, cf. *Eu e Tu* nas traduções de Von Zuben (BUBER, 2003, p. 7, 118, 148) e de Kaufmann (BUBER, 1970, p. 57, 150, 176). Ver também Kepnes (1992, p. 23).

abrangendo a natureza, às noções humanas e culturais: “linguagem, arte e ação” (KEPNES, 1988, p. 203, tradução nossa).

Desse modo, como um movimento do espírito em direção ao desconhecido, a compreensão, no sentido buberiano, é dialógica e, portanto, espiritual, pois diz respeito não só à busca de um sentido, de uma orientação por trás e adiante da vida humana, mas também e antes de tudo diz respeito à percepção por parte do próprio Buber de que convivendo com um mundo visível existe, para além dos sentidos, para além da linguagem, um mundo misterioso e invisível aos olhos. No mundo do visível, abrindo portas para o invisível, também se encontra a arte.

### **Arte e hermenêutica**

O interesse de Buber pela arte se inicia na juventude, em artigos nos quais, em meio à preocupação com os rumos religiosos e culturais dos judeus, buscava influenciar o florescimento das artes. Essa preocupação estava vinculada ao renascimento judeu que ele buscava no hassidismo mais do que no sionismo. Assim é que a visão de Buber acerca das características dialógicas da arte visual tem por fonte principal a mística dos *hassidim*, mas também, segundo Margaret Olin, recebe a influência de sua convivência, na juventude, com professores como Alois Riegl, que postulava a existência de uma atmosfera mística em determinadas formas de arte pictórica<sup>3</sup>.

Em *Eu e Tu*, a abordagem da questão da arte, que se situa entre o objetual e o espiritual, é feita sob a perspectiva dialógica, envolvendo tanto a relação por parte do artista quanto por parte do receptor. A arte é o “Espírito tornado verbo, Espírito tornado forma” (BUBER, 2003, p. 148). Isso não tem a ver com as ideias platônicas; antes, é “o encontro com o Espírito, que nos envolve e que penetra em nós” (BUBER, 2003, p. 148). No caso do artista, a arte tem sua origem no momento em que a

---

<sup>3</sup> A esse respeito, vide Olin (2001, p. 123; 1992, p. 115).

forma se defronta com o homem e, dialogicamente, a relação entre artista e matéria se realiza. Diante da forma, o artista profere a palavra-princípio Eu-Tu, fazendo surgir a obra de arte.

Eis a eterna origem da arte; uma forma defronta-se com o homem e anseia tornar-se uma obra por meio dele. Ela não é um produto de seu espírito, mas uma aparição que se lhe apresenta exigindo dele um poder eficaz. Trata-se de um ato essencial do homem; se ele a realiza, proferindo de todo o seu ser a palavra-princípio EU-TU à forma que lhe aparece, aí então brota a força eficaz e a obra surge (BUBER, 2003, p. 11).

Buber antecipa Gadamer, que em sua hermenêutica sobre a relação com a obra de arte retoma o princípio dialógico de Buber:

Não é a experiência da arte, entre tudo o que encontramos na natureza e na história, aquilo que nos fala da forma mais imediata e respira uma familiaridade enigmática que atinge todo o nosso ser, como se não houvesse, afinal, distância entre ela e nós e cada encontro com uma obra de arte significa um encontro consigo mesmo? (GADAMER, 1964, p. 5, tradução nossa).

Como Buber, Gadamer também não procura um sentido original ou a intenção primeira do autor, como o faz a hermenêutica romântica. Antes, ele procura a relação de compreensão, a conversação entre espectador e obra: “A obra de arte que diz algo nos confronta com nós mesmos. Ou seja, ela exprime algo de tal forma que o que é dito é como uma descoberta, uma revelação de algo anteriormente escondido” (GADAMER, 1964, p. 8, tradução nossa).

Mas o pensamento de Buber é marcado pela presença do Tu Eterno. Isso é decisivo e faz com que a sua hermenêutica se diferencie da hermenêutica de Gadamer em alguns aspectos: a) em Gadamer, a hermenêutica é marcada pela linguisticidade; já em Buber, ela tem um caráter mais amplo, pois expressões faciais, gestos, silêncio etc. são parte da relação<sup>4</sup>; b) para Gadamer, como para Heidegger, a linguagem é a

---

<sup>4</sup> “A noção de linguagem de Buber é mais ampla do que a de Gadamer. A linguagem, para Buber, inclui expressões supra ou sublinguísticas como gestos, expressões faciais, a

casa do ser; para o humanismo de Buber, o ser humano é a morada da linguagem<sup>5</sup>; c) Gadamer, como herdeiro de Heidegger, elimina Deus do seu horizonte de compreensão e, logo, de sua hermenêutica e de sua concepção de diálogo, o que não ocorre com Buber, para quem a relação Eu-Tu envolve primordialmente a relação com o Tu Eterno.

Assim, podemos dizer que Buber abre as vias para uma compreensão mais ampla de texto do que a desenvolvida posteriormente por Gadamer e Ricoeur, pois, embora nestes o texto se liberte de seu caráter unicamente escritural e tudo o que suscita a nossa interrogação passe a ser um texto (o mundo como texto), em Buber a presença permanente do Tu Eterno permite, efetivamente, que tenhamos uma compreensão espiritual das esferas da relação dialógica.

A arte, contudo, tem a característica de se situar entre o objetual e o espiritual. Isso levanta a questão da reciprocidade na relação Eu-Tu, questão que foi abordada por Buber não só na relação entre pessoas, mas em relação a esferas não humanas como a arte e a natureza, deixando que seus comentaristas aceitem um escopo mais amplo da relação dialógica, da reciprocidade nas relações, para além daquelas exclusivamente com humanos. É claro que, para Buber, há vários níveis de reciprocidade não necessariamente totais como na relação Eu-Tu, mas “é errado catalogar todos os outros modos de Eu-Tu, que não conhecem a total reciprocidade, como modos de EU-ISSO” (VON ZUBEN, 2008, p. 105)<sup>6</sup>. É o caso da coluna dórica em *Eu e Tu*:

Trata-se da coluna dórica, onde ela se revela a um homem capaz de se entregar à sua contemplação e disposto a dedicar-se a isto. A mim ela se apresentou pela primeira vez em Siracusa, em um muro de uma Igreja onde, outrora, fora incrustada. Misteriosa medida originária revelando-se de um modo tão sóbrio

---

capacidade comunicativa dos animais, o silêncio. As obras de arte ‘falam’, mas fazem-no ‘na sua própria língua’. A nossa relação com as obras de arte, afirma Buber, está no limiar da fala” (KEPNES, 1988, p. 211).

<sup>5</sup> Sobre isso, vide Kepnes (1992, p. 62).

<sup>6</sup> Ver também Berry (1985, p. 3).



e tão desprendido, que nela não havia sequer detalhes a serem considerados ou objeto de prazer. Eu era capaz de realizar aquilo que deveria ser feito, a saber, tomar posição e manter esta atitude em face da forma espiritual, desta realidade que, passada pelo sentido e pelas mãos do homem, encarnou-se graças a eles. O conceito de mutualidade desaparece aqui? Ou ele mergulha novamente nas trevas, ou então ele se transforma em um estado concreto de coisas, um estado que recusa terminantemente a conceitualização, mas que é claro e autêntico [...]. Nesta perspectiva, poderemos também considerar a outra região, aquela daquilo que “não está à mão”, aquela do contato com os “seres espirituais”, a da origem da palavra e da Forma. Espírito tornado verbo, espírito tornado forma. Aquele que foi tocado pelo espírito e não se impermeabiliza à sua presença sabe, em um ou outro grau, sobre o fato fundamental (BUBER, 2003, p. 147-148).

Em *Eu e Tu*, Buber fala da troca dialógica possível do homem com as três esferas da relação. Como diz von Zuben (2015, p. 958), “as três esferas são vias que nos levam à presença do Verbo”: com a natureza a relação “realiza-se numa penumbra como que aquém da linguagem. As criaturas movem-se diante de nós sem possibilidade de vir até nós e o TU que lhes endereçamos depara-se com o limiar da palavra”. Com os homens a relação “é manifesta e explícita: podemos endereçar e receber o TU”. Por fim, com os seres espirituais a relação, “ainda que envolta em nuvens, se revela, silenciosa, mas gerando a linguagem” (BUBER, 2003, p. 6-7). “Penumbra” e “nuvens” envolvem as esferas não humanas. Nelas apenas “vislumbramos”, ficamos à beira da “orla do Tu Eterno”. Experiências dessa natureza inefável, que caracteriza tais relações, são particularmente elaboradas por Buber em sua fase inicial. Em *Daniel*, ele descreve a experiência com um pedaço de mica:

Numa manhã sombria, eu caminhava pela estrada e vi um pedaço de mica no chão, levantei-o e olhei para ele durante muito tempo; o dia já não era mais sombrio, tanta era a luz capturada pela pedra. E, de repente, conforme eu levantava meus olhos dela, percebi que enquanto a olhava eu não estava consciente do “objeto” e do “sujeito”; no meu olhar a mica e “Eu” éramos um; no meu olhar nós tínhamos experienciado a unidade. Eu olhei para ela mais uma vez, a unidade não retornou. Mas ali ardeu em mim como se quisesse

criar. Fechei os olhos, juntei minhas forças, me liguei com meu objeto, eu ergui a mica para o reino dos existentes (BUBER, 1964, p. 140, tradução nossa).

Em *Eu e Tu*, ele retoma a experiência, dessa vez, como diz Friedman, com um novo olhar, pois sabe a que mica não pode estabelecer uma conversação com ele. A relação Eu-Tu existe, porém é mais explicitada a distinção em relação ao inter-humano:

Tantas coisas nunca chegam a romper a crosta da realidade material. Oh! débil pedaço de mica cuja visão me deu certa vez, por primeiro, a entender que o Eu não é algo que existe “em mim” – e, todavia, é somente em mim que me uni a ti; foi somente em mim e não entre ti e mim que o evento se sucedeu outrora. Porém, quando um ente vivo surge dentre as coisas e se torna um ser para mim e se volta para mim na proximidade e na palavra, quão inevitavelmente breve o instante no qual este ser nada mais é do que um Tu! Não é a relação que necessariamente se debilita, mas a atualidade de sua imediatez. O próprio amor não pode persistir na imediatez da relação; ele dura, porém numa alternância de atualidade e de latência. Cada Tu no mundo é obrigado, por sua própria natureza, a se tornar uma coisa para nós ou de voltar sempre ao estado de coisa (BUBER, 2003, p. 114).

Essa relação, como toda relação Eu-Tu, mantém-se sob permanente ameaça da fugacidade, da queda na relação Eu-Isso. No caso da arte, a forma vem ao encontro do artista e o domina. Invariavelmente, ela acaba no mundo do Isso, podendo ser, depois, revivida como relação Eu-Tu, quando surge diante do espectador.

O artista é alguém que vê além do objeto, além da matéria, extraindo dele toda a sua plenitude espiritual. O escultor comprime o mundo na esfera espacial e material que se lhe apresenta; o músico faz o mesmo com o som e o poeta com a palavra. Todos vão além dos sentidos mínimos requeridos para o contato com a forma que se lhes apresenta<sup>7</sup>. Ora, uma obra de arte é uma forma material, mas é também uma forma do espírito que se torna um Tu na relação com o artista que a produz, bem como na relação com o receptor. Ambos, artista e receptor, podem estabelecer uma

---

<sup>7</sup> Vide Hammer (1967, p. 610).

relação dialógica com a obra e, como diz Kepnes (1992, p. 25), encontrar uma forma do espírito como um Tu é encontrar a nós mesmos. A obra nos confronta e nos diz algo sobre nossa própria vida. Na relação com a obra como um Tu, esta e o receptor têm preservadas suas integridades, o que é central na relação dialógica. Logo, a hermenêutica que aí se tem é uma relação com outro ser que se nos apresenta por meio da audição e da visão. Ele fala e pede uma resposta. O Tu entra em relação conosco, e nossa escolha será manter-nos ativos ou passivos. Na relação dialógica a obra, como uma forma do espírito, estabelece uma conversação, como diz Friedman (1965, p. 53). Assim é que:

Interpretar uma forma do espírito exige que nos coloquemos face à obra como nos colocamos face a outro ser. Abrimos-lhe os nossos sentidos às suas particularidades e à sua gestualidade total. Permitimos que nos mova, que nos confronte, que nos fale. Procuramos perceber a sua mensagem especial e a sua revelação da realidade. E nós também respondemos a ela. Apresentamos as nossas reações, espelhamos a nossa leitura e olhamos para ver se a obra a confirma (KEPNES, 1992, p. 25, tradução nossa).

Espírito, *Geist*, em Buber, remete a uma realidade transempírica (KEPNES, 1992, p. 24) que vem ao nosso encontro e que nos pede uma resposta, a qual dependerá de nossa relação com a obra: como um Isso, ou como um Tu. Em *Diálogo*, texto de 1930, Buber destaca esse elemento específico de sua hermenêutica: a abertura para a resposta dialógica que se dá não apenas na relação com os humanos, com a natureza ou com o mundo dos seres espirituais, mas também com o mundo objetual: é quando o ser humano entra em uma experiência que Buber nomeia de *conhecimento íntimo*:

Aquilo de que tomo conhecimento íntimo **não precisa ser, de forma alguma, um homem; pode ser um animal, uma planta, uma pedra.** Nenhuma espécie de fenômeno, nenhuma espécie de acontecimento é fundamentalmente excluído do rol das coisas através das quais **algo me é dito** todas as vezes. Nada pode se recusar a servir de recipiente à palavra. Os limites de possibilidades do dialógico são limites de possibilidade da tomada de conhecimento íntimo (BUBER, 1982, p. 43, grifos nossos).

Lévinas via com preocupação as características estéticas do pensamento de Buber, pensando, equivocadamente, que isso poderia separá-lo da ética, chegando a dizer que, “se criticamos Buber por estender a relação Eu-Tu às coisas, então, não é porque ele seja um animista no que diz respeito às nossas relações com o mundo físico, mas porque ele é demasiado artista nas suas relações com o homem” (LÉVINAS, 1967, p.148, tradução nossa)<sup>8</sup>. Contudo, Buber nunca se afastou da ética ou a ela sobrepôs a questão estética. Apenas procurava vislumbrar a unidade do mundo material com o espiritual. A relação que o artista tem com o mundo material pode se tornar uma relação Eu-Tu com a matéria que a ele chega e se transforma por suas mãos em arte. Após o processo criativo, a obra torna-se um objeto entre os demais, um objeto no mundo, mas eis que a relação Eu-Tu pode ressurgir com aquele que se defronta com ela receptivamente:

Fazer é criar, inventar é encontrar. Dar forma é descobrir. Ao realizar eu descobro. Eu conduzo a forma para o mundo do isso. A obra criada é uma coisa entre coisas, experienciável e descritível como uma soma de qualidades. Porém àquele que contempla com receptividade ela pode amiúde tornar-se presente em pessoa (BUBER, 2003, p. 11).

## **A graça da unidade**

A obra exige nossa resposta, nos interpela. A partir disso, experiências espirituais profundas e inefáveis podem ocorrer, como o que aconteceu com Simone Weil, que na primavera de 1937 visita Assis e vai à capela na qual São Francisco esteve, viveu, rezou e morreu, a Porciúncula. Naquele universo arquitetural de “pureza”, ela mergulha na graça:

Em 1937, tive dois dias maravilhosos em Assis. Ali, sozinha, na pequena capela românica do século XII de Santa Maria degli Angeli, uma incomparável maravilha de pureza onde São Francisco costumava rezar muitas vezes, algo mais forte do que eu me obrigava, pela primeira vez, a ajoelhar-me (PÊTREMENT, 1976, p. 307, tradução nossa).

---

<sup>8</sup>Ver também Scott (2018, p. 152).

Weil experienciava naquele momento a “graça da unidade” de que fala Buber (1989, p. 16), tema que seria posteriormente por ela abordado e publicado somente em 1947, após sua morte, em *La Pesanteur et la Grâce*, obra que se inicia com a seguinte afirmação: “todos os movimentos naturais da alma são controlados por leis análogas às da gravidade física. A Graça é a única exceção” (WEIL, 2002, p. 1). Para recebê-la, o homem deve se despojar da gravidade da criação, ter consciência do vazio interior que possui e abrir-se, assim, para o encontro com Deus, como ela o teve na Porciúncula.

A experiência de Simone Weil mostra que, para além do valor estético da obra, conferido pelos *experts* ou críticos, a arte pode ser uma das vias de encontro com o Tu Eterno. Assim ocorreu também com Czeslaw Milosz, cujo “arrebato”, como diz, diante de uma simples estampa da Virgem Maria se repetiu, muitos anos mais tarde, diante das palavras de Blake, envolvendo duas experiências dialógicas por meio da arte: com a imagem visual e com a imagem literária:

Mais tarde, em minha nativa Niewiaza, descobri escondidas dentro de um missal lituano – provavelmente de Bárbara, a esposa do mordomo ou de Anusia, a cozinheira – algumas figuras sacras, uma das quais que me fisgou com a flecha do amor. Era uma imagem da Mãe de Deus, vestida de azul, em um campo de ouro – estrelas douradas – em tons quentes de ferrugem [...]. A continuação veio muito depois – no “meio da minha vida”. Eu adquiri meu inglês em Varsóvia durante a guerra – como autodidata, mas o suficiente para ler os poetas. Em uma antologia, eu cheguei a alguns dos poemas de Blake, e imediatamente eu reconheci que os poemas evocavam exatamente a mesma coisa que aquela imagem santa, tinham quase a mesma tonalidade. Até então eu não estava a par da arte de Blake, nem poderia estar, assim como as reproduções de seu trabalho me vieram muito mais tarde. Olhando para elas hoje, eu percebo o quão forte foi a minha intuição. Naqueles tempos e naquela paisagem tão inóspita, para o espanto de uma criança diante do milagroso, Blake devolveu-me aos meus primeiros arrebatamentos, talvez à minha verdadeira vocação, a de amante (MILOSZ, 1984, p. 30-31, tradução nossa).

Como a experiência de Paul Tillich diante da Madonna, momento que, como ele disse, afetou toda a sua vida e deu-lhe “as chaves para a

interpretação da existência humana, trouxe a alegria vital e a verdade espiritual” (TILLICH, 1957, p. 12, tradução nossa), as experiências de Simone Weil e de Czeslaw Milosz evocam o mesmo sentimento de revelação, de maravilhamento, de união e de percepção de que algo “milagroso” ocorrerá. O que as caracteriza é a união com o Tu Eterno mediada pela arte que lhes abriu os portais para uma compreensão dialógica do mundo. Não são experiências místicas tradicionais como as criticadas por Buber, nas quais o Eu se dissolve no Tu; antes, parecem ser experiências em que eles mantêm o seu Eu unificado diante do Tu, com “a concentração de todas as forças da alma num mesmo foco” (VON ZUBEN, 2015, p. 955).

Mas, além de ser fugaz, a inefável experiência Eu-Tu não garante nada, a não ser o abismo do insondável, pois diante da obra de arte o receptor pode abrir as portas tanto para a *experiência de unidade* quanto para a *experiência do caos*. Buber, em *Confissões Extáticas*, fala da unidade alcançada quando a alma se liberta da agitação. Nesse momento, quer diante de um ser humano, quer diante de um “monte de rochas”, a unidade do eu e entre o eu e o mundo pode surgir. Mas a agitação interior da alma está sempre à espreita e facilmente pode levar à ruptura desse estado a partir de um simples e brevíssimo acontecimento que ocorra, seja um olhar de relance do homem, seja uma sombra sobre as pedras, enfim, qualquer coisa pode abalar essa experiência e fazer surgir a separação, e “em vez da unidade existem dois mundos, e o abismo, com a mais instável das pontes sobre ele; ou o caos, repleto de trevas que não conhece a unidade” (BUBER, 1989, p. 16). Terá sido essa a experiência de Dostoievski diante do Cristo de Holbein? Sua esposa Anna Grigorievna relata que “o quadro deprimiu Fiódor Mikhailovitch, que se sentiu derrotado diante dele”. Paralisado diante do quadro, Dostoievski ficou vários minutos diante dele, “como se estivesse preso”. Ao retornar à sala, Anna o encontra ainda diante da tela, e “a expressão de seu rosto era de preocupação e susto, a mesma que vi, várias vezes, nos primeiros minutos de um ataque de epilepsia” (Dostoievskaja, 1999, p. 133). O evento será retomado pelo escritor em *O Idiota*:

– Eu acho – observou o príncipe como a desvendar um pensamento que lhe adviera do assunto do quadro – quer que lhe fale com franqueza?... Esse quadro... esse quadro só serve para fazer muita gente perder a fé.

– Nem mais nem menos! – afirmou logo Rogójin. Estavam justamente na porta principal, que dava para as escadas. (...)

Quão sinistramente não dissera Rogójin, aquela manhã, que estava “perdendo a fé”! Esse homem devia estar sofrendo terrivelmente! Ele dissera que “gostava de olhar aquele quadro”. Não que o apreciasse; sentia-se arrastado, atraído a isso. Rogójin não era simplesmente uma alma apaixonada; era um lutador, fosse como fosse. Queria retomar, à força, a fé perdida. Tinha uma angustiada necessidade dela agora... Sim, acreditar em alguma coisa! Acreditar em alguém! Ah! Quão estranha não era aquela pintura de Holbein!... (DOSTOÉVSKI, 2002, p. 242, 256).

A unidade do eu e do mundo por que passa a alma inquieta, quando se esforça para romper com a agitação, está sempre ameaçada pelo caos. Nesse sentido, a alma permanece à borda de uma “estreita aresta” (BUBER, 2002, p. 64), à beira do abismo e, para Buber, nessa situação existencial ela é portadora de uma “sagrada insegurança”. Para ele, a unidade é o tema central da consciência humana, e para enfatizar isso é que Buber (1967, p. 66) cita o conselho de Jesus a Marta: “no entanto, uma só coisa é necessária” (Lc 10.42)<sup>9</sup>. Na relação dialógica pode ocorrer a experiência da unidade, mas a sua característica é marcadamente a fugacidade, e nada garante que a alma não caia no abismo do caos oposto à unidade, como pode ter experienciado Dostoievski.

A leitura das experiências acima remete às possibilidades abertas pelo pensamento de Buber acerca do relacionamento dialógico do homem

---

<sup>9</sup> Estando Jesus em viagem, entrou numa aldeia, onde uma mulher, chamada Marta, o recebeu em sua casa. Tinha ela uma irmã por nome Maria, que se assentou aos pés do Senhor para ouvi-lo falar. Marta, toda preocupada na lida da casa, veio a Jesus e disse: “Senhor, não te importas que minha irmã me deixe só a servir? Dize-lhe que me ajude”. Respondeu-lhe o Senhor: “Marta, Marta, andas muito inquieta e te preocupas com muitas coisas; **no entanto, uma só coisa é necessária**; Maria escolheu a boa parte, que lhe não será tirada (Lc 10.38-42).

com o mundo não humano que o cerca. O que se apresenta diante do homem diz algo para ele, endereça-lhe uma mensagem, pede-lhe uma resposta e, desse modo, entra em sua vida, transmite-lhe algo que pode ser relativo à sua própria vida. A mensagem é para *ele*. Este é o sentido da relação dialógica: ela ocorre entre humanos ou entre estes e outros seres e elementos do mundo.

Esses elementos do mundo podem exercer um efeito para além de emocional sobre alguém. Tillich diz tratar-se de uma revelação que se deu para ele por meio da obra de arte. Uma iluminação que vem ao encontro do homem, que entra em diálogo com ele, uma relação em que ele não é mais um “observador” ou um “contemplador”, mas um “receptor”, como diz Buber, que recebe o que a obra tem a lhe dizer, simplesmente a aceita e entra em relação com ela. A forma aqui não importa; o que importa é, segundo Buber, que

a palavra de Deus baixa diante dos meus olhos como uma estrela cadente, de cujo fogo servirá de testemunha o meteoro, sem fazê-lo iluminar-se para mim, e eu próprio só posso testemunhar a luz, mas não posso produzir a pedra e dizer “é esta aqui” (BUBER, 1982, p. 40).

Com exceção de Dostoiévski, as narrativas anteriores revelam a “graça da unidade”, que possui mão dupla, comportando, como diz von Zuben, “a escolher e o ser escolhido. Da parte de Deus, há a graça; de nossa parte é a vontade” (VON ZUBEN, 2015, p. 950). Ao mesmo tempo que exige a abertura do homem para ocorrer o diálogo, é também uma graça, ou seja, algo dado por Deus independentemente do merecimento de quem o recebe, pois a graça se inscreve no princípio dialogal existente entre o homem e Deus. A palavra primordial é de Deus, mas a resposta (ou não) é do homem condicionado por sua liberdade. Deus não se deixa conjurar, mas tampouco obrigará, diz Buber. Ele é por si mesmo e permite que o que existe seja por si mesmo. Na relação, o homem pode aceder ou negar o diálogo, tendo como resposta a relação com o divino ou o seu ocultamento. A antropologia buberiana assume que sempre houve,



guardadas no coração do homem, as “imagens do Absoluto”. Estas entram em decadência, de maneira que “a pupila espiritual já não pode perceber sequer um *flash* da aparição do Absoluto” (BUBER, 1993, p. 155). Perceber a graça é atributo espiritual, pois

a graça não é um presente de alguns acima. não há acima como não há abaixo. e os dons estão em toda parte. a graça está entre o eu e tu. se ouvirmos bem, a graça fala em linguagem humana: é uma graça imperfeita, mas ainda assim maravilhosa. tal como deus. tal como eu e tu. para que serve uma graça vazia? (MARGULIES, 2017, p. 17, *ipsis litteris*, tradução nossa).

### Hermenêutica espiritual

Reconhecer a graça é um ato de compreensão. Ao abordar essa questão, Buber abre as portas da hermenêutica para o tema do diálogo com Deus ou com a esfera espiritual invisível. A partir dele, pode-se pensar em uma hermenêutica espiritual capaz avançar rumo à melhor compreensão da relação do homem com o mundo, incluindo com a arte:

Martin Buber distinguiu entre forma e objeto em relação às obras de cultura, distinção que é uma subespécie daquelas envolvendo as relações Eu-Tu e Eu-Isso. O objeto aparece dentro de redes de identificação e uso que constituem a aparência cotidiana das coisas; a forma aparece quando o objeto é assombrado por um senso de mistério envolvente e transforma nossa relação com tudo. Uma obra de arte pode ser objeto de análise artístico-histórica, exposição da psicologia de seu autor ou da sociologia da situação geral do autor; mas seu trabalho fundamental é abordar o espectador como uma presença significativa além de toda objetivação (WOOD, 1999, p. 188, tradução nossa).

Ou seja, abordar a questão da relação com a arte, como aqui proposto, diz respeito às relações entre e o homem e o Absoluto e envolve a aceitação da presença de mundos visíveis e invisíveis com os quais a existência humana se conecta<sup>10</sup>. Recentemente, o termo *espiritualidade* vem sendo recebido, não sem dificuldades, pelo âmbito acadêmico em

---

<sup>10</sup> Vide a discussão sobre a relação entre a dimensão invisível e a imagem em Mendonça (2018).

uma abordagem transdisciplinar, envolvendo diversas dimensões do conhecimento humano, como aponta Kees Waaijman:

A espiritualidade, tal como a definimos, toca o âmago da nossa existência humana: a nossa relação com o Absoluto. Essa relação é descrita de forma variada nas tradições espirituais. É chamada: emanção do Um; criação pelo Deus Todo-Poderoso; aceitação na Graça; vestir-se com o caminho do Amor; o caminho da Iluminação; libertação última. As tradições bíblicamente consagradas expressam-na dizendo: o homem foi criado à imagem de Deus, a fim de crescer em conformidade com Deus. Em nossa vida diária, como regra, a espiritualidade está, de modo latente, presente como uma força silenciosa no fundo de nós, uma inspiração e uma orientação. Às vezes, porém, ela força a sua entrada na nossa consciência como uma Presença inescapável, uma presença que exige uma formação e uma reflexão profundas (WAAIJMAN, 2002, p. 2, tradução nossa).

Assim, ao se falar de “hermenêutica espiritual” está-se tratando, antes de tudo, de processos de compreensão que envolvem as dimensões da relação do homem com o Absoluto, como acima mencionado. A expressão se aplica ao *ta'wil*, o método de interpretação do sentido profundo do Corão, presente no movimento que vai do mundo da aparência (*zahir*) ao mundo interior (*batin*), ou seja, do sentido exotérico do texto sagrado para o sentido esotérico. A etimologia árabe da palavra *awl* significa “retornar”. É um método que revela sempre novos sentidos espirituais ocultos, que traz à luz o invisível, movendo-se das presenças visíveis para as invisíveis, presente na imaginação criadora por meio de uma hermenêutica esotérica que conduz à realidade suprassensível, ao mundo das coisas invisíveis aos sentidos humanos. Esse é o sentido que se encontra na tradição do Islã e que foi divulgado no Ocidente por Henry Corbin<sup>11</sup>.

À parte as sérias críticas<sup>12</sup> de Buber ao Círculo de Eranos, ao qual Corbin pertencia, questão que não será abordada aqui, o pensamento buberiano também elabora uma hermenêutica espiritual, porém de

---

<sup>11</sup> Vide a discussão em Cheetham (2012), Cromberg (2017) e Corbin (1993, 2005 e 1998).

<sup>12</sup> Acerca disso, vide Shonkoff (2018) e Wasserstrom (2003).

natureza distinta. Os caminhos de Buber e os de Corbin são, em muitos pontos, distintos. Corbin acaba por enveredar pela gnose e pelo esoterismo, típicos do Círculo de Eranos. Buber, ao contrário, tenta trazer o ensinamento dos *tzadikim*, afastando-se da gnose em favor do que é a base da tradição judaica e do seu próprio pensamento: a relação. Seu panenteísmo favorece uma hermenêutica a um só tempo ética e espiritual, e nesse sentido Buber também difere de Corbin, que, embora tente desvendar novos horizontes, nunca rompeu, como ele mesmo afirmou, com a chave hermenêutica de Heidegger (CORBIN, 1998, p. 83). Buber, pelo contrário, como vimos anteriormente, critica Heidegger e, diferentemente dele, marca o seu horizonte hermenêutico pela presença do Tu Eterno.

Situando-se para além do dualismo e do monismo, a antropologia buberiana concebe o homem como um ser no qual habita a “força divina”. A concepção de Deus em Buber é, em larga medida, marcada pelo hassidismo: “a absoluta transcendência de Deus combinada com a sua condicionada imanência” (BUBER, 1995, p. 5). Ou seja, o dualismo carne e espírito desaparece em favor de uma visão de integração entre matéria e espírito, aquilo que Shonkoff (2018) chama de monismo dialógico. A palavra espírito em Buber não diz respeito à alma separada do corpo, mas ao homem inteiro, homem real e, como tal, dotado da capacidade de dizer sim ou não, de atender, ou não, ao apelo dialógico, ao convite para a unidade com Deus. O espiritual diz respeito ao mistério que cerca a existência humana e do qual ela faz parte e, assim, não isola o homem do mundo, antes busca compreendê-lo no mundo e em relação com Deus. Compreender a relação do homem com o mistério manifestado na matéria é tarefa de uma hermenêutica espiritual como a de Buber, que pode promover reflexões sobre novas formas de interpretação que caminhem “para além dos binários sufocantes guardados pela cultura burguesa, um mundo em que as fronteiras entre a realidade interior e exterior, masculina e feminina, espiritual e material, foram transpostas” (URBAN, 2008, p. 35).

### Considerações finais

Introduzimos este ensaio com a narrativa de Milan Kundera sobre a experiência de êxtase por meio da música que tivera na infância. Ele descreve o êxtase como uma situação de “estar fora de si”, correspondendo a uma identidade absoluta com o instante presente, com o esquecimento total do passado e do futuro. Se destruímos o futuro e o passado, o momento presente permanece no espaço vazio, fora da vida e de sua cronologia, fora do tempo e independente dele (é por isso que pode ser comparado à eternidade, que também é a negação do tempo) (KUNDERA, 1993, p. 56, tradução nossa).

Em 1907, Martin Buber, ao recontar as lendas hassídicas, descreveria algo muito próximo ao relato de Kundera, a *hitlahavut* (o abrasamento, o ardor do êxtase):

No êxtase tudo o que é passado e o que é futuro se aproxima do presente. O tempo encolhe, a linha entre as eternidades desaparece, só o momento vive e o momento é eterno. Em sua luz indivisa aparece tudo o que é e tudo o que será, simples e composto. Está ali como uma batida do coração ali está e torna-se, como ele, perceptível (BUBER, 2003, p. 25).

A *hitlahavut*, o abrasamento envolvendo a relação de união entre o homem e Deus, pode surgir em tempos e espaços inesperados e por meio de diversos elementos, entre eles, como vimos aqui, a arte: “nada pode contrapor-se-lhe nem rebaixá-la; nada pode lutar contra o seu poder que eleva todos os corpos ao seu espírito” (BUBER, 2003, p. 23). Buber, pelo universo dos hassidins, traz a percepção do Tu Eterno – sempre presente, mas nem sempre visível; o Tu com o qual o *tzadik* (homem justo) entra em relação. É fundamentalmente a partir desse horizonte que ele elabora sua hermenêutica e sua antropologia filosófica, apontando para um homem que possui em sua alma as “raízes do céu”, para parafrasear Romain Gary (2008). Buber sempre levou isso em conta; seu pensamento é dotado de profunda religiosidade, o que marca sua concepção de compreensão, que vai muito além do que lhe foi transmitido por seu mestre Dilthey, conduzindo o problema da hermenêutica para um campo

que, seguramente, abre dimensões muito ricas, ultrapassando tanto o da hermenêutica romântica quanto o giro hermenêutico heideggeriano e gadameriano. Isso porque traz consigo a questão do Tu Eterno, e ela é simplesmente decisiva para a compreensão espiritual do movimento da vida, incluindo a presença diante da arte e também, mediada por ela, a recepção da graça divina.

A hermenêutica de Buber em relação ao mundo natural e ao objetual, incluindo a arte, tem um viés que é a aceitação do mistério do mundo invisível. Não será isso que ele quis dizer em *Eu e Tu*?

A árvore não é uma impressão, um jogo de minha representação ou um valor emotivo.

Ela se apresenta “em pessoa” diante de mim e tem algo a ver comigo e, eu, se bem que de modo diferente, tenho algo a ver com ela.

Que ninguém tente debilitar o sentido da relação; relação é reciprocidade.

Teria então a árvore uma consciência semelhante à nossa? Não posso experienciar isso. Mas quereis novamente decompor o indecomponível só porque a experiência parece ter sido bem-sucedida convosco? Não é a alma da árvore ou sua dríade que se apresenta a mim, é ela mesma (BUBER, 2003, p. 9).

Sua hermenêutica é espiritual, pois caminha sempre em direção ao Tu Eterno e, nesse sentido, afasta-se da hermenêutica corbiniana. A partir de Buber, a infinda tarefa hermenêutica da existência humana pode ser vista como sendo formada de peças, como um “*patchwork*” (BUBER, 1995, p. 21), como se apresenta o caminho do homem para o hassidismo. Em *Man and His Image-Work* (BUBER, 1965), há uma culminação de seu pensamento sobre a arte que, segundo ele, só existe enquanto relação Eu-Tu entre o artista e a matéria e que volta, enquanto forma, para o mundo do Isso, mas que, de tempos em tempos, pode regressar à relação Eu-Tu, dessa feita com o observador. A arte não é nem a impressão da objetividade natural nem a expressão de uma subjetividade espiritual; a arte é o reino do *entre* que se torna forma; é o testemunho da relação entre a substância humana e a substância das coisas (BUBER, 1965; 1957). O encontro entre o artista e o

mundo “não é um encontro, como diz Friedman, entre percepção-sentidos e objeto, mas entre o ser do artista e o ser do x” (BUBER, 1965, p. 56). E esse ser do artista, destaque-se, não é certamente o ser de Heidegger, mas sim o ser do *tzadik*.

## Referências

- BERRY, Donald L. *Mutuality: The Vision de Martin Buber*. Albany: State University of New York Press, 1985.
- BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada: Ave Maria*. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2016.
- BUBER, Martin. *Daniel*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1964.
- BUBER, Martin. *Confessions Extatiques*. Paris: Grasset, 1989.
- BUBER, Martin. *Eu e Tu*. São Paulo: Centauro Editora, 2003.
- BUBER, Martin. *Le Problème de l'Homme*. Paris: Aubier, 1980.
- BUBER, Martin. *Do diálogo e do dialógico*. São Paulo: Perspectiva, 1982.
- BUBER, Martin. *The Knowledge of Man: A Philosophy of the Interhuman*. New York: Harper & Row, 1965.
- BUBER, Martin. *Ecstatic Confessions: The Heart of Mysticism*. New York: Syracuse University Press Edition, 1996.
- BUBER, Martin. *On Judaism*. New York: Schocken Books, 1967.
- BUBER, Martin. *Between Man and Man*. London: Routledge; Kegan Paul, 2002.
- BUBER, Martin. *Eclipse de Dios*. México: FCE, 1993.
- BUBER, Martin. *A lenda do Baal Schem*. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- BUBER, Martin. *The Way of Man*. New York: Citadel Press Book; Carol Publishing Group, 1995.
- BUBER, Martin. *The Knowledge of Man*. New York: Harper & Row, 1965.
- BUBER, Martin. *Pointing the Way: Collected Essays*. New York: Harper & Brothers, 1957.
- CHEETHAM, Tom. *All the World an Icon: Henry Corbin and the Angelic Function of Beings*. Berkeley: North Atlantic Books, 2012.

- CORBIN, Henry. *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn'Arabî*. Barcelona: Ediciones Destino, 1993.
- CORBIN, Henry. *El imam oculto*. Madrid: Losada, 2005.
- CORBIN, Henry. *The Voyage and The Messenger*. Berkeley: North Atlantic Books, 1998.
- CROMBERG, Monica Udler. A noção sufi de *Ta'wil* ("hermenêutica espiritual"): uma questão metodológica. *Cerrados*, ano 25, n. 43, p. 306-329, 2017.
- DOSTOÉVSKI, Fiódor. *O idiota*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2002.
- DOSTOIEVSKAIA, Anna Grigorievna. *Meu marido Dostoievski*. Rio de Janeiro: Mauad, 1999.
- FRIEDMAN, Maurice. *Martin Buber: The Life of Dialogue*. Chicago: The University of Chicago Press, 1955.
- FRIEDMAN, Maurice. Introductory Essay. In: BUBER, Martin. *The Knowledge of Man: A Philosophy of the Interhuman*. New York: Harper & Row, 1965.
- GADAMER, H.-G. *Estética y hermenéutica* (1964). Trad. José Francisco Zúñiga García. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, n. 12, p. 5-10, 1996.
- GARY, Romain. *Raíces del cielo*. Barcelona: Debolsillo Editorial, 2008.
- HAMMER, Louis Z. The Relevance of Buber's Thought to Aesthetics. In: SCHILPP, Paul Arthur; FRIEDMAN, Maurice. *The Philosophy of Martin Buber*. La Salle: Open Court, 1967.
- KEPNES, Steven D. Buber as Hermeneut: Relations to Dilthey and Gadamer. *The Harvard Theological Review*, v. 81, n. 2, p. 193-213, Apr. 1988.
- KEPNES, Steven D. *The Text as Thou: Martin Buber's Dialogical Hermeneutics and Narrative Theology*. Bloomington: Indiana University Press, 1992.
- KUNDERA, Milan. *Les testaments trahis: essai*. Paris: Gallimard, 1993.

- LAPIDOT, Elad et al. *Heidegger and Jewish Thought: Difficult Others*. London: Rowman & Littlefield International, 2008.
- LEVINAS, Emmanuel. Martin Buber and the Theory of Knowledge. In: SCHILPP, Paul Arthur; FRIEDMAN, Maurice. *The Philosophy of Martin Buber*. La Salle: Open Court, 1967.
- MARGULIES, Hune. *Will and Grace: Meditations on the Dialogical Philosophy of Martin Buber*. Rotterdam: Sense Publishers, 2017.
- MENDONÇA, Katia. *A imagem: uma janela para o invisível*. Belém: Marques Editora, 2018.
- MIŁOSZ, Czesław. *The Land of Ulro*. New York: Farrar, Straus & Giroux, 1984.
- OLIN, Margaret. *The Nation without Art: Examining Modern Discourses on Jewish Art*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2001.
- OLIN, Margaret. *Forms of Representation in Alois Riegl's Theory of Art*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1992.
- PÉTREMENT, Simone. *Simone Weil: A Life*. New York: Pantheon Books, 1976.
- SCOTT, Sarah. From Genius to Taste: Martin Buber's Aestheticism. In: SHELDRAKE, Philip. *A Brief History of Spirituality*. Malden: Blackwell Publishing, 2007.
- SHONKOFF, Sam Berrin. *Sacramental Existence: Embodiment in Martin Buber's Philosophical and Hasidic Writings*. 2018. Thesis (Doctor of Philosophy) – Faculty of Divinity School, The University of Chicago, Chicago, 2018.
- SHONKOFF, Sam Berrin. *Martin Buber: His Intellectual and Scholarly Legacy*. Leiden, Boston: Brill, 2018.
- STEINER, George. *Tolstói ou Dostoiévski: um ensaio sobre o velho criticismo*. São Paulo: Perspectiva, 1996.
- TILLICH, Paul. *On Art and Architecture*. New York: Crossroad, 1957.
- URBAN, Martina. *Aesthetics of Renewal: Martin Buber's Early Representation of Hasidism as Kulturkritik*. Chicago: The University of Chicago Press, 2008.



- VON ZUBEN, Newton Aquiles. Tu Eterno e religiosidade no pensamento de Martin Buber. *Horizonte*, v. 13, n. 38, p. 941-968, abr./jun. 2015.
- VON ZUBEN, Newton Aquiles. A questão do inter-humano: uma releitura de Eu e Tu de Martin Buber. *Síntese – Rev. de Filosofia*, v. 35, n. 111, p. 87-110, 2008.
- WAAIJMAN, Kees. *Spirituality: Forms, Foundations, Methods*. Leuven: Peeters, 2002.
- WASSERSTROM, Steven M. *A religião além da religião: diálogos entre Gershom Scholem, Mircea Eliade e Henry Corbin em Eranos*. São Paulo: Centro de Estudos Marina e Martin Harvey Editorial e Comercial, 2003.
- WEIL, Simone. *La Pesanteur et la Grâce*. Paris: Librairie Plon, 1988.
- WEIL, Simone. *Gravity and Grace*. London: Routledge & Kegan Paul, 2002.
- WOLFE Judith. *Heidegger and Theology*. London: Bloomsbury, 2014.
- WOLFSON, Elliot R. The Problem of Unity in the Thought of Martin Buber. *Journal of the History of Philosophy*, v. 27, n. 3, p. 423-444, Jul. 1989.
- WOOD, Robert E. *Placing Aesthetics: Reflections on the Philosophic Tradition*. Athens: Ohio University Press, 1999.



## O cinema de Ermanno Olmi: a alteridade nos passos de Cristo

Valber Oliveira de Brito

*Eu não consigo me livrar de alguém como Jesus Cristo, que realizou gestos com os quais precisamos nos confrontar por toda a vida. É a vida que me ajuda a conceber o desejo de Deus, porque eu não poderia sequer conceber Deus se não amasse a vida. A grande alegria da vida humana qual é? Que o homem é a única criatura capaz de se deslumbrar diante das maravilhas do mundo. A alegria de viver, esse deslumbre, é o que me ajuda a acreditar em Deus.*

(Ermanno Olmi)

### À guisa de introdução

“Poeta dos personagens subalternos, empregados, operários e camponeses”; “Mestre das emoções humanas e dos detalhes mágicos”; “Raro cineasta cristão”; “Poeta terreno que olhava para o céu”; “O diretor dos últimos” (KEZICH, 2014; ALPENDRE, 2014; ESCOREL, 2016; CARANDO, 2018; STELLA, 2018). Essas são apenas algumas das maneiras como o cineasta italiano Ermanno Olmi é lembrado, tanto por sua visão de mundo quanto por suas obras fílmicas. Nascido em Treviglio, província de Bérgamo, no norte da Itália, em 24 de julho de 1931, o diretor Ermanno Olmi (1931-2018) cresceu em uma humilde família camponesa com profundas

convicções católicas, porém não restritiva, influência significativa para a construção de seu caráter crítico, delineador do seu horizonte interpretativo do mundo. Em decorrência dos temas que abordava e das amizades que cultivava, dentre as quais podemos citar os cardeais católicos italianos Gianfranco Ravasi e Carlo Maria Martini, além da sua admiração pelo Papa Francisco, Olmi sempre é lembrado como “diretor católico”. Porém, como destaca Stella (2018), esse foi um rótulo que sempre recusou. E aqui, concordando com Escorel (2016), se quisermos rotulá-lo, talvez não seja muito arriscado afirmar que Ermanno Olmi era um “raro cineasta cristão”.

Durante sua trajetória, foi ganhador do prêmio Palma de Ouro no Festival de Cannes de 1978 com *A árvore dos tamancos*, e vencedor do Leão de Ouro atribuído a *A lenda do santo beerrão* (1988) no Festival de Veneza, em 1989. Olmi dirigiu outros filmes consagrados, tais como *O posto* (1961), *Tickets* (2005) e *Os campos voltarão* (2014). O cineasta faleceu aos 86 anos, no hospital de Asiago, na Itália, em 7 de maio de 2018, em decorrência do agravamento da síndrome de Guillain-Barré, que o manteve paralisado por meses. Sob influência de valores cristãos, suas obras alertam para a aridez existencial e espiritual da sociedade contemporânea. Para o cardeal Gianfranco Ravasi, amigo próximo, os filmes de Olmi expressavam o cristianismo da crucificação, “o tema da busca, a fé considerada como inquietação e a encarnação do cristianismo, visto como religião dos pobres, dos últimos”. Logo, trata-se de um cristianismo caracterizado pelo sofrimento, pela pobreza e por um anseio que vai da terra ao céu.

Aquele de Olmi [...] era principalmente o cristianismo da crucificação. Naturalmente nos seus filmes sempre paira um clima de Páscoa, porque ele era um grande crente. Mas, para ele, “o consenso sem sofrimento dado a Deus é uma forma de não responder”. E nessa afirmação, que era de outro nosso amigo comum, Carlo Bo, transparece a representação mais verdadeira da Fé de Olmi: encontramos Cristo e, mais em geral Deus, no sofrimento, no limite, na caducidade. A estrada mais difícil – o lugar onde paradoxalmente podem ser comemoradas as apostasias – e, portanto, a dor, as injustiças do mundo, era ao contrário, aos olhos de Ermanno Olmi, o lugar da epifania

por excelência. É por isso que seus filmes podiam parecer provocativos para a teologia. Jesus Cristo encarnado – que é história e mistério, humanidade e transcendência – é por excelência o rosto último em que se espelhou Olmi e que agora creio, como crente, poderá finalmente contemplar (RAVASI apud COLAGRANDE, 2018, n. p.).

Como dissemos, Ermanno Olmi nunca negou sua fé, todavia, sempre repreendeu aqueles que tentaram reduzi-lo por causa dela. A fé cristã, certamente na consciência de que o cristianismo nunca é uma ideologia, deve ser vista como profecia, como busca, como mistério cuja compreensão não pode ser apenas racional. Pela fé outros caminhos se abrem diante do homem, e entre todos o amor pela vida, por toda vida e pela observação cuidadosa das experiências que essa vida está realizando. Como um verdadeiro artista, Olmi olhou a sua realidade com amor e jamais se deixou seduzir pelo sucesso, colocando-se em uma escuta capaz de pôr em movimento sua própria inspiração. Permaneceu fiel àquela centelha pessoal de inspiração que nunca o deixou. Em suas obras fica manifesta a preferência por seus temas mais amados: a descoberta diária da poesia da vida; a beleza daquele amor de que fala Jesus, que permite que nos entreguemos aos outros; mas também fala da melancolia que experimentamos toda vez que perdemos de vista esse amor (PADOAN, 2008).

Mesmo inserido em uma cultura cristã, na qual se sentia muitas vezes limitado por um formalismo dogmático, Olmi reavalia o espírito da lei evangélica e enfatiza que Jesus veio ao mundo para libertar o ser humano da escravidão da lei e restaurar a liberdade de consciência. É somente na profunda liberdade de consciência que o homem se aproxima dos princípios da fé para traduzi-los em vida; caso contrário, ele estará trancado em uma gaiola dourada que não o ajudará a crescer espiritualmente nem a compartilhar seus valores com a humanidade (LUBRANO, 2009, p. 60). Gianfranco Ravasi classifica as obras de Olmi como “um cinema da espiritualidade atormentada”. Ao mesmo tempo em que o cineasta italiano transmitia doçura e ternura na sua relação com os outros,

era também provocativo e fortemente crítico com relação ao catolicismo que não refletia o custo da redenção, o custo da fé, uma fé que precisa ser arrancada da alma e da carne. Exemplos disso podem ser vistos em filmes como *Centochiodi* e *Villagio di cartone*.

Para Fernando Gonzáles (2001), há uma preocupação fundamental na cinematografia de Olmi, que é a relação do ser humano com o tempo. De acordo com o autor, talvez não se trate de abordar a vida humana exclusivamente em termos de momentos ou processos históricos, mas do problema, mais íntimo, do encontro (ou do desencontro) do ser humano consigo mesmo em circunstâncias específicas para as quais ele é “jogado”, no qual ele é forçado a ser e que é anterior a todo compromisso cultural consciente. Olmi não parece se preocupar, *a priori*, com a consciência política do personagem ou do espectador, mas, antes, preocupa-se com a descoberta de uma temporalidade anterior a qualquer consciência histórica. Daí a impressão de entrelaçamento que não se pode dissociar entre a escolha ética e estética, e isso é mais forte em suas melhores obras. Essa impressão pode ser percebida em algumas características estilísticas, entre as quais o trabalho sobre as durações na composição da trama (GONZÁLES, 2001). Isso posto, sem pretender realizar uma análise exaustiva de todo o seu trabalho, tentaremos explicitar pistas sobre o caminho trilhado por Ermanno Olmi rumo a um cinema para a alteridade. Partiremos da análise de seus filmes mais importantes e significativos, onde o outro em sua inescapável alteridade é apresentado por meio de uma religiosidade baseada na fé que, inevitavelmente, suprimia todas as diferenças e complexidades.

### **Nos passos de Cristo: um cinema para a alteridade**

As obras fílmicas de Olmi são atravessadas e sacudidas pelo olhar rigoroso, cristalino de quem quis (e soube) se opor a qualquer forma de simplismo e manipulações ideológicas (CARANDO, 2018, n.p.). Fundamentada pela influência – sempre reivindicada com orgulho – do magistério

rosselliano, as imagens de Olmi nada mais são do que imagens: nenhuma simbologia trivial, nenhuma tentativa de torná-las mais “sedutoras” do que são. O poder da imagem reside em seu próprio imediatismo, nas linhas que a atravessam e a perturbam. Conforme Carando (2018), em Olmi, como em Rossellini, os enquadramentos simplesmente afirmam “o esplendor do verdadeiro”, perdem-se no fluxo das coisas, na desordem/ordem da matéria, dissolvendo-se no mais catártico dos gestos autorais.

Em sua longa caminhada profissional, que durou mais de cinquenta anos, buscou na renovação do cinema dos anos sessenta a inspiração para a construção do seu trabalho, assimilando, sintetizando e inovando de uma maneira muito pessoal, materializando todo o seu conhecimento em uma grande variedade de tipologias audiovisuais, à margem das modas. Ao revisar cronologicamente a filmografia do cineasta, Álvares (2008) a encaixa em um primeiro período que vai desde as produções iniciais até *E venne un uomo (E veio um homem)*, de 1965. Esse foi o primeiro trabalho em que Olmi teve discordâncias sérias com a crítica. Nesse período, sua obra aparece como espelho da evolução da sociedade italiana, retratando a passagem da cultura rural ao industrialismo e a imigração para as cidades; o período do pós-guerra aos anos do milagre econômico; indo do neorealismo (que retrata a fome e a solidariedade com certa esperança) a uma crítica da burguesia incipiente, com tons existencialistas. Comentando, ainda, a preocupação de Olmi em reproduzir o plano das transformações, podemos citar a maneira crítica como aborda os reflexos produzidos pelo avanço da cidade de Milão, cuja modernidade acaba gerando desorientação em alguns indivíduos, acarretando crise pelo fato de não compreenderem esse advento, como é mostrado em filmes como *La circostanza (A circunstância)*, 1973) e *Durante l'estate (Durante o verão)*, 1971).

Segundo Álvarez (2008), após esse primeiro período, o cinema de Olmi passa a ser, em grande parte – e especialmente quando ele pisa explicitamente no terreno ético, religioso e até teológico –, um cinema intempestivo cujo argumento é a parábola, e sua história é a da condição

humana em todos os momentos e lugares, como podemos ver em filmes como *Cammina cammina* (1983); *Cantando dietro i paraventi* (2003), *Centochiodi* (2007). Além de tudo isso, no entanto, um *tour* completo pela sua filmografia levanta a hipótese de que, durante esses mais de cinquenta anos, Olmi não apenas furtou-se, mas conscientemente evitou forjar ou depurar “um estilo” – ao contrário de autores como Antonioni, Tarkovsky (de quem era admirador confesso) ou, acima de tudo, Bresson –, pois ele nunca se preocupou em elaborar para si um “código” de fazer filmes, que inclui uma maneira de empreender o roteiro, representar a encenação, construir a montagem etc. O cineasta defendeu, filme a filme, a sua “liberdade do discurso”, e é aqui que reside, de algum modo, o verdadeiro “estilo” de Olmi; “em projetar individualmente – fugindo dos gêneros – cada filme, considerando os recursos mais eficazes para realizar cada processo e de cada tema, sem complexos nem servidões, guiado unicamente pela busca de ‘uma verdade’” (ALVAREZ, 2008, p. 7, tradução nossa).

Mi educación se limitaba a la experiencia de la calle, a la experiencia directa de la vida, en un ambiente preciso, campesino y obrero, nada que ver con el mundo académico o intelectual. Creo que la convergencia de todos estos elementos generó, en un determinado momento, una forma particular de acercarme al cine: porque, más que tomar como referente al propio cine, mis trabajos se refieren a mi vida, a mi realidad y a mi mundo (OLMI apud SALOMÓN, 2017, p. 731).

O diretor também é visto por diferentes autores como um cineasta ecologista, devido à reflexão ambiental presente em alguns de seus documentários, além de demonstrar a busca pela harmonia entre o homem e a natureza, como pode ser observado nos filmes *Lungo il fiume* (*Ao longo do rio*, 1992), *Il segreto del bosco vecchio* (*O segredo do bosque velho*, 1993) e *Terra madre* (*Terra mãe*, 2009). Atribui-se também a Ermanno Olmi a preocupação de conhecer a verdade oculta por trás das aparências e a busca de uma realidade que fale por si só, sendo *Il mestiere delle armi* (*O mestre das armas*, 2001) e *Centochiodi* (*Cem pregos*, 2007) exemplos dessa



inquietação (SALOMÓN, 2017). Adriano Aprá (2003, p. 34) afirma que com *Il segreto del bosco vecchio*, um filme pessoal, e *Genesis: la creazione e il diluvio* (*Gênesis: a criação e o dilúvio*, 1994), feito sob encomenda, Olmi procura “expandir o próprio campo de indagações com ‘fábulas’ que sejam ensinamentos de vida: para a recuperação ecológica da natureza, para o retorno às origens do homem”. Sébastien Ronceray (2014, p. 24) afirma que “essas fronteiras imprecisas entre metáfora e realidade [...] permitem que Olmi desenvolva uma verdadeira análise dialética, social, política e moral. Através dessas parábolas, ele estuda as relações sociais, a história crítica e a crítica da História”. E é isso que podemos experimentar também em *Cammina cammina*, *Lunga vita alla signora!* e *Cantando dietro i paraventi* (2003). Ainda segundo Ronceray (2014, p. 23), “Olmi se inspira na ideia do novo homem (como na evocação do apóstolo Paulo em sua Epístola aos Efésios), ou de um homem sobretudo renovado”. Nesse sentido, o cineasta italiano propunha em seus filmes “uma panóplia de personagens à margem, que buscam o alívio através de confrontações com os outros, por meio de encontros. Encontramos aí um eixo forte do cinema de Olmi desde o início”.

Em seus três primeiros filmes (*Il tempo si è fermato* [*O tempo parou*, 1958], *Il Posto* [*O posto*, 1961], *I fidanzati* [*Os noivos*, 1962]), o encontro tem de fato um papel crucial na evolução dos personagens. *Cammina cammina* conta aquele dos Reis Magos, guias oficiais, com a criança eleita (da qual eles vão acabar duvidando, o que significa que, para Olmi, eles são a crença oficial, enquanto os aldeões, nutridos pela verdadeira fé popular, a reconhecerão). Em *La leggenda del santo bevitore*, filme de atmosfera onírica inspirado no último romance do escritor austríaco Joseph Roth, *Die Legende vom heiligen Trinker* (1939), o personagem de Andreas multiplica os encontros. Olmi perturba seus momentos tornando-os às vezes totalmente arriscados e irreais (como quando Andreas cruza com a moça parecida com Santa Teresinha) (RONCERAY, 2014, p. 23).

Salomón (2017) destaca, ainda, que Olmi sintetiza em toda a sua filmografia as transformações e mudanças nas relações humanas e no meio ambiente, produto da devastação da industrialização que evidencia

a infelicidade dos indivíduos no mundo existencial do homem moderno. Infelicidade que envolve as promessas de felicidade de uma sociedade em que há apenas desenraizamento como resultado de deslocamento, trabalho infantil ou prostituição como elementos que vêm derrubando a velha ordem tradicional em que os indivíduos viviam em comunhão com a natureza. Logo, Olmi desenvolveu o grande tema subjacente ao longo de toda sua filmografia, especialmente a partir das contribuições de Rosellini, na tentativa de descrever as dificuldades do indivíduo em ter valores morais, a base de suas profundas crenças religiosas, e imprimirá em seu cinema uma poética espiritual não isenta de uma certa nostalgia.

O homem (não o ser humano) em seu devir e, sobretudo, em sua passagem do campo para a cidade, é um ser frágil, suas fraquezas, vícios e medos impedem sua ética, que moldará uma moral que o impede de ter os valores necessários para ser um bom cristão. Por ser forçado a viver em um mundo tecnológico que o desumaniza, que o afasta das virtudes teológicas (fé, esperança e caridade) e morais ou humanas (prudência, justiça, fortaleza e temperança), ele é incapaz de ter moral, honra e piedade. Para Olmi, essas carências se convertem na vida cotidiana, no ideal necessário para alcançar, para encontrar esse princípio divino do qual todos participamos (SALOMÓN, 2017, p. 737, tradução nossa).

Para Olmi, o homem é, antes de tudo, um ser em relação, e a autenticidade (verdade) de sua vida e o julgamento histórico (e escatológico) que paira sobre ele dependem da relação. De acordo com Olinto Brugnoli (2009), esta deve ser entendida no sentido cronológico do mestre de Bergamo, que representa um pouco a soma de todo o seu cinema e, portanto, sua herança espiritual. A partir dessa percepção, entendemos que o homem vive substancialmente quatro tipos de relacionamento: o relacionamento consigo mesmo, com a natureza, com os outros e com Deus.

Em *Il tempo si è fermato* (*O tempo parou*, 1958), por exemplo, podemos ver o reflexo desse seu posicionamento. Nesse filme, Ermanno Olmi recorre à simplicidade das relações humanas para contar a história de dois homens – um idoso, guardião de uma represa no inverno, nas montanhas altas, e um jovem estudante convocado para substituir por

alguns dias o segundo guardião, que precisou se ausentar do trabalho por motivos pessoais – forçados a viver juntos por certo período. São duas pessoas extremamente diferentes, em termos de idade, situação social, nível de conhecimento e de vida. Parece impossível que eles consigam criar laços de amizade. Pouco a pouco, porém, com a cumplicidade de uma imensa solidão nas montanhas, em meio à natureza majestosa, eles conseguem estabelecer uma aproximação, vindo a se entender graças a um plano de humanidade profunda. Um sinal de que a diversidade, em vez de ser motivo de divisão ou conflito, torna-se um fator de integração e enriquecimento mútuo.

Conforme Tullio Kezich (2014, p. 51), “o tema de Olmi é sempre o mesmo: a solidão do homem no mundo do trabalho, a sua exigência de solidariedade e de amor”. E acrescenta: “Il tempo si è fermato narrava o nascimento de uma amizade; Il posto (O posto, 1961) narrava a aurora de um amor e de uma relação estável com a sociedade”. Em *O posto*, Olmi tematiza as relações, colocando o mundo do trabalho em primeiro plano, no qual as pessoas devem ser inseridas. O protagonista do filme, Domenico, é um menino, filho de trabalhadores que, após primeiro o contato com ensino superior, é forçado, contra a sua vontade, a travar interação com a realidade social do trabalho organizado. Um personagem humilde e simples, Domenico descobre gradualmente esse ambiente. Em paralelo a tudo isso, o personagem principal mantém uma relação afetuosa com Antonietta – trata-se de uma relação mais de simpatia do que de amor –, que está em busca de trabalho. Porém, no decorrer da narrativa, o horário de trabalho diferenciado dos personagens acaba interferindo na possibilidade de contato entre ambos, gerando um inconveniente distanciamento que culmina no total afastamento. Mas será o próprio convívio com o mundo ofegante dos funcionários e o ambiente da empresa que os fará entender – uma vez obtenham o posto que anseiam – o quão mortificante e asfíxiante é esse ambiente, justamente pela falta de relacionamentos verdadeiros, profundos e espiritualmente satisfatórios.

Já em *L'Albero degli zoccoli* (*A árvore dos tamancos*, 1978), filme vencedor da Palma de Ouro no Festival de Cannes, em 1978, o diretor está interessado em reconstruir e reevocar a vida de um grupo de famílias camponesas da Baixa Bérgamo, no final do século XIX. Nesse filme, Olmi não trabalha visando a intenções históricas, sociológicas ou políticas (embora esses aspectos não estejam totalmente ausentes), mas procurando descobrir e entender atitudes interiores, motivações profundas, ou seja, intenciona revelar o espírito dessas pessoas, os valores subjacentes ao seu comportamento e à sua vida. Assim, o diretor trabalha o tema social fora dos parâmetros da luta de classe, optando por uma posição não ideológica, o que, para alguns críticos da esquerda italiana, foi a demonstração de uma ideologia de conteúdo reacionário. Não é que Olmi tenha sido visto necessariamente como um diretor que não tinha consciência social; é que seus filmes contornaram resolutamente a indignação social e a análise, enquanto todos os cineastas ao seu redor estavam agitando bandeiras na linha de frente do compromisso social. Sua intenção, porém, foi a de confrontar a relação entre os homens para além de manipulações ideológicas:

Herdeiro de uma cultura católica camponesa, Olmi encanta-se por breves momentos na contemplação nostálgica de um mundo que não existe mais, no qual os gestos tinham uma relação com as coisas, no qual a tecnologia não tinha ainda separado o homem da natureza, e no qual a prece e a magia eram as únicas fronteiras da resignação [...] *L'Albero degli zoccoli* é a obra prima do **único diretor italiano que soube afrontar a condição operária ou camponesa não como um teorema social, mas como uma relação entre homem e homem**. E também o único diretor com o qual os atores naturais (que em outros filmes de matriz neorrealista falam com a voz dos dubladores ou recitam as falas escritas) são protagonistas de fato e em primeira pessoa. Muitos de nós (no sentido antropológico, todos) tivemos um antepassado camponês: seguindo Olmi nessa viagem ao Hades podemos reconhecer semelhanças queridas (KEZICH, 2014, p. 55-56, grifo nosso).

Para Olinto Brugnoli (2009), em *L'Albero degli zoccoli* encontram-se reunidos, de forma harmônica, todos os elementos do cinema olmiano, a saber: a profunda religiosidade; a sacralidade da natureza; o amor pelos

outros, o corolário do amor de Deus, que se traduz em solidariedade ativa – tanto no ambiente familiar quanto no trabalho conjunto (como nas cenas da morte do porco, da sementeira, da eliminação do folhelho que envolve a espiga de milho, da paisagem de trigo) –, Olmi dedica atenção aos mais necessitados e deserdados; à generosidade e ao altruísmo. São todas as formas de relacionamento que tornam o mundo menos rígido e mais humano e nos fazem ter a esperança da possibilidade de viver um futuro melhor.

*Il segreto del bosco vecchio* (*O segredo do bosque velho*, 1993) conta a história do ex-coronel Sebastiano Procolo, que está prestes a derrubar uma floresta antiga para obter ganhos financeiros, mas descobre que a floresta é habitada por espíritos invisíveis. Nesse filme, ao adaptar um conto animista de Dini Buzzati, Olmi concebe, de modo imaginativo, uma espécie de conto alegórico que aborda o poder, a ganância e o respeito em uma ambientação ecológica. “Podemos dizer que poucas vezes se entrelaçou, no cinema, uma tal troca de olhares entre o carrasco e a vítima; e nunca a dor de uma morte foi tão humanamente atribuída a uma presença do mundo vegetal” (KEZICH, 2014, p. 57).

Em *Os noivos* (1963), o autor continua inserindo seus personagens no mundo do trabalho, mas sempre buscando uma maneira autêntica de se comunicar e se relacionar. Giovanni, o protagonista do filme, é um trabalhador milanês que concorda em se mudar para a Sicília por razões de carreira, sem se preocupar em deixar sua namorada Liliana e seu velho pai. Mas no novo ambiente ele encontra apenas dificuldade e solidão, elementos que conduzem o personagem principal ao refúgio afetivo distante, familiar, que o reencaminham à descoberta do seu valor. Ao retribuir o convite de Liliana, presente em um cartão-postal, Giovanni resgata a possibilidade do relacionamento emocional. Não se trata de um relacionamento baseado em costumes passivelmente aceitos, mas guiado pela necessidade sentida de uma profunda troca emocional. Acerca desse filme, Olmi declarou que queria enfatizar a importância do

diálogo, de como às vezes é necessário falar para evitar mal-entendidos, os silêncios que terminam em tragédia. É um filme sobre comunicabilidade (BRUGNOLI, 2009).

Em *Un certo giorno* (1969), há uma relação que é do tipo interior; diz respeito ao homem que é forçado a olhar para dentro de si, a prestar contas de si mesmo na tentativa de encontrar o sentido da vida. De acordo com Olinto Brugnoli (2009), o protagonista do filme, diretor de uma empresa de publicidade, deixa de enxergar para além do falso horizonte que ele próprio construiu. Além disso, sua relação com a esposa e filha é enfraquecida por uma acusação de agressão que reflete em seu comportamento corporativo. Além disso, suas relações extraconjugais são marcadas por irresponsabilidade e alienação. Durante uma viagem, ele se envolve em um acidente fatal, onde esmaga um trabalhador idoso que estava trabalhando na beira da estrada. Aparições acidentais e aparentemente inocentes da morte o levam a experimentar a dúvida, a reflexão e o remorso. Essa situação extrema o conduz a repensar a vida e a entrar em uma nova dimensão, mais amarga e dolorosa, porém também mais verdadeira e autêntica.

O relacionamento entre as pessoas às vezes pode assumir a forma de poder, que é um modo de relacionamento opressivo e desumano. É o que Olmi tenta dizer no filme *Cammina cammina* (1983), no qual denuncia o abuso da instituição que, segundo ele, “é a morte de qualquer sentimento de religiosidade e fé” (BRUGNOLI, 2009). Muito mais convincente é o discurso em *Lunga vita alla signora* (*Longa vida à senhora*, 1987), um filme que tem o caráter de fábula. Esse trabalho está baseado no contraste estrutural existente entre o mundo do protagonista, Libenzio – um rapaz simples, tímido e reservado –, e o mundo da senhora (substantivo feminino que representa certa condição social). A relação contrastante ocorre a partir do instante que Libenzio precisa trabalhar como garçom em um jantar requintado, repleto de convidados ilustres do mundo político, econômico e cultural. O mundo da senhora é o mundo dos poderosos, daqueles que

detêm o poder de várias maneiras e em graus variados. “Mas, acima de tudo, esse mundo é definido com base nos pseudovalores ou ‘vícios’ que o caracterizam: formalismo, exterioridade, crueldade, corrupção etc.” (BRUGNOLI, 2009, p. 6, tradução nossa). Libenzio, que recebeu uma educação um tanto rígida e arcaica, mas também profunda e madura, pouco a pouco percebe a inautenticidade desse mundo que, até certo ponto, o forçou a sofrer, conduzindo-o a uma decisão irrevogável: escapar a todo custo, apesar do medo e dos perigos.

Segundo Brugnoli, a fuga de Libenzio não apenas representa a rejeição e a condenação desse mundo, mas é, também, a busca por algo mais limpo, mais puro e mais genuíno (as montanhas e a floresta maravilhosamente iluminadas pela luz pura do início da manhã). “Se o mundo da senhora representa o poder que é mau, mas também o poder do Mal que, corrupto, procura corromper, o mundo de Libenzio é, inversamente, o mundo da simplicidade, da inocência, da bondade” (BRUGNOLI, 2009, p. 6, tradução nossa). É o mundo dos valores simples, genuínos, profundamente humanos, internos, espirituais, e até valores religiosos. “Aqueles que possuem esses valores só podem rejeitar a corrupção e a inautenticidade. E ele pode fazê-lo facilmente porque essa rejeição depende unicamente dele e de sua determinação interior” (BRUGNOLI, 2009, p. 6-7, tradução nossa).

*La leggenda del santo bevitore* (*A lenda do santo bebedor*, 1988) é uma parábola que põe em questão não apenas a relação com os outros, mas também com Deus. O protagonista do filme é um antigo mineiro de origem polonesa que vive clandestinamente na França, levando a vida como um vagabundo e marginal. Por quatro vezes recebe um crédito (uma soma em dinheiro) de personagens mais ou menos misteriosos, certamente ligados a uma dimensão providencial. Em três momentos do filme ele transforma essa quantia em uma realidade mais humana, mais plena e rica da vida; três vezes, no momento do retorno, algo acontece que o leva a gastar o valor definido; no final, o reembolso do crédito coincide com o fim de sua vida. “Mas o que é esse crédito? O crédito é algo que

é dado de maneira totalmente gratuita por alguém (*observe o contexto providencial-religioso*) e que serve para viver melhor, isto é, de um modo mais humano” (BRUGNOLI, 2009, p. 7, tradução e itálicos nossos). Nesse sentido, o crédito seria uma “graça”:

Ele deve ser devolvido; mas, desde que seja dado (e renovado de várias maneiras), poderá ajudá-lo a viver plenamente e com dignidade. O crédito é, portanto, uma “graça”; são as “graças” das quais a vida é cravejada; talvez seja a “graça” da própria vida. Tudo isso deve ser devolvido com a morte. Entretanto, a morte é tanto mais “leve e bela” quanto mais é a coroação de uma vida bem vivida, isto é, de maneira digna e autêntica, embora entre fraquezas e falhas (BRUGNOLI, 2009, p. 7, tradução nossa).

É nesse sentido que a “santidade” do bebedor deve ser entendida: não a santidade no sentido canônico, mas no sentido de toda a humanidade, que inclui deficiências e fragilidades, mas que permanece substancialmente aberta aos outros e a Deus.

A relação com a natureza é colocada em primeiro plano em três outras obras do mestre de Bérgamo: *Lungo il fiume* (1992), *Il segreto del bosco vecchio* (1993) e *Genesis: la creazione e il diluvio* (1994). O primeiro filme é um documentário que se concentra na observação do Rio Pó ao longo de seu curso e, ao mesmo tempo, propõe uma reflexão filosófico-religiosa. O rio flui majestosamente rico em vida e beleza, mas está sob a ameaça do homem que, com suas intervenções muitas vezes imprudentes, corre o risco de desfigurar e destruir a ordem original. A sacralidade da natureza, já presente em *A árvore dos tamancos*, em virtude da música de Johann Sebastian Bach, “retorna aqui não apenas graças ao Messias de Haendel, mas também pela ousada analogia que o autor cria entre o rio e a jornada terrena do filho de Deus, destinado a retornar àquele grande mar que é o seio do Pai (uma analogia que retorna à enigmática primeira imagem de Centochiodi)” (BRUGNOLI, 2009, p. 7, tradução nossa). O segundo filme, baseado na história homônima de Dino Buzzati, conta a história de Sebastiano Procolo que, junto com seu neto Benvenuto, herda uma casa e alguns bosques. Uma das condições impostas no testamento consiste em



comprometer-se a não cortar o velho bosque, ao qual estão ligadas tradições e lendas antigas. Aqui emerge o senso de pânico da natureza, misterioso e fascinante, mas também a obtusidade de Procolo, que não quer acreditar nos sinais que lhe são enviados da floresta e permanece insensível aos valores de respeito à natureza e sua inteligência, condições indispensáveis para o homem viver relacionamentos autênticos. Só se espera que o neto seja mais sensível e que ele aprenda com as lições que advêm da experiência. No terceiro filme surge o tema da *criaturalidade da natureza*. Tudo depende da origem: coisas, pessoas, cada relacionamento e situação.

Então aqui está a criação do universo, “bom” aos olhos de Deus, mas logo marcado pelo pecado de Adão e Eva e todos os pecados que marcam a vida da humanidade: guerras, ódio, opressão, desordem, lacerações. Mas de tudo isso Deus pedirá uma conta. Deus sempre cumpre suas promessas, mas o homem deve encontrar o caminho da reconciliação e retornar à fidelidade de uma aliança (BRUGNOLI, 2009, p. 7, tradução nossa).

Em *Il mestiere delle armi* (*O mestre das armas*, 2001), o autor coloca a parábola humana e espiritual de Joanni de’ Medici, chamada Giovanni dalle Bande Nere, no centro das atenções. A primeira parte do filme visa principalmente a destacar o quadro histórico e as habilidades militares de Giovanni; “a segunda se concentra em investigar o mundo interior do protagonista e seu modo de viver e enfrentar a morte. Seu relacionamento com a história e com os outros, portanto, mas também consigo mesmo e com Deus” (BRUGNOLI, 2009, p. 8, tradução nossa). Giovanni é apresentado como um jovem de seu tempo, que faz seu trabalho (a profissão de armas), que continua sendo vítima de uma transição epocal (o advento de novas armas) e da desonestidade dos homens (as intrigas e as decepções da política). Mas é, principalmente, um homem que sabe como enfrentar o momento mais importante de sua vida com dignidade, humanidade profunda e fé sincera: o momento da morte.

O diretor o apresenta como um modelo: não de santidade ou perfeição, mas de uma humanidade frágil e cheia de contradições, capaz de reconhecer seus próprios limites e de aceitar a morte com dignidade, confiando na misericórdia

de Deus. Um homem de grande espiritualidade, que morre em paz porque conseguiu se reconciliar com os outros (mesmo aqueles que o traíram), consigo mesmo (encontrando forças para aceitar o limite da criatura) e com Deus (a quem se dirige com a confiança desarmante de uma criança) (BRUGNOLI, 2009, p. 8, tradução nossa).

Brugnoli (2009) lembra, ainda, outra obra fílmica de Olmi: *Cantando dietro i paraventi* (2003). Segundo o autor, com uma linguagem elíptica e poética, o cineasta italiano conta uma história de piratas na China do século XVIII. A partir da história contada, surgem algumas ideias temáticas. Antes de tudo, o poder: o poder econômico (os piratas são criminosos financiados por “acionistas anônimos” que contrariam a lei em busca de lucros); o poder político e militar (generais oferecem honras, mas depois eliminam aqueles que já não servem). Daí a reação e a guerra por parte dos piratas contra os “generais corruptos e acionistas gananciosos”. Mais uma vez, portanto, parece não haver alternativa ao ódio e à violência. Mas, no final, surge uma nova perspectiva. O velho e sábio imperador já havia dito: “A sabedoria de quem governa é converter quem é hostil em um aliado”. Agora, o novo imperador, no exato momento em que ele poderia esmagar o pirata rebelde, oferece-lhe o perdão que leva à conversão e reconciliação. E, em seguida, para a paz. O discurso se torna profundamente teológico: o perdão não é obtido porque alguém se arrepende, mas, ao contrário, arrepende-se porque o perdão (graça) já foi obtido. “As palavras finais que dizem que os homens, finalmente em paz, ‘poderiam vender suas espadas e comprar bois para arar os campos’ são uma clara alusão a Isaías e àquele Reino de Deus do qual o profeta fala” (BRUGNOLI, 2009, p. 8).

No primeiro episódio de *Tickets* (2005), o protagonista é um professor idoso que, depois de participar de uma conferência na Alemanha, retorna de trem para Milão. O professor parece estar absorvido pelo comprometimento profissional e afeições familiares. Mas o encontro com uma bela e encantadora mulher o leva a outra dimensão, a dos sentimentos, dos sonhos, da fantasia. O professor se deixa levar pelo

sonho, pelo desejo de amor e felicidade. De repente, porém, ele se torna consciente da realidade que o cerca: a tensão, a desconfiança, alarmismo. Mas, acima de tudo, a discriminação. E quando ele percebe a presença de uma família de imigrantes albaneses, que é mantida estritamente fora do vagão do restaurante, e vê que um militar rude derrama a garrafa com leite destinado ao filho mais novo – diante da mais total indiferença dos passageiros –, ele próprio leva a essa pobre criança um copo de leite. Ou seja, ele abandona seus próprios sonhos e memórias e faz um gesto (pequeno, mas extremamente significativo) de solidariedade e bondade. Um gesto nobre e sincero em favor dos outros, dos necessitados.

*Centochiodi* (2007) é outra obra fílmica que representa a soma de todo o caminho filosófico-teológico de Ermanno Olmi. O protagonista do filme é um jovem professor de filosofia em uma universidade que está passando por uma profunda crise existencial e faz um gesto retumbante e emblemático: ele prega vários livros de grande prestígio e enorme valor no piso de madeira da Biblioteca Histórica da universidade. Segundo Brugnoli (2009, p. 9), a razão de sua crise e o consequente gesto “demonstrativo” dependem de vários fatores:

1. a constatação (tirada de um texto de Karl Jaspers) de viver em uma era de autenticidade perdida e a esperança de que um gesto de “loucura” possa representar a solução para a nossa existência; 2. a consciência de viver uma vida inautêntica, porque “feita de livros ... uma vida toda de papel”; 3. a consideração de que os livros, por mais importantes que sejam, correm o risco de permanecer uma letra morta, de fato, eles podem servir para enganar; 4. o fato de que os livros podem se tornar instrumentos de poder; 5. o perigo de idolatrar livros e considerá-los mais importantes do que as pessoas (BRUGNOLI, 2009, p. 9, tradução nossa).

O professor prega os livros, mas para diante daquele que recorda o Evangelho de João, que fala da necessidade de “renascer para uma nova vida”. E, assim, o professor decide mudar sua vida para se tornar um novo homem, estabelecendo novos tipos de relacionamentos: antes de tudo consigo mesmo, redescobrimo a paz interior e a serenidade da alma; com

a natureza, misteriosa, fascinante e amigável, que deve ser respeitada; com os outros, aquelas pessoas humildes e simples que chegam ao seu encontro, em nome da partilha, solidariedade, respeito e amor; com Deus: a sua conotação cristológica é evidente e a sua ação está perfeitamente em consonância com esse Reino de Deus, que é a razão fundamental para a pregação de Jesus. Um reino de comunhão, harmonia, paz e reconciliação. Tudo à luz do Espírito, que “sopra onde quer” e que conduz à verdade plena, que é escatológica, claramente evocada por aquele mar representado na primeira imagem do filme (BRUGNOLI, 2009).

Por fim, *Il villaggio di cartone* (*A aldeia de cartão*, 2011) retrata a história de um padre que vive o drama de ver sua igreja sendo esvaziada de todos os arranjos sacros, colocando-o em dúvida. No entanto, o padre redescobre o sentido do seu ministério por meio da caridade ao acolher um grupo de imigrantes ilegais da África, em um claro gesto ético-cristão em tempos em que predomina uma racionalidade que nega a humanidade do outro. Assim, diante da destruição de sua igreja, o sacerdote sente o surgimento de uma nova percepção que o sustenta. Parece-lhe que só agora aquelas paredes expostas revelam uma sacralidade que não apareceu antes. A partir desse momento de desespero, começará a ressurreição de um novo espírito da missão sacerdotal. Não mais na igreja das cerimônias litúrgicas, dos altares de ouro, mas a Casa de Deus, onde os pobres e os abandonados encontram refúgio e conforto. Eles serão os verdadeiros ornamentos do Templo de Deus. A Casa de Deus é tal porque é aberta a todos aqueles que sofrem, e o velho sacerdote, antes triste com o destino de sua paróquia e dilacerado por dúvidas que o acompanharam ao longo de sua vida, percebe que sua missão não acabou e que terá que passar mais uma prova diante de Deus e dos homens. Gianfranco Ravasi lembra que “ao amigo comum Sergio Zavoli, no *Diario di um cronista*, ele confessou: “Todos os dias a fé e o amor devem ser conquistados com uma luta contra a dúvida e, portanto, a vitória sobre a dúvida é a única afirmação da fé” (RAVASI, 2011, n. p., tradução nossa). Concordando com Moltmann (2005,

p. 49), destacamos que a esperança no Cristo ressuscitado “chama os pobres de bem-aventurados, aceita bondosamente os fatigados e sobrecarregados, os rebaixados e atormentados, os famintos e moribundos porque conhece que para esses existe a parusia do reino”. Isso fica evidente nesse filme, e é nisso que reside, de forma genuinamente cristã, a alteridade buscada por Olmi em suas obras<sup>1</sup>.

### Considerações finais

A figura de Ermanno Olmi – e o verdadeiro alcance de sua obra, além de seus filmes mais aplaudidos – aparece de uma forma muito vaga nos manuais de cinema e é praticamente desconhecida no Brasil; mas, sobretudo, não existe um consenso teórico em que se apoiar para falar de sua extensa filmografia. Antes de sua morte, Sérgio Alpendre (2014, p. 11) realizou uma análise das suas obras, destacando que “praticamente inexistente um trabalho de fôlego sobre o cineasta em qualquer outra língua que não a italiana, e no Brasil são raros os textos sobre ele ou um de seus filmes”. Seguindo os passos de Cristo, Olmi produziu um cinema imbuído de um sentimento, de responsabilidade ética que não renunciava a transcendência. Em entrevista concedida e publicada pelo *Corriere della Sera*, o Cardeal Gianfranco Ravasi falou sobre seu amigo:

[Ermanno Olmi] Dizia que o destino do homem estava na eternidade. E era profundamente ligado ao tema da encarnação, da presença de Deus, principalmente na carne doente, no sofrimento e na solidão; e, nos mais necessitados, os desamparados, os analfabetos ... Ele via o sagrado no cotidiano, quase uma teofania: pense no ‘L’Albero degli zoccoli’ (A árvore dos tamancos), ou ‘Il villaggio di cartone’<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Para uma análise mais aprofundada sobre essa obra fílmica, vide BRITO, V. O. Cinema e fé: a contribuição de Ermanno Olmi para uma reflexão ético-cristã em *Il villaggio di cartone*. In: MENDONÇA, K. M.; SERRA NETTO, H. F. (org.). *Imagem, arte, ética e sociedade: percursos da pesquisa*. Belém: Marques, 2020, p. 295-325.

<sup>2</sup> Vide a entrevista com Gianfranco Ravasi publicada em 10 de maio de 2018 no site do *Instituto Humanitas Unisinos*. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos>.

Portanto, os filmes de Ermanno Olmi indicam um caminho de sensibilização de corações e mentes por intermédio da arte e de sua fé. Por meio de seu cinema surge, mesmo sem garantias, a possibilidade de redimir o homem em um mundo vazio de sentido, conduzindo-o para o bem. Sua filmografia comunica uma esperança que, no fundo, é um dom, uma graça forjada na experiência cotidiana e na certeza de que Deus ama cada criatura e sua justiça nunca ignora esse amor. Amor esse que se mistura em um único fio sagrado que atravessa todos os seus personagens. E o verdadeiro templo é a comunidade humana.

### Referências

- ALPENDRE, Sérgio. Ermanno Olmi: a austeridade do coração. In: BORLÉE, Guy; MAMEDE, Liciane (org.). *O cinema de Ermanno Olmi*. Rio de Janeiro: Caixa Cultural, 2014.
- ALVAREZ, Mercedes. Olmi llegava muy lejos. *Cahiers du cinema*, n. 15, p. 6-7, sep. 2008.
- APRÀ, Adriano. *Ermanno Olmi: Il cinema, il film, la televisione, la scuola*. Veneza: Saggi Marsilio, 2003.
- APRÀ, Adriano. Os renascimentos de Olmi. In: BORLÉE, Guy; MAMEDE, Liciane (org.). *O cinema de Ermanno Olmi*. Rio de Janeiro: Caixa Cultural, 2014.
- BELLO, Mario Dall. Addio ad Ermanno Olmi, poeta dall'anima pura. *Città nuova*, v. 24, 7 mai. 2018 – [www.cittanuova.it](http://www.cittanuova.it).
- BRUGNOLI, Olinto. Ermanno Olmi: cantore della relazione. *Educazione Audiovisiva*, anni 37, 2009 – [www.edav.it](http://www.edav.it).
- CARANDO, Valerio. Ermanno Olmi: El poeta térreo que miraba hacia el cielo. *Dirigido por... Revista de Cine*, n. 489, 2018 – [www.dirigidopor.es](http://www.dirigidopor.es).

---

[br/78-noticias/578796-olmi-o-ultimo-telefonema-uma-bela-despedida-ele-via-o-sagrado-na-vida-cotidiana-entrevista-com-gianfranco-ravasi](http://br/78-noticias/578796-olmi-o-ultimo-telefonema-uma-bela-despedida-ele-via-o-sagrado-na-vida-cotidiana-entrevista-com-gianfranco-ravasi). Acesso em: 22 set. 2018.

- CARDULLO, Bert. Reflecting Reality and Mystery: An Interview with Ermanno Olmi. In: *World Directors in Dialogue: Conversations on Cinema*. Lanham: The Scarecrow Press, 2011.
- CHECA GODOY, Antonio. Ermanno Olmi, un cine tan serio como la verdade. *Frame: Revista de cine de la Biblioteca de la Facultad de Comunicación*, n. 4, p. 98-110, 2009.
- COLAGRANDE, Fábio. Morte di Olmi. Card. Ravasi: nei suoi film il “costo della Redenzione”. *Vatican News*, 7 mai. 2018 – [www.vaticannews.va/it](http://www.vaticannews.va/it).
- ESCOREL, Eduardo. Ermanno olmi, raro cineasta cristão. *Revista Piauí*, 01 set. 2016 – [www.piaui.folha.uol.com.br](http://www.piaui.folha.uol.com.br).
- GONZÁLEZ, Fernando. La leyenda del santo bebedor. Tiempo y compromiso en Ermanno Olmi. *Film Historia Online*, v. 11, n. 3, 2001 – [www.publicacions.ub.edu](http://www.publicacions.ub.edu).
- KEZICH, Tullio. *Ermanno Olmi: Il mestiere delle immagini*. Alessandria. Edizioni Falsopiano, 2004.
- KEZICH, Tullio. Ermanno Olmi: o ofício das imagens diário (em público) de uma amizade. In: BORLÉE, Guy; MAMEDE, Liciane (org.). *O cinema de Ermanno Olmi*. Rio de Janeiro: Caixa Cultural, 2014.
- LUBRANO, Pasquale. Il sentimento della realtà. Ermanno Olmi: Regista, marito, artista emolto altro. *Città Nuova*, v. 24, 24 dic. 2009 – [www.cittanuova.it](http://www.cittanuova.it).
- MACUSO, Vito. Prefazione a «Il villaggio di cartone». In: OLMI, Ermanno. *Il villaggio di cartone*. Milão: Archinto Editore, 2012 – [www.vito-mancuso.it](http://www.vito-mancuso.it).
- PADOAN, Daniela. *Ermanno Olmi: Il sentimento della realtà*. Milano: San Raffaele, 2008.
- RAVASI, Gianfranco. Le risposte costose di Ermanno. *L'Osservatore Romano*, 2011 – [www.osservatoreromano.va](http://www.osservatoreromano.va).
- RONCERAY, Sébastien. Ermanno Olmi ou o cuidado com o mundo. In: BORLÉE, Guy; MAMEDE, Liciane (org.). *O cinema de Ermanno Olmi*. Rio de Janeiro: Caixa Cultural, 2014.

Valber Oliveira de Brito

SALOMÓN, María Luz Bugallo. *La historia imaginada*. Cine europeo de finales del siglo XX: Chéreau, Besson, Olmi. 2017. Tese (Doutorado em História da Arte) – Departament d’Història de l’Art, Universitat de València, València, 2017.

STELLA, Gian Antonio. Olmi: O Diretor dos últimos. *Instituto Humanitas Unisinos*, 10 mai. 2018 – [www.ihu.unisinos.br](http://www.ihu.unisinos.br).



## Ensaio navegante

Michel Schettert

No barco, enquanto voltava a Belém, navegando e escrevendo, meu desejo era entender mais sobre a crise humana, essa crise do homem ou da mulher adultos, que passa pela inevitável fase de não saber para onde ir – um impasse que recai repetidamente numa angústia sem saída, onde não se compreende o caminho para uma vida feliz, saudável consigo mesma, uma vida que repouse no equilíbrio das atividades diversas que queremos exercer, sem medo. Eu vim atrás de uma utopia para essa crise aqui, justamente no Cataiandeuá. Quando cheguei nesse ramal de Abaetetuba-PA, embora minha estadia durasse apenas alguns dias, a rotina local me parecia bastante equilibrada – ou mais equilibrada que a vida na cidade. A sensação de abertura, de amplitude, logo me arrebatou face à ausência das tensões e polaridades tão constantes nos centros urbanos telematizados. As famílias que encontrei vivendo no ramal pareciam aceitar sem culpa o balanço entre trabalhar e descansar, num ritmo que o corpo ama e agradece. O tempo e a distância eram outros, definitivamente, e boa parte da alimentação provinha da localidade. Deitado na rede, a cesta depois do almoço estava garantida, no calmo embalo do vento.

Ao longo das comunidades do ramal (palavra usada para designar um conjunto de estradas de terra que liga a estrada grande aos igarapés), a prática religiosa é uma herança muito antiga na qual rituais sagrados

e pagãos vieram se misturando através dos séculos, graças à ausência de um poder eclesiástico permanente. No correr do tempo se estabeleceram festejos a santos como São Miguel Arcanjo, o padroeiro do Cataiandeua. Seus cultos se dão por meio de imagens, oratórios, ramadas e ladainhas, artes devocionais que integram o motivo para eu estar presente na comunidade, a convite do sociólogo e professor Jones Gomes. Observar de perto aqueles rituais me revelou – ou me fez intuir – o mais profundo significado de cura ou paz interior. Assim iniciávamos a feitura de um documentário, mais tarde intitulado como “Ramal de Rezadores”<sup>1</sup>.

Estava eu em uma comunidade com tradições consolidadas, cujos velhos eram respeitados pelo saber de oração/oratória e cujas crianças iam agregando desde cedo os valores da fé e da reza. Posto isso, me perguntava em que dimensão o culto às imagens santificadas vinha contribuir para a formação de um ser humano mais franco com as próprias atitudes e com a busca pela própria felicidade. Eu queria saber por que as pessoas dali pareciam mais francas com a vida, por que elas carregavam tanta franqueza nas suas relações com a natureza e com os vizinhos, praticando a fé em atribuição aos santos. Porque a fé – do latim *fides*, confiança – remete ao sentimento de que tudo vai se sair bem, servindo ao mesmo tempo como ponte para a cura e como barreira para o mal. Trata-se de uma força contra todo tipo de doença ou crise. Chopra (2013) liga essa energia aos benefícios da consciência humana, cujo poder de autocura ultrapassa qualquer explicação científica acerca de um corpo-mente em equilíbrio.

Nesse sentido, a ideia de inconsciente coletivo ganha enorme relevância para a ideia de paz interior, tendo em vista seu papel em envolver as vibrações do ambiente e reverberá-las harmonicamente ao entorno, tal como ocorre nas ladainhas realizadas pela parêlha de reza do Cataiandeua. Nesses rituais, a sonoridade magnífica expressa nos cantos dos rezadores faz oscilar o campo sutil do espaço (geralmente uma casa da comunidade), tendo como

---

<sup>1</sup> Acessível em [www.ramalderezadores.org](http://www.ramalderezadores.org).

efeito a manutenção e o fortalecimento da fé em corrente. É de bom tom que, de uns anos pra cá, tenho percebido minha geração se reaproximar dessa mesma noção rítmica de coletivo, voltando-se outra vez (muito inspirados pelos movimentos de contracultura dos anos 1970) para as questões que a afetam internamente, depositando menos esperança nas soluções externas e buscando o equilíbrio dentro de si mesma, ao lado de seu grupo social. “O segredo está no corpo”, já dizia o maestro artista Guilherme Vaz.

Assim, minha crítica à cibercultura e ao excesso de informação disponível sobre o mundo, a todo instante, encontrava eco no ramal do Cataian-deua. Eu já havia percebido que o excesso de conhecimento infelizmente não trazia felicidade. Talvez contribuísse para o êxito no trabalho ou para a conquista de um bom salário, mas a felicidade também aí não se encontrava. O ser humano precisa de um tempo para si, de silêncio, de um tempo ocioso e de atividades que sejam diferentes daquelas às quais está habituado – e não é comprando um pacote de viagem que tudo vai se resolver, nas férias. Para engrandecer seu poder de criação, é fundamental que os humanos busquem o equilíbrio entre suas atividades – o pensamento, o trabalho, a alimentação, o amor, o descanso, no sentido iluminista, devem ser livres.



Fig. 1: Momento após a ladainha de São Benedito (Michel Schettert, 2020).

Algo despertou em mim quando fui filmar São Benedito. Era fim de tarde e recebi um convite de surpresa para ir ao culto na comunidade

do Murutinga. Aceitei sem nenhuma objeção. Era a segunda vez que documentava a realização de uma ladainha e presenciei coisas mágicas ali: a ceia dos músicos (prévia à ladainha) e o espocar do balão, durante o primeiro minuto do cântico iniciado. A vibração coletiva não é possível explicar, há de se experimentar. Lembro que foi uma filmagem bastante intuitiva. Pois, na hora da edição, após assistir ao material gravado, aguçou em mim uma enorme curiosidade pela história envolvendo aquele santo negro. Pedi a uma tia que é restauradora de arte sacra que me contasse mais sobre São Benedito, cuja trajetória não é narrada no clássico livro “Legenda Áurea”, de Jacopo de Varazze. Ela me contou então que, depois de fazer o voto de pobreza, ele passou a exercer a função de cozinheiro num convento italiano, onde seria responsável por prevenir o desperdício e a fome. Sua sabedoria estava muito ligada à alimentação.

O que me incomoda nesse sistema atual em que vivemos, pós-globalizado, capitalista contemporâneo, é justamente o fato de não haver tempo livre para o ser humano caminhar, cozinhar, comer e fazer sua digestão tranquilamente. As tecnologias de trabalho a que estamos habituados (computador, tablet, celular) já se mostraram nocivas para a saúde, não tanto pela ferramenta em si – que imobiliza o sujeito diante da tela – mas pelo serviço que prestam às corporações como meio para consumir o nosso tempo, o tempo todo. Imediatismo e instantaneidade aprisionaram nosso cotidiano. *Fast food* em casa, banco digital, *videogame*, mídia social e todo tipo de informação disponível na Internet preenchem qualquer curiosidade sobre o mundo. Só que é preciso lembrar: essas informações voam pelo espaço em forma de ondas invisíveis, atravessando nossos órgãos, ameaçando a modulação do humor e atacando até mesmo nosso sono, como bem discorre a obra de Jonathan Crary (2016).

A consequência desse modo ininterrupto de consumo já vem aparecendo na vista das pessoas, literalmente falando. Elas estão ficando cegas, míopes, deficientes visuais. Aos 30 anos já são vítimas de vista cansada. As telas irão, em pouco tempo, exterminar o horizonte, a capacidade de

enxergar a paisagem, distinguir as cores, observar os halos e a profundidade de um lugar. O que restará diante de olhos ofuscados? Dentro do lar, essas janelas de LED atraem o sujeito para um ambiente artificial de competitividade, roubando-lhe tempo e entregando em troca pequenas doses de prazer, tão ou mais fúteis que um *like* ou um vídeo pornográfico.

Assim a realidade vai passando ao largo dos aparelhos da moda. O ócio, a alimentação caseira e a sagração do cuidado ficam para escanteio. Em vez de experimentar a verdadeira navegação no mar, nos rios, nos furos da Amazônia, as veias da nossa terra; em vez de trilhar caminhos entre as florestas, de encarar seus medos, seus mosquitos e cobras; o *homo telematicus* prefere se proteger atrás da tela, sentado diante dessa vida artificial que simula a experiência corpórea sem ganho substancial.

O que há de errado nessas simulações? Elas são a afirmação do corpo atrofiado, do sufocamento do diálogo, da alma vazia. Elas dão poder à vida artificial ditada por radares, satélites, drones, algoritmos e espões eletrônicos residentes no *big data*. Elas são o coma induzido, são o triunfo da desumanidade, ou, como bem conta o professor Muniz Sodré (2021), são a autorização para uma “sociedade incivil”. Em suma, são a morte do ser humano e o nascimento da era robótica, já tão apresentada por ficções científicas e salientada pelas “perspectivas do digital”, de Byung-Chul Han (2018).

Sobre as consequências dessa transformação, caso ela siga instigando o consumo exageradamente, eu não poderia deixar de citar o acúmulo de lixo sobre a crosta terrestre e o espaço sideral, a desconfiguração dos ciclos climáticos e a diminuição da biodiversidade. Mas, como dito anteriormente, minha visão otimista tem encontrado movimentos contrários. Enquanto o despertar já vem surgindo nas crianças e nos jovens deste século, as gerações mais velhas podem (e devem) começar a buscar soluções imediatamente. A natureza agoniza, mas está funcionando – sua lei de equilíbrio continua a coordenar os fluxos rítmicos da matéria e não por

acaso as pandemias acontecem. As polarizações humanoides de ordem étnico-ideológicas serão sempre o problema maior. Porém o “inimigo tradicional” – como bem lembra Aílton Krenak (2019) a partir de um dito indígena –, este nós deveríamos querer sempre por perto, próximos da gente, para poder debater e evoluir como espécie e espírito.



Fig. 2: Momento anterior à ladainha de São Miguel (Michel Schettert, 2019).

Aqui eu acho que São Miguel Arcanjo tem uma mensagem para contribuir. Sua narrativa bíblica, atestada por Daniel, nos conta como ele defendeu vitoriosamente o céu da invasão diabólica. O mal estava a tomar espaços, mas sua convicção em proteger a luz o levou ao combate. Ora, o que está no centro dessa crise humana de hoje senão o excesso de “mordidas à maçã”, o fruto proibido, ou a multiplicação exagerada de “janelas para o caos”, por onde atravessa um universo de tentações? Então, de alguma forma, a solução para essa crise pode estar aqui nessa comunidade ramal, onde os moradores miguelinos vivem em harmonia com a natureza, modulando suas atividades ativas e ociosas, resistindo contra a invasão de tecnologias sombrias e telecolonizadoras.

Se Mário Pedrosa encontrou a resposta para a mesma crise humana, há 50 anos, na arte indígena, ou seja, no modo de trabalho e confecção artesanal das comunidades ditas primitivas, não é difícil traçar um paralelo com esses povos extrativistas da Amazônia. Eles são a geração

seguinte das comunidades indígenas, já vizinhos próximos do mundo mediatizado, porém ainda herdeiros de uma conduta harmônica com a natureza extra e intracorporal. Se, por um lado, as ondas de rádio, TV e internet já amplificam a consciência dos ribeirinhos para uma atmosfera telemática, por outro, os costumes típicos do meio rural em que vivem permanecem enraizados devido principalmente à barreira natural que a distância e a grande floresta impõem à influência das redes eletromagnéticas. Embora, felizmente, ainda não tenha passado tempo suficiente para que os ribeirinhos se esquecessem da essência coletora e rizomática que os constitui desde a infância – incluindo suas técnicas ancestrais –, fica evidente o alerta para o comprometimento do futuro deles: há uma transformação em curso nesses ramais da civilização. A aculturação via “agropop” vem entrando a ferro e fogo, e por isso é preciso ouvir esses povos imediatamente, de novo, com objetivo de compreender seus modos de se relacionar com o mundo, aproveitar seus saberes sobre a floresta em pé e frear a sedução da economia de mercado.

É de se notar que a energia elétrica e a comunicação no interior dos ramais, por terem uma penetração reduzida, guardam uma vantagem especial para a saúde do corpo-mente. Os sons que lá compõem a paisagem são de uma ordem mais orgânica, menos randômica que o ruído eterno da cidade, chamado de *rame* – esse constante barulho gerado pelo emaranhado eletrotécnico (motores, eletrodomésticos e redes de energia) tem consequências diretas na saúde do sujeito urbano, sendo muito associado ao estresse e aos distúrbios psíquicos que dificilmente se resolvem sem o uso de medicamentos agressivos.

O meio rural tem o privilégio de ter um emaranhado mais poroso, menos prejudicial ao *concis* humano. Ali, a expressão da liberdade é permitida com menos vigilância e se enganam aqueles que acham que a escassez de meios tecnológicos em locais como esse limita a criatividade – o que supostamente resultaria em ócio, violência e punição. É um problema mal-interpretado. Há correntes de pensamento que ainda hoje dizem

que o homem é mau, nasce mau e, por isso, se ficar ocioso, vai praticar o mal. É um equívoco profotascista. As práticas artísticas artesanais provam o contrário, preenchendo o ócio com técnica e criatividade. Não é uma questão de religião ou doutrinação, mas uma questão de arte-educação capaz de emancipar o sujeito de forma consciente, ensinando os meios para que ele produza para perto de si, para a sua própria evolução.

Ouve-se muito dizer que o trabalho é a salvação para a violência. Outro equívoco autoritário. Deve-se lutar pela redução da jornada de trabalho e buscar o equilíbrio entre tempo produtivo e tempo ocioso, condição fundamental para a saúde humana. Em Sevilla (Espanha), por exemplo, todo o comércio fecha as portas entre meio-dia e duas da tarde – é o momento de meditação e reequilíbrio do corpo, no instante posterior ao ganho energético da alimentação. No Brasil urbano, por que isso é malvisto? O que impera é o discurso do centro contra a periferia, dos dominadores contra os dominados, resquícios da colonização geopolítica e ideológica que ainda oprime os pobres. Silenciados, eles escutam da elite: “se pobre não trabalha, comete crimes”. O problema da violência é insistentemente pautado (em detrimento da educação) porque o capital sobrevive da relação violenta do senhor contra o servo, contando com o apoio de líderes que toleram a pobreza em seus países. Mas de que violência estamos falando? A pobreza é de fato uma fagulha para a violência. Porém, como a pobreza é um problema muito caro e custoso de se resolver – para os poderosos do terceiro mundo – é muito conveniente ter aliados religiosos que pregam o trabalho acima de tudo e Deus acima de todos. Pois, ao dominar o pobre fiel e a sua fé com esse discurso, o dominador anula a violência física que supostamente ameaçaria o privilégio elitista e contra-ataca com a violência moral, imposta por políticas de vigilância e medo – operação perfeita para aumentar a ansiedade e impulsionar o consumo.

Assim, acredito que as artes devocionais – empreendimento teórico cultivado pelo presente grupo de pesquisadores – guardam a potência



de misturar a religiosidade com a arte, seja ela visual, seja sonora, seja terapêutica, no intuito de provar que a fé não deve ser escrava de uma doutrina, mas deve servir à emancipação do sujeito, no sentido proposto por Rancière (2012), no período do amadurecimento humano, ao longo da infância e da juventude, quando as impressões ou opressões da vida causam memórias ou ressentimentos profundos.

Parece que minha mãe, quando eu nasci, entregou o meu destino à proteção da Virgem Maria. Em maio, toda vez que eu tenho que entrar num templo eu me transfiguro. Maio é o mês em que eu deveria ter nascido. Não posso ouvir novenários sem me enternecer. Eu sinto que a partícula feminina de minha alma reza estes versos que eu amo (ROCHA, 1994, p. 20).

Essa passagem escrita pelo poeta paraense Bruno de Menezes (1893-1963) – publicada em artigo na mocidade – relata não apenas o encantamento do jovem poeta pela ternura das novenas, mas uma confissão importante para introduzirmos a próxima inquietação: Como as artes devocionais impactam a feitura de um filme sobre artes devocionais?

Quando Bruno de Menezes diz que entra num templo e se “transfigura”, podemos inferir que ao entrar em contato presencial com as imagens do local, com o som ambiente e com a microatmosfera do templo, uma pessoa disponível ao mundo como o poeta pode ter acesso a uma alteração natural da consciência de si. Sobre esse efeito transcendental (no sentido kantiano), é possível comentar como a obra de arte devocional carrega consigo uma presença imanente por intermédio daquela aura irreproduzível comentada por Walter Benjamin.

Confluindo com o pensamento de Bruno de Menezes, isto é, dividindo com ele essa sensação sobre o impacto aurático da obra de arte, recuei à certeza de que eu não poderia estar filmando imagens de santos. Os fotogramas gerados pela câmera são apenas reproduções desprovidas daquela energia que eu presenciava a cada dia na casa das famílias Barreto, Muniz e Palheta, diante dos oratórios. Eu não queria banalizar as imagens. Daí a dúvida permanente sobre o modo de fotografar os ícones,

sabendo que não registraria nada além de sua aparência superficial. A solução foi, então, “transfigurar” essas imagens em outra coisa, outra imagem que pudesse ser gerada a partir de um processo mais cuidadoso, lento e trabalhoso, na tentativa de restituir uma aura outra para a obra de arte devocional.

Diversos fotogramas registrados ao longo do documentário viraram então matrizes para uma transformação alquímica, chamada em artes de *cianotipia*. Essa técnica fotográfica sem câmera, datada do século 19, consiste em preparar uma solução aquosa de ferrocianeto de potássio com amônio férrico, que resulta em um líquido verde neon sensível à luz. Com um pincel, é preciso passar esse líquido sobre um papel ou uma superfície aderente. Assim que restar seco, coloca-se sobre essa superfície um fotolito (folha de celuloide transparente), uma espécie de negativo diáfano da imagem matriz que se quer revelar. Feito o acoplamento de papel com fotolito, expõe-se esse conjunto à luz solar. Os raios ultravioletas entram em contato com a emulsão química através do fotolito, marcando a área transparente e criando uma imagem positiva em tons de azul. Após um tempo indeterminado de exposição – minutos ou horas, dependendo da experiência do artista com a técnica – o cianótipo entra na etapa final de feitura. Separa-se o papel e joga-lhe um banho d’água, para remover as áreas de sombra que pegaram pouca ou nenhuma luz. Uma nova imagem então se estabelece, dotada de uma profundidade física que se nota apenas pela observação aproximada.

Com auxílio da fotógrafa alemã Katja Hölldampf, pusemo-nos a criar diversas tiragens, primeiramente utilizando papel branco; em seguida papel kraft e, por último, papelão reciclado. Tendo em vista o caráter alquímico da cianotipia, cada tiragem passava por um processo experimental diferente e imprevisível, gerando resultados que vinham carregados de índices do acaso – e talvez aí uma outra aura se restituísse.



Fig. 3: Fotelito em transparência e cianótipo sobre papelão (Michel Schettert, 2021).

Após digitalizar os cianótipos em alta resolução, agregamos esse material à edição do filme e criamos a abertura do nosso documentário, introduzindo os créditos iniciais. A inspiração para fazer desses cianótipos o fundo de abertura do documentário se deu pelo filme “As Duas Faces da Moeda”, de Domingos Oliveira, cujo letreiro inicial é projetado sobre uma gravura de Gustave Doré. Essa obra francesa, de meados do século 19, representa a passagem bíblica de Gênesis 32.24, em que se narra a luta entre Jacó e o Anjo do Senhor. Vale notar que, nesse longa-metragem de 1969, o diretor carioca cria um drama urbano espiritual contando a história de um funcionário público, bom senhor, pai de família, que vive despreocupado tanto com a filha que está crescendo quanto com a traição pública da esposa. Oduvaldo Canaverde (Ambrósio Fregolente) é um personagem solitário que se esquivava dos problemas e se dá conta de que nada fez na Terra, logo após sonhar com um anjo que anuncia sua morte. Nas últimas vinte e quatro horas de vida ele resolve então tomar uma atitude frente às circunstâncias, contratando seguro de vida, pagando as dívidas e promovendo um jantar com a família, incluindo o bom pretendente da filha e o tartufo que o trai com a mulher. A partir daí Oliveira mostra todo seu talento como dialoguista, criando conversas expressivas e falas atemporais que atravessam não só essa cena de enorme conflito, mas toda a narrativa do filme. O momento fascinante que remete

à gravura de Doré ocorre quando o protagonista e o arcanjo lutam com espadas, cena que ocorre em montagem paralela ao seu leito de morte.



Fig. 4: Gravura “Jacó lutando com o Anjo” (Gustave Doré, 1855?).

O artifício da montagem paralela, deve-se dizer, também foi utilizado em nosso documentário, porém, encaixado não na lógica clássica em que duas cenas ocorrem simultaneamente no tempo narrativo interno ao filme, mas na lógica digital do transbordamento dos conteúdos preparados e dispostos dentro de um website. A esse tipo de produção chamamos *webdocumentário*, ou simplesmente *webdoc*. Nesse sentido, “Ramal de Rezadores” distribui seu material audiovisual por meio do site [www.ramalderezadores.org](http://www.ramalderezadores.org), o qual hospeda boa parte da coleção de arquivos registrados durante a feitura do filme – fotografias, vídeos, textos, áudios e entrevistas com a parilha de reza do Cataiandeuá, composta por Seu Ângelo, Seu Manoel, Dona Raimunda e Dona Domingas. Trata-se de uma montagem com múltiplos pontos de acesso, disponíveis graças à ampliação de recursos transmídia no ciberespaço e com distribuição gratuita via Internet.

Projetos como o *Ramal de Rezadores* têm o potencial de sensibilizar a sociedade para uma cultura de simplicidade e devoção. A humildade que prepondera no Cataiandeuá serve de recado para o mundo de consumo

exagerado em que vivemos. As práticas artísticas e devocionais encontradas nessa comunidade representam uma “janela para o invisível” (Mendonça, 2018), esperança de reconfiguração das imagens sagradas no imaginário popular. Se, por um lado, essas imagens vêm sendo banalizadas ao longo do século 21 pelo excesso, são os santos que, por outro lado, parecem enviar mensagens de atenção: cuidemos da memória viva, usemos as imagens não de forma irresponsável, mas sim com as melhores intenções para perpetuar o caminho do amor e da harmonia entre todos os povos.

Nosso webdocumentário, portanto, visa a trazer um pouco dessa harmonia encontrada em um remoto ramal do Pará, como inspiração para furar as bolhas urbanas telematizadas. Além disso, com o simples fato da feitura do filme, procuramos evidenciar a importância da cultura local para as crianças locais, que vivem na própria comunidade e que facilmente são seduzidas pelas novas tecnologias, esquecendo, muitas vezes, da luz que deve guiá-las pela vida. Daí o personagem condutor do filme ser o menino Ricardo, que vem sendo iniciado na parelha de reza desde os 10 anos de idade e hoje se configura como um símbolo de resistência. Os jovens que crescem em comunidades rurais como o Cataiandeuá precisam cada vez mais estar atentos a refletir mais profundamente sobre a crise da cidade e sobre a importância das raízes tradicionais para a infinitude das buscas e caminhadas da sociedade.

## Referências

- ASCOTT, Roy. Homo telematicus: no jardim da vida artificial. In: *Tramas da rede: novas dimensões filosóficas, estéticas e políticas da comunicação*. Porto Alegre: Sulina, 2013.
- CHOPRA, Deepak. *A cura quântica*. Rio de Janeiro: Best Seller, 2013.
- CRARY, Jonathan. *24/7: capitalismo tardio e os fins do sono*. São Paulo: Ubu, 2016.
- HAN, Byung-Chul. *No exame: perspectivas do digital*. Petrópolis: Vozes, 2018.

Michel Schettert

KRENAK, Aílton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Cia das Letras, 2019.

MENDONÇA, K. M. *A imagem: uma janela para o invisível*. Belém: Marques Ed., 2018.

RANCIÈRE, Jacques. *O espectador emancipado*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

ROCHA, Alonso et al. *Bruno de Menezes ou a sutileza da transição*. Belém: CEJUP-UFPA, 1994.

SODRÉ, Muniz. *A sociedade incivil*. Petrópolis: Vozes, 2021.

## Sobre os autores

### **Anibal Pedro Luis Fornari**

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Lateranense, Vaticano-Roma. Investigador do Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la República Argentina. Professor Titular da Faculdade de Filosofia da Universidad Católica de Santa Fe – UCSF. Diretor do Instituto de Filosofia da Faculdade de Filosofia da UCSF. Diretor da série *Paideia Fenomenológica* de Editorial Biblos de Buenos Aires. Membro do CLAFEN-Círculo Latinoamericano de Fenomenología (México-Lima).

### **Etienne Alfred Hiquet**

Doutor pela Université Catholique de Louvain-Bélgica. Professor aposentado do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Foi professor visitante na Universidade do Estado do Pará (UEPA) e na Universidade Federal de Juiz de Fora-MG (UFJF).

### **Helio Figueiredo da Serra Netto**

Doutor em Ciências Sociais pelo PPGSA-UFPA. Docente do IECG e PPGCR-UEPA.

### **Helmut Renders**

Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP) com pós-doutorado em Ciências da Religião pela Universidade

Federal de Juiz de Fora-MG (UFJF) e em História da Arte (em curso) pela Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). Professor no PPGCR e na Faculdade de Teologia da UMESP. Membro da Society for Emblem Studies (SES) e Co-Chair do Oxford Institute for Methodist Theological Studies(OIMTS).

### **John David Barrientos Rodríguez**

Doutor em Filosofia pela Universidad Pontificia Comillas-Madrid. Professor na Universidade de Estudos Estrangeiros de Tóquio (TUFS).

### **Jones da Silva Gomes**

Professor Doutor em Ciências Sociais pela UFPA. Atualmente, leciona sociologia no curso de Licenciatura em Educação do Campo da FADECAM (UFPA). Coordena o GAPUIAS (Grupo de Pesquisa sobre Imaginário, Arte e Sociedade) e o Museu do Baixo Tocantins.

### **Kátia Mendonça**

Doutora em Ciência Política pela Universidade de São Paulo (USP) com pós-doutorado em Ética pela Universidad Pontificia Comillas-Madrid. Professora do PPGCR da Universidade do Estado do Pará (UEPA) e do PPGSA da Universidade Federal do Pará (UFPA). Bolsista de Produtividade do CNPq.

### **Michel Schettert**

Cineasta, bacharel em Comunicação e mestre em Conteúdos Digitais pela UFRJ. É membro do Núcleo de Estudos em Narrativas Visuais e Transmídia (NAVT-UFRJ) e pesquisador associado do GAPUIAS (Grupo de Pesquisa sobre Imaginário, Arte e Sociedade).

### **Miguel Garcia-Baró López**

Doutor em Filosofia e Letras pela Universidade Complutense de Madrid. Professor no Departamento de Filosofia e Humanidades da Faculdade de



Ciências Humanas e Sociais da Universidad Pontificia Comillas-Madrid.  
Membro da Real Academia de Ciencias Morales y Políticas (Espanha).

**Valber Oliveira de Brito**

Bacharel e licenciado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Mestre em Ciências Sociais com ênfase em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais pela UFPA. Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) pela UFPA. Bolsista da Capes. Integra o Grupo de Pesquisa Imagem, Arte, Ética e Sociedade (UFPA), coordenado pela Profa. Dra. Kátia Marly Leite Mendonça.





