

ECOLOGIA E HERMENÊUTICAS DO FEMININO

COORDENAÇÃO

Alex Villas Boas, Alexandre Palma,
& Maria Clara Bingemer

CUIDAR DA CASA COMUM

ESPIRITUALIDADE
INTERCULTURALIDADE
PRÁTICAS SUSTENTÁVEIS



Título Ecologia e Hermenêuticas do Feminino
Coordenação Alex Villas Boas, Alexandre Palma,
Maria Clara Bingemer
Autores Emilce Cuda, Luiz Carlos Susin, Afonso Murad,
Ivone Gebara, Luís Gabriel Provinciatto,
Felipe de Queiroz Souto, Fernanda Henriques,
Maria Luísa Ribeiro Ferreira, Maria Clara Bingemer,
Andreia Cristina Serrato, Ceci Maria Costa Baptista
Mariani, Fernanda Henriques, Jaci de Fátima Souza
Candiotto, Renato Kirchner, Teresa Bartolomei
Coleção Cuidar da Casa Comum
Coordenação científica CITER – Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião da
Universidade Católica Portuguesa

© Autores
© Universidade Católica Editora

Revisão editorial Guadalupe Correa Mota
Design da Coleção Ana Luísa Bolsa | 4 ELEMENTOS
Paginação Francisco Emilio Surian
Data abril 2025
eISBN 9789725411100

Universidade Católica Editora,
Sociedade Unipessoal, Lda.
Palma de Cima 1649-023 Lisboa
Tel. (351) 217 214 020
uceditora@ucp.pt / www.uceditora.ucp.pt

Licença: Este trabalho encontra-se publicado com a Licença Internacional
Creative Commons Atribuição-NãoComercial 4.0



ECOLOGIA E HERMENÊUTICAS DO FEMININO

COORDENAÇÃO

Alex Villas Boas, Alexandre Palma,
& Maria Clara Bingemer

CUIDAR DA CASA COMUM

ESPIRITUALIDADE
INTERCULTURALIDADE
PRÁTICAS SUSTENTÁVEIS



SUMÁRIO

<i>Alex Villas Boas , Alexandre Palma & Maria Clara Bingemer</i>	
Apresentação da Coleção	6
<i>Emilce Cuda</i>	
Apresentação do Volume	10
<i>Luiz Carlos Susin</i>	
Prefácio	13



Novos olhares paradigmáticos PRIMEIRA PARTE

<i>Afonso Murad</i>	
O MOSAICO VIVO DA ECOSOFIA	25
<i>Ivone Gebara</i>	
O SURGIMENTO DE NOVOS REFERENCIAIS HERMENÊUTICOS E EPISTEMOLÓGICOS A PARTIR DO ECOFEMINISMO E DA ECOCULTURA: ALGUNS DESAFIOS PARA A TEOLOGIA	51
<i>Luís Gabriel Provinciatto & Felipe de Queiroz Souto</i>	
OS CUIDADOS DA LAUDATO SI' E AS MÚLTIPLAS FACES DE SEU DIÁLOGO COM O PARADIGMA DO CUIDADO	75

<i>Fernanda Henriques</i>	CUIDADO E JUSTIÇA. DUAS IDEIAS REGULADORAS DA VIDA ÉTICA	101
<i>Maria Luísa Ribeiro Ferreira</i>	CAROL GILLIGAN E AS ÉTICAS DO CUIDADO	116

Laudato Si': entre potencialidades e diálogos possíveis SEGUNDA PARTE

<i>Maria Clara Bingemer</i>	O CORPO FEMININO E O CORPO DA TERRA: DIÁLOGO COM A LAUDATO SI'	130
<i>Andreia Cristina Serrato</i>	EXPERIÊNCIA MÍSTICA DA TERRA SEGUNDO SIMONE WEIL: NA CASA COMUM TUDO ESTÁ INTERLIGADO.	148
<i>Ceci Maria Costa Baptista Mariani</i>	CONTEMPLAÇÃO POÉTICA E CONVERSÃO ECOLÓGICA: LENDO A LAUDATO SI' EM DIÁLOGO COM SOPHIA DE MELLO BREYNER	173
<i>Fernanda Henriques</i>	SEM CONTAR MULHERES E CRIANÇAS: PROCURANDO O SUBTEXTO DE GÉNERO NA LAUDATO SI'	192
<i>Jaci de Fátima Souza Candiottto</i>	DESCONSTRUINDO A IMAGEM PATRIARCAL DE DEUS: UMA PROPOSTA TEOLÓGICA FEMINISTA	211
<i>Renato Kirchner</i>	ALTÍSSIMA POBREZA OU FORMA DE VIDA EM CLARA E FRANCISCO DE ASSIS	233
<i>Teresa Bartolomei</i>	DOS CORPOS-COISAS AOS CORPOS-CASAS O FEMININO COMO CAMINHO EPISTEMOLÓGICO E POLÍTICO DE APRENDIZAGEM DA CONDIÇÃO TERRESTRE	258
	IDENTIFICAÇÃO DOS AUTORES	279

Apresentação da Coleção

Alex Villas Boas, Alexandre Palma, & Maria Clara Bingemer

O CUIDAR QUE EMERGE DO FEMININO PARA A COMUM DIGNIDADE DE TODAS AS COISAS

A obra *Ecologia e Hermenêuticas do Feminino* emerge como um convite ao aprofundamento da relação entre a hermenêutica ecológica e as perspectivas de gênero sobre o cuidado, a espiritualidade e a justiça socioambiental. Num mundo marcado pela fragmentação e pelo esgotamento dos recursos naturais, torna-se imperativo um olhar que transcenda as abordagens tradicionais e abarque uma visão integradora e plural. Este volume integra a coleção *Cuidar da Casa Comum: Espiritualidade, Interculturalidade, Práticas Sustentáveis*, que se dedica a aprofundar o diálogo entre a espiritualidade enquanto modo de vida que adota práticas transformadoras de si e do seu contexto, de modo a envolver-se com as questões de sustentabilidade e responsabilidade social, como forma de alargar o cuidado da dignidade comum ao cuidado com a Casa Comum.

Furto do projeto internacional *Common Home and New Ways of Living Interculturally: Public Theology and ecology of culture in pandemic times*, promovido pelo CITER – Centro de Investigação em Teologia e Estudos da Religião da Universidade Católica

Portuguesa, e contou com o apoio da Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT) de Portugal, referência CEECINST/00137/2018/CP1520/CT0001. O projeto procurou explorar as interseções entre teologia pública, agenda 2030 e interculturalidade num momento de revisão de paradigmas como foi a pandemia. O projeto envolveu uma rede de 115 investigadores de 13 países, nomeadamente: África do Sul, Alemanha, Bélgica, Brasil, Canadá, Espanha, Estados Unidos da América, França, Itália, Moçambique, Portugal, Reino Unido e Suíça. Além disso, o projeto envolveu 20 áreas de conhecimento (Antropologia, Artes, Biologia, Cinema, Comunicação, Estudos Culturais, Educação, Ciências Económicas, Ciências da Saúde, História, Direitos Humanos, Tecnologia da Informação, Direito, Estudos Literários, Filosofia, Psicologia, Ciências Políticas, Ciências Sociais, Teologia e Estudos de Religião), distribuídas por 10 grupos de trabalho: Epistemologias da Casa Comum, Teologia Sistemática da Casa Comum, Teopoética, Estética e Performatividade da Casa Comum, Sabedoria Bíblica e Casa Comum, Ecologia Digital, Espiritualidade e Saúde da Casa Comum, Ecofeminismo e Ecocultura, Práticas de Conversão Ecológica, Ecopolíticas da Casa Comum, Direitos Humanos: Ecoemergência Fundamental.

O título do presente volume decorre da criação do Grupo de Trabalho *Ecofeminismo e Ecocultura* por ocasião do evento internacional *Hermenêuticas do Feminino*, realizado no CITER em 2020, o qual se encontra na sua terceira edição, consolidando assim a sua expressão de abertura das múltiplas sensibilidades sobre o tema, sem eliminar as tensões, mas sobretudo fomentando uma convergência de esforços em torno de um horizonte comum.

Neste contexto, a noção de “Casa Comum”, amplamente discutida por Papa Francisco na encíclica *Laudato Si'*, e partilhada com a Agenda 2030 está no centro das reflexões propostas nesta coleção. Contudo, a contribuição deste volume incide sobre a interdependência entre os seres humanos e o meio ambiente, bem como a urgência da conversão ecológica, que são aspetos fundamentais dessa discussão, a qual se expande para incluir a dimensão do feminino como sujeito ativo na construção de uma nova compreensão do mundo.

Ecologia e Hermenêuticas do Feminino propõe uma leitura crítica e sensível das relações entre cultura, espiritualidade e natureza, resgatando as epistemologias que, ao longo da História, foram marginalizadas ou silenciadas. Aqui, reconhece-se a sabedoria das mulheres na mediação entre a vida e o sagrado, bem como a necessidade de afirmar sua voz na luta por uma ecologia integral e por um *ethos* do cuidado.

A primeira parte do volume, *Novos Olhares Paradigmáticos*, reúne reflexões que oferecem abordagens inovadoras para repensar a relação entre o cuidado, a ecologia e a justiça social. No capítulo *O mosaico vivo da ecosofia*, Afonso Murad reflete sobre a ecosofia como um caminho de reconexão entre os seres humanos e a natureza, destacando a importância da sabedoria ecológica como um instrumento de regeneração planetária. Já Ivone Gebara, em *O surgimento de novos referenciais hermenêuticos e epistemológicos a partir do ecofeminismo e da ecocultura*, faz uma análise crítica das construções tradicionais do saber, a demonstrar como o ecofeminismo e a ecocultura contribuem para um pensamento mais inclusivo e conectado com a realidade ecológica e social contemporânea, especialmente como um desafio à hermenêutica teológica. Luís Gabriel Provinciatto e Felipe de Queiroz Souto, no capítulo *Os cuidados da Laudato Si' e as múltiplas faces de seu diálogo com o paradigma do cuidado*, exploram o impacto da encíclica papal na construção de uma ética do cuidado que abrange não apenas o meio ambiente, mas também as relações humanas e sociais. Em *Cuidado e Justiça: Duas ideias reguladoras da vida ética*, Fernanda Henriques discute a interdependência entre justiça e cuidado, analisando como ambas as noções se complementam na construção de sociedades mais equitativas. Por fim, Maria Luísa Ribeiro Ferreira, no texto *Carol Gilligan e as éticas do cuidado*, revisita a teoria da ética do cuidado da filósofa feminista estadunidense e discute a sua relevância na redefinição dos papéis sociais e na promoção de uma visão mais sensível sobre a moralidade e as relações interpessoais, como um pressuposto para se pensar as implicações do conceito de Casa Comum.

A segunda parte do livro, *Laudato Si' - Entre Potencialidades e Diálogos Possíveis*, aprofunda a reflexão sobre o impacto da encíclica na teologia, na espiritualidade e na ética ecológica. No capítulo *O Corpo Feminino e o Corpo da Terra: Diálogo com a Laudato Si'*, Maria Clara Bingemer propõe um diálogo entre a corporeidade feminina e a ecologia, salientando semelhanças entre a exploração do corpo da mulher e da terra, a identificar padrões semelhantes de dominação. Andreia Serrato, no capítulo *Experiência Mística da Terra segundo Simone Weil: na Casa Comum tudo está interligado*, apresenta uma leitura teológica e filosófica da mística de filósofa francesa, a demonstrar como sua visão pode enriquecer a compreensão sobre interdependência ecológica. Ceci Mariani, no capítulo *Contemplação poética e conversão ecológica: lendo a Laudato Si' em diálogo com Sophia de Mello Breyner*, analisa como a literatura e a poesia podem fomentar um olhar mais sensível e engajado com a ecologia integral. Em *Sem contar mulheres e crianças: procurando o subtexto de gênero na Laudato Si'*, Fernanda Henriques investiga como a encíclica apresenta (ou omite) questões de gênero e suas impli-

cações sociais e ambientais. Já Jaci Candiottto, no capítulo *Desconstruindo a imagem patriarcal de Deus: uma proposta teológica feminista*, propõe uma releitura das imagens teológicas tradicionais, buscando alternativas mais inclusivas e coerentes com a proposta de justiça ecológica e social. Por seu turno, Renato Kirchner, no texto *Altíssima pobreza ou forma de vida em Clara e Francisco de Assis*, examina o conceito de pobreza radical vivenciado por Clara e Francisco de Assis, apresentando-o como um modelo de simplicidade e harmonia com a natureza. Por fim, Teresa Bartolomei reflete, em *Dos Corpos-Coisas aos Corpos-Casas: O feminino como caminho epistemológico e político de aprendizagem da condição terrestre*, sobre a relação entre o corpo feminino e o espaço habitado, demonstrando como essa perspectiva pode ser um caminho epistemológico para repensar a relação dos seres humanos com a Terra.

A articulação entre teologia, ecologia e feminismo permite iluminar novas abordagens para a compreensão das crises contemporâneas, oferecendo não apenas diagnósticos, mas também caminhos de resistência e transformação. Esta obra vem, portanto, juntar-se às iniciativas que procuram ampliar o debate sobre a justiça ambiental e social, promovendo um diálogo fértil entre diferentes conhecimentos e perspectivas.

Que *Ecologia e Hermenêuticas do Feminino* inspire reflexões e ações concretas em prol de uma Casa Comum mais justa, solidária e sustentável, onde a voz do feminino ecoe como um chamado para o cuidado integral da vida.

Lisboa, 21 de fevereiro de 2025

Alex Villas Boas
Alexandre Palma
Maria Clara Bingemer
(Coord.)

Apresentação do volume

Emilce Cuda

El volumen que me honra presentar aparece, según observo, en el marco del 10º aniversario do lançamento da *Laudato Si'*. En este sentido, quiero expresar que las temáticas que abordan las autoras y los autores entran en diálogo con aspectos tratados por el actual Magisterio Pontificio.

De esta manera, me parece pertinente mencionar el rol destacado de las mujeres ya en la Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*, un documento programático. Si bien el texto se refiere al tema de la evangelización y sus hondas implicancias, el Santo Padre expresó un especial reconocimiento eclesial a las mujeres, al tiempo que manifestó su preocupación por la situación en la que viven muchas de ellas:

La Iglesia reconoce el indispensable aporte de la mujer en la sociedad, con una sensibilidad, una intuición y unas capacidades peculiares que suelen ser más propias de las mujeres que de los varones. Por ejemplo, la especial atención femenina hacia los otros, que se expresa de un modo particular, aunque no exclusivo, en la maternidad. Reconozco con gusto cómo muchas mujeres comparten responsabilidades pastorales junto con los sacerdotes, contribuyen al acompañamiento de personas, de familias o de grupos y brindan nuevos aportes a la reflexión teológica. Pero todavía es necesario ampliar los espacios para una presencia femenina más incisiva en la Iglesia. Porque 'el genio femenino es necesario en todas las expresiones de la vida social; por ello, se ha de garantizar la presencia de las mujeres también en el ámbito laboral' y en los diversos lugares donde se toman las decisiones importantes, tanto en la Iglesia como en las estructuras sociales. Las reivindicaciones de los legítimos derechos de las mujeres, a partir de la firme convicción de que varón

y mujer tienen la misma dignidad, plantean a la Iglesia profundas preguntas que la desafían y que no se pueden eludir superficialmente. (...).¹

Y más adelante encontramos el siguiente señalamiento del Papa:

Doblemente pobres son las mujeres que sufren situaciones de exclusión, maltrato y violencia, porque frecuentemente se encuentran con menores posibilidades de defender sus derechos. Sin embargo, también entre ellas encontramos constantemente los más admirables gestos de heroísmo cotidiano en la defensa y el cuidado de la fragilidad de sus familias.²

Podemos reconocer que en esta década el Santo Padre ha dado el ejemplo hacia dentro y hacia fuera de la Iglesia al impulsar la *participación* de las mujeres en diferentes ámbitos, incluso en el Sínodo de los Obispos y la Curia Romana. En este sentido, cuando hablamos de que Francisco opta “con” los pobres, claramente podemos decir que opta “con” las mujeres, como también opta “con” los ancianos, “con” los jóvenes, “con” los trabajadores, “con” los migrantes y refugiados, “con” los prisioneros, y “con” todos los descartados. Con ello el Papa no sigue una ideología determinada de tal o cual época, sino que bebe en el manantial del Evangelio encarnado en Jesucristo, el hijo de María.

En la senda del Concilio Vaticano II, el Papa Francisco renueva la invitación a todos los bautizados y bautizadas a discernir personal y comunitariamente los signos de los tiempos, sean positivos o negativos. Así, en el presente volumen se encuentran diferentes abordajes de la encíclica social *Laudato Si'*, publicada en 2015.

El Papa enfatiza allí que la crisis ecológica es socio-ambiental. Sin embargo, se sigue percibiendo la crisis ecológica simplemente como una crisis solamente ambiental. Por eso, siendo fieles al planteo de Francisco, tenemos que aprender a percibir la crisis ecológica tanto en las especies muertas (a causa de un modo productivo destructivo y extractivista), como así también tenemos que aprender a percibir la crisis social cuando nuestros jóvenes son involucrados en las mafias del crimen organizado, o cuando los niños carecen de lo necesario para desarrollarse, o cuando las mujeres ven vulnerados sus derechos. Todo esto es un drama ecológico.

1 Papa Francisco, «Evangeli Gaudium», § 103 y 104, disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (última visualización 30 de septiembre de 2024).

2 *Ibidem*, § 212.

Por eso, encargarse de la crisis ambiental es encargarse de la crisis social³ y la forma de ocuparse de eso es ocuparse de la pobreza. Ahora bien, ¿cómo nos ocupamos de la pobreza? A mi modo de ver, y después de trabajar todos estos años con organismos internacionales y movimientos populares y también con organizaciones académicas, particularmente desde la teología, el modo es *poner en valor los cuerpos*. Esto significa que hay que contabilizar en los PBI nacionales el valor agregado que dan a la cadena productiva tanto las riquezas naturales como los haberes de nuestros trabajadores y trabajadoras.

Por eso celebro que este volumen que presento proponga, según el espíritu de *Laudato Si'*, amplios diálogos interdisciplinarios y transdisciplinarios, hacia el paradigma de la ecología integral, dado que no podemos “balconear la vida”, como le gusta señalar a Francisco. No podemos intervenir en estas problemáticas desde una posición romántica *iluminada*. ¡Tenemos que involucrarnos! ¡Tenemos que poder mirar la vida como viene! Tal como hacía el pintor argentino Antonio Berni con sus personajes *Juanito Laguna* y *Ramona Montiel*. ¡Nosotros también podemos hacerlo! ¡Tenemos que poder percibir ahí la *belleza*! En este sentido, me parece muy inspiradora la cita de Simone Weil que el Santo Padre empleó en su encuentro con artistas en la Capilla Sixtina: «La belleza seduce a la carne para obtener permiso para pasar al alma»⁴. La vida depende de la *belleza*, depende del *gusto*. Y para esto hay que repensar nuestras formas de *ver*, como nos invita y ayuda este libro.

Roma, janeiro de 2025

Referências

Papa Francisco, «Evangelli Gaudium», § 103 y 104, disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangeli-gaudium.html (última visualización 30 de septiembre de 2024).

Papa Francisco, «Laudato Si», § 139, disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (última visualización 30 de septiembre de 2024).

Simone Weil, «L'ombra e la grazia», Bologna, Bompiani, 2021.

3 Cf. Papa Francisco, «Laudato Si», § 139, disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (última visualización 30 de septiembre de 2024).

4 Simone Weil, «L'ombra e la grazia», Bologna, 2021, p. 193.

Prefácio

Luiz Carlos Susin

DA MÃE TERRA, SEIO DE VIDA, AO HUMANO, SEIO ÉTICO DA VIDA.

*Louvado sejas meu Senhor,
Por nossa irmã, a Mãe Terra,
Que nos sustenta e governa,
Que nos dá variados frutos e coloridas ervas!*

São Francisco de Assis – O Cântico do Irmão Sol

Pachamama poderia ser a palavra afortunada, melhor do que qualquer conceito de tradição ocidental, para começar o que pretendemos abordar. Mas poderia ser, aqui, um abuso e uma pretensão ainda colonial para quem não é nem *aymara* e nem *quéchua*, e esta palavra provém da alma e da linguagem dos povos andinos. Podemos, no entanto, encontrar nas tradições bíblicas e cristãs, até em meio a contradições, narrativas e elementos que nos remetem à dimensão feminina, fecunda e maternal, da ecologia. A ela corresponde uma dimensão humana, em sentido ético, que reclama a consciência e a liberdade, além, claro, do corpo, da inteligência e, de modo especial, da sensibilidade. Não se trata de pregação de alguma ideologia em seu sentido negativo, mas de buscar recurso diante do clamor ecológico que escutamos hoje em sinais de estranheza e de agonia.

Por onde começar? O mundo não é um palco ou uma natureza fixa. Ele é uma história. Mas a história do mundo, na interpretação religiosa, não começa no mundo, começa em seu Criador, mesmo em diferentes tradições religiosas. A narrativa cristã, seguindo as Escrituras, nos ensina a Trindade Santa: um Pai Criador com duas mãos, o Filho e o Espírito, segundo a interpretação de Santo Irineu - que toma esta metáfora das duas mãos da teologia judaica, a *Toráh* e a Sabedoria. Prosseguindo com a teologia cristã, as duas mãos - O Filho e o Espírito - são a Palavra e a Potência, o arquétipo e a vitalidade, a beleza e a delícia do Criador, que podem ser de alguma forma encontradas na Criação. Mas ao invés de deslizarmos para a escolástica, vamos nos deter em metáforas mais próximas de nós: na Criação há a *face* e o *seio* do Criador - *Verbum in Sinu Patris*.

O Espírito Santo, um seio divino? Fala-se pouco dele. De fato, é, na expressão de Hans Urs Von Balthasar, o *Desconhecido para além do Verbo*. Pois este, o Verbo, palavra, é para ouvir; é a face, para ver; é o corpo, para tocar, é o *Verbum Patris humanatur* - Deus mesmo em carne humana, como canta um hino natalino. Mas o "outro", o *Desconhecido*, é o mais discreto das Três Pessoas, não vem à luz, não se mostra, porque, conforme o mesmo Von Balthasar, "está no fundo do olho da graça para que vejamos retamente todas as coisas". Na metáfora da luz, metáfora do seio da luz, nós não vemos a fonte da luz - ficaríamos cegos pelo seu brilho - no entanto vemos tudo graças à luz. A fonte de luz que inunda discretamente tudo e traz tudo à luz, ao nascimento, ao dia, ao divino, é uma das mais afortunadas metáforas do divino, está inscrita na palavra "Deus" desde o sânscrito em toda a área cultural indo-europeia: *Zius Pitar*, *Zeus*, *Júpiter* - Deus.

No princípio há a criação do seio originário, a luz. E no seio da luz, emergem as águas, ainda caóticas. Elas se tornam seio originário de vida, assim como a luz será da fotossíntese. *In utero Dei* - expressão patrística referida ao Espírito Santo - a vida é circundada pelo oceano infinito do Espírito como o líquido amniótico no seio de uma mãe, seio que se contrai e se contém, abrindo assim espaço para hospitalidade e envolvendo por todos os lados para proteção, oferecendo generosamente os nutrientes para toda a Criação.

Conjugando-se à *hidrosfera* e à *fotosfera*, ambientes ecológicos originários, compõe-se a metáfora do ar, *atmosfera* na qual a Criação inteira respira no ritmo de vida. O ar se torna vento impetuoso para transformar e converter os espaços e as coisas, e assim equalizar as regiões e as desigualdades. Ou se torna suave sopro para penetrar e dar início ao ritmo de inspiração e expiração que, por sua vez se conjuga com a

sístole e a diástole do coração, mantendo o corpo inteiro vivo no ritmo de corporal de vida, na relação ecológica de inspiração e expiração, exterior e interior, até expirar no último suspiro, na entrega derradeira do espírito. Assim o humano, provindo da Terra, *Adam de Adamáh*, torna-se *Nephesh*: o vivente inspirado, corpo animado, que se abre ao ritmo da vida, da face e do olhar, do desejo e da palavra, da poesia, da música e do canto. Até o último suspiro pode se tornar um cântico de toda criatura, assim como saudou a irmã morte nosso padroeiro dos ecologistas, São Francisco de Assis.

E, no entanto... o Filho de Deus humanado, que passou pelo mundo fazendo o bem, foi executado numa cruz infame, exposto como um bode expiatório do sistema político e do sistema religioso, uma tragédia no coração do mundo, um grito desolado de injustiça, de abandono e solidão, num mundo revoltado e obscurecido. Como isso foi acontecer? Como isso ainda acontece?

Vir ao mundo, vir à luz, abrir a boca para ser nutrido, é a entrada em um espaço onde a hospitalidade se bate com a hostilidade. Os gregos advertiam que *Gaia* não seria necessariamente benevolente. Ela não tem necessariamente piedade ou uma face amigável. Nem mesmo para os heróis, e sobretudo para os que não são heróis. Mas o ser humano, que não é um herói, que é pó da terra, mas é inspirado e tem a luz da inteligência, tem também, além de boca e olhos e ouvidos, suas duas mãos que se conjugam para manipular, agarrar, defender-se, apropriar-se, criar seus espaços próprios e até suas muralhas. Caim, o primogênito, que, segundo uma perspectiva etimológica explorada pela interpretação lacaniana de Marie Balmory, tem “força divina”, ergue a primeira cidadela para sua descendência depois de matar seu irmão menor, mais vulnerável. E assim, seguindo a conclusão de Pascal, o direito ao “meu lugar ao sol” é o começo de usurpação da terra inteira. Ou, segundo um ditado franciscano medieval, “Deus criou a terra, e o diabo criou a cerca”. A vitória será sempre das cercas, dos muros, das fronteiras militarizadas? Onde foi que perdemos algum elo a ponto de nos precipitar na hostilidade maior do que a hospitalidade, no caos ecológico? Onde falhamos, qual nosso “pecado original”?

Repercorrendo, então, mais uma vez: a história do mundo, que começa no seio do seu Criador, *in utero Patris*, tem um dos últimos acontecimentos, um último florão, no ser humano. Mas para chegar aqui, se nós seguirmos os poemas mais elaborados do salmo 103 e de Gênesis 1, o *Deus modulator* – segundo expressão de Agostinho, tal como um compositor musical desdobrando em ritmos e melodias crescentes, desde as mais simples até as mais complexas e sinfônicas, tece a sua partitura como espaços ecológicos, ambientes de vida, duais ou tríades fecundas em que cada criatura, uma

vez separada e posta em sua autonomia, entra em contato com outras e se torna assim ambiente vital, seio de vida, para as criaturas seguintes: no seio da luz, os céus e a terra se tornam ambientes de sustentação para as estrelas nos céus e grandes águas na terra. E as águas se tornam ambientes de águas delimitadas, surgindo ar e terra firme, que se tornam ecologias de peixes, pássaros, répteis e árvores, que se tornam por sua vez condições ecológicas para mamíferos e seres humanos. De uma melodia simples, a Criação gestou uma grande sinfonia.

Até aqui a Criação é mais que uma simples veta em ascensão, é uma convergência fecunda de futuro, em que cada criatura se torna seio, ambiente ecológico de novas criaturas, ao estilo místico de Teilhard de Chardin. Uma vez chegada ao ser humano, *Adam*, que se torna *ish* e *isháh*, o percurso da inspiração poderia nos levar a *transumanar*, esta palavra feliz de Dante na *Divina Comédia*, no primeiro canto do Paraíso, à sua entrada:

Voltei o olhar para Beatriz, que permanecia fitando o Sol. E então senti algo que seria incapaz de descrever. Algo similar, talvez, à transformação sofrida por Glauco ao provar a erva que o transformou em um deus. “Transumanar” é a melhor palavra que posso oferecer.

Dante peregrinou antes pelas profundezas obscuras e perversas do inferno, atravessou a violência, a dor e a melancolia, amigavelmente acompanhado de seu poeta irmão e pagão, Virgílio, mas só aceitou ao paraíso tomado pelo olhar de Beatriz, a amada, e só se aproximou “da glória Daquele que tudo move e penetra por todo o universo” como fonte de toda luz e de harmonia inviolável, já no canto último, no mais alto Paraíso, ao se aproximar da “Virgem Mãe e Filha do teu Filho”. O que nós sabemos desta virgem *transumanada* que gerou, gestou e cuidou, ainda nesta terra, o seu próprio Criador – Filha do teu Filho? Que aqui ela foi uma Maria entre tantas, moradora de aldeia palestina, que viveu a piedade de seu povo simples, que ofereceu em Jerusalém, para sua purificação, o sacrifício dos pobres: dois pombinhos, não um cordeiro (cf. Lv 12, 8; Lc 2, 24). O segredo da Virgem-Mãe, porém, conservado com pudor, está na intimidade da aliança de seu seio com o seio de Deus: “O Espírito Santo virá sobre ti e o poder do Altíssimo vai te cobrir com a sua sombra; por isso o Santo que nascer será chamado Filho de Deus” (Lc 1,35). Não foi uma virgem assediada e violada como em algum mito grego. O acontecimento inaugural do Novo Testamento foi uma discreta saudação de anjo, da mesma forma que Adão saudou a mulher face a face; foi com uma palavra que se apresentou de face e colheu sua palavra e sua decisão: “Eis aqui a servidora do Senhor, faça-se em mim”. Ela se tornou, em consciência e liberdade, em corpo e alma,

portanto eticamente, a fonte virginal, inviolável e inesgotável, das águas da graça em rios de fecundidade *transumanizadora* que eleva toda a criação à sua divinização.

Em outras palavras: a Criação, chegada à condição humana, torna-se uma curvatura ética – em consciência, em liberdade e em resposta, ou seja, em responsabilidade – que se inverte e se abre em seio ético de acolhimento e cuidado por tudo o que lhe precedeu e permitiu chegar aqui. Sobre esta abertura ética pesa a promessa de futuro da Criação. O universo inteiro vem repousar e se aconchegar em seu seio ético e, de alguma forma, também *transumaniza*. Segundo Agostinho, pela liturgia dos salmos o ser humano se torna a boca do universo inteiro em louvor, até as estrelas mais distantes ganham voz, até os anjos se unem no céu ao louvor que sobe da terra. Mas no espaço da terra, esta porção ecológica do universo que nos cabe, o “anjo da guarda” tem carne e osso. A hora da sua maturidade humana é a de tomar asas, quando abre seu corpo, seus sentidos, sua inteligência e sensibilidade, sua consciência e sua liberdade, como sua responsabilidade, para ser agora também mãe da Mãe Terra com todas as suas outras criaturas que lhe deram e ainda dão sustento. Assim cantou São Francisco. Ele reconhecia na terra uma criatura irmã, mas uma irmã primordial – que nos sustenta e governa – criatura maternal. Mãe carregada de anos e de cansaço, que clama pelo cuidado maternal por parte do ser humano, capaz de piedade filial e de misericórdia – com estremecimento das entranhas por sua mãe, em novas dores de parto.

É possível vislumbrar esta vocação maternal imensa, desmesurada, desde a primeira página da Escritura. Voltemos mais uma vez ao Gênesis: a criação originária na terra, na verdade, não culmina em Adão. Ele é o momento em que a terra se torna humana. Nesse sentido, “Adão somos todos nós”, afirmava Agostinho. *Adam* são todos os humanos, provindos do húmus da terra, homens e mulheres. É num segundo momento que Adão se torna homem e mulher – *ish* e *isháh*, varão e varoa – para a criação de alteridade, de reconhecimento na mesma dignidade, com capacidade de saudação, não só de nomeação. É assignado assim à relação de reciprocidade e fecundidade. De fato, Adão não dá nome à mulher como deu aos animais, ele a saúda, reconhece assim a alteridade que ultrapassa a sua solidão. Mas somente no final do terceiro capítulo, depois de atravessar as paredes de proteção do jardim de delícias infantis e começar seu caminho pela dura realidade até à maturidade, o humano se abre e se constitui como *Eva*, cuja etimologia sugere um ser “vazio”, assim como o “vazio” de Abel e de Babel, na explicação lacaniana de Marie Balmary.

Cada “vazio” tem, no entanto, segundo a fina hermenêutica de Balmary, um significado próprio. Abel é o vazio de substância, de consistência, por isso frágil e

vulnerável, ocasião da tragédia fratricida originária. Caim, a “força divina” recusa a responsabilidade de ser o anjo da guarda de seu irmã menor e frágil, não tem o olhar do Criador, assim como o filho mais velho resiste ao convite do Pai em relação ao filho perdido e reencontrado na parábola de Jesus, em Lc 15. A humanidade não é somente “filhos de Adão e Eva”, mas filhos do primogênito, do mais forte que esmaga o frágil. E aqui está o “pecado originário” de toda relação, efetivação da possibilidade de pecar desde Adão, mas primeiro pecado de fato, a destruição do outro. Babel, por sua vez, é uma de suas consequências, é o vazio da vaidade, da aparência da força e do poder sem conteúdo nem solidez, somente arrogância e soberba vazia de uma cidade inteira.

Mas o vazio de Eva é o espaço de seu ventre que se abre, efeito da renúncia de si, de ocupar todo espaço de seu corpo, para que outro possa vir à vida desde dentro dela. O seio materno modela o corpo inteiro, que se dobra e se transforma em colo, com braços e peito transfigurados em seios, ventre ampliado de proteção e nutrição, até o cuidado da casa, da mesa, do pão, para que seja um lar, seio familiar para outros. O toque de sua materna mão, portanto da sua carícia e do seu afeto, está no lar por toda parte, mas discreta como a fonte da luz: sem ser vista, recolhida para que outros se encontrem no seu espaço como quem está em sua casa. Parafraseando Santo Agostinho: *Eva, a mãe, somos todos nós, é a nossa mais alta vocação, clímax da criação humana originária*. O mesmo Francisco de Assis recomendou reiteradamente que entre os frades, irmãos de hábito, cada irmão trate o outro “como a mãe cuida de seu filho”.

Cuidar maternalmente da Mãe Terra: não seria uma arrogância e uma temeridade outorgar-se esta mais que heroica missão? Uma *hibris* com a pretensão de arrogar-se um poder divino? De fato, a pergunta praticamente invariável das grandes missões bíblicas foi imediatamente de temor e resistência: “que sou eu para ir ter com o Faraó?” dizia espantado Moisés diante da sarça ardente. Ou “eu sou apenas uma criança, não sei falar” defendia-se Jeremias. E até Maria: “Como isso é possível?” A missão é sempre maior do que o missionário. Ser Adão, ser Eva, não é ser o ápice da Criação, é ser uma missão, e dela é que decorre a dignidade humana. Pela missão, o humano é *Imago Dei*. Em nome de Deus, é o anjo da guarda, o cuidador da terra, do jardim. Chegado à sua maturidade, como um filho que deve assumir os pais idosos como filhos – quando “o filho é pai do pai” não só porque o filho gera no pai a sua paternidade, mas porque o filho assume os pais como filhos –, assim o ser humano coroa sua missão ao assumir maternalmente a Mãe Terra.

Terá uma pessoa simplesmente humana, demasiado humana, tal poder? Depois de evocações bíblicas, convém nos socorrermos da história do conceito de “pes-

soa". Dois conceitos se tornaram afortunados na história do pensamento ocidental, o mais famoso de Boécio e o de Agostinho. A pérola de Boécio: *Persona (est) individua substantia rationalis naturae*. Este conceito superou a cidadania romana, fruto da antiga batalha pela dignidade e pelos direitos de plebeus contra patrícios, fosse, para além de sangue e solo ou da compra de cidadania - como até hoje aceitam alguns países. O conceito de Boécio permitiu que o reconhecimento de igual dignidade e, portanto, de iguais direitos, se estendessem virtualmente a todas as pessoas independentemente de etnias, culturas, línguas. Assim se formalizava filosoficamente as consequências do Concílio de Calcedônia em uma cidadania cristã: toda natureza humana elevada à altura mesma da natureza divina na pessoa do Filho de Deus. De fato, para Boécio, a natureza "racional" poderia ser melhor compreendida como "espiritual" - do grego *nous*, que poderia ser traduzido por *ratio* ou *spiritus*. Isso é importante para compreender a secularização moderna, que tem em Hegel uma curva que pode ser desviante. Ele traduz o aristotélico *o theós nous estin* - Deus é espírito - por "Deus é Razão" tanto quanto "Deus é espírito". Em Hegel culmina assim o que começou em Descartes, e o *Co-gito*, o pensamento, a consciência crítica, racional, aclaradora e classificadora, enfim possuidora até das estrelas pelo conhecimento, é o que há do poder divino no humano. Ernest Bloch e mais recentemente Luc Ferry reconhecem que a cristologia, na tradição cristã, fez a teologia aterrisar na antropologia pela encarnação, e elevou a antropologia à altura da teologia, de tal forma que na modernidade ocidental, secularizada, a dignidade do humano divinizado já pode dispensar um Deus, pode manter-se em dignidade própria, gloriosamente humana, sem o fundamento cristológico de Calcedônia, que criaria dificuldade para outras crenças. Este é o caso exemplar do primeiro artigo da Declaração Universal dos Direitos Humanos: suas afirmações são uma "petição de princípio", sem ulterior fundamento. Mas a realidade continua mostrando que os princípios podem e de fato são recusados: todos nascem iguais? Todos têm direito à liberdade e à igualdade? Todos são tratados em fraternidade? Não.

A esse desvio se soma outro, que na origem tem uma palavra tão preciosa como a espiritualidade que caracteriza a pessoa humana: a individualidade. No latim de Boécio, "*individua*" se refere a dois sentidos: a pessoa não é fragmentável, não pode ser dividida, feita em pedaços, nem mesmo compartimentada, é uma unidade. Não é também uma metade buscando ansiosa pela sua outra metade, como no mito platônico do andrógino dividido. O indivíduo é uma totalidade, é inteiro. A este sentido para dentro da pessoa, há um sentido para fora: a pessoa não é partilhável, no sentido de ser exposta a expropriações, ser violada, roubada de si, massificada. Não é inteiramente comunicável, é uma interioridade que transcende sua expressão. Por isso os medievais

afirmavam sua “incomunicabilidade” e Leibniz diria que se trata de uma mônada protegida contra os abusos exteriores. Mas a melhor afirmação medieval reza: a pessoa é uma *ultima solitudo entis*, última solidão, que não é necessariamente a solidão maldita do solitário que não se comunica, mas *beata solitudo*, no sentido monacal, que encontra na oração sua comunicação mais profunda. No entanto, seu desvio moderno, pelo mesmo caminho do parágrafo anterior, é o individualismo e o séquito de deformações da cultura individualista.

O outro conceito afortunado provém da teologia trinitária de Agostinho, das relações trinitárias. Agostinho é anterior a Boécio, e se encontra na mesma encruzilhada cultural, uma confusa movimentação de povos avançando sobre o império e a cidadania romana decadente. Agostinho toma diretamente da linguagem bíblica a sua antropologia. Se o humano é imagem do divino como ensina o Gênesis, o Novo Testamento ensina que Deus é Trindade, e, portanto, a imagem de Deus deve se espelhar a Trindade. Mas, diferente da teologia grega, Agostinho segue coerentemente afirmando que cada pessoa individualmente é imagem da Trindade. Por isso ficou mais conhecida sua antropologia da “trindade psicológica”, a imagem divina trinitária nas potências da alma. Suas reflexões sobre as relações trinitárias, no entanto, deixam também clara a compreensão de que cada pessoa só existe e, portanto, só “é” na relação com as outras pessoas. Assim o Pai só pode ser reconhecido como Pai porque há o Filho, e vice-versa. Os nomes são relacionais, são referência ao outro. Enfim, seu conceito final de pessoa: *Persona (est) relatio ad alterum*. O outro e a relação precedem a pessoa e a constituem. Esse precioso conceito também dá frutos até a modernidade: a pessoa é linguagem, é um *parl-être* no dizer de Lacan, se constitui no jogo da linguagem. A pessoa, nesta acepção, é comunicação, é face, é olhar, é um nó de relações. Decorre daqui a dignidade e o direito à palavra, à liberdade de expressão, liberdade de ir e vir, de migrar, de escolher a outra pessoa com quem irá vincular sua intimidade, liberdade de escolha de cônjuge. A precedência de outros, ao mesmo tempo, significa a identidade da pessoa: ela é constituída por seus pais, sua família, sua pátria, sua cultura e sua língua. No entanto, esse conceito, sozinho, não está isento de deformações: a pessoa é também o “sintoma”, como analisava Lacan. É resultante de uma história de relações, de contextos, de um superego além dos impulsos inconscientes. Ou sua pretensa originalidade é, na verdade, cabeça feita por sua classe social, profissional, etc.

Assim, um conceito precisa de outro, um só acaba em extravios. Mas ambos os conceitos são, num primeiro exame, diametralmente opostos e sofrem das mesmas tensões e reduções de outras oposições na tradição helênica, em última análise

trágicas: corpo e alma, senhor e escravo, deuses imortais e homens mortais. Ainda que a tradição cristã seja mais rica do que isso, teoricamente está faltando um terceiro conceito. Este terceiro conceito é que aqui advoga-se vivamente. Ele deve provir da Terceira Pessoa da Trindade, na trilha de Agostinho, de Basílio, mas também da mariologia e da piedade cristã. Mas como no caso de Boécio e de Agostinho, ela não cabe só a cristãos, ela cabe a todo ser enquanto humano.

Em primeiro lugar, porque a Terceira Pessoa, aquela mais difícil de conceituar como “pessoa”? Se retomarmos tudo o que se disse acima, o primeiro conceito, de absoluta interioridade, inviolável e transcendente a qualquer manifestação, última solidão, é conceito *apofático* que convém, em termos trinitários, à Primeira Pessoa, o Mistério absoluto e transcendente sem origem em nada fora dele, que chamamos Pai. O segundo conceito, agostiniano, de relação, de face, palavra, comunicação, linguagem, convém à Segunda Pessoa, pois quem o vê, vê o Pai, quem o recebe, recebe quem o enviou. Ele é a entrega de si do próprio Deus a ponto de estar na mão de algozes sem resistência, com a liberdade do amor até o fim, e o chamamos Filho. Mas em que conceito se retrata a Terceira Pessoa, da qual também, coerentemente, o humano tem o desígnio de ser imagem em sua missão? Não costumamos afirmar que somos imagem do Espírito Santo, apenas imagem de Cristo, pois ele é propriamente a Imagem do Pai. E o ser humano, como diferencia finamente Santo Tomas com uma crase, tem a missão de ser “à” imagem da Imagem. Mas é o Espírito Santo quem pode ajudar a se constituir à imagem. Ele é a *shekinah* da encarnação do Filho e o *paráclito* diante do tribunal e da entrega à morte. Assim em Deus mesmo: O Espírito é o laço de união e ao mesmo tempo o dom em que o Pai gera e também doa o Filho. Por ser dom, ele abre o espaço, de alguma forma distancia o Filho de sua origem, e por ser Amor, reúne o doador e o doado na comunhão recíproca de amante e amado. É o Espírito que traz o Filho para o meio das criaturas, e que leva as criaturas junto com o Filho para dentro da Trindade. É por isso apropriado à Terceira Pessoa a *Koinonía*, a Comunhão, tanto o dom entrega como o amor que une e reunião, a abertura dos braços e o abraço. Que significa então ser pessoa humana conforme a Terceira Pessoa?

É recente o conceito afortunado de *panenteísmo*, que não deve ser confundido com panteísmo. É conceito simples e útil. Ajuda a compreendermos com mais justiça a presença de Deus, especialmente o modo de ser da Terceira Pessoa. A tradição da centralidade cristológica nos habituou a pensarmos o Espírito Santo como Espírito de Cristo. Mas é importante sublinhar que a inversão dos termos é precedente: antes é o Cristo que é “Cristo do Espírito”. Graças ao Espírito, Jesus é Cristo. E Jesus mesmo

é o Filho de Deus porque é “Jesus do Espírito”, assim como Maria é Maria do Espírito. Assim também em todo o ser humano, antes da inabitação do Espírito - o Espírito em nós, templos e portadores do Espírito - ele nos precede: nós habitamos no Espírito antes de ele estar em nós. Somos nós que estamos nele, que é maior do que nós, assim como na respiração, o primeiro movimento é o de inspiração da atmosfera do Espírito no qual habitamos. Ele penetra em nós, e então começamos o ritmo de respiração da vida espiritual. Ele é o seio das águas amnióticas que nos nutrem e nos batizam em Cristo, ele é o vento que nos transforma, a brisa e o sopro que beija suave nosso rosto, que respiramos, enfim, o seio de Deus que, uma vez em nós, nos assigna a sermos seio maternal uns para os outros, para toda criatura, sem medida, sem perguntarmos por mérito, virtualmente para toda a terra.

Pode ser espantosa esta assignação e vocação. O conceito que decorre da Primeira Pessoa coloca o humano num resguardo místico sem reciprocidade nem comparação com criatura alguma, na mais absoluta transcendência, dignidade inigualável. E toda pessoa porta esta absoluta transcendência. Quem não deseja, desde Adão, ser como um deus, mesmo em finitude? É o chamado à imagem da Primeira Pessoa. O conceito que decorre da Segunda Pessoa - relação e comunicação - pode ser considerada uma relação de reciprocidade, face a face. É um conceito horizontal, de solidariedade, exige a fraternidade numa grande comunidade, a saída de si para alianças e mesa comum. Aprende-se a doar e a receber, a viver juntos. Mas o terceiro conceito, que provém da Terceira Pessoa, que parece ser tudo e nada ao mesmo tempo, que é seio de sustentação e de comunhão, até paráclito, ou seja, conforto e consolação em tempos de sofrimento e martírio, é uma assimetria, uma desmesura, uma irreciprocidade, um novo tipo de solidão, não solidão na altura da transcendência, mas solidão na plataforma de sustentação, solidão materna. Mas “Eva somos todos nós”, é uma vocação humana. Em um primeiro momento, como no caso dos profetas e de Maria, há o temor e a resistência: “que sou eu”, “sou apenas uma criança”, “como é possível?”

No entanto, há dois outros motivos importantes para tanta resistência ou talvez ignorância: Positivamente, como já foi mencionado, o Espírito é o mais discreto das Três pessoas. O Filho deve ser mostrado, revelado, pois em sua face e em seu corpo vemos Deus e compreendemos o humanismo de Deus, sua humildade e sua exposição até a cruz. Mas o Espírito, sempre presente na descrição de uma mãe, um seio de proteção e nutrição, é o paradoxo de uma presença não visível, diáfana como a experiência de Deus por Elias. A face é para ser vista, o seio é tão imenso exteriormente e tão discreto interiormente que assim testemunha o não-narcisismo de Deus. Mas há

outro motivo, histórico, negativo: o patriarcalismo reinante traiu a *ruah* na progressão da sua tradução: do feminino hebraico para o neutro grego – *pneuma* – e depois para o masculino em latim – *spiritus*. Foi a masculinização do Espírito, cuja metáfora feminina, por todas as outras metáforas em cascata, conduz ao seio maternal – de Deus e da vocação humana. Mas se o patriarcalismo impediu de ousar mais em teoria, na prática a vida de santidade testemunha abundantemente que este terceiro conceito de pessoa está sempre presente, começando pela Virgem-Mãe, a humilde mãe do redentor do mundo. É a mãe gloriosa coroada escatologicamente pela Trindade, de tal forma que a luz do Espírito, sempre fonte discreta de luz, em inúmeras pinturas, brilha poderosamente para fazer resplandecer a figura de Maria Virgem e Mãe, como uma quarta pessoa, no seio da Trindade, primícia materna sempre virginal de toda a humanidade e de toda a Criação na glória.

Assim, começamos por *Pachamama*, a criatura irmã e materna, a Mãe Terra, que nos sustenta e governa, nos perguntamos sobre quem somos nós, humanos que viemos de Adão e de Caim, que devemos ser Eva e Maria. E progredimos até a altura Trindade – *Mamma savrosa*, como cantavam os franciscanos em suas *laudes* em praça pública no século XIII – e pousamos novamente na vocação humana chegada à sua maturidade, a de ser maternal para com tudo e todos, para além de qualquer reciprocidade, ao abraçar a vocação eticamente maternal de ser mães para os gemidos agora não só de parto, mas causados pelos maus tratos e pelo adoecimento da Mãe Terra. Estamos à altura? É na cumplicidade, aliança escondida com o Espírito, seio divino, que o seio humano pode suportar o mundo.

Novos olhares paradigmáticos

PRIMEIRA PARTE



Afonso Murad

O MOSAICO VIVO DA ECOSOFIA

Introdução

Quem visita Roma fica fascinado com os belos mosaicos do império romano. Mais ainda, extasia-se com os coloridos mosaicos de igrejas e basílicas, elaborados com primor inigualável. Quando abordamos um tema contemporâneo complexo e significativo, sobre o qual vários autores e linhas de pensamento se ocupam, parece que estamos diante de um monte de belas pedrinhas de diversas cores, mas não encontramos o esboço, o desenho de fundo para elaborar o mosaico. Faltam peças e cores. E os ventos do nosso conturbado momento histórico ameaçam desorganizar nossos mosaicos provisórios. Proponho ao caro leitor ou leitora que façamos um exercício de montar um mosaico, ainda incompleto, acerca da ecosofia. Forneceremos algumas pedrinhas de distintas procedências. Ensaaiaremos um desenho de fundo (esboço), sem a pretensão de considerá-lo como o único ou o mais adequado. Na realidade, este capítulo é somente uma parte da elaboração do mosaico de ecosofia. Diferentemente dos mosaicos antigos, esse não está colado. Assume a provisoriedade do nosso momento histórico. Permite múltiplos rearranjos. Se ele ajudar a ampliar nosso horizonte de compreensão, estimular o desenvolvimento da consciência planetária e convidar para um estilo de vida menos fragmentado e mais unificado, estaremos contentes.

«Ecosofia» significa literalmente «sabedoria da Terra». Tal sabedoria é mais do que conhecimento intelectual, pois consiste num «saber com sabor», que amplia nossa percepção e dilata o horizonte de ação em vista de um mundo sustentável e feliz. Na medida em que aderimos à ecosofia, redescobrimo-nos como parte da Terra, seus filhos e filhas. Reconhecemos com realismo e humildade que necessitamos dos outros seres e uns dos outros, pois somos ecodependentes. Estamos desenvolvendo

então uma relação amorosa de interdependência e conexão com todos(as) que habitam nosso planeta e constituem uma comunidade viva: os seres abióticos (água, solo, ar, energia do sol) e bióticos (microorganismos, plantas e animais, humanos). Desejamos adotar um estilo de vida mais simples, focado no essencial, naquilo que o Papa Francisco na Encíclica *Laudato Si'* chama de «sobriedade feliz»¹.

A ecossófia visa superar uma visão superficial ou somente ambiental da ecologia, fazer frente ao antropocentrismo egoico da modernidade, recuperar um estilo de vida alegre e sustentável, sugerir um modelo durável de produção, consumo e reciclagem, religar a humanidade à dimensão divina da realidade e propor uma ética planetária engajada, simultaneamente individual e coletiva.

O termo «Ecosófia» se tornou conhecido a partir do filósofo, biólogo e ambientalista Arne Naess, fundador da ecologia profunda. Ele apresentou as características básicas da *Deep Ecology*, em contraposição a uma ecologia rasa ou superficial², como também estabeleceu os princípios e a «plataforma» dessa visão de mundo, com os respectivas atitudes e compromissos³. A ecossófia reapareceu na reflexão do psicanalista e marxista heterodoxo Félix Guattari sobre as *Três ecologias*: a do meio ambiente, a das relações sociais e a da subjetividade humana (mental)⁴ e em outros escritos reunidos na obra *O que é a ecossófia?* (2015). O tema foi ampliado por Leonardo Boff, com as *quatro ecologias*⁵, que não se detêm no conceito de ecossófia, mas apresentam uma sabedoria ecológica que contempla várias dimensões humanas. Ele acrescenta a «ecologia integral».

A ecossófia ganhou contornos originais com a contribuição de Michel Maffesoli (2010, 2017, 2021), que a situa no contexto da modernidade ocidental em crise. Ele elabora uma revisão a partir de dentro, que tenta recuperar elementos da sabedoria planetária que o pensamento contemporâneo subestimou ou ignorou. Já uma crítica construtiva «a partir do outro» é realizada, por exemplo, pelo filósofo e teólogo Josef Estermann, a partir dos povos originários andinos. Do ponto de vista teológico, reunindo elementos do cristianismo e do hinduísmo, o teólogo Raimond Panikkar apresenta

1 Papa Francisco, «Carta Encíclica *Laudato Si'* sobre o cuidado da Casa Comum», São Paulo, Paulinas, 2015, § 222-227.

2 Arne Naess, «Los movimientos de la ecología superficial y la ecología profunda: un resumen (original: 1973)», in Revista Ambiente y Desarrollo, Santiago de Chile, v. 23, n. 1, 2007, p. 98-101.

3 Arne Naess, George Sessions, «Basic Principles of Deep ecology». In *The Anarchist Library*. 1984/2011. <https://theanarchistlibrary.org/library/arne-naess-and-george-sessions-basic-principles-of-deep-ecology> (consultado a 04 de outubro de 2024).

4 Félix Guattari, «As três ecologias», Edição Eletrônica, 11ª ed., 2001.

5 Leonardo Boff, «As 4 ecologias», Rio de Janeiro, Mar de Ideias, 2012; e Leonardo Boff, «As 4 Ecologias». Vídeo (2015).

a ecosofia como caminho para uma «espiritualidade da Terra»⁶, articulando o ser humano, Deus e o cosmo.

As filósofas e teólogas ecofeministas se debruçaram sobre o tema da ecosofia, a partir da perspectiva de gênero. Na conclusão do nosso trabalho, tomaremos alguns elementos do ecofeminismo que ampliam e reposicionam a visão dos autores que aqui escolhemos. Almejamos no futuro abordar especificamente a ecosofia no pensamento das mulheres.

Nesse capítulo apontaremos os pontos de convergência e a especificidade de quatro autores diferentes, que descortinam aspectos distintos e complementares da ecosofia. Não seguiremos uma linha cronológica, e sim um «zigue-zague» para nosso mosaico: 1) Uma visão ocidental de ecosofia, 2) em contraponto com a concepção dos povos originários andinos; 3) a contribuição da ecologia profunda e de 4) uma perspectiva espiritual, concluindo com afirmações basilares, subsidiadas com algumas «pedras-chave» do ecofeminismo.

1. Ecosofia e o resgate das raízes no Ocidente. A contribuição de Maffesoli

Michel Maffesoli (* 1944) é um sociólogo francês que estuda os fenômenos contemporâneos na sociedade ocidental. Entre suas numerosas obras, interessa-nos aqui o livro *Ecosofia: uma ecologia para o nosso tempo* (2021). Nele, nosso autor resgata com novo olhar percepções e valores que estavam presentes na cultura europeia, mas que se perderam na modernidade. Resumidamente, ecosofia é o cultivo da sabedoria para habitar a casa, respeitando o ambiente mineral, vegetal, animal e humano. Já a *sensibilidade ecosófica* consiste numa forma de empatia, de paixão intensa e comum pelo espaço em que nos situamos, como indivíduo e comunidade. Tal sensibilidade se manifesta em primeiro lugar no cotidiano, num respeito crescente pela terra-mãe. Requer aceitar a matéria que não se dobra simplesmente à vontade humana⁷.

A sensibilidade ecosófica leva a ampliar nossas perspectivas, convida-nos à pausa, à observação, à reflexão e à busca de um futuro comum promissor⁸. No prefácio à edição brasileira, que retoma parte de seu artigo «Ecosofia, sabedoria da Casa Co-

6 Ramón Panikkar, «Ecosofia: Para una espiritualidad de la tierra», Madrid, San Pablo, 1994.

7 Michel Maffesoli, «Ecosofia: uma ecologia para o nosso tempo», São Paulo, Ed. SESC, 2021, p. 98-99; 120.

8 *Ibidem*, p. 9.

mum»⁹, o autor sustenta que o ser humano pensa adequadamente quando retoma suas raízes, recordando a comunhão estrutural com a natureza¹⁰. Então, ele contrapõe o *progressismo* ao *progressivo*. O primeiro alude à visão ideológica da modernidade, segundo a qual a humanidade deve caminhar para a conquista crescente da natureza, incrementando a tecnologia, a produção e o consumo. Destaca-se «o poder da fazer, da ação brutal e do desenvolvimento desenfreado das forças prometeicas». O mito do progresso induz ao totalitarismo, que leva à destruição do mundo e da mente das pessoas. O progressismo considera o mundo como um objeto que o sujeito humano deve dominar¹¹.

A progressividade diz respeito a uma concepção e consequente ritmo de vida que respeita os ecossistemas. Ocupa-se em «estimular o que vem de dentro, a usar uma potência natural». Isso se traduz por uma passagem do «bem-estar» para o «melhor estar», de aceitar o presente precário, exercitando o prazer da existir a partir da existência de todos os seres¹². A progressividade não é linear, e sim uma «circunvolução em espiral», como o crescimento das plantas e de histórias coletivas que modificam a vida das pessoas¹³.

Outro «espírito do tempo» está em gestação. A sensibilidade ecológica irrompe com força e vigor. Ela promove um retorno criativo (que não é tradicionalismo) àquilo que parecia superado: povo, território, natureza, e sentimentos humanos. O autor a chama de «invaginação do sentido», uma volta à natureza essencial das coisas, uma comunhão secreta com a terra-mãe¹⁴. Ao visitar sua origem, o ser humano reencontra a vocação natural. Tal opção implica acolher a imperfeição e as dobras da realidade humana e dos ecossistemas. Ou seja, a «aceitação das voltas e dos desvios, dos labirintos e dos corredores mal iluminados do todas as peças escuras e desordenadas da casa (*oikos*) individual ou comum»¹⁵.

A ecosofia alude à sabedoria, imemorial, da casa (*oikos*) comum, que é a nossa Terra. Ela oportuniza o retorno ao Real, o caminho conjunto da harmonia natural e a social, a relação estreita entre território e a comunidade que a habita. Aliás, a ligação com o território é a causa e o efeito do ideal comunitário. O fato de (re)ligar-se ao ambiente natural possibilita que as pessoas reatem sua relação com o ambiente social. E viven-

9 Michel Maffesoli, «Ecosofia: sabedoria da Casa Comum», in *FAMECOS*, Porto Alegre, v. 24, n. 1, janeiro-abril de 2017, p.1-12.

10 Michel Maffesoli, «Ecosofia: uma ecologia...», cit, p. 11-12.

11 *Ibidem*, p. 12-13; 21.

12 *Ibidem*, p. 12.

13 *Ibidem*, p. 97.

14 *Ibidem*, p. 15; 24.

15 *Ibidem*, p. 15.

do por meio de sua comunidade, elas regressam à ampla morada da vida do mundo. O sentimento de pertencimento (ou pertença) evidencia a harmonia entre nossa vida e o ambiente que nos envolve e de certa forma nos constitui¹⁶: «O lugar comunitário é um mesocosmo que permite que o microcosmo individual se aclimate ao macrocosmo ambiente»¹⁷.

Trata-se de reabilitar a dimensão encarnada da existência humana. A sensibilidade ecosófica não pretende dominar a natureza, e sim segui-la. Os humanos somos parte integrante de um todo que nos ultrapassa e nos integra¹⁸. O retorno à origem significa resgatar as fontes que permitem compreender a permanência da união entre o espiritual e o corporal¹⁹. O enraizamento na tradição, como um paradoxo, é vetor de crescimento de todas as coisas e não de manutenção do *status quo*. Segundo o autor, é «o oxímoro enraizamento dinâmico»²⁰.

A modernidade levou ao extremo a preocupação com o futuro e o desencantamento do mundo. A racionalidade unilateral, sem nuance, sem discernimento, destruiu o espírito encantado da mãe-terra, ao levantar os seus véus. A ecosofia revaloriza o gozo do presente e o reencantamento, que estão intimamente relacionados²¹. O ser humano da modernidade decadente vive desenraizado da comunidade humana e da Terra. Tal desenraizamento conduz «ao orgulho desmedido, que da dominação, leva à devastação do mundo» e à recusa de aceitar o limite que a natureza nos impõe²². A ecosofia, ao contrário, propõe a «reversibilidade orgânica» entre os humanos e a natureza, ou seja, assumir que somos parte do ambiente, que nos ultrapassa e do qual somos membros, e não donos.

A ecosofia postula uma abordagem integrada de acesso ao conhecimento. Não mais o conhecer para dominar, e sim para ampliar a comunhão com a natureza e com os humanos. Implica mobilizar os sentidos, pois eles não são mais considerados como «elementos perturbadores, de qualidade inferior ou perigosa». Consiste num «saber como uma espécie de sabor», sabedoria que é essencialmente coletiva. Exercício de viver e pensar a complementaridade entre a inteligência e a sensibilidade. Pois assim a imaginação coopera com a razão²³.

16 *Ibidem*, p. 23; 105; 112.

17 *Ibidem*, p. 147.

18 *Ibidem*, p. 20; 22; 31; 76.

19 *Ibidem*, p. 60.

20 *Ibidem*, p. 98.

21 *Ibidem*, p. 32; 108.

22 *Ibidem*, p. 44-45; 123.

23 *Ibidem*, p. 74-75; 80; 92.

A sensibilidade ecosófica impulsiona a redescobrir «aquilo que sempre e novamente está aí, mas que tínhamos esquecido». Faz-nos enxergar os brotos que podem florescer e frutificar. Tal otimismo não esconde os aspectos obscuros da realidade humana e da natureza. Maffesoli recorre ao ambivalente mito grego do titã Atlas, que carrega o mundo sob as costas. Para nós, a terra é ao mesmo tempo fardo e criação. E tal criação humana deve ser realizada com respeito e moderação em relação ao macrocosmo (natureza), no qual estamos inseridos²⁴.

Nosso autor associa a sensibilidade ecosófica com o que ele denomina «naturalismo» (em oposição ao culturalismo). Sem dúvida, o termo dá margem a equívocos. Mas, segundo Maffesoli, é «o reconhecimento daquilo que, sob diversas formas, anima a vida natural e social»²⁵. No meio de tantas contradições, é preciso «celebrar e viver o sentimento de pertença à bondade relativa, mas real deste mundo»²⁶. O ser humano enraizado reconhece que é dependente de um lugar que lhe dá vida e permite que ele se desenvolva. Residir em determinado local significa realizar trocas com os outros humanos, o mineral, o vegetal e o animal. E uma comunidade precisa de raízes para poder crescer²⁷.

Por fim, a sensibilidade ecosófica tenta responder ao desafio central: oferecer segurança e proteção para que reencontremos a harmonia que nos permita habitar, de verdade e de forma duradoura, este mundo. Como a natureza que se renova constantemente através do ciclo das estações, a sensibilidade ecosófica afirma a paligênese de todas as coisas: origem e desenvolvimento sempre atual²⁸.

Somente no final do livro *Ecosofia: uma ecologia para o nosso tempo* e de forma breve, Maffesoli relaciona o esquema de dominação do Ocidente com o patriarcalismo. E afirma que a sensibilidade ecosófica se articula com o feminismo e naturalismo²⁹. Parece-nos, portanto, que ele não considera suficientemente a relevância da questão de gênero e a contribuição do ecofeminismo para a ecosofia e o desenvolvimento da sensibilidade ecosófica. Apesar desse limite, seu pensamento traz preciosos elementos para nosso mosaico.

24 *Ibidem*, p. 92-93; 140.

25 *Ibidem*, p. 96.

26 *Ibidem*, p. 101.

27 *Ibidem*, p. 116; 119; 150.

28 *Ibidem*, p. 163-164.

29 *Ibidem*, p. 142-143.

2. Ecosofia andina: uma alternativa de convivência cósmica e Bem Viver

Josef Estermann (* 1956) é filósofo e teólogo suíço. Atuou como missionário cristão durante muitos anos no Peru. Foi professor e pesquisador no Instituto Superior Ecueménico Andino de Teología (ISEAT) em La Paz (Bolívia) e, posteriormente, continuou a exercer a docência universitária em seu país. Ele empreende uma série de estudos sobre as culturas dos povos originários andinos. Contribui para realizar um diálogo intercultural, importante para a filosofia, as ciências da religião e a teologia cristã. Questões importantes sobre uma filosofia intercultural e sua contribuição para a atualidade se encontram no livro *Filosofía andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo* (2006). Segundo Estermann, a obra «es el fruto de diez años de convivencia con el runa y jaqi andino y de una reflexión cada vez más profunda acerca de la riqueza filosófica oculta en las culturas andinas»³⁰. De sua substanciosa e instigante produção, selecionamos o artigo «Ecosofía andina: Un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de Vivir Bien» (2013)³¹. De forma sintética, o autor oferece um olhar crítico acerca da concepção dominante da tradição filosófica ocidental sobre a Natureza, em diálogo intercultural com a filosofia andina. Realiza um exercício de desconstrução, ao refletir sobre as características do modelo civilizacional ocidental, suas bases ideológicas e seu pano de fundo filosófico. Daí delinea perspectivas para uma «ecosofia» em chave holística e integral.

Estermann entende que a filosofia andina não é algo primitivo, congelado no passado, e sim um tesouro sapiencial, materializado em «hábitos, costumes, rituais, crenças, narrativas» que permeia o «estar no mundo» de grandes majorias de povos nativos e mestiços da região andina da América do Sul, apesar da hibridez cultural e do sincretismo religioso. A filosofia andina não é uma questão etnofolclórica, e sim uma chave epistemológica para elucidar pontos cegos de uma tradição ocidental eurocêntrica, «enclausurada em um solipsismo civilizacional»³².

Segundo ele, no alvorecer da modernidade, acontece a passagem de uma racionalidade «orgânica» para uma mecanicista, que permitiu a abordagem e o método analítico de «decompor para compreender». A vida também se torna um fenômeno

30 Josef Estermann, «Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo», Segunda Edición, La Paz/Bolívia, ISEAT, 2006, p. 7.

31 O artigo de 21 páginas, acessível na internet por diferentes links, não tem numeração. Por isso, adotamos o recurso de numerar as páginas a partir do número 1.

32 Josef Estermann, «Ecosofía andina: Un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de Vivir Bien», In *Revista FAIA (Filosofía Afro-Indo-Abiyalense)*, vol. II, n° IX-X, año 2013, 21, p. 1.

mecânico, com consequências para a medicina, o tratamento dos animais e o cultivo de plantas. O ecossistema é considerado como uma «mega-máquina» cega, insensível e objetiva. Na sociedade de mercado, tudo, até o ser humano, se torna negociável e sujeito a ser comprado. A natureza viva é reduzida a máquina e mecanismo.

A concepção androcêntrica do sujeito moderno corresponde à objetificação, mecanização, instrumentalização e dessacralização de tudo o que surge diante dele. Tal sujeito é tipificado no homem branco, adulto, que se considera dono da natureza, da corporeidade e afetividade, do feminino, da vida e da sexualidade.

Existe uma relação estreita entre a posição do homem ocidental diante da Natureza e sua postura em relação às mulheres. A exploração, instrumentalização e destruição da Natureza anda de mãos dadas com a subjugação das mulheres e dos valores ginófilos. Negam-se as virtudes múltiplas³³ da compaixão, empatia, cuidado e sensibilidade:

A atitude predominante da Modernidade Ocidental em relação à alteridade é de negação, oposição, incorporação, extirpação e instrumentalização. É uma atitude eminentemente androcêntrica, no sentido de uma racionalidade analítica, conquistadora, instrumentalizadora e necrófila.³³

O princípio da relacionalidade na ecosofia andina

A filosofia andina está centrada na *relacionalidade* como dado irredutível da estrutura cósmica. E seu grande problema parece ser a substancialidade, ou seja, a identidade pessoal e individual.

Estermann esclarece um conceito básico: *Pacha*, palavra Quechumara composta de *pa-* [“dois”; dualidade] e *-cha* [“energia”]. Significa conjunto do que existe de forma interrelacionada, o universo ordenado por uma complexa rede de relações, tanto na perspectiva espacial quanto temporal. Sua característica constituinte primordial ou axiomática é a relacionalidade. Pois fora da *pacha* nada existe³⁴. Tal relacionalidade manifesta-se em diversos níveis (cósmico, antropológico, económico, político e religioso) nos princípios da correspondência, complementaridade, reciprocidade e ciclicidade:

Como tudo tem a ver com tudo (princípio holístico), a vida (*kawsay*; *qamaña*) é, como a relacionalidade, (...) uma característica de todas as entidades, estratos e princi-

³³ *Ibidem*, p. 2.

³⁴ *Ibidem*, p. 4.

pios. Ou seja: a pacha é uma realidade viva, uma entidade orgânica viva, do divino aos minerais, passando pelo passado, presente e futuro.³⁵

Então, no mundo andino a vida não se restringe aos seres vivos no sentido clássico ocidental, mas abrange todo o universo em suas diferentes dimensões e estratos. Essa concepção baseia-se na relacionalidade como condição indispensável da vida. Não há vida fora da rede de relacionamentos. E a morte seria a absoluta falta de articulação e relacionamento. A vida é, em si mesma, «convivência». Pacha é o «organismo» cósmico que só vive e funciona graças às múltiplas relações e articulações que o constituem. Trata-se de uma estreita correlação ou mesmo equivalência entre «relação» e «vida»³⁶.

Na perspectiva andina, «casa (*wasi*; *uta*) é tanto o núcleo econômico de produção e reprodução, como o centro ecológico, no sentido do cuidado físico e ritual do equilíbrio entre todos os atores, incluindo os antepassados, os espíritos guardiões, as gerações futuras, os ancestrais e todos os elementos da vida, desde o ser humano até as pedras»³⁷. A mesma casa abriga a todos: o mundo produtivo, comunitário, espiritual, religioso e meteorológico. Constitui um ninho de vida para todos, incluindo a Natureza. Assim, a ecosofia engloba e integra tanto o aspecto econômico quanto o ecológico.

Tal sabedoria (*sophia*) acompanha os ciclos vitais da produção, reprodução, conservação e cuidado, e se ocupa do precário equilíbrio que mantém as relações vitais. O ser humano é considerado arariwa, «zelador» ou «guardião» da pacha e de sua ordem cósmica. A única força que realmente «produz» é a Pachamama, a Mãe Terra.

O princípio da relacionalidade tem consequências de longo alcance: a) toda transação econômica carrega efeitos ecológicos, sejam eles positivos ou negativos; b) qualidade «vital» das relações ecosóficas é expressa em termos de equilíbrio e harmonia (*taypi*); c) qualquer deterioração desse equilíbrio em uma parte do «organismo» ecosófico acarreta deterioração nas outras partes³⁸.

Correspondência, complementaridade, reciprocidade e ciclicidade

O princípio da correspondência significa para a ecosofia que o macrocosmo se reflete no microcosmo e vice-versa. A «justiça cósmica», o equilíbrio cósmico da

³⁵ *Ibidem*, p. 4.

³⁶ *Ibidem*, p. 5-6.

³⁷ *Ibidem*, p. 6.

³⁸ *Ibidem*, p. 6.

pacha se reflete no nível antropológico, social e econômico, como ciclos auto-reguladores de produção e consumo.

Ecosofia é o cuidado e conservação do equilíbrio cósmico e espiritual ao nível da gestão dos recursos, da utilização dos meios de produção (terra, minerais, ar, água, trabalho) e costumes de consumo. Por isso, se rejeita uma economia de exploração excessiva dos recursos naturais não renováveis. Essa não corresponde à lógica da justiça cósmica e prejudica gravemente o equilíbrio da vida.

Uma das formas preferenciais de restaurar esse equilíbrio deteriorado em nível cósmico é o ritual. Sua efetividade passa pela racionalidade da «eficiência simbólica». O ritual é um ato ecosófico, tanto econômico (consumo e restituição) quanto ecológico (cuidado e retribuição simbólica). Ele se expressa como complementaridade entre o feminino (esquerda) e o masculino (direita)³⁹.

A nível ecosófico, a produção, a distribuição e reprodução de bens e serviços; como também a divisão do trabalho e os hábitos de consumo estão pautados pelo princípio de *complementaridade*. Nos Andes, normalmente as mulheres pastoreiam o gado, que tem conotação masculina, e os homens aram os campos e semeiam, pois a pachamama é feminina.

O princípio da *reciprocidade* diz respeito à aplicação prática e ética dos princípios de correspondência e complementaridade. Cumprir a reciprocidade significa devolver o que se recebeu, retribuir à pachamama o que essa nos deu. Isso se aplica à humanidade, ao mundo sagrado, à Natureza, ao domínio político, como também aos antepassados e às gerações futuras. Inclui as dimensões rituais e simbólicas. Um exemplo: pede-se uma licença antecipada à Pachamama para poder trabalhar, semear e cultivar a terra, e há uma oferta para este adiantamento. As relações que o Ocidente chama de «econômicas» situam-se no contexto espiritual e religioso. É uma espécie de «comunhão» com a Natureza, cujo principal ritual andino é um banquete entre humanos e espíritos.

O *princípio cíclico* compreende que a pacha (espaço-tempo) se manifesta em forma de espiral, uma sucessão periódica de ciclos regidos por ritmos astronômicos, meteorológicos, agrícolas e vitais. O tempo tem características qualitativas que não correspondem à quantidade abstrata de horas do relógio. Há momentos mais propícios do que outros. A pachamama tem os seus «dias intocáveis», épocas distintas de maior vitalidade, de descanso e de fecundação: «O princípio da ciclicidade questiona a

39 *Ibidem*, p. 7.

concepção ocidental da linearidade do tempo que implica progressividade, irreversibilidade e quantificabilidade ao mesmo tempo»⁴⁰.

Estermann reforça que «a ecosofia andina é sustentada pela concepção holística da ‘vida’ que é entendida como expressão manifesta da relacionalidade de tudo e da ordem que garante esse fluxo de energia (-cha) em complementaridade polar (pa-)»⁴¹. Nela se forjou o conceito de «viver bem»⁴², para concretizar a abordagem alternativa andina ao modelo capitalista de «crescimento ilimitado» que é em si cancerígeno. Tal conceito é uma tradução deficiente dos termos utilizados pelas culturas Qéchua, Aymara, Guaraní e Mapuche.

Segundo nosso autor, embora haja semelhanças, o conceito de origem aristotélica da «boa vida» (*eubios*) está distante do «viver bem» andino, em vários aspectos, devido ao pano de fundo filosófico ou pachasófico. Resumidamente: 1) o conceito aristotélico restringe-se ao ser humano; 2) apesar de uma perspectiva social e política, a «boa vida» orienta-se para o ideal individual da pessoa humana que aspira à felicidade; 3) o ideal aristotélico refere-se ao «cidadão» da polis grega, alguém do sexo masculino, adulto e proprietário que vive na cidade, separado do ambiente natural; 4) tal ideal intelectual (*bios thoretikós*) pressupõe a estratificação da sociedade, a escravidão e a garantia do sustento. Além disso, a «vida boa», veiculada na pós-modernidade revela uma tendência hedonista e consumista⁴³.

O conceito andino de «viver bem» é dinâmico (verbo) e não estático (substantivo). Descreve um processo contínuo e não um estado que um dia será totalmente alcançado. Como já se ressaltou, a ideia de «vida» inclui tudo, excedendo o aspecto biológico. Postula o princípio da relacionalidade, segundo o qual tudo está interligado com tudo. O «viver bem» dos Andes é baseado no ideal de equilíbrio cósmico ou harmonia universal (‘justiça’). Não é antropocêntrico nem androcêntrico. Inclui o que foi considerado fora da natureza humana: os ancestrais, os falecidos, as gerações futuras, o mundo espiritual e o divino. Então, alterar para o bom ou para o mal qualquer um desses aspectos tem consequências nos outros. A utopia andina de «viver bem» não tem uma concepção linear do tempo. O «futuro real» está no «passado» à nossa frente⁴⁴.

40 *Ibidem*, p. 8.

41 *Ibidem*, p. 9.

42 Na América Latina, tanto em movimentos populares como na academia, se utiliza mais o termo “Bem viver”.

43 *Ibidem*, p. 9.

44 *Ibidem*, p. 9.

Ecosofia e Bem Viver como alternativa global

Quais seriam então as consequências da ecosofia e do «viver bem» andino, para construir um modelo alternativo de convivência cósmica e para re-habitar o Planeta? Estermann delinea treze aspectos, que apresentaremos aqui, seguindo quase literalmente as suas palavras:

1) A consciência da finitude dos recursos naturais conduz a uma gestão econômica que considera o planeta Terra como «casa» comum e única (*oikos*; *wasi/uta*) de todos os relacionamentos e seres vivos;

2) A «sustentabilidade» tem sentido cósmico e transgeracional: renovar os meios consumidos e utilizados e colocá-los à disposição das gerações futuras;

3) O ser humano não é em primeiro lugar «produtor» e «consumidor», mas guardião (*arariwa*) dos processos naturais de transformação e «participante» dos princípios cósmicos de complementaridade, correspondência e reciprocidade⁴⁵;

4) O «viver bem» e a convivência são guiados pelos valores da «justiça cósmica», que atua como «equilíbrio e harmonia». Tal equilíbrio entre pólos opostos manifesta-se na harmonia entre: a natureza humana e a não humana, entre o religioso e o «profano», a vida e a morte, cultivar e consumir, dádiva e retribuição, hoje e ontem, esta e as gerações futuras, e entre trabalho e ritual;

5) O trabalho físico não é considerado um mero meio de subsistência (e criação de mais-valia), mas sim um modo de «comunhão» com o segredo da vida e do universo. No trabalho e pelo trabalho, o ser humano ajuda a vida a se desenvolver. Em sentido estrito, só a pachamama (a mãe terra) – e com ela as outras forças naturais – é produtiva. O ser humano é seu «cultivador» e defensor⁴⁶;

6) A ecosofia não é uma questão de «proteção ambiental». Consiste num paradigma holístico de vida e economia, que está em sintonia com as forças e a rede de relações do cosmos. A concepção andina do universo como um «organismo» considera qualquer deterioração do equilíbrio cósmico como uma «doença»⁴⁷;

7) O sujeito das iniciativas e decisões políticas e econômicas é a comunidade. O titular de direitos não é em primeira instância a pessoa isolada, mas sim o coletivo, a nação, o povo, como também a Terra (pachamama) e a água, o ar e os recursos naturais;

⁴⁵ *Ibidem*, p. 11.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 11.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 12.

8) Para o «bem viver» e a ecosofia andina, é questionável o fato de os bens naturais (como água, biodiversidade, matérias primas, terras e territórios) pertencerem a indivíduos ou empresas. O comunitarismo andino expressa um modo de vida que deriva dos princípios fundamentais da pachasofia e ecosofia;

9) O conceito andino de «bem viver» e a coexistência cósmica implica o acesso de todos os seres humanos aos bens básicos para sua existência (alimentação, saúde, educação, moradia), a de sua família e à vida dos outros seres. Em um planeta limitado, isso só é possível se um terço da humanidade renunciar à abundância e desperdício e aceitar uma contração da economia e um «declínio do bem-estar»;

10-11) Para alcançar o ideal de «viver bem» é necessária a justa distribuição e redistribuição dos bens existentes. Ao invés de promover o princípio da competição, baseado no egoísmo individual e nacional, como defendido pelo capitalismo, promove-se o antigo princípio do mutualismo (ajuda e apoio mútuos). A consciência da globalidade e da interdependência implica que interesses e ideais sejam cosmopolitas, cosmo-econômicos e cosmo-sociais⁴⁸;

12) O imperativo categórico do «bem viver» e a consequente «convivência cósmica» poderia ser o seguinte: atuar sempre para que uma vida digna seja garantida para todos os seres humanos no presente e no futuro e que assegure ao mesmo tempo a sobrevivência do planeta Terra;

13) A coexistência e a re-habitação da Terra em sentido ecosófico se realiza junto com uma profunda transformação da sociedade, com interculturalidade e descolonização. A diversidade de modos de vida, culturas, modelos econômicos e organizacionais implica um diálogo aberto e «livre de dominação», para projetar e construir nossa «casa comum». O bem viver e a convivência ecosófica implicam um reordenamento fundamental das relações de poder, de equidade de gênero e da superação do patriarcado e do androcentrismo⁴⁹.

48 *Ibidem*, p. 12.

49 *Ibidem*, p. 13.

3. Ecologia profunda e ecosofia⁵⁰

Arne Naess (1912-2009), norueguês, estudou filosofia, matemática e astronomia. Fundador da *deep ecology* (ecologia profunda) foi filósofo, professor na Universidade de Oslo, escritor e participante no movimento ecológico europeu. Pesquisou sobre a ecologia como ciência, estabelecendo uma relação original com a filosofia. Era amante da natureza. Como alpinista, escalou montanhas em várias partes do mundo.

Em 1972, Naess apresentou num congresso o texto «Os movimentos da ecologia superficial e a ecologia profunda de longo alcance», que marcou história. Naess denomina o conjunto de iniciativas da sociedade civil, dos governos e das indústrias, para reduzir a poluição e o esgotamento dos recursos naturais de «movimento da ecologia superficial», que visa somente «a saúde e a vida opulenta dos habitantes dos países desenvolvidos»⁵¹. Em contrapartida, ele esboça as sete características da ecologia profunda⁵². Algumas delas são de caráter filosófico. Outras, de natureza político-econômica. Destacaremos aquelas que mais se relacionam com a ecosofia, ou seja, com uma nova visão de mundo, que integra o ser humano na comunidade de vida do planeta e rompe com a fragmentação dos saberes. São elas: (1) *imagem relacional do ser humano e da natureza*; (2) *igualdade biosférica*; (3) *Princípios de diversidade e de simbiose (cooperação)*; (6) *Complexidade, não complicação*.

Conforme Naess, a ecologia profunda não considera os seres de forma isolada. Os organismos estão constituídos como nós na rede da vida (biosférica), no âmbito das relações que as constituem. Esse modelo de «campo total» extingue a visão equivocada de que o ser humano não faz parte do meio ambiente.

A *deep ecology* cultiva respeito e reverência pelos diferentes modos e formas de vida. O «ecólogo de campo», o ativista ambiental (não meramente um pesquisador) alcança uma compreensão a partir de dentro, que inclui todos os modos e formas de vida. Reconhece a igualdade de direito de viver e florescer em todos os seres bióticos. Reduzir tal direito aos seres humanos seria um antropocentrismo nocivo, que produz alienação com respeito a si mesmo. A qualidade de vida dos humanos depende também do profundo prazer e satisfação que experimentamos ao compartilhar com outras

50 Os itens 3 e 4, sobre «ecosofia e ecologia profunda» e a «ecosofia segundo Panikkar», reproduzem parte de nossa reflexão no artigo «Ecologia integral e Ecologia profunda. Superação ou sinergia?» em: *Voices*, 2020-I, p.133-141; e no capítulo do livro «Ecologia integral. Abordagens (im)pertinentes» (2021).

51 Arne Naess, «Los movimientos...», p. 98.

52 *Ibidem*, p. 98-100.

formas de vida. No entanto, o princípio da igualdade biosférica não é absoluto, pois «qualquer práxis realista necessita alguma morte, exploração e supressão»⁵³.

A diversidade nos ecossistemas aumenta as potencialidades de sobrevivência, as probabilidades de novos modos de vida e a riqueza de formas. No processo de evolução das espécies, seguem vivas as que coexistem e cooperam em relacionamentos complexos. «Viva e deixe viver» é o princípio ecológico mais poderoso do que «Você ou eu». Ou seja, «a cooperação é mais importante do que a competição. Atitudes ecologicamente inspiradas favorecem a diversidade de modos de vida humanos, de culturas, de ocupações e de economias»⁵⁴.

A teoria dos ecossistemas distingue o que é complicado, sem qualquer princípio unificador, e o que é complexo. Na biosfera, organismos, modos de vida e interações comportam um nível alto de complexidade, o que nos impele a pensar em termos de vastos sistemas inter-relacionados. Aplicado aos seres humanos, o princípio da complexidade impulsiona economias que integram uma variedade de meios de vida; combinações de atividades industriais e agrícolas, de trabalhos intelectuais e manuais, de ocupações especializadas e não especializadas, de atividades urbanas e não urbanas⁵⁵.

Como filósofo, biólogo, pesquisador e ativista, Naess percebe a importância e os limites da ecologia científica, que estuda como interagem todos os componentes da biosfera, os seres abióticos (água, ar, solo, energia do sol) e os bióticos (microorganismos, plantas e animais). Então, ele propõe a *ecosofia*, uma sabedoria que vai além dos postulados científicos, mas não os despreza, pois inclui valores. Os princípios da ecologia profunda não são meramente teóricos. E sim, clara e vigorosamente normativos, pois impulsionam atitudes individuais, ações coletivas e políticas econômicas e sociais.

Para Naess, movimentos ecológicos consequentes são mais *ecofilosóficos* do que *ecológicos*. Enquanto a ecologia é uma ciência limitada que faz uso de métodos científicos, a filosofia é o fórum mais geral de debate sobre fundamentos éticos. Não somente descreve sobre a realidade, como também aponta a melhor maneira de agir. A *ecosofia* seria

53 *Ibidem*, p. 98.

54 *Ibidem*, p. 99.

55 *Ibidem*, p. 99-100.

(...) uma filosofia de harmonia ou equilíbrio ecológico (...) abertamente normativa, que contém normas, regras, postulados, anúncios de prioridade de valor e hipóteses sobre o estado das coisas em nosso universo. Sabedoria é sabedoria política, prescrição, não apenas descrição e previsão científica.⁵⁶

A ecologia profunda mostra como funcionam as interações na biosfera e indica o tipo de abordagem mais conveniente para compreendê-las. Propõe ações em favor da Terra. O cunho global, e não a precisão em detalhes, distingue a ecosofia.

Hicham-Stéphane Afeissa, que reuniu vários artigos de Arne Naess em um livro, sistematiza a ecologia profunda em quatro níveis. O primeiro deles é a ecosofia, que comporta ideias e intuições filosóficas, metafísicas e religiosas⁵⁷:

Em 1984, A. Naess e G. Sessions publicam os oito «Princípios básicos da ecologia profunda» (*Basic principles of deep ecology*), uma plataforma de luta em vista de uma nova humanidade⁵⁸. Destacamos aqui os que estão mais relacionados com a ecosofia. Os três primeiros anunciam: 1) *O bem-estar e o florescimento da vida humana e da não-humana sobre a terra têm valor em si mesmos (valor intrínseco, valor inerente). Esses valores são independentes da utilidade do mundo não-humano para os propósitos humanos*; 2) *A riqueza e a diversidade das formas de vida contribuem para a realização desses valores e são valores em si mesmos*; 3) *Os seres humanos não têm nenhum direito de reduzir essa riqueza e diversidade, exceto para satisfazer necessidades humanas vitais*.

Daí se infere uma importante orientação para a economia e a política: (6) *Em conformidade com os princípios anteriores, as políticas precisam ser mudadas. As mudanças políticas afetam as estruturas básicas da economia, da tecnologia e da ideologia. A situação que resultará desta alteração será profundamente diferente da atual. A adesão à plataforma da ecologia profunda exige nova mentalidade e um estilo de vida correspondente*: (7) *A mudança ideológica ocorrerá, sobretudo, no apreciar da qualidade de vida (manter-se em situações de valor intrínseco), em vez da adesão a padrões de vida mais elevados. Haverá uma consciência profunda da diferença entre o grande (quantidade) e o importante (qualidade)*.

Segundo os autores, a ecologia profunda não está estabelecida sobre afirmações imutáveis e inquestionáveis. E sim, a partir de algumas convicções consensuais. Por isso, eles incitam seus interlocutores «a elaborar suas próprias versões da eco-

56 *Ibidem*, p. 101.

57 Afeissa *apud Ibidem*, p. 12.

58 Arne Naess, George Sessions, «Basic Principles of Deep ecology». cit.

logia profunda, esclarecer conceitos-chave e refletir sobre as consequências de agir com base nesses princípios»⁵⁹.

O primeiro princípio refere-se à biosfera. Abarca indivíduos, espécies, populações, habitats, bem como humanos e culturas não humanas. Comporta preocupação e respeito para com todo o ecossistema. O termo «vida» tem sentido amplo, pois se aplica aos seres bióticos e abióticos⁶⁰. Todas as espécies, inclusive as simples ou inferiores, contribuem para a riqueza e diversidade da vida: «Elas têm valor em si mesmos e não são meramente passos em direção às chamadas formas de vida superiores ou racionais. E (...) a própria vida, como um processo ao longo do tempo evolutivo, implica um aumento de diversidade e riqueza»⁶¹. No 3º princípio, o termo «necessidade vital» é deixado deliberadamente vago para permitir a adequação às realidades locais. Devem ser consideradas as diferenças geográficas, de clima e das estruturas das sociedades⁶².

O 6º princípio diz respeito à necessária alteração de políticas, de estruturas econômicas, na tecnologia e também na forma de pensar e difundir as ideias (que eles denominam «ideologia», em sentido neutro). A forma atual de implementar o crescimento econômico é incompatível com o florescimento da vida humana e não humana na terra. A ideologia dominante tende a qualificar as coisas segundo seu valor de mercado, impele o amplo consumo e o consequente desperdício. A mudança exige outra postura, centrada em: «autodeterminação», «comunidade local» e «pense globalmente, aja localmente». Ao mesmo tempo, são necessárias ações cada vez mais globais, além das fronteiras dos países. Além disso, requerem-se tecnologias adequadas a cada contexto. Sobretudo «as tecnologias suaves, intermediárias e alternativas»⁶³.

Privilegiar a «qualidade de vida», e não o aumento do padrão de existência é o núcleo do 7º princípio. Apela-se a abandonar os critérios de sofisticação e crescente elevação do padrão de consumo e optar por outra forma de conceber a existência: «o florescimento humano», o crescimento baseado em valores.

Infelizmente, Naess e Session não relacionam a *deep ecology* e a ecosofia com as pautas do ecofeminismo. Parece que a questão de gênero não tem a ver direta-

59 *Ibidem*, p. 5.

60 *Ibidem*, p. 5-6.

61 *Ibidem*, p. 6.

62 *Ibidem*, p. 6-7.

63 *Ibidem*, p. 10.

te com essa nova proposta de relação do ser humano com a natureza, traduzida em gestos pessoais, estilo de vida, visão sistêmica, políticas econômicas e sociais.

4. Ecosófia na perspectiva cosmoteoândrica de Panikkar

Raimond Panikkar nasceu em 1918, na Catalunha (Espanha), e lá também faleceu em 2010. Já no núcleo familiar experimentou a diversidade cultural e religiosa: o pai era indiano e hindu e a mãe catalã católica. Com ampla formação acadêmica em química, filosofia ocidental e indiana e teologia, lecionou em várias universidades. Durante mais de vinte anos, Panikkar dividiu o seu tempo entre a Índia e os Estados Unidos. Depois, voltou para a Europa. Criador de uma extensa obra, de mais de 40 livros e mil artigos e entrevistas⁶⁴, tornou-se uma referência mundial acerca do diálogo interreligioso⁶⁵. Para ele, a religião é uma experiência de vida, na qual o ser humano participa da «aventura cósmica». «Um dos traços que melhor define Raimon Panikkar é o de buscador permanente e apaixonado. Conjuga com sabedoria o amor à vida, a atenção ao cosmos e a abertura ao outro»⁶⁶.

É temerário resumir em poucas palavras o complexo e diversificado pensamento de Panikkar. Um dos seus elementos originais consiste na perspectiva cosmoteoândrica: articular e unificar a faceta cósmica, religiosa e antropológica do ser humano. Ele a explica, em linguagem mística:

Cosmoteoândrica será, pois, esta visão, esta experiência, de que somos uma parte da Trindade, e que há três dimensões do real: uma dimensão de infinito e de liberdade, que chamamos divina; uma dimensão de consciência, que chamamos humana; e uma dimensão corporal ou material, que chamamos cosmos. Todos participamos desta aventura da realidade.⁶⁷

Para Panikkar, experiência mística envolve a realidade inteira, mantendo-se aberta às questões humanas significativas. «A mística não implica uma fuga do mundo, ou desprezo das realidades terrestres, mas um mergulho ainda mais fundo nas entranhas do real na tessitura do tempo»⁶⁸. A relacionalidade é mais radical do que a

64 Ver uma lista de suas principais obras em: <http://www.raimon-panikkar.org/spagnolo/opere.html>

65 Uma boa síntese da biografia e da visão inter-religiosa de Panikkar se encontra no artigo de Faustino Teixeira, "Raimon Panikkar: a arriscada aventura no solo sagrado do outro" em *Perspectiva Teológica*, v. 42, no ano de 2010.

66 Faustino Teixeira, «Raimon Panikkar: a arriscada aventura no solo sagrado do outro», In *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 42, n. 118, 2010. p. 370.

67 Panikkar *apud* *Ibidem*, p. 372.

68 *Ibidem*, p. 379.

individualidade. Por isso, ele sustenta que em todo ser estão, de alguma maneira, refletidos, incluídos e representados os demais seres. Todo nó, dado que através dos fios está em conexão com toda a rede, reflete, de certa maneira os demais nós.

A ecosofia implica integrar três formas de experiência: a sensível, a intelectual e a mística. A antropologia cosmoteândrica, que também é teologia e cosmologia, concebe o ser humano como corpo, *psiquê* (alma), sociedade (*polis*) e vitalidade temporal. Não se reduz à subjetividade. A realização do ser humano implica assumir simultaneamente uma configuração social, pessoal, de tribo, de polis. Seria a política, em sentido amplo⁶⁹ (PANIKKAR, 1994, p. 31-32, 41).

Na sua obra *Ecosofia: Para una espiritualidad de la tierra*, Panikkar se pergunta: Como transformar este mundo, sem abandonar-se a si mesmo? Ele responde com um «novenário da transformação»⁷⁰. Resumidamente:

1) *A transformação deve começar pela pessoa mesmo*⁷¹. Se isso não acontece, o que se segue é hipocrisia ou um alibi para alguém se autojustificar, pensando que, ao menos, está fazendo algo de bom;

2) *Por meio de si mesmo*. Não devemos esperar as mudanças a partir de fora, e sim a partir de nós mesmos. Se aguardamos uma situação favorável, a oportunidade decisiva, não começaremos nunca. Trata-se da automotivação: resolvo começar por mim mesmo e pelo meu modo de ser. «Sem esperar mudanças, encontrando em mim a força, não importa de onde venha, para mudar»⁷²;

3) *Abrindo este «eu mesmo» a toda a realidade*. A identidade pessoal não é o «ego» nem o indivíduo. Eu começo a descobrir-me a mim mesmo quando descubro também o outro, «não como o outro, mas sim como parte de mim mesmo». Com esse olhar entendemos o preceito bíblico de amar o próximo como a si mesmo. Porém, eu não posso objetivar-me a mim mesmo, pois «o conceito de *mim* não sou eu». Para abrir-me a mim mesmo a toda a realidade devo perder o medo de perder-me nela, «descobrir-me como sujeito, como *um eu* sobre o qual não tenho posse». Por isso, uma epistemologia objetivadora não se presta a essa transformação (PANIKKAR, 1994, p. 53);

69 Ramón Panikkar, «Ecosofia: Para una espiritualidad de la tierra» Madrid, San Pablo, 1994, p. 50-62.

70 Segundo a numeralogia, o *nove* evoca final de um ciclo e começo de outro. Está associado ao altruísmo, à fraternidade e à espiritualidade. Representa a realização do ser humano e de suas aspirações. «O número 9 (nove) simboliza poder, esforço, conclusão e, ao mesmo tempo, reflete eternidade. É o número de meses da gestação. Dessa forma, carrega o sentido de esforço e sinaliza o fim de um processo. Representa jornada completa, o seu início e o seu término» (<https://www.dicionariodesimbolos.com.br/numero-9/>).

71 Na versão espanhola do texto: «por uno mismo».

72 *Ibidem*, p. 52.

4) *Onde você se encontra*. Um dos fatores que mais paralisa pessoas de boa vontade é que a transformação requerida é tão gigantesca que elas não sabem por onde começar. E elas creem que sua pequena contribuição não vale a pena. Por isso, é preciso começar onde estamos, «pessoalmente, culturalmente, no tempo, no espaço, com essa visão realista» e nos inserirmos na realidade concreta⁷³;

5) *Sem pretender prever todas as consequências*. Não significa começar cegamente, sem relacionar a ação com seus efeitos, pois os efeitos definem a ação. Devo executar a ação porque descobri seu sentido intrínseco e o imperativo para mim, sem me bloquear por eventuais consequências que não previ. Então, atuaremos «movidos por uma motivação mais profunda do que um simples pragmatismo racional». O que se pretende fazer com um ato não é o mesmo que suas consequências, pois há muitos fatores externos que influenciarão sobre elas. A postura adequada consiste em assumir as responsabilidades pelas ações, purificando nosso coração e refletindo sobre nossa intenção, mas sem pretender prever todas as consequências e possibilidades futuras. Minha ação será fruto de tal pureza de coração, que não está motivada por nenhum fim extrínseco nem ambição por resultados. Sinto que faço o que devo fazer nesse momento, e tal ato é verdadeiramente humano e livre. Se não alcançamos essa radical seriedade, nossa transformação seria pura veleidade. Somente o sentido da contemplação pode levar-nos ao envolvimento total de nossa vida e a harmonia entre teoria e prática. Assim, o atuar será fruto do ser e do pensar⁷⁴;

6) *Solidariamente*. A transformação não é um ato individual. Distingue-se «isolamento» de «solidude». «O isolamento asfixia, é letal e egoísta. A solidude, ao contrário, oferece um espaço de liberdade, a fim de que, sendo eu mesmo, possa comunicar aos outros essa parte que lhes falta, que é efetivamente um mesmo e vice-versa»⁷⁵. A transformação requer cúmplices: grupos, movimentos, socialidade, *polis*, comunidade, igreja;

7) *A transformação deve ser automotriz*. Ela não precisa de um apelo externo. Nem de um modelo, um programa pré-fixado⁷⁶. Gregório de Nissa comenta que diante do chamado de Javé (Gn 12,1-2), Abraão sabe que está cumprindo a vontade de Deus porque não sabe aonde vai. Então, quando não se sabe aonde vai, se está no bom caminho. Porque somos vulneráveis, podemos retificar ou mudar de rumo. Reduzir a

73 *Ibidem*, p. 54.

74 *Ibidem*, p. 56.

75 *Ibidem*, p. 57.

76 *Ibidem*, p. 58.

vida a uma racionalidade de fins, meios, problemas ou programas não é a opção mais adequada. Portanto, «automotriz quer dizer atividade livre: começa em mim mesmo, mas não acaba em mim mesmo; abraça os outros, participa no ritmo, na dança da realidade»⁷⁷. Essa é a vida, sem fanatismo;

8) **Não violenta.** A violência consiste na violação da dignidade de qualquer ser: pedra, animal, ou ser humano. A não violência, ao contrário, quer dizer escutar o ritmo das coisas, o que infelizmente perdemos. É uma atitude de paciência, de tolerância, que significa assumir e redimir. Ela inclui a paixão, a pressão, a força, o entusiasmo. Mas rejeita seu oposto, a violência, a cegueira que nos leva a conseguir resultados a qualquer preço. Então, nada seria absoluto na realidade. Essa vai se forjando pouco a pouco, com nossa colaboração;

9) *Recomeçar desde o princípio.* Tudo pode ser melhor, mas corremos o risco de ignorar o que há de fantástico no dia presente. Além disso, há uma tentação de considerar aquilo que para mim é verdade e pela qual sacrifício minha vida seja a verdade absoluta, para a qual todos devem dar a vida ou ser sacrificados. Se eu volto a começar, não converto meu desejo de transformar o mundo num projeto universalizável, imposto aos outros. Todos os messianismos universais fracassaram. É a vida que está em nossas mãos, não os projetos que concebemos. «A vida nos é dada para viver, não para construir um império»⁷⁸. Recomeçar significa viver um sentido de provisionalidade constante em todas as nossas ocupações. Não somos máquinas pensante, e sim seres livres e filhos de Deus.

Parece que a proposta de Panikkar resvala em certo subjetivismo. Deve-se levar em conta o horizonte do Hinduísmo, no qual o conceito de pessoa não se identifica com o de indivíduo. Além disso, o pensamento de Panikkar não é linear, nem dual. As afirmações não são tomadas separadamente, e sim na relação recíproca com as outras.

Para pessoas engajadas em movimentos socioambientais paira a suspeita de certo idealismo ou falta de realismo, pois Panikkar sustenta que a adoção de objetivos claros a alcançar e de mecanismos de controle e eficácia levariam às posturas de dominação e intolerância. Durante a pandemia da Covid-19 experimentamos como é angustiante viver o dia-a-dia sem saber como será o amanhã. No entanto, há que se considerar que o olhar desse teólogo, diferentemente da perspectiva de Naess ou de Guatarri, não é o da militância e do ativismo socioambiental. Embora valorize o em-

⁷⁷ *Ibidem*, p. 60.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 62.

penho pela ação transformadora na sociedade, Panikkar se concentra na dimensão unificadora da experiência mística.

Conclusões abertas (em tópicos)

1) Os quatro autores escolhidos (Maffesoli, Estermann, Naess e Panikkar) de diferentes maneiras apontam que a ecosofia ultrapassa o campo de um saber intelectual, embora o pressuponha. Não se nega as ciências, mas sim se reflete sobre seus paradigmas ocultos ou implícitos e se propõe uma forma renovada de conceber a relação dos humanos com a Terra e todos os seres. É verdade que Panikkar parte do sujeito e a ele se dirige, mas esse não é concebido de forma individual nem solitária. No pensamento dos autores elencados, ressalta-se que a ecosofia implica um processo de aprendizagem, de mudança que é simultaneamente pessoal, comunitária e estrutural. Diríamos, em linguagem religiosa cristã, trata-se de um caminho de conversão ecológica. Ou, em outras tradições, de um trajeto de evolução espiritual, de um caminho de retorno/renovação à raiz humana e de sintonia com a energia divina presente em todos os seres. Aliás, há nas diferentes religiões e religiosidades uma sabedoria que ajuda a humanidade a reencontrar suas raízes. Destacamos abaixo um aporte singular de cada autor, visando o desenho de um mosaico conceitual acerca da ecosofia.

2) A ecosofia implica viver e pensar a complementaridade entre a inteligência e a sensibilidade, pois assim a imaginação coopera com a razão. Ecosofia se liga à *sensibilidade ecosófica*, uma forma de empatia, de paixão intensa e comum pelo espaço em que nos situamos (territorialidade), como indivíduos e comunidade. Tal sensibilidade se manifesta no cotidiano, nutrindo o respeito crescente pela terra-mãe. Convida-nos ao retorno às nossas origens, à observação, à reflexão e à busca de um futuro comum promissor (Maffesoli).

3) Da ecosofia andina aprendemos os quatro princípios de: correspondência, complementaridade, reciprocidade e ciclicidade. A «vida» não se limita aos seres vivos e abrange todo o universo em suas diferentes dimensões e estratos. A casa comum é tanto o núcleo econômico de produção e reprodução, como o centro ecológico, no sentido do cuidado físico e ritual do equilíbrio entre todos os atores de passado (ancestrais), do presente e do futuro (futuras gerações). Ela compreende os âmbitos: produtivo, comunitário, espiritual, religioso e meteorológico. Assim, a ecosofia engloba e integra o aspecto econômico e o ecológico, o material e o espiritual. Articula-se com o Viver Bem (Bem viver) com a ecosofia.

4) A ecosofia, enquanto visão ecocêntrica do mundo, atitude existencial e ética social, permeia grande parte dos princípios da Plataforma da Ecologia Profunda (Naess), embora o termo não seja explicitado. Categorias como “florescimento humano” e «qualidade de vida» (que não é aumento de consumo) são componentes preciosos para nosso mosaico. A *deep ecology* critica «a cultura industrial», cujos modelos de desenvolvimento não visam atender às necessidades vitais, e sim aos «desejos inflados», cuja satisfação exige cada vez mais consumo. As monoculturas destroem a diversidade cultural e biológica em nome da conveniência e do lucro humanos⁷⁹. A singularidade da ecologia profunda reside ainda no reconhecimento do valor inerente de todos os seres vivos e na adoção dessa visão na definição de políticas locais e globais.

5) A contribuição singular de Panikkar, no que diz respeito a uma sabedoria de viver na Terra e com ela, reside em articular, no mesmo discurso, o ser humano, o cosmos e Deus, ou seja, a antropologia cosmoteândrica. Panikkar afirma que nosso conhecimento é fragmentário e temos que nos reintegrar. Daí a insistência em retomar a «relacionalidade radical», a estreita conexão entre as três dimensões: os humanos, a Terra e Deus. Quando nos assentamos sobre verdades pretensamente absolutas, medra a intolerância e a violência. Deve-se cultivar o diálogo e a fecundação recíproca. Panikkar oferece uma síntese aberta, não um sistema. Ele acrescenta ao mosaico da ecosofia o cultivo de atitudes pessoais, que necessariamente são também comunitárias. Enriquece a perspectiva social e política da ecosofia, desenvolvida por outros artistas/autores.

6) Nas obras que selecionamos, a perspectiva de gênero está ausente na visão de Panikkar e da ecologia profunda em Naess. Praticamente minimizada em Maffesoli, a questão feminista é assumida como elemento constitutivo na ecosofia andina, como a apresenta Estermann.

7) Sustentamos que a ecosofia, enquanto crítica social, elemento vital para novo megaparadigma planetário, coadjuvante de modelo sustentável de produção, consumo e distribuição, estimulador de estilo de vida saudável e ecologicamente amigável, proposta de relações humanas simétricas e amorosas, componente da ecoespiritualidade e da ecologia integral, deve necessariamente incorporar contribuições do ecofeminismo.

79 A. Drengson, «Some Thought on the Deep ecology Movement», 2019. Disponível em: <https://environment-ecology.com/deep-ecology/786-some-thought-on-the-deep-ecology-movement.html> (consultado a 01 outubro de 2024).

8) A ecosofia converge com a visão feminista de interpretação da Bíblia em chave sapiencial. E fornece belos e significativos elementos para o nosso mosaico. Tomemos um exemplo: a reunificação de razão instrumental com a simbólica, no processo emancipatório de interpretação dos textos bíblicos (o que vale também para outros textos e situações). Segundo Elisabeth S. Fiorenza (2009), as feministas recorrem a diferentes metáforas e comparações retóricas para designar esse processo emancipatório: tornar visível, escutar para alguém falar, encontrar a própria voz. Elisabeth acrescenta metáforas de movimento: giro, caminho, dança, ondas do mar, luta... E prefere a imagem da dança circular, que expressa movimentos da sabedoria em espiral. Pois dança envolve corpo e espírito, sentimentos e emoções. Confunde a ordem hierárquica linear e verticalizante, cria comunhão e nos leva para além de nossos limites. Os passos dessa dança libertadora compõem uma hermenêutica complexa: da experiência, da dominação e do lugar social, da suspeita, da avaliação crítica, da imaginação criativa, da lembrança, como também da reconstrução e da ação transformadora em prol de mudança⁸⁰.

Concluimos este capítulo com a alegria das descobertas fascinantes que a ecosofia oferece à humanidade, nesse momento histórico. E também com um sentimento de incompletude. Tocamos apenas uma parte desse belo mosaico. Ensaíamos uma configuração provisória, com certo sentido. Você, caro(a) leitor ou leitora, é convidado(a) a continuar a tarefa de elaborar e saborear o mosaico da “sabedoria da Terra”. Na Terra e com ela.

Referências

Alan Drengson, «Some Thought on the Deep ecology Movement». Disponível em: <https://environment-ecology.com/deep-ecology/786-some-thought-on-the-deep-ecology-movement.html> (consultado a 01 de outubro de 2024).

Afonso Murad, «Ecologia integral e Ecologia profunda. Superação ou sinergia?», *Voices*, 2020–I, p. 133-141.

Afonso Murad, «Ecosofia na Deep Ecology e a Ecologia Integral da *Laudato Si'*: convergência nas diferenças», in *Ecologia integral. Reflexões (im)pertinentes*, J.I Folmman, (org.). Vol. 1. São Leopoldo: Casa Leiria. 2020, p. 37-57.

80 Elisabeth Schüssler Fiorenza, «Caminhos da Sabedoria» São Bernardo, Nhanduti, 2009, p. 188-212.

Arne Naess, «Los movimientos de la ecología superficial y la ecología profunda: un resumen (original: 1973)», in *Revista Ambiente y Desarrollo*, Santiago de Chile, v. 23, n.1, 2007, p. 98-101.

Arne Naess, George Sessions, «Basic Principles of Deep ecology». In The Anarchist Library. 1984/2011. <https://theanarchistlibrary.org/library/arne-naess-and-george-sessions-basic-principles-of-deep-ecology> (consultado a 04 de outubro de 2024).

Elisabeth Schüssler Fiorenza, «Caminhos da Sabedoria», São Bernardo, Nhanduti, 2009.

Faustino Teixeira, «Raimon Panikkar: a arriscada aventura no solo sagrado do outro», in *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 42, n. 118, 2010. p. 363-380.

Félix Guattari, «As três ecologias», Edição Eletrônica, 11ª ed., 2001, Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5290521/mod_resource/content/1/guattari-as-tres-ecologias.pdf (consultado a 01 de outubro de 2024).

Félix Guattari, «¿Qué es la ecosofía?» textos apresentados e organizados por Stéphane Naudaud, Buenos Aires, Cactus, 2015.

Joseph Estermann, «Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo», La Paz, Bolivia, Segunda Edición, ISEAT, 2006.

Joseph Estermann, «Ecosofía andina: Un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de Vivir Bien», in *Revista FAIA (Filosofía Afro-Indo-Abiyalense)*, Vol. II, nº IX-X, año 2013, 21, s. p.

Leonardo Boff, «As 4 ecologias», Rio de Janeiro, Mar de Ideias, 2012.

Leonardo Boff, «As 4 Ecologias». Vídeo (2015). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?reload=9&v=P8Hf0TqvAJE>

Lesley Le Grange, «Ubuntu/Botho as Ecophilosophy and Ecosophy», *Journal of Human Ecology*, v. 49, n. 3, 2015, p. 301-308.

Michel Maffesoli, «Ecosofia: uma ecologia para o nosso tempo», São Paulo, Ed. SESC, 2021.

Michel Maffesoli, «Ecosofia: sabedoria da Casa Comum», in *FAMECOS*, Porto Alegre, v. 24, n. 1, janeiro-abril de 2017, p.1-12.

Michel Maffesoli, «Saturação Matrimonium – pequeno tratado de Ecosofia», São Paulo, Iluminuras, 2010, p. 59-108.

Papa Francisco, «Carta Encíclica *Laudato Si'* sobre o cuidado da Casa Comum», São Paulo, Paulinas, 2015.

Patricia Machado, «Ecofeminismo espiritualista e ecosofia: sobre o pensamento compreensivo e o reencantamento do conhecimento», in *Folios*, v. 39, enero-junio 2018, p.113-127.

Ramón Panikkar, «Ecosofia: Para una espiritualidad de la tierra» Madrid, San Pablo, 1994.

«Special Issues on Arne Naess, Life and Work Part One: Arne Naess, His Life and Work», in The Trumpeter, Journal of Ecosofie, v. 21, n. 1, 2005. Disponível em: <http://trumpeter.athabascau.ca/index.php/trumpet/issue/view/23> (consultado a 04 de outubro de 2024).

Ivone Gebara

O SURGIMENTO DE NOVOS REFERENCIAIS HERMENÊUTICOS E EPISTEMOLÓGICOS A PARTIR DO ECOFEMINISMO E DA ECOCULTURA: ALGUNS DESAFIOS PARA A TEOLOGIA

Introdução: mal-estar e limite de nossas teorias

Nós, as/os pensadores ou produtores e produtoras de ideias no mundo, podemos correr o risco de achar que nossos belos pensamentos e análises críticas poderiam ser grandes saídas aos diferentes problemas do mundo humano e dos muitos ecossistemas. Porém, nem sempre nos damos conta que, ao pensar em saídas ideais, de certa forma, também nos distanciamos das coisas ordinárias e imediatas do mundo, das dores grudadas nos corpos, da fome roendo o estômago, da bofetada recebida que fez cair o dente da mulher, da terra aberta pela seca, do fogo que se alastra descontrolado pela floresta. Além disso, corremos o risco de fixar nossas ideias e torná-las paradigmas, ou seja, referenciais até certo ponto estáticos em vista de novas maneiras de pensar que, ao mesmo tempo, contestam o *'status quo'* servem também para o fortalecimento de apropriações e novas formas de exploração.

Distanciar para refletir é, sem dúvida, necessário, porém, ao mesmo tempo, é como se a distância expressasse apenas de forma limitada as dores e as imaginadas soluções que ousamos propor. Falta-nos clareza e é preciso admitir isso. Falta-nos um sentir mais intenso a dor do outro/a. Falta-nos um outro tratamento das coisas e talvez até de outras palavras para além do vocabulário habitual tão doente com nossos jargões e teorias. Se conseguimos entender algo, analisando os diferentes campos do saber e nós mesmas/os, já não conseguimos traduzir em experiência e linguagem simples o analisado para que outros entendam o que descobrimos. Essa ‘falta’ ou carência de precisão e expressão em nós mesmos nos incomoda, porém, é profundamente salutar para que possamos renascer para aquilo que, de fato, nos dá vida coletivamente.

Nessa linha, o que gostaria de sublinhar é o papel limitado, embora necessário e importante dos intelectuais quaisquer que sejam suas tendências filosóficas, políticas, sociais ou religiosas. Habitamo-nos a falar em primeiro lugar para nós mesmos, a usar um vocabulário que é nosso, argumentos evidentes para nós e suspeitamos que sejam claros para os menos habituados ao pensamento acadêmico. Nas universidades formamos intelectuais para que façam o mesmo, para que entrem em nosso clube de eruditos, para que sejam críticos e talvez até nossos seguidores como talvez nós tenhamos sido de outros. A cada novo momento da história das ideias inventamos novas palavras e expressões que têm que aparecer em qualquer novo livro sobretudo naquele inspirado em nossas especialidades. Finalmente imaginamos ter descoberto mais uma vez a pólvora!

A novidade que surge no meio dos bem pensantes muitas vezes é absorvida pelas publicações do mercado global e pela mídia em busca de estar sempre na ordem do dia. Descobrimo-nos não sem sofrimento, longe, distantes daquelas mulheres cuja horta foi invadida por gafanhotos, ou daquelas que no ofício de pescadoras já não conseguem retirar da beira-mar o camarão e o sururu, moeda de troca para comprar o feijão de cada dia. Sentimo-nos quase espectadoras de um mundo cujo odor nos sufoca, cuja linguagem nos é estranha, cujas dores mal podemos senti-las em nossos corpos bem cuidados e perfumados.

Não estou fazendo moral e nem estou a culpabilizar-nos, mas apenas desenvolvendo, primeiro a mim mesma, a necessidade de repensar o ofício de pensadora, apreender algo mais de nosso limite em compreender mundos diferentes dos nossos e alegrar-nos entre nós pelas boas ideias que conseguimos inventar. Antes, falávamos de luta social, libertação de pobres e oprimidos. Agora, acrescentamos ao nosso vocabulário a ecologia, a eco cultura, as lutas antirracistas, as lutas a favor de um feminis-

mo de múltiplas graduações e expressões. Mas, como pensar a dor do outro sem nos aproximar e até conviver com ele/ela? Como encontrar uma linguagem compreensível na minha relação com o diferente? Como não me limitar apenas a receber a ira e as informações dos meios de comunicação, deixar-me angustiar pelas tragédias sem me perguntar o que posso, de fato, fazer?

Estamos perplexos frente à vida de tantas vítimas e frente aos arautos de suas próprias verdades. Estamos igualmente inseguras/os sobre o que nos disseram sobre Deus, incômodos em relação aos dogmas de nossas religiões, sufocados de novidades e dos discursos dos profetas do imediato. Estamos incomodadas/os frente a insensibilidade dos poderosos inclusive dos donos das religiões insistindo ainda em posturas distantes da experiência real de cada dia. Estranha Babel tornou-se a Terra! Estranha recusa da ciência da vida, da *vidalogia cotidiana* única capaz de fazer ecoar em nós um sentimento do mundo denso e profundo no qual o melhor de nós poderia ser resgatado. A perplexidade nos habita!

Quando as 'línguas de fogo' que iluminariam nossos corpos e entendimento pairarão de novo sobre nós e nosso mundo? Temos, de fato, saídas para o amor ao próximo como a nós mesmas? Minha aposta é que temos que buscar sempre de novo no provisório de nossas vidas as respostas limitadas, os amores passageiros, as alegrias renováveis, a justiça possível.

Através dessa reflexão introdutória quero apenas marcar a importância de nossas incertezas pessoais e a relativa vanidade de todas as nossas boas teorias se não forem visitadas pelos atropelos da vida e compreendidas pela maioria das pessoas. Quero igualmente fazer uma espécie de alerta sobre as palavras que usamos como marcos teóricos e práticos de nossas reflexões e ações para que cuidemos de nossas formas de comunicação. E, talvez nesse movimento do eu com o nós alargarmos mais o conhecimento de nós mesmos.

Navegamos por mares incertos, caminhamos por florestas densas e cheias de surpresas, tropeçamos nas crenças ditas eternas que já não expressam mais a mutabilidade e a espantosa mistura que toca as nossas vidas e nossos sonhos. Mas caminhar é preciso...

É com essas alertas que faço primeiro a mim mesma que ousar escrever esta reflexão, pois nas rosas, os espinhos protetores e necessários têm crescido de forma mais abundante e podem sufocar as tenras pétalas nascentes. Há que reconhecer a

fundamental interdependência entre espinhos e pétalas de rosa e sua importância na manutenção da vida. A vida cognitiva é habitada pela mesma lógica.

1. Hermenêuticas feministas e ecofeministas: marcos práticos e teóricos

Qualquer conhecimento é marcado por interpretações, é limitado por elas, é expresso através delas e por sua vez elas mesmas são limitadas por nossas múltiplas formas de aproximação da vida. Cada novo momento da história humana, cada novo acontecimento reajusta e refaz nosso conhecimento de nosso mundo interior e exterior. Por essa razão a Hermenêutica como arte e ciência da interpretação da cultura humana vem sendo desafiada entre muitas situações, por um evento particular mundial que poderíamos chamar provisoriamente de **rebelião** das mulheres. Uma rebelião que tem analogias históricas com muitas outras embora também com grandes diferenças. Num primeiro momento não vamos identificá-la com o nome genérico **‘feminismo’** nas suas diferentes expressões, mas como um fenômeno cultural e social amplo que tem criado grande beligerância na história atual, visto que questiona a compreensão dos corpos, as sexualidades, os papéis sociais, os espaços da economia, das instituições sociais, das religiões, enfim todos os espaços das sociedades humanas e para além das humanas. Nasceu de velhas e novas dores de corpos femininos aos quais foram negados direitos e dignidades ao longo de largos séculos. E esses corpos, por muito tempo publicamente calados, perceberam que eram habitados por gritos de justiça, por revoluções interiores, por amores a si mesmas que irromperam e se alastraram por todos os continentes. Viver em silêncio na dor e na injustiça de muitos nomes tornou-se para as mulheres intolerável e introduziu-se nos diferentes saberes e linguagens de nossa contemporaneidade.

Nesse sentido, a questão hermenêutica hoje tem a ver com a consistência atual do discurso das mulheres, de sua original compreensão e interpretação de si mesmas e das relações humanas em sociedade, de suas pretensões e possibilidades. Portanto, trata-se de um problema até certo ponto **filosófico**, visto que revela um querer compreender e mudar uma ordem hierárquica genérica do humano que se acreditava natural e, ao mesmo tempo, fundada em uma vontade soberana ‘sobre humana’. Esta teria estabelecido leis de comportamento aos seres humanos a partir de uma velha tradição que se julgou superior e tentou sempre se impor às outras como a única verdadeira. Essa tradição constituída de uma diversidade de elementos culturais míticos

cos e filosóficos se impôs diversamente no oriente e no ocidente através da expansão do Cristianismo como uma espécie de visão universal dos seres humanos. Hoje está em crise frente às muitas críticas e rebeliões contra ela. E por isso nos perguntamos: Qual é a nova compreensão de ser humano que procede dessa rebelião plural das mulheres e que vai contaminando, de diferentes maneiras, muitas pessoas, lançando suspeitas às certezas masculinas que nos habitam, inclusive as certezas religiosas? E mais, que contribuição à cultura e à sociedade tem sido dada por essa rebelião de cores e sabores diferentes, porém, marcada pelo protagonismo do chamado **'segundo sexo'**? Resalto alguns pontos para fundamentar a consistência histórico-social dessa revolução em curso e convidar-nos a refletir sobre elas.

a) A aventura da liberdade negada e afirmada

Muitas histórias, muitos textos, inúmeros comportamentos passados saem dos túmulos das tradições culturais e culturais para demonstrar a validade dessa rebelião dirigida por princípios pretendidos como, ao mesmo tempo, igualitários e respeitosos das diferenças. Ao buscar a presença da luta pela dignidade das mulheres na história passada já estamos em algo novo. Já se percebe aqui a quebra dos princípios hierárquicos na sua forma tradicional e de uma maneira uniforme de narrar uma história a partir dos vencedores e poderosos. Os novos princípios libertários são apreendidos como se estes também habitassem o coração humano feminino no passado e não tivessem podido expressar-se de forma criativa ao longo de séculos. Irrumpem e se manifestam agora de diferentes maneiras e lugares. Tiveram que permanecer submersos, ocultos, subterrâneos como se apenas os machos tivessem a permissão da natureza e dos deuses para torná-los seus e enfrentarem-se até a morte para torná-los realidade em sua história. E os machos, ao querer torná-los realidade sempre fizeram a guerra, destruíram-se e acabaram escravos uns dos outros. Esse processo mortífero segue seu curso ainda hoje nas grandes indústrias de guerra agora refinadas pela inteligência artificial. Segue seu curso no mundo doméstico onde a ira masculina golpeia por motivos fúteis e se torna feminicídio.

Seria essa a única expressão da **liberdade**? Uma liberdade limitada, mentirosa, assassina que escraviza mulheres e domina muitos seres?

O que as mulheres estão querendo implantar nas relações sociais? Qual o seu desejo e sonho diferente de liberdade? Seria esse diferente possível? Essas e muitas outras perguntas vão moldando nossas visões e nossas maneiras de compreender o mundo a partir de outros princípios vividos de formas diferentes. Esses princípios

não nascem do alto, não são revelados pelos príncipes desse mundo. Mas, brotam das entranhas sofridas, da necessidade de arrancar as algemas das pernas e dos braços, das mentes e dos corações, da necessidade de pensar fora do teto imposto. Isso abre a questão da liberdade sempre buscada à novos horizontes e a um pluralismo de espaços e tempos. Tudo isso toca igualmente as teologias. Estas, por um lado tendem por sua referência a Deus a buscar sempre soluções idealistas e ideais para fazer frente ao mal que nos habita por fora e por dentro. E, de outro lado, à sua maneira, reproduzem os comportamentos sectários e excludentes das mulheres em voga nas relações sociais.

b) O mito da transgressão de Eva

Nessa linha nos vem ao espírito o relato bíblico do Genesis no qual foi Eva a partir de seu diálogo com a serpente que tomou primeiro o fruto proibido e provou-o e depois entregou-o a Adão. A ordem patriarcal divina a incomodava, incitava sua curiosidade e seu desejo de obediência interior. Mas, quem é Eva? Apenas uma mulher rebelde e desobediente que serviu como objeto de acusação por sua transgressão? Sigo a mesma intuição de Paul Ricoeur,¹ afirmando que Eva é também Adão e Adão é também Eva. Os dois são como um mesmo ser unido, interdependente e com um destino semelhante. Os dois são tomados pela mesma potência egocêntrica que os torna cativos e produtores de cativos embora de formas diferentes.

Porém, ao longo das muitas interpretações que historicizaram o mito, fomos destacando esse ser único pertencente a uma mesma substância, tornando-o uma dualidade que se opõe como se não fossem da mesma carne, mas seres independentes e até inimigos, ou superiores e inferiores.

O que se esconde atrás desse mito que nos convida talvez a transformá-lo em revelação dos recônditos do coração humano, em percepção da raiz evolutiva de nossos desejos mais profundos de ir sempre mais além do 'Jardim fechado' vigiado por Deus onde ainda estamos felizes. Por que o mito adâmico, mito da terra, teria descrito a transgressão e a liberdade, justamente através da personagem feminina ou da dimensão feminina do humano, Eva? Talvez estejamos sendo convocadas a explorar mais os mitos que nutrem nossa cultura e a perceber neles o que foi obscurecido por interpretações direcionadas a objetivos precisos de superioridade masculina. No fundo o mito adâmico vai se referir à origem do mal no próprio homem (Eva Adão/Adão Eva), isto é, desde as nossas origens, a transgressão e as paixões do poder nos habitavam. As divisões, invejas, traições de nós mesmos e entre nós caracterizavam nossas

1 Paul Ricoeur, «Finitude et Culpabilité II. La symbolique du mal», Aubier/Montaigne, Paris, 1960.

relações. Como não podemos entrar na riqueza dos meandros mitológicos nesse texto é preciso voltar à nossa atualidade e tentar captar nas rebeliões culturais e sociais atuais algo de seu significado e de suas consequências.

O mito nos diz que no próprio ser humano há uma estrutura de transgressão, de pecabilidade, de malignidade efetiva capaz de destruir a própria vida. Em grande parte, a estrutura social de pecabilidade ou de divisão e dominação foi liderada pelos personagens masculinos que não hesitaram para isso em produzir as teorias sobre a inferioridade das mulheres e reduzir o estatuto do mito a uma pequena história que teria acontecido nos primórdios do surgimento dos seres humanos. Entretanto, através do mito expressado no movimento de alguns atores podemos apreender as nefastas ações em que fomos e ainda somos capazes de produzir na história. Desviamo-nos, roubamos, excluimos, matamos, dividimos para reinar. Eva é a que parece ser como a primeira transgressora do mito, porém, na perspectiva de que Eva é Adão e Adão é Eva fica clara a questão da falibilidade e da divisão que se tornou presente no coração humano. Eva é também a parte de nós que busca a liberdade, que busca compreender, que se aproxima e conversa com o diferente. Enquanto a outra parte de nós domina, legaliza, mata. Tal situação tornou-se hoje insustentável para as mulheres e outros grupos sociais e abre caminho para uma rebelião feminista cujos efeitos já se fazem sentir na vida coletiva.

c) O mito da superioridade humana

Seriam os seres humanos superiores aos outros? Seríamos superiores a água, ao ar, ao sol, à lua e às estrelas? Viveríamos sem as florestas e os mares?

A rebelião se estende para a natureza que grita contra a exploração dos seres humanos. E desde este grito, muitas culturas consideradas inferiores pela superioridade branca e europeia foram sendo redescobertas como formas culturais de vivência coletiva integrada a outras formas de vida. Para elas a terra não era objeto de exploração e lucro, mas meio de vida, parte integrante da força vital que nos anima. E, os seres humanos, considerados parte dessa rede vital são apenas parte do complexo e plural tecido da vida. Em vez da ilusória superioridade vive-se a interdependência.

Esta consciência vital foi reaprendida nos muitos processos de crítica ao colonialismo em diferentes partes do mundo e em muitas investigações científicas sobre os diferentes biomas do planeta. Dessa forma, frente à destruição do planeta muitos se deram conta de que eram habitados por visões hierárquicas naturalizadas e corro-

boradas por leituras religiosas. E era preciso abrir-se para uma nova compreensão de si mesmo e de seu lugar na grande teia da vida.

d) A rebelião feminista e ecofeminista

A rebelião feminista e depois ecofeminista a partir da década de 1960 teve vários momentos de surgimento, de mudança, de penalização e ressignificação de muitos comportamentos. Resgato apenas alguns aspectos que me parecem significativos e elucidativos para o momento atual. Estes tocam não só a rebelião das mulheres, mas a rebelião do mundo natural que nos ameaça com o aquecimento global e a destruição de nosso meio ambiente fruto em grande parte de nossa própria ganância e ilusória superioridade².

Uma das primeiras mudanças públicas difundida e sentida foi de ordem **semântica**. Nos incomodava ser 'o homem', ou seja, estar incluídas no homem genérico masculino. A mudança semântica abre uma espécie de alerta na hierarquia de nossos modos de falar, de atuar e de pensar. A linguagem traduz as hierarquias das relações humanas. Por isso, não quisemos mais ser incluídas na palavra homem, como palavra masculina que nos definia, como se o masculino comportasse o feminino e como se o feminino fosse um anexo, uma entidade inferior e subalterna. Passamos a falar de 'ele/ela', 'mulheres/homens'. Isto ocasionou, sem dúvida, uma sobrecarga na linguagem seguindo os parâmetros das diferenças de gênero assim como alguns conflitos inevitáveis.

Do ponto de vista antropológico tal fenômeno revela uma espécie de quase ruptura semântica entre a humanidade masculina e a humanidade feminina como se percebêssemos a diversidade da humanidade a partir da consideração do gênero. A humanidade feminina não quer mais ser apenas incluída, mas se pretende diferenciada e quer ser reconhecida na sua diferença biológica e social. A ruptura semântica não é mera discordância ou mudança de linguagem, mas revela uma insatisfação, um mal-estar social que tem que ser levado em conta como reconhecimento mútuo no processo de uma possível reconciliação.

A rebelião feminista rompe a masculinização hierárquica da humanidade através da linguagem e segue expressando novas rupturas para revelar a complexidade desses seres que denominamos 'humanos'. Assim, junto à mudança semântica se deu a penalização social do macho como agressor. Tal fato quebra a posse do macho, rompe

2 Alicia H. Puleo (ed.), «Ecología y género en diálogo interdisciplinar», Plaza y Valdez Editores, Madrid, 2015.

o direito de propriedade sobre a fêmea, tende a pôr fim à escravização das mulheres à vontade masculina. Embora esta penalização não seja ainda eficaz e não tenha provocado os frutos que se esperaria, ela abre uma cisão nos seres humanos e uma crítica ao humano hierarquizado em forma dual, sexual e social. Os humanos hierarquizados não só se destroem nas guerras coletivas, mas se destroem na vida individual, familiar e nas relações ditas amorosas. Assim a pretensa posse do homem passa a ser controlada pelas mulheres através de um consenso social interclassista, inter-racial, inter-religioso que levam a denúncia do agressor. Eles não têm mais o direito absoluto sobre os corpos das mulheres. A penalização do infrator abre para a constatação das formas diferentes de autonomia dos corpos femininos. O respeito à vontade feminina ao sexo, o direito das mulheres sobre seu próprio corpo, sobre os salários para uma mesma atividade são algumas das muitas reivindicações e conquistas que vão provocando lentamente uma nova compreensão das relações humanas.

Na mesma linha a diferenciação do macho a partir de sua etnia, orientação sexual e classe social revelam os vários tipos e graus de opressão que se articulam e se interpenetram a partir da supremacia de alguns. Dessa forma o feminismo vai denunciando a inter-relacionalidade das muitas formas de dominação junto a outros grupos que reivindicam seus direitos a uma cidadania mais plena. As reivindicações são múltiplas e variadas e muitas vezes correm o risco de se tornarem apenas repetições de lugares masculinos e não conquistas originais. Por isso, uma reflexão séria deve acompanhar os processos em curso.

e) A mutação dos espaços de vida

Na linha da diversidade de lugares há que constatar que a 'cidade' e o 'público' não são mais apenas o lugar dos homens, dos 'machos' embora essa realidade seja ainda bem presente em muitos países.

A cidade é hoje o lugar da diversidade de mulheres e homens e em consequência, dos pensamentos diversos sobre si mesmo, dos discursos abertos sempre à espera da próxima erupção da necessidade e criatividade humana. A **ágora** na qual se discutem os problemas propiciada sobretudo pela tecnologia da comunicação é a internet assim como a organização sem número de congressos, encontros, marchas, publicações, novos movimentos que vão irrompendo de forma esperada e inesperada, invadindo terrenos de elites e terrenos populares onde os gritos '*nenhuma a mais*' ou '*somos Marielle*' ou '*somos Carolina de Jesus*' ou '*somos a floresta e o rio*', '*somos nossos ancestrais*' vão criando identidades sociais de lutadoras/es por causas gerais e específicas.

A ordem do pensamento metafísico e da Cristandade unificadora se vem fortemente abaladas frente a essa diversidade. O número de adeptos em relação ao tipo único de organização do pensamento e dos sentidos da vida tem diminuído consideravelmente.

Vale uma breve referência à integração da natureza nas muitas reivindicações não como objeto de consumo e exploração dos humanos, mas a consideração dos seres humanos como uma dimensão de algo maior que podemos chamar de Natureza. A diversidade da cultura humana nasce de nossa realidade de seres da natureza. Assim uma nova conexão e aliança entre natureza e cultura se faz e está no centro do que chamamos ecofeminismo sobretudo a partir da década de 1970. Tal realidade afeta todas as ciências e de maneira particular também a teologia. As mulheres foram **as** primeiras a clamar por uma reivindicação conjunta em relação a seus direitos e a preservação da vida da natureza não mais como objeto fora de nós, mas como realidades de um mesmo corpo que é o nosso planeta³.

f) A mudança na teologia cristã: um ponto de vista

Em relação à teologia cristã é preciso dizer que ela também foi fortemente atingida do ponto de vista teórico e prático pelas muitas rebeliões especialmente das mulheres e das sexualidades em situação de reivindicação de direitos. E, o atual surgimento dos novos pentecostalismos e recrudescimento das posturas fundamentalistas não impediram os muitos golpes das rebeliões. A fragilidade das convicções teológicas institucionais e sua ambiguidade se mostraram igualmente através dos desvios de muitos de seus membros pertencentes à hierarquia religiosa. Não viviam o que pregavam. Praticavam as *'duas caras'*, uma para si e outra para os fiéis.

O corpo patriarcal das instituições religiosas e da teologia foi assim ferido e sangra debatendo-se de muitas maneiras, inclusive com condenações e críticas infundadas a muitas pessoas. Quer continuar vivo e dominante, legitimado pela vontade do Deus Pai todo Poderoso. Entretanto, nas diferentes igrejas cristãs podemos afirmar que a literatura teológica feminista e ecofeminista assim como gay e lésbica é imensa muito embora não seja aceita pelos centros do poder religioso. Na mesma linha as novas hermenêuticas feministas da Bíblia e as novas elaborações interpretativas têm deferido golpes mortais a uma visão de mundo ordenada pelo masculino hierárquico representante da vontade do criador. Na mesma linha a dogmática tradicional tem sido transformada e agora explicitada através de uma chave ética inclusiva em que as relações humanas em vista da justiça têm mais lugar do que os dogmas tradicionais que

3 Carolyn Merchant, «The death of Nature – Women, Ecology and Scientific revolution», Harper San Francisco, 1980.

forneem uma esperana para alm dos limites de nossa Histria. As relaes ticas nos mostram uma **sororidade fraterna** imprescindvel que nos convida a dar-mo-nos as mos para, de fato, possamos viver dignamente⁴. Esse objetivo nos conduz a uma captao especial em relao aos desafios que uma hermenutica feminista e ecofeminista lanam s nossas tradies religiosas androcnicas e antropocnicas. Novas formas de conhecimento e ao abrem caminho e nos convidam a percepo de relaes interdependentes em todos os nveis da Vida.

2. Uma outra epistemologia possvel?

Para alm da constituio biolgica do crebro humano e suas transformaes ao longo dos milnios de irrupao da raa humana, afirmamos a obviedade de que nossas formas de conhecer no so eternas. Entretanto, quando as exercemos acreditamos que fazem parte de uma certa maneira fixa de ser e como se nossa maneira de conhecer fosse uma imutabilidade naturalizada. Dizemos facilmente 'isto natural', 'sempre foi assim' no esforo de no nos espantarmos com a fluidez das coisas, com sua mutao e igualmente com o desejo de afirmarmos algo estvel que nos d segurana emocional.

O conhecimento racional de corte hierárquico patriarcal foi igualmente culturalmente naturalizado, ou seja, foi reconhecido e ensinado como a maneira universal de conhecimento do ser humano. Conectado s formas de poder sobretudo das elites impôs-se e legitimou-se de diferentes formas ao longo de sculos. Hoje, vivemos algo como o 'tempo da diferena'⁵ e a conscincia da diversidade das epistemologias e as epistemologias feministas e ecofeministas se alinham e se incluem nessa diversidade. Natureza, animalidade e humanidade se misturam, se interpenetram e interdependem, se subordinam e se nutrem mutuamente apesar das diferenas. Esse o processo e a dinmica da vida como a apreendemos hoje muito embora por nossa condio de animais humanos acreditemos ainda na superioridade de nossa racionalidade dada a imensa criatividade de que somos capazes. Entretanto, o avesso da criatividade revela a destrutividade de que tambm somos capazes.

O campo de batalha da epistemologia feminista e ecofeminista ao mesmo tempo **natural, circunstancial, intelectual, emocional e evolutivo**. Talvez o mais difcil

4 Ivone Gebara, «Teologia ecofeminista – ensaio para repensar o conhecimento e a religiao», So Paulo, Editora Olho d'gua, 1997.

5 Luce Irigaray, «Le temps de la diffrence», Biblio Essais, Le livre de Poche, Paris, 1989.

campo seja o emocional, aquele em que a crença daquilo que nossos pais nos ensinaram ou que aprendemos das instituições sociais precise ser repetido para mantermos a fidelidade à tradição e à cultura que nos teceu. Seguimos de certa forma colonizadas ou atadas a uma espécie de tradição cognitiva como se fosse parte de nossa própria constituição ontológica. Tal situação entrava a possibilidade de avançar nas novas maneiras de nos conhecermos e conhecermos nosso mundo, maneiras mais inclusivas da diversidade que somos.

Por essa razão, muitas vezes a fidelidade à tradição significa em muitas situações a urgente **infidelidade** a ela frente aos desafios e às respostas que a vida presente tem exigido. Uma infidelidade fiel à criação de sentidos e orientações que condizem mais com a situação e a manutenção da vida presente.

Nessa linha percebemos a **contradição** entre a interpretação tradicional da Bíblia, os princípios da teologia sistemática fortemente influenciados por um platonismo de corte interpretativo medieval e por uma construção imperial com os desafios da realidade presente. Esta situação entre outras torna nossa busca confusa e muitas vezes difícil de ser articulada. Por isso, somos convidadas/os novamente a exercer o *'conhece-te a ti mesmo'* de Sócrates a partir das novas circunstâncias e desafios de nossos tempos.

O direito à voz de nossa interioridade sempre plural e os desafios da história presente são muitas vezes calados frente às poderosas teorias fixas e ao medo das perseguições das instituições que dominam as religiões. Muitas vezes cedemos a elas acreditando que são parte de uma tradição recebida que se tornou como uma Tradição imutável. Porém, certamente ela precisa ser transformada criticamente sobretudo por aqueles e aquelas que a vivem e dela se nutrem pois se tornam alimento muitas vezes pouco sadio para o conjunto dos fiéis a ela.

Nossa perspectiva, longe de querer destruir os ensinamentos do passado, tenta situar-se nas lutas atuais de libertação das mulheres contemporâneas e nessa perspectiva para nós tanto a Bíblia quanto a doutrina da revelação divina e da autoridade canônica definidos em termos 'a históricos' mostram-se como inaptas a abrir espaços para as mulheres por sua centralidade antropológica masculina e por um poder religioso corroborado por uma imagem masculina de Deus. Outros caminhos se fazem necessários nesse tempo que é o nosso. Outros diálogos com nossa tradição religiosa precisam ser continuados e divulgados.

Nessa linha a questão da temporalidade da libertação e da salvação final atemporal também mereceu abordagens feministas no sentido de retomar alguns conceitos sobre a perdição temporal e até eterna das mulheres e de outras pessoas caso não se submetam às exigências legislativas da Igreja institucional controladora dos regimes de libertação e salvação. Esta e outras doutrinas que serviram à vida dos fiéis por muito tempo vêm sendo desnudadas por um outro tipo de racionalidade que tem se delineado no horizonte do século XX e XXI. A rebelião das mulheres e da natureza neste século presente revelaram a responsabilidade das teorias religiosas na manutenção da opressão das mulheres e da destruição da natureza. E este processo precisa ser aberto e entendido de forma crítica e, ao mesmo tempo, terna e cuidadosa⁶.

3. Caminhos que conduzem a lugares saudáveis

O cristianismo mostra-se talvez mais do que em outros tempos como um fenômeno plural de múltiplas faces. O feminismo e o ecofeminismo teológicos que se expressam em seu interior são parte desse pluralismo e não têm a intenção de fundar uma nova universalização da fé cristã governada por uma instituição poderosa liderada por mulheres. A universalização de sentidos imposta e a dominação de um gênero seria o contrário da vida precária e desafiadora que temos e a partir da qual refletimos⁷.

Uma universalização conceitual legalista é muitas vezes sancionada para além da consideração real das inevitáveis dores humanas. Por isso, a multiplicidade nos convoca, porém, uma multiplicidade gerenciada pelo princípio do *amor ao próximo como a si mesmo*, princípio fundamental encontrável em muitas tradições e que permite que a diversidade floresça, mostre seus encantos e sua força vital marcada pela, vida, morte e ressurreição contínuas. Tornar a velha tradição um elemento de diálogo com as pessoas que a vivem hoje, com suas questões cotidianas e suas buscas é fundamental. É um processo pedagógico que convida as pessoas a pensarem sobre o que creem e a serem construtoras dos sentidos que animam suas vidas. Trata-se, pois, de uma quase reinvenção do cristianismo para os dias de hoje onde estamos sendo convocadas/os a deixar como herança a nossos filhos/as e netos/as elementos éticos, sentidos, ternuras, boas relações para que vivam a plenitude de vida partilhada com todos os seres vivos que buscamos.

6 Trees Van Montfort, «Green Theology – An eco-feminist and ecumenical perspective», Darton, Longman and Todd Ltd., London 2022.

7 Flavia Cristina Araújo Lucas, Ronize da Silva Santos, Sandra Duarte de Souza (org.), «Religião & Ecologia. Plantas, Espiritualidades e Política», EDUEPA, Editora da Universidade do Pará, 2021.

Para mostrar algo dessa possibilidade que nos é aberta precisamos reinterpretar alguns aspectos e conteúdo do que chamamos Tradição cristã. Antes de tudo é preciso voltar aos textos dos Evangelhos sinóticos a partir de um olhar não clerical, mas como parábolas, pequenas narrativas exemplares, ensinamentos de vida sempre prontos a serem compreendidos de novo de forma criativa.

Na realidade eles não são um tratado dogmático, mas um conjunto de histórias, de imagens que convidam o leitor e o ouvinte a refletir sobre sua vida relacional com outros. Duas mulheres que se encontram, uma mulher que dá à luz a uma criança fugindo da perseguição, uma narrativa sobre um jovem que fala com doutores da lei, um homem que cuida e cura enfermos, um grupo que divide seu pão e seus peixes, uma mulher que chora a morte de seu amado, um homem injustamente perseguido, um corpo morto roubado... O que gostaria de enfatizar é que os textos não são dogmas, mas convidam-nos a imaginar estas situações, aprender delas e reagir diante delas. Os textos não são em si mesmos doutrinas fixas, mas um convite para que tentemos perceber relações e comportamentos entre pessoas a partir da mobilidade da vida atual, de nossas perguntas e respostas semelhantes ou diferentes. Os textos ou narrativas não pertencem às autoridades do Templo e das sinagogas e nem às autoridades políticas e eclesiásticas, mas são imagens da vida das pessoas, das situações múltiplas encontráveis no seu contexto e no nosso. Os textos não são 'palavras de um Deus' no sentido mítico ou num sentido de autoridade sobre nós. Há que sair dessas prisões que amedrontam e não nos fazem crescer.

De certa forma ao refletirmos sobre situações de vida sem enquadrá-las num dogma ou na autoridade de algum hierarca cometemos uma transgressão em relação à rigidez de muitas leis religiosas. E, é essa transgressão o caminho pedagógico para resgatarmos nossa capacidade de pensar a vida, de acolher a nossa vida de forma diversa e original.

Essa volta aos encontros no cotidiano nos convida a olhar ao nosso redor e identificar nele situações que nos convidam a agir como amantes da vida em nós e nos outros. O amor à vida presente nos convoca e pode até nos levar a encontrar outras saídas não encontráveis nos textos dos Evangelhos ou de muitos sábios. Podemos criticar atitudes, não as compreender, propor outras. A vida presente é que ilumina os textos e lhes entrega autoridade. A vida presente é a única que temos para viver e é sempre dela que falamos quando interpretamos um texto bíblico. É ela que nos ensina mesmo quando atribuímos o ensinamento ao texto bíblico.

Para ilustrar essa reflexão, tomo como exemplo um ponto fundamental da **crisologia** para mostrar como se poderia pensar essa modificação. Os Evangelhos não são uma crisologia, uma doutrina ou uma ciência sobre o Cristo. Porém, foram transformados em crisologia e enclausurado Jesus em conceitos salvíficos fixos em dogmas de fé afirmando que nada pode ser modificado. Tal atitude embora tenha se firmado em ambiente de diversidade e de velhas heresias continuou como o bastião do poder religioso afirmando a imutabilidade doutrinária da compreensão de Deus e de Cristo sempre controlada por poderosas velhas e novas instituições.

Na crisologia clássica se afirma, por exemplo, que em um tempo determinado Deus se revela em seu filho único Jesus, nascido de mulher por obra do Espírito Santo, vindo a este mundo para trazer a salvação da humanidade caída pelo pecado de Adão e Eva.

Conhecemos essa '**estória mito**' que se tornou uma espécie de marca fundamental do Cristianismo, estória mito encontrada de forma análoga em outras expressões religiosas patriarcais de outras culturas. Entretanto, a 'pedra no sapato' é que é uma 'estória mito' que foi interpretada de uma única maneira, tornada história real de ações de um personagem real, acontecimento observável. Essa interpretação sobrevive até e continua assim nos dias de hoje. Não se leva em conta a reativação simbólica do mito, sua importância como convite ao pensamento no hoje de nossas vidas. Ficamos no 'Jesus disse', 'Deus fez', 'Deus quer', 'a Bíblia afirma' como se fossem afirmações absolutas e indiscutíveis.

Será que podemos mudar esta *estória* na história de hoje? Será que podemos mudar o protagonismo de um Deus de imagem masculina, de um Filho submisso à vontade de Deus Pai e nascido de uma forma que viola os nascimentos habituais de animais e humanos? Será que podemos mesmo conservando a beleza e a forma literária do mito interpretá-lo a partir de outras chaves e percepções históricas que toquem mais o nosso coração? Será que podemos ultrapassar os conteúdos moralizantes do pecado de Adão e Eva e os processos salvíficos que se construíram em torno dessa narrativa para afirmar uma Crisologia diferente? Não poderíamos contar a história a partir de um coletivo de mulheres simbolizados pela figura de Maria que reclamam para si mesmas o direito de expressar o divino à imagem de sua própria vida: a gravidez como espanto, o medo, a vibração das entranhas, o sangue derramado, as dores do parto, o nascimento de uma criança, o cuidado com ela, o desamparo, a perseguição, a morte do filho crescido, a dor da perda, a solidão e em tudo isso a absoluta necessidade de dar-mo-nos as mãos para continuar a vida? Não se poderia a

partir do texto ou para além dele tomar outros exemplos de situações vividas onde as dores e alegrias se aproximam das nossas? E mais, onde os salvadores e salvadoras do momento são múltiplos e diversos? Não sairíamos do regime de representação clerical da dimensão divina da vida?

Dada a sua importância na formação inicial do cristianismo não vamos modificar o texto escrito, porém, podemos explicá-lo de outra forma, pois somos marcados pela evolução das culturas e pela dinâmica atual da compreensão do mundo. Este é o trabalho da hermenêutica *ecofeminista*! Esta é a consequência de uma epistemologia voltada para as muitas situações e relações do mundo de hoje! O texto e o nosso contexto podem fornecer elementos para que resgatemos em meio ao maravilhoso e ao mítico uma compreensão que grupos pertencentes à humanidade cristã de hoje consideram plausível e nutritiva para suas vidas. E as interpretações plausíveis poderiam levar a ações plausíveis. Como fazer isso? Algumas pistas poderiam ser pensadas e conversadas.

Em primeiro lugar podemos perceber em conjunto que o texto foi afirmado como sendo para a humanidade toda, porém, há que explicar essa afirmação. Podemos entender essa universalização a partir de um contexto político imperial. As pretensões do Império Romano eram universalistas, ou seja, todos os impérios e reinos do mundo tiveram essa pretensão expansionista. E o cristianismo nascente se integrou nela e permanece até os dias atuais.

Hoje estamos num mundo cada vez mais plural onde a diversidade cultural e religiosa cresce a cada dia. Por isso, restringimos o significado universalista para um grupo, procedimento conhecido nos mitos ou no estilo das narrativas mitológicas, no caso, os cristãos. Convidamo-nos a apreender as razões que presidiram tal ou tal elaboração. Podemos assim recuperar a história na medida do possível, por exemplo a história da opressão exercida pelo Império Romano semelhante e diferente daquela que outros Impérios exerceram sobre grupos de judeus e de outros muitos povos. Podemos igualmente nos perguntar sobre os Impérios de hoje, os de longe e os de perto de nós e aprendermos conjuntamente a conhecer nosso mundo ousando pensar com nossa cabeça e não apenas obedecendo as informações do Google ou das autoridades das Igrejas.

A reação às formas de dominação política sempre existiu e é num tempo de dominação imperial que nasce o Movimento Jesus. A expressão **Movimento Jesus**,

cunhada por Elizabeth Schüssler Fiorenza⁸, nos faz recuperar o quanto as mudanças na história se fazem coletivamente. Um homem ou uma mulher podem ter uma certa liderança, porém, não representam a mudança que se opera na cultura. É o comunitário, o coletivo que é capaz de reagir e provocar mudanças. Então é em meio ao cotidiano cultural que irromperam expressões e símbolos do poder masculino. A expressão 'Filho de Deus' ou os rasgos míticos da 'abertura dos céus', do 'Espírito em forma de pomba' consagram uma visão do mundo que pode ser reinterpretada hoje de forma diferente daquele do passado.

Hoje quem são os filhos de Deus, ou seja, quem são os nascidos de um Mistério Maior? É todo o universo, é a terra com suas múltiplas espécies de seres. Tudo provém de uma fonte criadora não necessariamente identificável ao pensamento cristão e não identificável apenas pela razão humana.

A salvação que Jesus viveu e trouxe, deve acoplar-se e a outras dependendo dos lugares e situações. Ele continua uma referência importante, porém, re-situada em nosso contextos. Todas as aproximações religiosas têm a responsabilidade de respeitar a vida do planeta em sua integralidade. Saímos do modelo hierárquico e entramos no modelo da interdependência e de reponsabilidade coletiva com nosso corpo maior: o planeta e seus múltiplos seres e sistemas.

Nessa perspectiva enfatizamos mais a dimensão ética que visa o bem comum presente nos evangelhos do que as construções teológicas fixistas posteriores. A partir da ética nos voltamos para questões como: o que temos feito de nossas irmãs e irmãos? O que estamos fazendo com nossas florestas, rios, mares? A auto implicação responsável pelo momento atual de nosso mundo precisa ser retomada como uma convocação plural que a Vida nos faz. Assim, uma outra organização das comunidades que se orientam pela tradição do Movimento Jesus se faz necessária, organização simbolicamente universalista, porém, com necessidade de fincar seus pés na realidade das diversas comunidades humanas, do mundo animal, vegetal e mineral no qual somos e vivemos⁹.

8 Elizabeth Schüssler Fiorenza, «Discipulado de iguais- Uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação», Editora Vozes, Petrópolis, 1995.

Elizabeth Schüssler Fiorenza, «Jesus Miriam's Child Sophia's Profet», Continuum, New York, 1995.

9 Ivone Gebara, «Caminhos para compreender a Teologia feminista», São Paulo, Editora Recriar, 2023.

4. A riqueza das incertezas

Uma epistemologia ou simplesmente um conhecimento diferente leva-nos a uma a relação e a uma atuação diferente. O mundo de hoje nos convida a acolher epistemologias plurais e nelas acolher a parcialidade de nosso conhecimento, as dúvidas e incertezas que nos ajudam a avançar. É porque não temos grandes certezas de que acolhemos o ensinamento de cada dia e as contínuas interrogações que nos habitam como formas críticas que nos ajudam a responder às necessidades do presente. Somos seres de dúvidas e de algumas certezas. Somos seres que buscamos o para além de nós mesmos na tentativa de responder a nós mesmos. Vivemos assim a desproporção de nossos saberes, poderes e posses. Somos maiores e menores do que nós mesmos. Nossas certezas são incertas e aí está a nossa riqueza marcada pela criatividade e imprevisibilidade cotidiana. É nessa linha que poderíamos acolher no que foi considerado limite balizas que nos permitam caminhar no hoje de nossa história.

Sem dúvida é difícil imaginar uma igreja incerta fora da Igreja com certezas e escrita em letras maiúsculas. Porém, só conseguimos viver numa pequena paróquia, numa pequena comunidade, com uma família, com alguns amigos. E sessas relações marcadas pela provisoriedade e acasos. Hoje muitos de nós buscamos pensar de forma mais ampla e permitimos com isso que nossas vivências alternativas sejam em parte possíveis. É difícil imaginar como seríamos como comunidade cristã sem experimentar entre nós algo mais aconchegante, algo que nos faça bem, algo que nos dê certa dose de prazer pelo fato de ser fruto de um trabalho coletivo sem receita pré-estabelecida, sem controle regular.

Por isso é preciso retomar algumas experiências cotidianas, sentimentos frente a vida, ideias comuns discuti-las, revê-las para que lentamente se tornem novas pequenas tradições que nos ajudam a viver. Tal situação nos leva a pensar sobre o possível e o impossível. E o possível e o impossível pensados e vividos no presente como dádivas e novidades.

Tudo se situa no presente. É do presente que nos lembramos do passado e projetamos futuros. É no presente que damos o próximo passo em vista daquilo que estamos buscando. Porém, nem sempre o buscado é possível, nem sempre o sonho acordado pode se tornar uma realidade, nem sempre o filho desejado vem ao mundo e a filha doente fica curada. Nem sempre a terra esperada se torna nossa, a lavoura plantada dá frutos. Nem sempre o amor da juventude é o mesmo na velhice. A impossibilidade ronda a possibilidade. Este é um dado que sobretudo as mulheres conhecem

bem no seu mundo doméstico. Quando não se pode comprar uma roupa nova para o menino que cresceu se ajeita um remendo na que está melhor ou se pede uma roupa emprestada para a vizinha ou mesmo um dinheiro emprestado para tornar a roupa nova possível. O possível tornado presente é o que permite o avanço de novos possíveis.

Chamo a atenção para a relação entre o possível e o impossível porque no mundo hierárquico patriarcal as propostas ofertadas se situam na maioria das vezes na linha do impossível. Fala-se demasiadamente de utopias, de céu, de gozo eterno, de fraternidade universal. A esperança torna-se assim muitas vezes uma palavra sobre o impossível como se tivéssemos o dom de realizar o que pensamos ou desejamos. Entretanto sabemos bem que estamos sempre à beira dos acontecimentos da vida, no limite, murados por milhares de circunstâncias e acasos que nos impedem de acolher o melhor caminho ou de fazer a melhor escolha. Por que falar disso? É porque falta hoje um certo realismo na acolhida dos limites da vida, na acolhida das hipóteses, das dúvidas cotidianas, dos limites de nossos corpos e dos corpos alheios, dos limites em nossa própria possibilidade de escolha, dos limites reais de nossa liberdade. A recusa dos limites e das impossibilidades reais geram comportamentos que nos levam a viver de uma imaginação ou de um sonho possível. Criam ilusões, depressões e frustrações. E mais do que isso, correm o risco de criar sistemas de violência de uns contra os outros na ânsia de querer possuir o impossível. Tais afirmações são bem mais aquém e mais além do que as lutas de classe, as lutas antirracistas, as lutas das mulheres, as lutas ecológicas e muitas outras. Elas tocam uma espécie de educação interior absolutamente necessária para a formação de nosso caráter frente aos reais limites que a vida nos impõe. Somos convidadas hoje a revisitar-nos, a explorarmos o homem, a mulher, a humanidade que somos como uma atividade interior, como uma forma de mística, de aproximação do mistério que nos habita e no qual habitamos. Não conheceremos tudo de nós, porém nos descobriremos como um poço repleto de água misturada, impossível de caber numa única forma, num único vaso, num único copo.

Sem dúvida não podemos nos desvencilhar de nossa realidade desejante sempre maior que nossas possibilidades. Porém, o bom senso e as possibilidades reais devem nos habitar e habilitar para não desistirmos dos caminhos árduos da busca do bem comum no limitado hoje, no agora, no aqui e no eu/nós.

É na direção desses velhos e novos limites epistemológicos e psicológicos que estamos sendo convidadas a aderir para que novas formas de inclusão e de ampliação de nossos conhecimentos se tornem possíveis. Não se trata apenas de acumulação

de informações como se fôssemos um computador ambulante, mas de aprendizado recíproco vital das diferenças e responsabilidades em vista da Vida digna para todas/os.

Conhecer é próprio dos seres humanos? Creio que nós seres humanos expressamos nossa forma de conhecer, nossas características cognitivas, porém, tudo o que existe conhece seu mundo à sua maneira.

Desde as filosofias mais antigas elaboradas em muitos lugares do mundo, o ato de conhecer sempre foi uma questão para diversos pensadores/as. O que é conhecer? Como conhecemos? Seria o conhecimento um processo sempre novo ou um processo acumulativo? Seria verdadeiro nosso conhecimento? Ou estamos sendo fadados ao engano? Seria conhecimento marcado por uma linearidade, por uma circularidade, por superfícies epidérmicas ou por profundezas? Seria um processo diferente nas diferentes culturas ou há culturas que conhecem melhor o mundo e a si mesmos do que outras? Seria um processo diferente para homens e mulheres? Seria diferente nas diferentes classes sociais e para cada indivíduo? Seria um processo apenas racional ou nosso corpo conhece a integralidade de suas conexões múltiplas e variadas? Podemos através do conhecimento ter acesso ao invisível, ao infinito, ao que denominamos Deus? Podemos dizer que conhecemos o princípio e o fim de tudo o que existe?

Se observarmos atentamente as necessidades da vida perceberemos que a simples convivência com flores, animais, idosos, crianças, pessoas de diferentes meios e culturas nos leva a conhecer algo de suas necessidades vitais. Da mesma forma algumas pessoas são capazes de olhar o céu ou apenas sentir o tempo e dizer se vai chover ou não. Algumas pessoas são capazes de sentir de longe odores que acariciam ou até repugnam e as fazem captar eventos os mais variados. A partir dessas lembranças que penetram a diversidade do mundo estou tentando abrir os horizontes para o pensamento humano para além da racionalidade hierárquica e patriarcal que tem caracterizado o mundo dos nossos saberes acadêmicos e elitistas, de nossas filosofias e teologias.

A questão do conhecimento ressoa de forma especial no atual momento histórico que vivemos em que nosso conhecimento é transmitido por computadores, por algoritmos que têm a capacidade de guardar e combinar inúmeras informações. Nessa linha, algumas das questões que tínhamos no passado já não nos ocupam mais, porém, outras emergem de forma contínua em muitos lugares do mundo.

A questão epistemológica ou a questão das formas de conhecimento é hoje particularmente importante para nós mulheres e para diferentes grupos que foram

excluídos do direito de tornar seu pensamento ou sua maneira de pensar e viver valorizada e reconhecida pelo conjunto social em que vivemos. Hierarquizava-se o conhecimento de forma que o conhecimento quanto mais distante da matéria era considerado mais puro e verdadeiro. Dessa forma o conhecimento marcava também o pertencimento às diferentes classes sociais de trabalhadores do mundo. O trabalho doméstico, a limpeza da casa e o cuidado com as pessoas era reconhecido quase como trabalho vil, trabalho que corresponde às necessidades mais elementares da vida que são bem pouco valorizadas porque expressam a mesmidade e a monotonia da vida doméstica onde segundo alguns não há criatividade. *“Todo dia é quase sempre igual...”*

Em relação ao conhecimento teórico, falava-se nos graus de abstração para assinalar a maior ou menor profundidade do conhecimento. Assim havia uma escala que começava pelo conhecimento da biologia, depois da matemática, da filosofia e da teologia. A teologia representava o mais alto grau de abstração humana pois expressava um discurso sobre Deus que embora analógico e limitado pretendia dizer algo do que se considerava a origem e o fundamento de tudo o que existe. Deus, espírito puro e absoluto era o objeto da teologia. Apenas os homens podiam ter acesso à expressão desse conhecimento, pois necessita-se um grau elevado de abstração que, segundo a cultura da antiguidade cristã, estava presente apenas em alguns homens especiais.

A filosofia dos graus de abstração se modificou e nela introduziram-se formas de conhecimento diferentes a partir de diferentes vivências¹⁰. A partir delas se pode falar agora das epistemologias das mulheres, dos indígenas, dos negros, dos grupos asiáticos como se o mundo pudesse ser conhecido de diferentes formas, espessuras e superfícies. Ou ainda como se o conhecimento humano, dos animais, das plantas, mares e rios se interrelacionasse e celebrasse o mistério maior da vida em nós. Se é assim, também podemos expressar nossa fé, nossas apostas de vida a partir de um caleidoscópio sempre em movimento. Um caleidoscópio que nos indica as várias combinações dos muitos retalhos da vida. Este é o desafio que a vida nos lança hoje e em especial a lança para nós mulheres que estamos na busca de afirmar nossa dignidade em todos os rincões da vida.

Depois de séculos de exílio de nós mesmas, estamos iniciando ou continuando um processo epistemológico que foi esquecido, repelido ou até inutilizado por aqueles que se consideravam quase os donos do saber e, portanto, os donos das formas do conhecimento humano nas suas diferentes expressões.

¹⁰ Ivone Gebara, «Ensaio de Antropologia Filosófica – a arte de misturar conceitos e plantar des-conceitos», Editora Recriar, São Paulo, 2021.

Vivemos por muito tempo exiladas do pensar o mundo e ainda hoje quando nos atrevemos a fazê-lo ainda sentimos a desconfiança de homens, e mesmo de mulheres, em relação a nosso saber. Entre os diferentes saberes creio que o exílio maior foi em relação à teologia e este continua, apesar do número crescente de teólogas em particular cristãs. Elas se atrevem a levantar sua voz e a incluir-se nas interpretações vigentes do Cristianismo, porém, com uma audiência ainda bem limitada. Muitas vezes incluem-se como se forçassem espaços no mesmo campo interpretativo. Por exemplo, o esforço de muitas em vista da ordenação presbiteral e diaconal de mulheres, imaginando que a igualdade se faria conservando a mesma estrutura hierárquica separatista. Entretanto, sabemos bem que não basta isso, pois continuaríamos a reproduzir a mesma estrutura patriarcal considerada a única explicitação da tradição de Jesus de Nazaré.

Atrevo-me a sublinhar a necessidade de uma interpretação extraoficial da teologia cristã, uma interpretação inspirada na importância da ajuda mútua em vista da convivência mútua. Uma interpretação de respeito aos diferentes como participantes da mesma mesa da vida, uma interpretação que não reduz o outro/a ao desejo que tenho sobre ele/ela.

Se levarmos em conta as características fundamentais que deveriam presidir as elaborações teológicas alternativas a partir das novas hermenêuticas e epistemologias como a interdependência do conhecimento, a múltipla percepção do mundo, as questões de gênero, classe e identidades culturais, a irredutibilidade do conhecimento a uma racionalidade fixa, o autoconhecimento e a reciprocidade do conhecimento, a descentralização dos seres humanos como ponto alto da evolução teríamos que proceder a uma mudança em relação aos conteúdos teológicos tradicionais patriarcais.

Essas características epistemológicas enunciadas em grandes linhas nos levam a um confronto crítico com as teologias estabelecidas e afirmadas como a verdadeira tradição cristã e a expressão da vontade divina. Nos convidam a retomar o que chamamos de nossa tradição religiosa e compreendê-la dentro das categorias culturais de nosso tempo. E nessas categorias os seres humanos não são mais o centro do universo, mas apenas cuidadores que vivem com e entre outros seres. Este é o desafio que a vida maior nos lança hoje e que precisamos responder de diferentes maneiras.

Brevíssima conclusão

É para esses velhos e novos limites epistemológicos que estamos sendo convidadas a aderir para que novas formas de inclusão e de ampliação de nossos conhecimentos possam se fazer. Não se trata apenas de acumulação de informações como se fôssemos um computador, mas de aprendizado recíproco vital das diferenças em vista da Vida em abundância para todas/os. É nessa perspectiva que uma criatividade para além dos algoritmos, para além das teorias estabelecidas nos convida a voltar para a simplicidade da vida cotidiana. Nos leva a enfrentar as dores de cada dia como desafios únicos de nossa humanidade que nenhum computador ou nenhuma inteligência artificial poderá entender e nem trazer soluções, pois estas só podem nascer de nossas entranhas comuns. É preciso pois retomar nossos pensamentos a partir das múltiplas formas de vida e dos múltiplos lugares que habitamos. E não só nossos pensamentos, mas as contínuas perguntas sobre o eixo a partir do qual construímos o cotidiano de nossas vidas, o eixo que nos permite mover-nos e sermos o que somos. Talvez isso seja o balbuciar de muitos místicos afirmando o Deus tudo em todos ou a presença da misteriosa força vital em tudo o que existe. Nosso entendimento não alcança teorizar sobre essas sutilezas. Apenas intuimos que há sempre algo mais do que o dito. A poesia de uma amiga querida que já se foi nos ensina algo nesse sentido...

“Sigue creyendo...

Mira como aquella minúscula gota de lluvia

Se transforma en el mayúsculo caudal del río”¹¹.

Referências

Alicia H. Puleo (ed.), «Ecología y género en dialogo interdisciplinar», Plaza y Valdez Editores, Madrid, 2015.

Carolyn Merchant, «The death of Nature – Women, Ecology and Scientific revolution», Harper San Francisco, 1980.

Elizabeth Schüssler Fiorenza, «Discipulado de iguais- Uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação», Editora Vozes, Petrópolis, 1995.

11 Iris Landrón Bou, «Cucubanos por siempre», Ediciones Doble cruz, 2012.

Elizabeth Schüssler Fiorenza, «Jesus Miriam's Child Sophias's Profet», Continuum, New York, 1995.

Flavia Cristina Araújo Lucas, Ronize da Silva Santos, Sandra Duarte de Souza (org.), «Religião & Ecologia. Plantas, Espiritualidades e Política», EDUEPA, Editora da Universidade do Pará, 2021.

Iris Landrón Bou, «Cucubanos por siempre», Ediciones Doblecruz, 2012.

Ivone Gebara, «Caminhos para compreender a Teologia feminista», São Paulo, Editora Recriar, 2023.

Ivone Gebara, «Ensaio de Antropologia Filosófica – a arte de misturar conceitos e plantar desconceitos», Editora Recriar, São Paulo, 2021.

Ivone Gebara, «Teologia ecofeminista – ensaio para repensar o conhecimento e a religião», São Paulo, Editora Olho d'água, 1997.

Luce Irigaray, «Le temps de la différence», Biblio Essais, Le livre de Poche, Paris, 1989.

Paul Ricoeur, «Finitude et Culpabilité II. La symbolique du mal», Aubier/Montaigne, Paris, 1960.

Trees Van Montfort, «Green Theology – An eco-feminist and ecumenical perspective», Darton, Longman and Todd Ltd., London 2022.

*Luís Gabriel Provinciatto
Felipe de Queiroz Souto*

OS CUIDADOS DA LAUDATO SI' E AS MÚLTIPLAS FACES DE SEU DIÁLOGO COM O PARADIGMA DO CUIDADO

A Encíclica *Laudato Si'*: sobre o cuidado da Casa Comum, do Papa Francisco, publicada em 2015, gira em torno da ideia de «Casa Comum» e faz um amplo uso da categoria «cuidado», aí utilizada ora como substantivo, ora como adjetivo e ora como verbo, o que, sem dúvida, dá a ver não só diferentes usos para o mesmo termo, mas diferentes propósitos em seu emprego. No entanto, somente a percepção desses diferentes usos gramaticais não é suficiente para justificar as diferentes finalidades de seu emprego. A percepção da polissemia do cuidado no interior da *Laudato Si'* reivindica, antes de tudo, uma atenta leitura integral do documento pontifício e o adequado mapeamento do uso do termo «cuidado», que, ao longo dos 246 parágrafos, aparece por exatas 38 vezes. De imediato, fica impossibilitada a hipótese de que há um significado unívoco para «cuidado», tal como ele é aí empregado.

Os distintos usos, na verdade, dão a ver uma diversidade de perspectivas epistemológicas, que, por sua vez, podem ser organizadas em torno de três principais eixos: um teológico, outro filosófico-antropológico e, por fim, um sociopolítico. Nes-

se sentido, pensar os fundamentos epistemológicos do cuidado na *Laudato Si'* é uma tarefa imprescindível para compreender a razão de a própria concepção de cuidado se apresentar como paradigmática no pontificado de Francisco e das transformações teológicas, filosóficas e sociais que o antecedem e o sucederão.

Para tanto, propomos, em primeiro lugar, situar a diferença existente entre o uso do termo «cuidado» como verbo, substantivo e adjetivo, algo que precede a Encíclica e que já foi trabalhado, por exemplo, por Leonardo Boff em *O cuidado necessário*¹. Posteriormente, faremos um mapeamento dos significados do cuidado percebidos ao longo da Encíclica, situando-os e indicando as linhas gerais das perspectivas epistemológicas que neles são percebidas. Dando maior atenção aos §§70, 76 e 78, apresentaremos o «sentir-se responsável por...» como um dos significados do cuidado, pondo-o em diálogo com a proposta da filósofa italiana Luigina Mortari presente em sua obra *Filosofia do cuidado*², que, mesmo não fazendo menção à Encíclica, converge para aspectos comuns no que diz respeito à ideia de cuidado tal como ela aí está empregada. Ainda como parte desse segundo momento, exporemos algumas implicações sociopolíticas do projeto presente na *Laudato Si'*, trazendo três ações que, de certa forma, levam a cabo os valores ali vigentes no sentido de concretizar o paradigma do cuidado frente ao tecnocrático. Por fim, em linhas gerais, proporemos também uma leitura crítica ao principal ponto de sustentação da concepção de cuidado ao longo da *Laudato Si'* – a saber, uma teologia da criação, que é patriarcal – à luz da teologia ecofeminista, o que visa contribuir para a necessária revisão dos próprios paradigmas teológicos nos quais se sustenta o cristianismo.

1. Pensar um cuidado cuidadoso que cuida – ou o cuidado como substantivo, adjetivo e verbo

A *Laudato Si'* parte de um pressuposto já amplamente conhecido no âmbito antropológico, teológico e filosófico a respeito do cuidado: ele não é algo acidental, ou seja, «cuidado» não é algo que pura e simplesmente qualifica uma ação – um adjetivo somente. O cuidado é ele mesmo um ato essencial, imprescindível à existência como um todo – ele tem um sentido verbal inato, portanto. Por isso, quando substantivado, ele não só nomeia o ato posto em ação, mas também já o qualifica implicitamente.

1 Leonardo Boff, *O cuidado necessário*, 2 ed. Petrópolis, Vozes, 2013, p. 66-70.

2 Luigina Mortari, *Filosofia do cuidado*, São Paulo, Paulus, 2018.

Isso, porém, não é nenhuma novidade trazida pela Encíclica. Em *O cuidado necessário*, Leonardo Boff, após apresentar uma fundamentação filosófico-antropológica³, afirma: «O cuidado pode, efetivamente, ser entendido como um *adjetivo* útil que podemos agregar a qualquer tipo de prática humana sem transformar-lhe a lógica interna»⁴. No que diz respeito à Casa Comum, podemos continuar produzindo o que quer que seja com novas tecnologias, visando agredir menos o meio ambiente e, mesmo assim, não rever a fundamental relação de pertença entre o ser humano e a Terra. Logo, permanece inalterada tal relação, pois continuamos explorando, por outras vias, a natureza enquanto tal, subjugando-a às novas tecnologias, bem como às vontades das superpotências mundiais, como bem demonstra Marcos Mueller Portugal⁵ a respeito da histórica exploração da prata em Potosí, na Bolívia, e dos recentes interesses nos recursos naturais na Amazônia, no petróleo na Venezuela e nas jazidas de lítio entre a Argentina, a Bolívia e o Chile. No fundo, a natureza ainda é entendida como uma «realidade exterior a nós e sobre a qual teríamos o direito de dispor a bel-prazer»⁶. Útil, por um lado, o cuidado, como adjetivo, infelizmente, não altera a ação em relação à Casa Comum, criando uma ilusão, como se, por exemplo, a produção de carros elétricos menos poluentes não explorasse e subjugasse a natureza.

3 Para justificar a primordialidade fundamental do cuidado, Boff recorre à obra do filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976), mais especificamente, às preleções sobre Agostinho (cf. Martin Heidegger, *Fenomenologia da vida religiosa*, Petrópolis, Vozes, 2010, p. 141-288) e Aristóteles (cf. Martin Heidegger, *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*, Petrópolis, Vozes, 2011), nas quais o cuidado já é apresentado como «sentido relacional» (*Bezugsinn*) da vida. Posteriormente, Heidegger, em *Ser e tempo* (1927), ao concretizar uma analítica existencial da finitude do ser-ai humano, postula não uma leitura filosófico-antropológica do cuidado, como lê Boff, mas uma ontologia do cuidado de maneira propriamente dita, afirmando a *cura* como a essência do ser-ai (cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Ted. Tübingen, Max Niemeyer, 1967, p. 193), não podendo ser reduzida a nenhum elemento originário ôntico, como se se propusesse esclarecer o cuidado a partir de algo que lhe fosse mais primordial: «A expressão 'cuidado' significa um fenômeno ontológico-existencial fundamental que igualmente em sua estrutura *não é simples*. A totalidade ontologicamente elementar da estrutura do cuidado não pode ser reconduzida a um 'elemento originário' ôntico [...]» (*Ibidem*, p. 196). A própria leitura de Heidegger a respeito do cuidado, no entanto, precisa ser vista como pertencente a uma «tradição do cuidado», que se inicia já em Platão e pode ser percebida também na Patrística Cristã, bem como em pensadores como Pascal e Nietzsche (cf. Jesus Adrián Escudero, Heidegger: Being and Time and the care for the self". *Open Journal of Philosophy*, 3, 2013, p. 302-307). Na verdade, o que aproxima Heidegger da «tradição do cuidado» é a possibilidade de haver um si mesmo mais fundamental, que não é encontrado à primeira vista, pois está absorto nas tarefas cotidianas, escapando à percepção de senso comum: «é exatamente essa dupla possibilidade de levar uma vida que está entre a autenticidade e inautenticidade, a perdição e a salvação, a ignorância e a sabedoria que é parte constituinte da ambivalência fundamental do cuidado» (*Ibidem*, p. 304). Nesse sentido, o postulado ontológico do cuidado, conforme descrito no §41 de *Ser e tempo*, guarda a possibilidade originária de o ser-ai se recuperar de sua dispersão na impessoalidade cotidiana, apropriando-se de seu si mesmo próprio e percebendo que seu ser-junto às coisas e seu ser-com os outros são modulações do cuidado.

4 Leonardo Boff, *O cuidado...*, cit., p. 66.

5 Marcos Mueller Portugal, O anel de Gíges e as superpotências: ética ambiental e *Realpolitik* no interesse pelos recursos naturais Sul-Americanos. In: Conceição, E.; Nobre, J. A. (org.), *A "cura" da Casa Comum: ano especial da Laudato Si' e os desafios do Sínodo para a Amazônia*. São Paulo: EDUC; Paulus, p. 43-82.

6 Leonardo Boff, *O cuidado...*, cit., p. 66-67.

Quando utilizado na condição de substantivo, porém, alteram-se as condições, conforme também destaca Boff: «Neste caso, a Terra aparece subsistente em si mesma, um superorganismo vivo que se auto-organiza e com valor intrínseco. Já não é mais um tipo de relação meramente utilitarista, mas de pertença e reciprocidade»⁷. À base do cuidado, como substantivo, no que diz respeito à Casa Comum, vige a pertença à Terra e, por isso, agora não se trata mais de um produzir com maior acuidade, mas do cuidado que comanda a própria concepção de produção, conforme dá a ver o §5 da Encíclica: «Toda a pretensão de cuidar e melhorar o mundo requer mudanças profundas “nos estilos de vida, nos modelos de produção e de consumo, nas estruturas consolidadas de poder, que hoje regem as sociedades”» (LS, 5). Justamente essa necessária mudança faz do cuidado o nome de um específico modo de pertencimento à Terra, um nome que está imbuído de uma ação – de um verbo: cuidar.

O sentido verbal do cuidado, por sua vez, quando utilizado na Encíclica, remete à raiz latina, de acordo com a qual cuidar – *curare* – é tanto um modo de sentir quanto um modo de pensar, pois o termo latino – *cura* – provém de *quaero*, cujo significado é procurar, buscar algo. Seu uso na língua latina, no entanto, é mais amplo, significando «atenção, aplicação, diligência, empenho, esforço [...], inquietude, aflição, preocupação, solicitude [...]. Curar, tratar uma enfermidade, sanar»⁸. Assim, *cura* é curar no sentido de restabelecer a saúde, também é sentir no sentido de perceber a necessidade do outro e, por isso, pôr-se à disposição, de onde o sentido de cuidar ser também o de tratar de..., dar a atenção a..., preocupar-se por..., que, em latim, também se diz através de outro termo, *cogitare*, cujo significado é pensar⁹. Sentir e pensar são significados conjugados de *cura*, jamais estão separados: «em ambos os sentidos, curar é um gesto amoroso, regenerador e construtivo»¹⁰.

Na Encíclica, esse triplo uso (adjetivo, substantivo e verbo) pode ser muito bem-visto já em seu subtítulo – *sobre o cuidado da casa comum*: em primeiro lugar, «cuidado» aí nomeia a ação que deve ser posta em prática no que diz respeito ao zelo da Casa Comum, tratando-se, pois, de um ato que sente *a* e se sente *na* Casa Comum. E mais: que *a* pensa, logo, que se põe *a* pensar esse modo de pertencimento, como dá a ver a raiz latina do verbo. Nesse sentido, «cuidado» nomeia um específico modo de

7 *Ibidem*, p. 67.

8 A. F. Blázquez, *Diccionario latino-español*, Barcelona, Ramon Sopena, 1975, p. 507.

9 A. G. Cunha, *Dicionário etimológico da língua portuguesa*, 4 ed, Rio de Janeiro, Lexicon, 2010, p. 193.

10 Afonso Murad, Prefácio. In: E. Conceição; J. A. Nobre (org.). *A “cura” da Casa Comum: ano especial da Laudato Si’ e os desafios do Sínodo para a Amazônia*, São Paulo, EDUC; Paulus, 2021, p. 7.

pertencimento à Casa Comum, dizendo respeito inclusive à qualidade da relação que deve ser com ela estabelecida.

A percepção desses três usos gramaticais do termo deve acompanhar a leitura da Encíclica como um todo e, conseqüentemente, está latente no mapeamento feito a seguir, onde serão indicados os eixos epistemológicos que sustentam a polissemia do cuidado.

2. Os eixos epistemológicos do cuidado da Casa Comum

Para compreender tal polissemia, em primeiro lugar, devemos nos atentar que o exercício do cuidado, de acordo com a *Laudato Si'*, pode ser posto em prática da seguinte maneira: «Todos podemos colaborar, como instrumentos de Deus, no cuidado da criação, cada um a partir da sua cultura, experiência, iniciativas e capacidades» (LS, 14). Dois aspectos devem ser aí destacados:

- a. Por um lado, o ser humano exerce um papel colaborativo no cuidado da criação – é um instrumento de Deus. Em outras palavras, é como se ele estivesse incumbido dessa tarefa e quem o elegeisse para tanto, dispondo-o das devidas capacidades, fosse o próprio Deus. E não é precisamente isso o que lemos em Gênesis, quando Deus, após criar a terra, entrega-a aos cuidados do homem e da mulher que nela habitavam (Gn 1, 28-30) para guardá-la e cultivá-la (Gn 2, 15)? Se se deve assumir a premissa de que «a terra existe antes de nós e foi-nos dada» (LS, 67), então devemos ser/estar capacitados para o seu cuidado. Por consequência, a capacidade para cuidar deve ser um atributo oriundo do próprio Criador. Cuidado é um dom de Deus, portanto.
- b. Por outro lado, a proposta da Encíclica prevê que o cuidado da criação seja realizado a partir de cada «cultura, experiência, iniciativas e capacidades», o que, conseqüentemente, implica em diversas possibilidades de cuidar e distintas responsabilidades para os diferentes agentes do cuidado, que, embora ajam todos como colaboradores no cuidado da criação, ocupam distintas posições (cf. LS, 42). Afirmam-se, assim, «responsabilidades diversificadas» (LS, 52) que, no fundo, se apresentam como «responsabilidade perante uma terra que é de Deus» (LS, 68).

Esse cenário nos mostra que há três fios epistemológicos que orientam a concepção de cuidado: um teológico, que compreende o cuidado como dom de Deus; outro filosófico-antropológico, ancorado ao primeiro e responsável por entender os desdobramentos dessa capacidade que se mostra como sendo característica do ser humano

enquanto tal; e outro sociopolítico, capaz de mapear, descrever e orientar, na prática, isso que na Encíclica é nomeado como *responsabilidades diversificadas*.

2.1 O cuidado autêntico como assumir a responsabilidade por...

O §70, parte integrante do capítulo intitulado *O Evangelho da criação*, tomando como exemplo as narrativas de Caim e Abel e a de Noé, expõe o termo cuidado por meio da oposição entre «cuidado autêntico» e «descuido», entendendo este como um não-cuidado, logo, como uma violência que leva à morte do irmão, no caso de Caim, e à da justiça e da paz, no caso de Noé. Em todo o caso, a ênfase no «descuido» não é desproposita: ela está aí posta para mostrar que não é ele, mas antes o «cuidado autêntico» como dom de Deus que é próprio à condição humana. Por meio do descuido, alcança-se tão somente o rompimento, ou melhor, diferentes modalidades de rompimento:

O descuido no compromisso de cultivar e manter um correto relacionamento com o próximo, relativamente a quem sou devedor da minha solicitude e custódia, destrói o relacionamento interior comigo mesmo, com os outros, com Deus e com a terra. Quando todas essas relações são negligenciadas, quando a justiça deixa de habitar na terra, a Bíblia diz-nos que toda a vida está em perigo (LS, 70).

O que as narrativas de Abel e Caim e de Noé mostram é que «o cuidado autêntico da nossa própria vida e das nossas relações com a natureza é inseparável da fraternidade, da justiça e da fidelidade aos outros» (LS, 70). Em outras palavras, a perspectiva teológica, que assume o «cuidado autêntico» como dom de Deus, fundamentando-o a partir da literatura bíblica, só pode ser plenamente compreendida à par de um compromisso ético, constituído, sobretudo, pela fraternidade e pela justiça, jamais podendo vir desassociado de uma ação direcionada pelo e para o bem, para aquilo que é justo e fraterno. E mais: essa concepção de «cuidado autêntico» não diz respeito só ao justo estabelecimento da relação do ser humano consigo mesmo, com os outros, com Deus e com a terra, mas à própria condição humana, que, enquanto tal, é cuidado, por excelência. Se assumido nessas condições, o cuidado pode também ser pensado teológica e filosoficamente, entendendo que essa perspectiva filosófica se desdobra em ontologia do cuidado, antropologia do cuidado e ética do cuidado.

Se olharmos desde a perspectiva da ecologia integral proposta pela Encíclica, esse «descuido» não pode ser reduzido a uma má relação com a «natureza», mas com o todo da criação, uma vez que natureza e criação não são termos sinônimos:

Na tradição judaico-cristã, dizer «criação» é mais do que dizer natureza, porque tem a ver com um projeto de amor de Deus, em que cada criatura tem um valor e um significado. A natureza entende-se habitualmente como um sistema que se analisa, compreende e gere, mas a criação só se pode conceber como um dom que vem das mãos abertas do Pai de todos, como uma realidade iluminada pelo amor que nos chama a uma comunhão universal (LS, 76).

Esse é o pano de fundo a partir do qual se entende a ênfase dada no §78 à responsabilidade do ser humano no processo de retorno à *natureza*, cabendo a ele «o dever de cultivar as próprias capacidades para proteger e desenvolver as suas potencialidades» (LS, 78). No entanto, como ensina a Encíclica *Caritas in Veritate* (CV), de Bento XVI, essa responsabilidade à qual o ser humano – e toda a Igreja – é chamado não diz respeito apenas ao cuidado da natureza:

A Igreja sente o seu peso de responsabilidade pela criação e deve fazer valer esta responsabilidade também em público. Ao fazê-lo, não tem apenas de defender a terra, a água e o ar como dons da criação que pertencem a todos, mas deve sobretudo proteger o homem da destruição de si mesmo. Requer-se uma espécie de ecologia do homem, entendida no justo sentido. De fato, a degradação da natureza está estreitamente ligada à cultura que molda a convivência humana: quando a «ecologia humana» é respeitada dentro da sociedade, beneficia também a ecologia ambiental. Tal como as virtudes humanas são intercomunicantes, de modo que o enfraquecimento de uma põe em risco também as outras, assim também o sistema ecológico se rege sobre o respeito de um projeto que se refere tanto à sã convivência em uma sociedade como ao bom relacionamento com a natureza (CV, 51).

No fundo, o chamado feito no §78 da *Laudato Si'* implica em um autêntico cuidado da criação, pois, desde a perspectiva judaico-cristã, embora natureza e criação não sejam termos sinônimos, não é possível desassociar o cuidado de uma do cuidado da outra: «nesse sentido é que o ser humano hodierno, enquanto criação de Deus, é desafiado a avançar na compreensão de seu papel na colaboração do projeto criacional de Deus»¹¹. Ao mesmo tempo, entende-se a complexidade desse desafio, dado o nível de degradação de uma ecologia humana, de uma ecologia ambiental, consequentemente, da falta de responsabilidade pela criação, como já anunciado por Francisco no §53 da *Laudato Si'* e, em 2023, reiterado em sua Encíclica *Laudate Deum* (LD, 20-23).

¹¹ J. A. Nobre, *Laudato Si': reflexões e interações*: In: E. Conceição; J. A. Nobre (org.). *A "cura" da Casa Comum: ano especial da Laudato Si' e os desafios do Sínodo para a Amazônia*, São Paulo, EDUC; Paulus, 2021, p. 224.

O cuidado da criação é confiado ao ser humano por Deus (Gn 1, 28-30), porém, «ao mesmo tempo, o pensamento judaico-cristão desmitificou a natureza. Sem deixar de a admirar pelo seu esplendor e imensidão, já não lhe atribui um caráter divino» (LS, 78). Mesmo essa natureza desmitificada reivindica o reconhecimento de seu valor e sua fragilidade, interpelando o ser humano a cuidar dela: «Um mundo frágil, com um ser humano a quem Deus confia o seu cuidado, interpela a nossa inteligência para reconhecer como deveremos orientar, cultivar e limitar o nosso poder» (LS, 78). Se recebido como dom, então o ser humano se encontra na posição de dever cultivar e guardar esse cuidado na relação com o mundo, servindo-se, para tanto, de sua inteligência, não apenas aquela do *logos* analítico, mas, sobretudo, a da cordialidade, que, como propõe Boff, «é a grande característica do novo paradigma do cuidado»¹².

Por isso, propomos que o significado de cuidado vigente nesse trecho da Encíclica é o de *responsabilizar-se por...*, que traz consigo dois pontos decisivos: em primeiro lugar, o rompimento com a autorreferencialidade e, em segundo lugar, a necessária abertura para «sentir a qualidade de sentir do outro»¹³, não para eliminá-lo, pondo-se plenamente em seu lugar, mas a partir de um «raciocínio do coração» que pensa a realidade do outro na condição que lhe é própria – o que, de certa forma, faz lembrar a *Metáfora do coração* de María Zambrano¹⁴. Como modo de cuidar, o *responsabilizar-se por...* não anula o si mesmo, tampouco emerge de uma entidade autocentrada. Trata-se, na verdade, de uma ação realizada e decidida a partir da condição limitada de cada um, o que leva à conclusão de que quem-cuida é capaz de responder à necessidade de quem-recebe-cuidado se se compreende também como alguém que precisa de cuidado, pois seu ser não é pleno. Esse senso de responsabilidade impede que tanto o si mesmo se elimine quanto que elimine o outro:

Quando presto atenção ao outro, não posso evitar me sentir interpelado pela qualidade do seu ser-aí. Se isso vale, em geral, para a relação com o outro, é ainda mais válido nas situações de cuidado: no contexto educativo da primeira infância, no qual o educador se encontra diante de uma criança que precisa de ajuda; no contexto da saúde, no qual o rosto do outro comunica toda a vulnerabilidade e fragilidade da condição do enfermo. Se estou sensível e realmente atento ao outro, a sua vivência me toca e, tocando-me, chama-me à causa, interpela-me – e tal inter-

¹² Leonardo Boff, *O cuidado...*, cit., p. 85.

¹³ Luigina Mortari, *Filosofia do cuidado*, cit., p. 144.

¹⁴ María Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, p. 49-58. Também Fernanda Henriques, *María Zambrano e as metáforas do coração*. In: Departamento de Filosofia e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. *Poiética do mundo: homenagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves*, Lisboa, Edições Colibri, 2001, p. 621-631.

pelação me intima a responder ativamente. Trata-se de uma intimação irrecusável, que se torna consciência e aceitação da impossibilidade de distanciar-me do outro. É capaz de cuidar quem se deixa guiar pelo imperativo veterotestamentário: «não darás as costas ao teu irmão» (Is 58, 7b).¹⁵

A Encíclica, ao assumir o clima como um bem comum, traz uma condição que, ao invés de legítima, é verdadeira demonstração de ausência desse senso de responsabilidade descrito acima:

É trágico o aumento de emigrantes em fuga da miséria agravada pela degradação ambiental, que, não sendo reconhecidos como refugiados nas convenções internacionais, carregam o peso da sua vida abandonada sem qualquer tutela normativa, infelizmente, verifica-se uma indiferença geral perante essas tragédias, que estão acontecendo agora mesmo em diferentes partes do mundo. A falta de reações diante desses dramas dos nossos irmãos e irmãs é um sinal da perda do sentido de responsabilidade pelos nossos semelhantes, sobre o qual se funda toda a sociedade civil (LS, 25).

Responsabilidade, de fato, é uma resposta diante da condição do outro, o que está em pleno acordo com a etimologia do termo, que advém de *respondere* (cf. Blánquez, 1975: 1460). No entanto, só pode responder quem, antes de tudo, é capaz de *ouvir* o grito/chamado do outro – não somente ouvir, mas também «ver, sentir, agir» (LS, 147) e, por que não, assumir a sua condição, de modo que «responder ao chamado à responsabilidade significa agir de modo a “ser pelos outros”»¹⁶, não com vistas a substituí-lo ou eliminá-lo da relação. O «ser pelos outros», de fato, é o que constitui o agir ético de maneira autêntica, pois ele designa o assumir a responsabilidade da relação de cuidado – o responder após ter sido capaz de ouvir o apelo –, o que, por sua vez, «implica responder ao chamado a ser-com-os-outros em uma dimensão de sentido»¹⁷.

Ao apontar para essa «perda do sentido de responsabilidade», a Encíclica evidencia a perda da capacidade de ouvir, ver e sentir os outros, sejam os do nosso tempo, sejam os que estão por vir, de modo que essa falta de responsabilidade é intergeracional, culminando na pergunta: «Que tipo de mundo queremos deixar a quem vai suceder-nos, às crianças que estão crescendo?» (LS, 160). Ao mesmo tempo, faz-se um apelo sobre a urgência de regressar à raiz do senso de responsabilidade, como essa capacidade propriamente humana de ouvir, sentir e responder, o que, nos tempos

¹⁵ Luigina Mortari, *Filosofia do...*, cit., p. 136.

¹⁶ *Ibidem*, p. 137.

¹⁷ *Ibidem*.

hodiernos, tem de ser feito de maneira conjunta, com um «*projeto comum*» (LS, 164), que dá a ver a interdependência de que também fala a Encíclica, recuperando o ensinamento do *Catecismo da Igreja*:

A interdependência das criaturas é querida por Deus. O sol e a lua, o cedro e a florzinha, a águia e o pardal: o espetáculo das suas incontáveis diversidades e desigualdades significa que nenhuma criatura se basta a si mesma. Elas só existem na dependência umas das outras, para se completarem mutuamente no serviço umas das outras (LS, 86).

Assim, a prática do cuidado, como esse *responsabilizar-se por...*, não assume o outro como sendo apenas aquele que, de certa forma, é o distinto igual a mim. Trata-se, pois, do outro que está implicado nessa rede de interdependência, da qual fazem parte «todas as energias, todos os elementos, todos os seres vivos, das bactérias aos seres mais complexos (...). Uma teia de conexões que os envolve por todos os lados, fazendo-os seres cooperativos e solidários»¹⁸. Contudo, não basta ser «*ontologicamente consciente*»¹⁹ dessa teia interrelacional que propicia a existência como um todo. É preciso ser «*existencialmente sensível*»²⁰, de modo a sentir-se tocado pelo outro, donde a reivindicação desse *responsabilizar-se por...* ser justamente a de sentir a qualidade de sentir do outro.

Compreendemos, com isso, a razão de a Encíclica eleger Francisco de Assis como «modelo belo e motivador» (LS, 10) de agente da responsabilidade, logo, do cuidado autêntico com a Casa Comum: o Santo de Assis, «fiel à Sagrada Escritura» (LS, 12), soube ouvir, sentir e responder, vivendo uma «maravilhosa harmonia com Deus, com os outros, com a natureza e consigo mesmo. Nele se nota até que ponto são inseparáveis a preocupação pela natureza, a justiça para com os pobres, o empenho na sociedade e a paz interior» (LS, 10). Para Francisco de Assis, todos são irmãos e irmãs, como anunciado em seu *Cântico das Criaturas*. Há aí uma impressionante radicalidade que abandona o modelo que enxerga a criação, a natureza, o mundo como algo a ser explorado, dominado e usado – «uma renúncia a fazer da realidade um mero objeto de uso e domínio» (LS, 11) – e encaminha uma compreensão na qual tudo provém de uma mesma origem, perfazendo uma «fraternidade solidária, que cuida e guarda»²¹:

18 Leonardo Boff, *A Terra na palma da mão: uma nova visão da planeta e da humanidade*, Petrópolis, Vozes, 2016, p. 60.

19 Luigina Mortari, *Filosofia do...*, cit., p. 144.

20 Ibidem.

21 Luiz Sleutjes, *Ecologia integral e sinais dos tempos*, São Paulo, Pluralidades, 2023, p. 99.

Essa convicção não pode ser desvalorizada como romantismo irracional, pois influi nas opções que determinam nosso comportamento. Se nos aproximarmos da natureza e do meio ambiente sem essa abertura para a admiração e o encanto, se deixarmos de falar a língua da fraternidade e da beleza na nossa relação com o mundo, então as nossas atitudes serão as do dominador, do consumidor ou de um mero explorador dos recursos naturais, incapaz de pôr um limite aos seus interesses imediatos. Pelo contrário, se nos sentirmos intimamente unidos a tudo o que existe, então brotarão de modo espontâneo a sobriedade e a solicitude (LS, 11).

Mais do que *responsabilizar-se por...*, o cuidado autêntico de que fala a Encíclica mostra a necessidade de aproximar-se do outro, ou melhor, dessa teia interrelacional com a devida reverência, isto é, respeitando-a em sua condição mais própria, o que, de acordo com Mortari, «exige que seja cultivada uma relação na qual quem-cuida se dirija ao outro como a uma realidade distante da sua, estando atento, porém, a que a distância não se traduza em ruptura da relação ou que a relação impeça de encontrar a distância justa»²². Por isso, o crente não pode ver e contemplar o mundo como alguém que está fora dele, como se não pertencesse a esse mundo, mas a outro: «A reverência é o reconhecimento da condição de possibilidade da existência, oferecida gratuitamente pelo mistério da vida»²³. Trata-se de ver, perceber, ouvir e assumir a responsabilidade pelo planeta desde dentro, «reconhecendo os laços com que o Pai nos uniu a todos os seres» (LS, 220). Assim, essa responsabilidade reverente se concretiza como «responsabilidade pela relação»²⁴, afirmando-se de distintas maneiras, nos mais diversos contextos, como *responsabilidades diversificadas*.

2.2 O eixo sociopolítico do cuidado e sua concretização

Essas nuances até aqui percebidas anunciam os primeiros significados do cuidado no âmbito da Encíclica, vinculando-o diretamente ao ser humano, ou melhor, a uma capacidade – um dom que é propriamente seu. Na verdade, tais significados estão implicados no desenvolvimento e na explicitação das raízes humanas da crise ecológica, tema que é levado a cabo ao longo do *Terceiro capítulo* da Encíclica, que, entre outras coisas, aborda a globalização do paradigma tecnocrático (LS, 101; 106-114) e o interesse econômico das políticas governamentais. Em 2023, na Encíclica *Laudate Deum*, Francisco reafirma a sua posição e alerta para o fato de que tal paradigma se funda na

22 Luigina Mortari, *Filosofia do...*, cit., p. 186.

23 Alex Villas Boas, *Paradigma de uma ética planetária. Um olhar a partir da ecologia da vida cotidiana na Laudato Si'*. In: João Décio Passos (coord.), *Diálogos no interior da casa comum: recepções interdisciplinares sobre a encíclica Laudato Si'*, São Paulo, EDUC; Paulus, 2016, p. 229.

24 Ibidem.

«ideia de um ser humano sem limites, cujas capacidades e possibilidades se poderiam alargar ao infinito graças à tecnologia» (LD, 21). De tal maneira, o que está em jogo já no texto de 2015 e neste de 2023 não é apenas uma preocupação ecológico-ambiental, mas, de fato, ecológico-integral que «inclua claramente as dimensões humanas e sociais» (LS, 137) – ou seja, tal preocupação diz respeito a vários «tipos» de ecologia, tais como a criacional, a ambiental, a humana, a econômica, a social e a cultural²⁵.

Nesse contexto, afirmamos a necessidade de um «cuidado responsável» (LS, 109), que, conseqüentemente, denuncia – e pressupõe – a existência de uma «não-responsabilidade», que, por sua vez, é justamente levada a cabo pelas políticas econômicas que assumem «todo o desenvolvimento tecnológico em função do lucro, sem prestar atenção a eventuais conseqüências negativas para o ser humano» (LS, 109). De certa forma, isso denuncia a não coincidência entre desenvolvimento tecnológico e desenvolvimento integral do ser humano condizente à «responsabilidade, aos valores, à consciência» (LS, 105): «Não é de estranhar que um poder tamanho em tais mãos seja capaz de destruir a vida, já que a matriz de pensamento própria do paradigma tecnocrático nos cega, não nos permitindo ver este gravíssimo problema da humanidade atual» (LD, 24).

Ainda de acordo com a Encíclica *Laudate Deum*, essa não-responsabilidade também se apresenta de outra forma, a saber, na lógica do máximo lucro ao menor custo: «(...) disfarçada de racionalidade, progresso e promessas ilusórias, [essa lógica] torna impossível qualquer preocupação sincera com a casa comum e qualquer cuidado pela promoção dos descartados da sociedade» (LD, 31). Não à toa, portanto, o Papa dirige sua atenção, no texto de 2023, por exemplo, às *Conferências sobre o clima* (LD, 44-52) e apresenta suas contribuições e expectativas sobre a COP28, chamando a atenção, por um lado, para o fato de não ser possível sugerir «apenas um remédio técnico para cada problema ambiental que aparece» (LD, 57) e, por outro, solicitando que não tratemos a questão apenas como «ambiental, 'verde', romântica, muitas vezes ridicularizada por interesses econômicos. Admitamos, finalmente, que se trata de um problema humano e social em sentido amplo e em diversos níveis. Por isso requer-se o envolvimento de todos» (LD, 58). Isso reivindica um cuidado responsável que seja não apenas concretizado no âmbito individual, mas também na dimensão sociopolítica.

25 Cf. Agenor Brighenti, A evolução do conceito de ecologia no Ensino Social da Igreja. Da *Rerum Novarum* à *Laudato Si'*. In: Afonso Murad, Sinivaldo S. Tavares (orgs.). *Cuidar da Casa Comum: chaves de leitura teológicas e pastorais da Laudato Si'*, São Paulo, Paulinas, 2016, p. 52-64. Também Leonardo Boff, *Ética e espiritualidade: como cuidar da Casa Comum*, Petrópolis, Vozes, 2017.

A partir da Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Querida Amazônia* (QA), assumida aqui como um desdobramento direto do projeto presente na *Laudato Si'*²⁶, esse cuidado responsável pode receber as características do «bem viver» dos povos originários, que

(...) que implica uma harmonia pessoal, familiar, comunitária e cósmica e manifesta-se no seu modo comunitário de conceber a existência, na capacidade de encontrar alegria e plenitude numa vida austera e simples, bem como no cuidado responsável da natureza que preserva os recursos para as gerações futuras (QA, 71).

A isso se segue a proposta: «Os habitantes das cidades precisam apreciar esta sabedoria e deixar-se 'reeducar' quanto ao consumismo ansioso e ao isolamento urbano» (QA, 72). Não se trata aqui de uma transposição ingênua, como se as cidades tivessem de ser destituídas e todos tivessem que adotar de maneira inautêntica o estilo de vida dos povos originários da região amazônica, como se ele fosse um produto. A proposta de Francisco é, a partir desse modo de vida, desse «bem viver», fazer repensar o paradigma tecnocrático no qual estamos inseridos, o que implica construir: I) uma educação para o cuidado (LS, 209-215); II) uma espiritualidade ecológica (LS, 216-227), que exige, antes de tudo, uma «conversão ecológica»; enfim, III) uma cultura do cuidado (LS, 228-232).

Pensar uma educação e uma cultura para o cuidado, no entanto, não significa propor um ensino religioso confessional e a imposição da cristandade: «em nível teológico, apresenta-se uma necessidade de passar de uma *missio ecclesiae* (missão da Igreja) a uma *missio Dei* (Missão de Deus)»²⁷. Por isso, a educação e a cultura, tal como pensadas na *Laudato Si'*, dizem respeito ao *aproximar-se do outro*, uma ação que previne que a relação de cuidado se transforme em uma de violência. No limite, a educação para o respeito impede a submissão do *outro* ao modo de agir e pensar tecnocrático, que tudo domina e explora, conseqüentemente, abre a possibilidade de pensar a relação para além de tal paradigma: «para promover a emergência de um novo horizonte cultural e, portanto, dos caminhos educativos que contribuem para sua preparação, é prioritária uma refundação da epistemologia através da qual buscamos o conhecimento do mundo que nos circunda»²⁸. Essa aproximação educa, antes de tudo, no sentido grego da *paideia*, como o conduzir por um caminho, ou melhor, como o

26 Cf. José Reinaldo Martins Filho, "Um sonho ecológico para a Igreja: o magistério de Francisco da *Laudato Si'* ao Sínodo para a Amazônia". *Atualidade teológica*, Rio de Janeiro, 24(64), 2020, p. 104-126. Também E. Conceição, O Sínodo da Amazônia e a ética do cuidado: a Amazônia clama por uma resposta concreta e reconciliadora. In: E. Conceição, E.; J. A. Nobre (org.). *A "cura" da Casa Comum: ano especial da Laudato Si' e os desafios do Sínodo para a Amazônia*, São Paulo, EDUC; Paulus, p. 245-272.

27 E. Conceição, O Sínodo da Amazônia..., cit., p. 259.

28 Luigina Mortari, *Educazione ecologica*, Roma, Laterza, 2020, p. 79.

construir de um caminho de maneira propriamente dita. Nesse caso, um caminho que espera «criar uma ‘cidadania ecológica’» (LS, 211). Trata-se, pois, de uma propedêutica que visa a edificação de uma cultura do cuidado, pautada precisamente na ética do cuidado, que, na Encíclica, como já visto, está vinculada às sólidas virtudes da justiça e da fraternidade (LS, 70):

O cuidado na natureza faz parte de um estilo de vida que implica capacidade de viver juntos e de comunhão. [...] O amor fraterno só pode ser gratuito, nunca pode ser uma paga a outrem pelo que realizou, nem um adiantamento pelo que esperamos que venha a fazer. [...] Essa mesma gratuidade leva-nos a amar e aceitar o vento, o Sol ou as nuvens, embora não se submetam ao nosso controle. Assim podemos falar de uma fraternidade universal (LS, 228).

Esse excerto aponta justamente para a formação de uma comunidade, ou melhor, de uma fraternidade – e, por que não, de uma rede de comunidades fraternas –, no seio da qual também há indivíduos chamados a trabalharem de forma direta na política, na transformação social das pequenas comunidades nas quais vivemos, enfim, na promoção da cultura do cuidado, que, de fato, deve se tornar verdadeira política do cuidar e do cuidado²⁹. Em suma, essa comunidade deve estar fundada na «comum vontade de assumir a postura do cuidado, de trabalhar [de forma] articulada, apoiando-se e, se for necessário, cuidando-se reciprocamente»³⁰.

Engana-se, no entanto, quem imagina que a promoção dessa educação e cultura do cuidado, bem como de uma espiritualidade ecológica seja apenas um projeto, que não encontra respaldo concreto. A *Laudato Si'* inspirou, de fato, a constituição de redes comunitárias que prezam pelos princípios de uma ecologia-integral. Ao mesmo tempo, a Encíclica foi ao encontro de outros projetos que lhe são anteriores, mas que já assumiam os valores por ela anunciados. A título de exemplo, trazemos três projetos:

- l) *Animadores Laudato Si'*, pertencente ao *Movimento Laudato Si'*, uma rede mundial que pretende levar a cabo os propósitos da Encíclica em comunidades locais, fomentando uma mudança no estilo de vida por meio de programas de estudo pautados no método ver-julgar-agir e propondo uma espiritualidade ecológica. Tal movimento, como consta em seu próprio website³¹, pauta-se em três pilares constituintes: a conversão ecológica, a sustentabilidade e a mobilização profética. Esse projeto é singular para perceber a promoção de um novo paradigma na cul-

29 Cf. Luigina Mortari, *La politica della cura: prendere a cuore la vita*, Milano, Raffaello Cortina, 2021.

30 Leonardo Boff, *O cuidado...*, cit., p. 236.

31 Disponível em: <https://laudatosianimators.org/pt/>. Acesso em: 04Nov23.

tura, por meio da educação e da conversão ecológica, que, por sua vez, dá origem à espiritualidade ecológica, que, de fato, «não está desligada do próprio corpo nem da natureza ou das realidades deste mundo, mas vive com elas e nelas, em comunhão com tudo o que nos rodeia» (LS, 216). A concretização dessa pauta se evidencia, por exemplo, por um conjunto de eventos, workshops, conferências e discussões coletivas realizadas pelos *Animadores* ao redor do mundo. Dentre outros resultados, destacamos a criação do Programa de Sustentabilidade, amparado pela Plataforma de Ação *Laudato Si'*, «uma iniciativa do Dicasterio Vaticano para a Promoção do Desenvolvimento Humano Integral, (...) que equipa a Igreja para alcançar soluções reais e duradouras para a crise ecológica»³².

- II) *Cuidar da Casa Comum*, uma rede portuguesa de indivíduos, instituições, organizações, igrejas católicas e outras igrejas cristãs, que objetiva, sobretudo, conforme consta em seu website³³, «promover nas comunidades cristãs e nos respectivos espaços (paróquias, escolas, obras e movimentos) uma efetiva *conversão ecológica* e sugerir caminhos de atuação concreta com vista a uma ecologia integral». Para tanto, tal projeto elegeu como coordenadas de ação o clima, a biodiversidade, a água, o bem comum e as desigualdades planetárias. Junto disso, desenvolveu materiais de apoio para escolas, crianças e jovens e até mesmo uma peça teatral. Constantemente, atualizam os participantes por meio de *Newsletter* e propiciam a todos os que acessarem o website um material qualificado para se informar e atuar.
- III) *Fundação Cuidar o Futuro*, instituída em Portugal por Maria de Lourdes Pintasilgo, em 2001, muito antes do pontificado de Francisco, consequentemente, da publicação da *Laudato Si'*. Tal fundação compartilha com a Encíclica vários ideais, como o de ser agente de mudança social, «como agente de mobilização da sociedade civil e como promotora de diálogo, valorizando nas suas ações o pluralismo e a ética da responsabilidade e do cuidado» (Fundação Cuidar o Futuro)³⁴, bem como o de «enquadrar e estimular reflexão e iniciativas que contribuam para a emergência de novos modos de equacionar a relação ecologia-economia» (Estatutos da Fundação Cuidar o Futuro, cap. 1, art. 4.2.f). Atualmente, a Fundação compõe o projeto *Parliament for the Future of Europe - 2022-2024*, onde desempenha importante papel para pensar questões da economia, justiça social e emprego. Para além disso, a Fundação tem patrocinado um conjunto de publicações que visam justamente dar visibilidade à ideia de «cuidar o futuro», de Maria de Lourdes Pintasilgo, muito bem sintetizada da seguinte maneira por Marília Rosado Carrilho: «com os 'pés' no presente e os 'olhos' no futuro, assim deve ser o ser

32 Disponível em: <https://plataformadeacaolaudatosi.org/>. Acesso em: 04Nov23.

33 Disponível em: <https://casacomum.pt/>. Acesso em: 04Nov23.

34 Disponível em: <https://fundacaocuidarofuturo.pt>. Acesso em: 04Nov23.

humano responsável. Falar de possibilidade é falar de futuro. Falar de gerações vindouras é falar dessa responsabilidade futura. Falar da definição do que é desejável é falar de futuro, de o preparar, de cuidar dele»³⁵.

A formação de comunidades e redes, bem como a possibilidade de dialogar com instituições constituídas antes da *Laudato Si'* demonstra como o paradigma do cuidado tem se concretizado, mesmo que aos poucos. Ao mesmo tempo, fica demonstrado como a preocupação do projeto da *Laudato Si'* não é meramente ecológico-ambiental, pois também aborda questões sociais, econômicas, culturais, educacionais, espirituais. O conjunto de ações pensadas, projetadas e concretizadas a partir da Encíclica reivindicam um conjunto de esforços práticos em vários níveis, por um lado, e, por outro, uma revisão teórico-epistemológica do paradigma tecnocrático, buscando instaurar, de fato, o do cuidado, a respeito do qual, no entanto, também devem ser feitas algumas ponderações críticas.

3. Uma revisão crítica do cuidado à luz da teologia ecofeminista

Um possível caminho de crítica à ideia de cuidado na Encíclica *Laudato Si'* consiste no fato de que o texto se centra em uma compreensão ainda oriunda da teologia clássica da relação entre ser humano, tido como criatura, com Deus, nomeado como criador. Essa relação se baseia no fato de que o «Deus criador» é lido como centro de uma cosmologia e antropologia delimitadas que dependem dele para seu funcionamento. De certa forma, a Encíclica assume essa lógica quando, no §75, afirma:

Não podemos defender uma espiritualidade que esqueça Deus todo-poderoso e criador. Nesse caso, acabaríamos por adorar outros poderes do mundo, ou colocá-los no lugar do Senhor, chegando à pretensão de espezinhar sem limites a realidade criada por ele. A melhor maneira de colocar o ser humano no seu lugar e acabar com a sua pretensão de ser dominador absoluto da terra, é voltar a propor a figura de um Pai criador e único dono do mundo; caso contrário, o ser humano tenderá sempre a querer impor à realidade as suas próprias leis e interesses (LS, 75).

Aqui, além de assumir a categoria de «criador» como um importante aspecto da ideia de Deus, também há a evocação do conceito de «pai» como categoria essencial da representação divina, ou seja, isso significa «afirmar a masculinidade de

35 Marília Rosado Carrilho, *O pensamento ético-político de Maria de Lourdes Pintasilgo: diálogos com Martin Heidegger e Hans Jonas*, Lisboa, Fundação Cuidar o Futuro, 2019, p. 115.

Deus»³⁶, o que, consequentemente, leva à redução do seu mistério à identificação com um ser masculino.

As categorias «Pai» e «Criador» são privilegiadas na teologia clássica e sempre aparecem juntas na crítica da teologia feminista: podemos observar que Ivone Gebara, teóloga brasileira, em *Teologia ecofeminista*, absorve esse problema, não sendo injusto interpretar tais categorias como produtos de uma teologia androcêntrica, que nasce num contexto no qual Deus cria o homem e este nomeia Deus, assim, «antropocentrismo e monoteocentrismo se confundem e se distinguem num mesmo processo»³⁷. Nesta mútua pertença entre homem e Deus, nasce o conceito de uma sociedade hierárquica-patriarcal, na qual «o varão tem ‘poder sobre as coisas’ assim como Deus tem poder sobre tudo o que existe. Fora da natureza e superior aos seres humanos, Deus impõe sua vontade, determina os limites dos comportamentos, legisla, castiga e salva»³⁸. «Fora da natureza» está a divindade que a *Laudato Si’* recupera da tradição teológica para pô-la como eixo normativo da ecologia, cuja preocupação é justamente a natureza. A solução do Deus Criador é, deste modo, uma saída para fora da história. Porém, também como consequência dessa ideia, surgiu a prerrogativa do masculino como aquele que recebe do criador a legitimação para o domínio da natureza. Por isso, argumentar com as categorias de «Pai Criador» é voltar à concepção de homem como dominador da Terra e àquilo que, em um primeiro momento, aparece como uma construção piedosa, mas que, no fundo, pode se converter em uma afirmação contraditória.

A preocupação da teologia de Gebara é justamente ir na contramão dessa teologia tradicional e afirmar não apenas uma inclusão de gênero no pensamento teológico, mas advogar por uma «eco-inclusão», na qual o meio-ambiente não seja tomado como objeto de usurpação do domínio humano, mas como lugar de significação do ser humano, o que, por sua vez, reivindica que «o masculino não pode mais ser sinônimo de humano e de histórico e o ecológico não pode mais ser considerado um objeto da natureza a ser estudado e dominado pelo homem»³⁹. Nesse sentido, uma teologia com preocupação ecológica (e a *Laudato Si’*, inclusive) deveria buscar a saída da «pretensão

36 Jaci de Fátima Souza Candiottto, “A despatriarcalização de Deus na teologia feminista”, in *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, 29(3), 2021, p. 3.

37 Ivone Gebara, *Teologia ecofeminista*, São Paulo, Olho D’Água, 1997, p. 44.

38 *Ibidem*, p. 79.

39 *Ibidem*, p. 78.

de ser dominador absoluto» e apontar outra forma de teologia, que será, consequentemente, outra forma de antropologia e de cosmologia⁴⁰.

A teóloga Ilia Delio, na verdade, elogia o avanço que a *Laudato Si'* representa no magistério eclesiástico em diálogo com a ciência e a preocupação com a vida na Terra, mas, ao mesmo tempo, critica essa postura conservadora de regressar à ideia de um Deus Pai Criador que mantém a violência com relação ao meio ambiente. Ela pondera: «o Papa Francisco aponta para uma teologia da evolução nesta Encíclica de tal forma que promete uma nova visão para o mundo; no entanto, ele retorna a uma antiga teologia»⁴¹. Essa antiga teologia que critica Delio é a mesma que Gebara já criticou em seu texto, a qual tem o Deus Criador como a figura metafísica central da origem do mundo. Tal como a concepção aristotélica de um motor primeiro, a ideia de um Deus criador funciona ordenando a realidade (cosmologia) e condicionando a vocação do ser humano a ele (antropologia). O Deus Criador é autorreferente, todas as coisas, inclusive si próprio, orbitam essa ideia de um princípio metafísico.

Sendo ainda mais crítica à ideia de um Deus Criador, Ivone Gebara destaca que a manutenção desse paradigma é a manutenção de uma epistemologia patriarcal⁴². Se, por um lado, Delio observa o problema numa tríade teológico-antropológico-cosmológica, Gebara, por outro, dá um passo anterior a essas concepções e coloca o problema na epistemologia, isto é, na forma como esses conhecimentos são construídos. A epistemologia cristã tradicional opera sempre com uma visão essencialista:

Buscamos sempre a essência de cada coisa, ou, a forma como Deus criou cada ser. É como se todo o nosso conhecimento e ações éticas devessem conformar-se à vontade de uma realidade superior ou a uma realidade natural anterior a nós mesmas(os). Parece que não somos o que somos na nossa cotidianidade. Há uma pré-definição de nós mesmos, até certo ponto inacessível ao conhecimento e ao mesmo tempo reguladora dele. A pré-definição do ser humano está na sua finalidade.⁴³

Dentro desse paradigma teológico-cristão, o ser humano possui a sua finalidade em Deus enquanto criador e origem da vida, na medida em que a teologia tradicional «considera a autonomia do Criador em relação às criaturas e afirma a irreduzível

40 Cf. Ilia Delio, *Lex credendi, lex vivendi*: Uma resposta a *Laudato Si'*. IHU-Online. 2015. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/noticias/544257-lex-credendi-lex-vivendi-uma-resposta-a-laudato-si-artigo-de-ilia-delio>. Acesso em: 04Nov23. Também Ilia Delio, *The Unbearable Wholeness of Being. God, Evolution, and the Power of Love*, New York, Orbis Books, 2013.

41 Ilia Delio, *Lex credendi...*, cit., n. p.

42 Ivone Gebara, *Teologia ecofeminista*, cit., p. 38-56.

43 *Ibidem*, p. 38-39.

alteridade entre eles»⁴⁴. O percurso cristão é um retorno à origem já dada pelo Criador desde a concepção do ser humano. Assim, também a vida humana está posta numa cosmologia direcionada pela teologia que condiciona a antropologia. Porque a *Laudato Si'* repete esse modelo de pensamento teológico, ela mantém a referência de cuidado com a Casa Comum no escopo do ser humano delimitado por uma cosmologia pautada sobre o domínio da criação, na qual a Terra é vista como objeto de uso e investigação da razão humana⁴⁵. Isso significa que um cuidado ecológico, de fato, não consegue se sustentar nos limites dessa epistemologia cristã tradicional, que, inclusive, gerou a ideia de domínio no decorrer da história.

Gebara ainda observa que também as teologias progressistas pós-Concílio Vaticano II não conseguiram superar o paradigma da teologia tradicional e, por isso, voltam ao problema do domínio e perpetuam a lógica patriarcal – outro ponto a ser criticado na Encíclica quando vista sob a ótica da teologia feminista. A título de exemplo:

Pode-se objetar que depois do Concílio Vaticano II e, na América Latina, com a Teologia da Libertação, se introduz uma nova epistemologia. Creio que o Concílio trouxe em primeiro lugar uma abertura aos grandes problemas especialmente do Primeiro Mundo; surgiu uma tentativa de diálogo e de aproximação institucional em relação a diferentes igrejas e religiões; se abre também um diálogo maior para as questões de justiça social a nível mundial. Cresceu um espaço para o debate de questões e desafios lançados pelos cientistas. Mas não houve propriamente mudança de epistemologia. A cosmologia e antropologia cristã continuaram as mesmas, embora a linguagem dualista tenha sido mitigada sobretudo pelo trabalho dos setores progressistas.⁴⁶

A provocação que pode ser feita após tal crítica é: como superar a teologia tradicional e, conseqüentemente, criar outra cosmologia e antropologia? Ivone Gebara aponta uma saída: o ecofeminismo. Importante pontuar aqui que a crítica de Gebara não é à *Laudato Si'*, mas à ideia que a respalda muito antes de sua publicação. A noção de teologia tradicional, vinculada à metafísica medieval, permite que a Encíclica se baseie na ideia de Deus Criador, levando-a em direção à estrutura patriarcal que constitui essa teologia. Quer dizer, a referência vista acima de «Deus Pai Criador» é a manutenção de uma masculinidade normativa à ideia de Deus, o que vai ser justamente criticado pelas teólogas citadas.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 115.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 42-56.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 52.

Também é exemplar o pensamento da teóloga filipina Agnes Brazal quando põe a comunidade em relação com a figura do Pai: «a criação, quando imaginada como uma comunidade, não precisa, no entanto, ser liderada por um Pai todo-poderoso»⁴⁷. Nesta direção, há uma convergência entre Brazal e Gebara, pois ambas apontam uma teologia que nunca termina, que sempre está em vias de fazer-se, porque não está legitimada por um ente peremptório. A criação, como ótica comunitária, advoga para uma relação ser humano-Terra-Cosmos que não possui um eixo central, mas é dinâmico. A teóloga brasileira explica:

A perspectiva ecofeminista tenta introduzir outra epistemologia por sua percepção diferente do ser humano, de sua relação com a Terra e com o Cosmos. Claro, não se pode ter a pretensão dos começos absolutos. Somos um mesmo corpo em processo, em crescimento e não se podem negar os momentos das fases anteriores como se fosse possível recomeçar de um ponto zero. Sabemos que conhecer, organizar e reorganizar o sentido de nossa vida e das coisas é tarefa relativa e nunca acabada.⁴⁸

As intuições de Gebara e de Brazal nos levam novamente à proposta de Ilia Delio, que, embora não esteja trabalhando diretamente numa perspectiva ecofeminista, repensa a cosmologia e a antropologia a partir de outro paradigma e produz uma teologia que foge à metafísica tradicional, aproximando-se da concepção de um mundo que está sempre em formação. Partindo de Teilhard de Chardin, Delio pensa a criação numa relação entre Deus e ser humano: a imagem do Deus Criador subsiste apenas à medida em que o humano partilha da mesma capacidade criadora, o que, de certa forma, evidencia que «a relação homem-natureza é de coautoria, e não de dominação ou submissão»⁴⁹. Em suma, nós somos co-criadores em Cristo⁵⁰. Isso se faz possível porque a questão central da teologia não consiste na problemática grega do «ser», mas na de «união». Em *The Unbearable Wholeness of Being*, Delio propõe:

A filosofia do amor, de Teilhard, se distingue da metafísica clássica, na qual o ser é a categoria primordial da existência. Ser ou não ser *não é* a questão. Para Teilhard, união é a categoria primordial; ser é ser unido. Ser é a saída da união e a união está sempre em direção ao mais ser. O termo ser não tem significado real, a menos

47 A. M. Brazal, "Ethics of Care in *Laudato Si'*: A Postcolonial Ecofeminist Critique". *Feminist Theology*, Winchester, 29(3), 2021, p. 231.

48 Ivone Gebara, *Teologia ecofeminista*, cit., p. 56.

49 E. A. Carvalho, A perspectiva interdisciplinar inerente à Encíclica. In: J. D. Passos (org.), *Diálogos no interior da casa comum: recepções interdisciplinares sobre a encíclica Laudato Si'*, São Paulo, EDUC; Paulus, 2016, p. 117.

50 Cf. Ilia Delio, "Christology from within". *Heythrop Journal*, Oxford, 48(3), 2007, p. 438-457.

que seja considerado primeiro como união e depois como ser-em-união, ou o que poderíamos chamar de «interser».⁵¹

Ilia Delio converte a ideia de estabilidade do ser para a «relacionalidade» do ser, pela qual a categoria de «união» aparece como eixo central que articula teologia, antropologia e cosmologia. Embora seu pensamento teológico não esteja necessariamente próximo às preocupações ecofeministas de Ivone Gebara, Delio também ajuda a construir a crítica e a compor uma teologia não-clássica e não-patriarcal. A ideia de «união» é a mesma que Gebara evoca quando afirma que «somos um mesmo corpo em processo»⁵² e também de Brazal quando lança a ideia de criação enquanto comunidade.

União, relação e comunidade são palavras-chave de uma preocupação comum entre as diferentes teólogas: propor uma teologia que faça sentido na história do ser humano e o enquadre como participe da vida terrena. Delio avança sua tese para uma teologia evolutiva que dialogue com os avanços científicos, mas que também saia de uma lógica essencialista sobre Deus. Talvez sua proposta seja interessante ao núcleo teológico da *Laudato Si'*, pois ela ajuda a ler a Encíclica de maneira a avançar justamente onde ainda existe resistência. Em outras palavras, a proposta de Delio pode contribuir para que abandonemos uma interpretação de caráter essencialista da teologia criacionista tradicional e adotemos a postura de uma teologia evolutiva em relação à Encíclica.

Se pensarmos na construção que apresentamos sobre o triplo uso de cuidado da encíclica, como substantivo, adjetivo e verbo, e retomarmos a construção do «cuidado cuidadoso que cuida», observamos que a ideia de Delio não está longe do que Francisco propõe. Sua teologia ensina que a relação entre o ser humano e Deus é uma «evolução», o que ela entende por «fazer-se na totalidade». O ser humano é criador com Deus porque pertence à totalidade com Ele:

Nós estamos convidados a confiar, a nos render e a acreditar que esse mundo pode ser diferente, que a justiça e o perdão são possíveis para a comunidade terrena. O amor de Deus é sempre novo, sempre conosco e sempre antes de nós. Viver no amor é estar comprometido com o todo, viver no todo, pensar no todo, amar o todo, «ser tornado no todo». Evolução é «fazer a totalidade» em ação, a ascensão da consciência que percebe que a auto-separação é uma ilusão.⁵³

51 Ilia Delio, *The Unbearable...*, cit., p. 45.

52 Ivone Gebara, *Teologia ecofeminista*, cit., p. 56.

53 Ilia Delio, *The Unbearable...*, cit., p. xxvi.

Fazer-se na totalidade só é possível no sentido de união com Deus. Delio pondera que «a auto-separação é uma ilusão», ou seja, nem o ser humano, nem Deus podem ser elementos distantes um do outro, tal como a antropologia e a teologia clássicas previam. Na nova cosmologia, que Delio propõe, aparece a concepção de «um universo dinâmico e evolutivo, que não pode mais abraçar adequadamente uma visão estática da(s) natureza(s) de Cristo, mas uma visão de emergência, de uma 'interioridade' que se expressa externamente em transcendência e união»⁵⁴. Essa posição se ajusta muito bem com a proposta da *Laudato Si'* que entende que a pessoa humana «assume na própria existência aquele dinamismo trinitário que Deus imprimiu nela desde a sua criação. Tudo está interligado, e isto convida-nos a maturar uma espiritualidade da solidariedade global que brota do mistério da Trindade» (LS, 240). A natureza emergente de Cristo, isto é, daquele que está sempre em processo de revelação e, por isso, sai de sua interioridade para uma exterioridade que se expressa em transcendência na criação e na união entre as pessoas da Trindade, mas também entre os seres humanos, os quais podem assumir sua existência no dinamismo trinitário. Nesse mistério que «é em nós e [que está] para além de nós, já não o sentimos como todo-poderoso, como Senhor, como juiz último, nem como Pai criador»⁵⁵.

Considerações finais

A *Laudato Si'* articula o conceito de cuidado em três dimensões: como substantivo, adjetivo e verbo. Foi o que mostramos na primeira parte do texto, na qual o mote que sintetiza a questão do cuidado na encíclica é «o cuidado cuidadoso que cuida». Para além de definições sintáticas, podemos ver o desdobramento do conceito de cuidado na teologia, na antropologia filosófica e na dimensão sociopolítica. Da primeira, temos o cuidado enquanto dom de Deus, que, posto em perspectiva bíblica, é a doação e manutenção da vida por parte de Deus, mas também a exigência da responsabilidade da criatura que é chamada a cuidar, preservando a Terra como sua casa comum.

Nesta direção, o eixo *teológico* do cuidado abre a necessidade do eixo *filosófico-antropológico*, pois enquanto o ser humano é chamado a cuidar, ele tem responsabilidade sobre a criação, não apenas por sua relação com outros seres humanos, mas com toda a vida que habita o planeta. Assim, a fase antropológica da Encíclica se converte naturalmente num apelo ético, já que sob estes dois eixos, a *Laudato Si'*

54 Ilia Delio, *Christology from...*, cit., p. 453.

55 Ivone Gebara, *Teologia ecofeminista*, cit., p. 116.

entende a vida humana inserida numa dinâmica de relação entre ser humano, Deus e Criação. É o que se faz ver no já citado §11: o cuidado surge de modo espontâneo, «se nos sentirmos intimamente unidos a tudo o que existe, então brotarão de modo espontâneo a sobriedade e a solicitude» (LS, 11).

Se o eixo teológico exige um eixo filosófico-antropológico que, por sua vez, desemboca na ética do cuidado, então essa ética pode ser inserida no terceiro eixo: o *sociopolítico*. Nesta dimensão, a Encíclica traz contribuições práticas que favorecem a cultura do cuidado e articulam propostas de conscientização e de transformações sociais. Com isso, se pode afirmar que o projeto proposto pela *Laudato Si'* proporciona ao ser humano um *agir político* quando ele se compreende como parte de tudo o que existe.

Na tentativa de inserir uma crítica à teologia presente na *Laudato Si'*, optamos por uma posição ecofeminista, já que, além de uma abordagem ecoteológica já desenvolvida pelas autoras citadas, tanto Gebara quanto Delio, nos ajudam a criticar a ideia de fundo da teologia da criação: a imagem do Deus Criador. Essa imagem, que corroborou para a manutenção do domínio e da extração dos recursos naturais pelo ser humano, não pode ser lida como aquela que favorece o cuidado da Terra, conforme o Papa Francisco apresenta em sua Encíclica, sem a devida crítica. A saída deste paradigma significaria uma torção na teologia e a criação de uma nova antropologia e uma nova cosmologia, propostas que vemos presentes na perspectiva de uma teologia evolucionista, tal como propõe Ilia Delio. A criação não separa o criador da criatura, mas põe o criador numa constante emergência no interior da criação e a criatura como co-criadora, de modo que Deus e ser humano estão unidos *no* e *pelo* cuidado.

Referências

- A. F. Blázquez, «Diccionario latino-español», Barcelona, Ramon Sopena, 1975.
- A. G. Cunha, «Dicionário etimológico da língua portuguesa», 4 ed., Rio de Janeiro, Lexicon, 2010.
- Afonso Murad, «Prefácio», in Elizeu da Conceição; José Aguiar Nobre (org.). *A «cura» da Casa Comum: ano especial da Laudato Si' e os desafios do Sínodo para a Amazônia*, São Paulo, EDUC; Paulus, 2021, p. 7-9.

Agenor Brighenti, «A evolução do conceito de ecologia no Ensino Social da Igreja. Da *Rerum Novarum* à *Laudato Si'*», in Afonso Murad; Sinivaldo S. Tavares (orgs.), *Cuidar da Casa Comum: chaves de leitura teológicas e pastorais da Laudato Si'*, São Paulo, Paulinas, 2016, p. 52-64.

Agnes M. Brazal, «Ethics of Care in *Laudato Si'*: A Postcolonial Ecofeminist Critique», in *Feminist Theology*, Winchester, 29(3), 2021, p. 220-233.

Alex Villas Boas, «Paradigma de uma ética planetária. Um olhar a partir da ecologia da vida cotidiana na *Laudato Si'*», in João Décio Passos (org.), *Diálogos no interior da casa comum: recepções interdisciplinares sobre a encíclica Laudato Si'*, São Paulo: EDUC; Paulus, 2016, p. 211-232.

Edgard de Assis Carvalho, «A perspectiva interdisciplinar inerente à Encíclica», in João Décio Passos (org.), *Diálogos no interior da casa comum: recepções interdisciplinares sobre a encíclica Laudato Si'*, São Paulo: EDUC; Paulus, 2016, p. 115-126.

Elizeu da Conceição, «O Sínodo da Amazônia e a ética do cuidado: a Amazônia clama por uma resposta concreta e reconciliadora», in Elizeu da Conceição; José Aguiar Nobre (org.), *A «cura» da Casa Comum: ano especial da Laudato Si' e os desafios do Sínodo para a Amazônia*, São Paulo, EDUC; Paulus, 2021, p. 245-272.

Estatutos da Fundação Cuidar o Futuro. Disponível em: https://fundacaocuidarofuturo.pt/wp-content/uploads/Estatutos_fcf.pdf (consultado a 4 de novembro de 2023).

Fernanda Henriques, «María Zambrano e as metáforas do coração», in *Poiética do mundo: homenagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves*, Lisboa, Edições Colibri, 2001, p. 621-631.

Ilia Delio, «Christology from within», in *Heythrop Journal*, Oxford, 48(3), 2007, p. 438-457.

Ilia Delio, «Lex credendi, lex vivendi: Uma resposta a *Laudato Si'*», *IHU-Online*, 2015. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/noticias/544257-lex-credendi-lex-vivendi-uma-resposta-a-laudato-si-artigo-de-ilia-delio> (consultado a 4 de novembro de 2023).

Ilia Delio, *The Unbearable Wholeness of Being. God, Evolution, and the Power of Love*, New York, Orbis Books, 2013.

Ivone Gebara, «Teologia Ecofeminista», Lisboa, Relógio d'Água, 1997.

Jaci de Fátima Souza Candioto, «A despatriarcalização de Deus na teologia feminista», in *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, 29(3), 2021, p. 1-12.

Jesus Adrián Escudero, «Heidegger: Being and Time and the care for the self», in *Open Journal of Philosophy*, 3, 2013, p. 302-307. Doi: 10.4236/ojpp.2013.32047.

José Aguiar Nobre, «*Laudato Si'*: reflexões e interações», in Elizeu da Conceição; José Aguiar Nobre (org.), *A «cura» da Casa Comum: ano especial da Laudato Si' e os desafios do Sínodo para a Amazônia*, São Paulo, EDUC; Paulus, 2021, p. 215-244.

José Reinaldo Martins Filho, «Um sonho ecológico para a Igreja: o magistério de Francisco da *Laudato Si'* ao Sínodo para a Amazônia», in *Atualidade teológica*, Rio de Janeiro, 24(64), 2020, p. 104-126.

Leonardo Boff, «A Terra na palma da mão: uma nova visão da planeta e da humanidade», Petrópolis, Vozes, 2016.

Leonardo Boff, «Ética e espiritualidade: como cuidar da Casa Comum», Petrópolis, Vozes, 2017

Leonardo Boff, «O cuidado necessário», 2 ed., Petrópolis, Vozes, 2013.

Luigina Mortari, «Educazione ecologica», Roma, Laterza, 2020.

Luigina Mortari, «Filosofia do cuidado», tradução de Dilson Daldoce Junior, São Paulo, Paulus, 2018.

Luigina Mortari, «La politica della cura: prendere a cuore la vita», Milano, Raffaello Cortina, 2021.

Luiz Sleutjes, «Ecologia integral e sinais dos tempos», São Paulo, Pluralidades, 2023.

Marcos Mueller Portugal, O anel de Gíges e as superpotências: ética ambiental e *Realpolitik* no interesse pelos recursos naturais Sul-Americanos, in Elizeu da Conceição; José Aguiar Nobre (org.), *A «cura» da Casa Comum: ano especial da Laudato Si' e os desafios do Sínodo para a Amazônia*, São Paulo, EDUC; Paulus, 2021, p. 43-82.

María Zambrano, «Hacia un saber sobre el alma», Madrid, Alianza Editorial, 1993.

Marília Rosado Carrilho, «O pensamento ético-político de Maria de Lourdes Pintassilgo: diálogos com Martin Heidegger e Hans Jonas», Lisboa, Fundação Cuidar o Futuro, 2019.

Martin Heidegger, «Agostinho e o neoplatonismo», in Heidegger, M. *Fenomenologia da vida religiosa*, tradução de Enio Paulo Giachini, Jairo Ferrandin e Renato Kirchner, Petrópolis, Vozes; Bragança Paulista, Editora Universitária São Francisco, 2010, p. 141-288.

Martin Heidegger, «Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: introdução à pesquisa fenomenológica», tradução de Enio Paulo Giachini, Petrópolis, Vozes, 2011.

Martin Heidegger, «*Sein und Zeit*», 7 ed, Tübingen, Max Niemeyer, 1967.

Papa Bento XVI, «Carta Encíclica *Caritas in Veritate*», 2009. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html (consultado a 4 de novembro de 2023).

Papa Francisco, «Carta Encíclica *Laudato Si'*», 2015. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (consultado a 4 de novembro de 2023).

Papa Francisco, «Exortação Apostólica *Laudate Deum*», 2023. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/20231004-laudate-deum.html (consultado a 4 de novembro de 2023).

Papa Francisco, «Exortação Apostólica Pós-sinodal *Querida Amazônia*», 2020. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202-querida-amazonia.html (consultado a 4 de novembro de 2023).

Fernanda Henriques

CUIDADO E JUSTIÇA. DUAS IDEIAS REGULADORAS DA VIDA ÉTICA

O prefácio da edição A da *Crítica da Razão Pura* começa com as seguintes palavras:

A razão humana, num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades.¹

Embora a edição B não tenha recuperado estas afirmações, no meu entender, elas representam a conceção kantiana do poder e dos limites da racionalidade e, por isso, a dinâmica da própria obra.

Numa primeira abordagem, as palavras-chave são: **evitar** e **responder**. Ao mesmo tempo, a razão humana é impelida para um questionamento radical, expresso por um desejo de unificação compreensiva, é a sua natureza que a empurra para essa demanda, mas, a mesma natureza da racionalidade não lhe permite construir respostas com a mesma radicalidade, impedindo-a de realizar uma unificação total.

¹ Citado segundo a tradução da edição portuguesa: Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*, Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Morujão, Lisboa, FCG, 1985.

E esta situação dilemática é um destino, ou seja, é inultrapassável. A razão convive com este dilema pela configuração de **ideias racionais**, isto é, princípios de unificação que regulam todo o funcionamento da subjetividade cognoscente em busca do saber sobre a realidade. Por outras palavras, a radicalidade da razão é apenas um ideal, a sua vocação e dinâmica de unidade só pode funcionar como impulso, como horizonte regulador de um processo de estruturação que, contudo, tem de assumir-se sempre como inacabado, para não cair na ilusão transcendental de tomar as ideias da razão como objectos de uma experiência possível.

Este recurso a Kant prende-se com o objetivo do presente texto que o seu título pretende descrever. Ao chamar ao cuidado e à justiça ideias reguladoras da vida ética, no quadro da herança kantiana, o texto quer mostrar que a vida ética cobrará um sentido mais adequado à complexidade da vida e do viver humano se se deixar dinamizar, simultaneamente, pela ideia de justiça e pela ideia de cuidado, ultrapassando toda a tentação de visões absolutas e alternativas, quer elas sejam apoiadas pelo polo da justiça, quer pelo do cuidado.

Contudo, há um outro referencial teórico em que me apoio para defender a ideia da necessidade de articular cuidado e justiça como uma visão mais cabal de pensar a vida ética. Trata-se da ideia de Paul Ricoeur de **Conflito de Interpretações**. Paul Ricoeur, que a si mesmo se classificava como representando um kantismo pós-hegeliano, retoma esta ideia de Kant da finitude da racionalidade, sendo nesse contexto que surge a figura do *Conflito de Interpretações* que aponta para o facto de que o campo hermêutico onde nos movemos é, constitutivamente, ferido pelo que não só não é possível uma hermenêutica geral, como estamos condenados ao diálogo e à partilha de vozes e de interpretações². O espaço da linguagem que habitamos contém infinitas e diversificadas expressões, algumas delas antagónicas. A ideia do *conflito de interpretações* representa uma perspetiva que quer explorar o valor desse antagonismo hermenêutico para levar mais longe a nossa compreensão da realidade.

Aplicada à compreensão da vida ética, o *conflito de interpretações* põe de manifesto a necessidade e a legitimidade de se explorar a perspetiva da justiça e a do cuidado, para uma compreensão, porventura, mais profunda da complexidade da vida ética, furtando-a à tentação de qualquer absolutismo ou de qualquer pensamento dicotómico que separe em campos que se ignoram mutuamente justiça e cuidado.

2 Ver, sobretudo, Paul Ricoeur, «De l'interprétation. Essai sur Freud», Paris, Seuil, 1965.

Assim, os motivos que guiam a posição que o texto quer defender podem agrupar-se em dois essenciais: 1) o facto de que a ética do cuidado se organiza como polo oposto e alternativo à ética da justiça, no quadro de um pensamento dicotómico, 2) o facto de que a ética do cuidado pode conduzir ou mesmo reforçar o pensamento tradicionalista que adscribe o cuidado às mulheres.

Neste sentido, para além desta introdução e de umas poucas linhas conclusivas, o texto organizar-se-á em duas partes: uma primeira parte dedicada à problemática do cuidado e à sua possível semântica discriminadora para as mulheres; uma segunda parte em que se apresenta um exemplo de uma ética que procura articular cuidado e justiça.

Cuidar/cuidado: tradição de um pensar dicotómico, essencialista e discriminador

O século XX viu surgir a temática do cuidado ligada a uma das filosofias mais marcantes da história da filosofia: o pensamento heideggeriano. Heidegger colocou o cuidado no cerne da compreensão da realidade, dando a essa temática o nome de uma cidadania especulativa³.

Contudo, o resgate filosófico de Heidegger não foi suficiente para apagar o peso semântico inerente ao tema do cuidado, profundamente enraizado no imaginário social e na memória coletiva, onde funciona, por um lado, em articulação com atitudes humanas perante o mundo que adscrivem as mulheres a um certo tipo de sensibilidade que as destina a uma maneira compassiva de relação com a realidade; por outro lado, articulado com um certo tipo de referencial de atividades: as da proteção e manutenção da vida, atividades essas consideradas secundárias e mesmo inferiores, e que estão inscritas na clássica divisão social do trabalho em duas esferas distintas, as dos homens e as das mulheres, divisão essa que, por sua vez, está ligada a um pensamento antropológico que determina que mulheres e homens têm uma natureza diferente que os capacita, naturalmente, para atividades diferentes. Acresce a esta situação, como se disse antes, que as atividades do cuidado se situam no subsolo da vida social e, embora sejam elas que asseguram a vida e o viver coletivo, não têm a mesma importância nem a mesma relevância das atividades tipificadas como masculinas, pertencendo a trabalhos ou não remunerados ou mal remunerados.

3 Sobre este tema, ver o artigo de Irene Borges-Duarte, «A fecundidade ontológica da noção de cuidado. De Heidegger a Maria de Lourdes Pintasilgo», *Ex equo*, in *Revista da Associação Portuguesa de Estudos sobre as Mulheres*, n.º 21, 2010, p. 115-131.

Este ruído cultural da esfera do cuidado é de tal maneira um solo subterrâneo de significação que uma autora contemporânea, Luigina Mortari, cuja obra procura configurar uma filosofia do cuidado, ou seja, um modo de pensar outro, quando, em 2015, publica uma obra, de alguma maneira inaugural, desse modo de pensar, fá-lo a coberto de uma capa que recolhe toda a perspectiva dicotômica e, porventura, essencialista, ligada à questão do cuidado.



Nel Noddings e a ética do cuidado: um exemplo paradigmático

Nel Noddings é sem sombra de dúvida a referência mais imediata quando o tema é a ética do cuidado. Deve-se-lhe a formulação sistemática da perspectiva ética como cuidado e também o seu alargamento a dimensões particulares da vida coletiva, com especial relevância para a educação⁴.

Acontece que a sua teorização é totalmente feita no quadro de um pensamento dicotômico e que, de alguma maneira, no essencial, prolonga a visão tradicionalista que liga cuidado e mulheres.

⁴ Para um exercício reflexivo sobre Noddings e a educação, ver Maria Teresa Santos, «Ética do cuidado: contrariar a banalidade da profissionalização educativa na perspectiva de Nel Noddings», in *Educação em Tempos Incertos*, Pedagogia 3, 2020, p. 409-26.

A proposta ética de Noddings releva de um pensar dicotómico a vários níveis.

Destacaria dois:

1. O facto de que a ética do cuidado se define como uma alternativa à perspectiva ética dos princípios.

O visado mais direto é o formalismo ético de Kant a quem Noddings se opõe por muitas razões, de que destacarei três: 1) o seu universalismo, 2) o peso da razão no desenho do processo ético e 3) o seu individualismo.

Não é por acaso que Kant é o opositor referencial. Na verdade, o formalismo ético de Kant protagoniza o oposto por antonomásia da proposta ética de Noddings que ela classifica como um naturalismo pragmático e que se funda, como ela mesma diz, por um lado, no desejo ou na inclinação e não no reconhecimento do dever⁵, e, por outro, no encontro e na relação e, por isso, no particular e na singularidade das relações. Noddings tem muito cuidado em explicar que a sua oposição à ética de princípios não significa não lhes atribuir valor, mas sim considerar que eles não são eficazes ou fecundos no momento do agir. Pelo contrário, a autora fala de um «cuidado natural», que é aquilo que determina a inclinação para a obrigação de cuidar: (...) *o que nos motiva não é a razão. O que nos induz a prodigalizar cuidado é o sentimento em relação à outra pessoa*⁶. Nas situações em que o cuidado natural não é suficiente para determinar a ação, emerge o «cuidado ético» que decorre de um ideal ético que assenta na memória dos cuidados que desenvolvemos ou de que fomos alvo. Em nenhum caso é, como em Kant, a imposição racional do dever, imposição essa decorrente do puro respeito pela Lei da razão que determina o agir.

A questão em jogo que expressa o pensar dicotómico de Noddings não está na sua demarcação da ética kantiana, mas no facto de ela colocar a sua ética como uma visão alternativa da de Kant e, portanto, sem possibilidade de qualquer articulação ou diálogo. É, de facto, um modo de pensar disjuntivo: ou uma coisa ou outra.

2. Este modo de pensar dicotómico também fica evidente no papel que jogam, na sua conceção ética, os mundos e as mundividências masculinas e femininas.

Noddings explicita que a perspectiva do cuidado que vai desenvolver tem as suas raízes na história e nas tradições das mulheres⁷. Também tem o cuidado de explicitar que não quer defender nenhum essencialismo, nem considera que as mulheres sejam mais propensas ao cuidado que os homens. Contudo, penso que é legítimo sentir nas suas argumentações e nos seus exemplos que o pano de fundo da sua teorização é a experiência em si das mulheres, como uma experiência

5 Nel Noddings, «Educating moral people. A caring alternative to character education». Versão castelhana, «La educación moral. Propusera alternativa para la educación del carácter», Madrid, Amorrortu editores, 2009, p. 39.

6 *Ibidem*, p. 40.

7 *Ibidem*, p. 35.

alternativa. Creio que a remissão para a relação da maternidade como modelo do cuidado é um testemunho exemplar disso.

O facto de a intencionalidade do trabalho de Noddings ser resgatar aquilo que pertenceu à experiência das mulheres e alargar isso à humanidade no seu conjunto pode ser meritório, mas não deixa de ser relevante pensar em termos alternativos o mundo dos homens e o mundo das mulheres.

Neste quadro, a ética do cuidado pode contribuir para reforçar todos os estereótipos ligados ao modo como o aparecer de ser mulher ocorreu no nosso mundo cultural, ao longo do tempo.

E, contudo, a introdução daquilo que se cristalizou como cuidado no pensamento ético não relevava de um pensar dicotómico.

Carol Gilligan e a necessidade de introduzir uma voz diferente no interior da reflexão ética ou a rutura do domínio exclusivo da justiça para a compreensão das relações humanas

A minha leitura de Gilligan não vai na linha de quem a interpreta como iniciadora de uma ética do cuidado e sobretudo de que essa perspetiva fosse uma alternativa à tradicional ética da justiça⁸.

O seu livro *In a Different Voice*, quis chamar a atenção para que as pesquisas que se realizavam sobre o desenvolvimento moral deixavam de fora o campo de experiência de metade da humanidade. E não só porque as mulheres não tinham peso nas investigações empíricas, mas também, e sobretudo, porque, no momento da avaliação do desenvolvimento moral, as raparigas e as mulheres tinham desempenhos fracos porque as pautas de resposta esperadas tinham sido configuradas no quadro de um ideal moral, cuja constituição era fundamentalmente masculino.

Embora esta seja a minha leitura pessoal, não estou sozinha nesta interpretação de Gilligan, nomeadamente, Seyla Benhabib faz questão de o salientar na extensa análise que dedica à problemática, no seu livro, dos anos 90, *Situating the Self*. Diz Benhabib:

(...) muitas das suas formulações [de Gilligan] sugerem que ela gostaria de ver que a ética da justiça fosse complementada por uma orientação ética da perspetiva do cuidado. Estes pontos de vista são complementares e não antagónicos. Sem dúvida

8 Não vou fazer uma exposição sistemática do trabalho de Carol Gilligan. Para conhecer o pensamento de Gilligan há um excelente texto em língua portuguesa: Teresa Toldy, «Carol Gilligan: cuidar numa voz diferente», in Maria Luísa Ribeiro Ferreira e Fernanda Henriques (coord.), *Marginalidade e Alternativa, vinte e seis filósofas para o século XXI*, Lisboa, Colibri, 2016, pp. 133-142.

também se pode tentar formular uma «ética feminina do cuidado» , mas o trabalho da própria Gilligan não suporta esta implicação.⁹

Tendo trabalhado com Kohlberg, Gilligan estava muito bem posicionada para compreender a situação penalizadora das raparigas e das mulheres porque constatava que a avaliação do seu desenvolvimento moral dava como resultado que, «as mulheres se destacam entre os considerados deficientes no desenvolvimento moral»¹⁰, situação que Kant ajudou a consolidar quando considerou que as mulheres não eram capazes de atingir o estado de moralidade que era, para ele, contudo, o sentido último da humanidade. No fundo, aqui como em outros aspetos da vida, repetia-se uma velha conclusão geral, «a de que alguma coisa está errada nas mulheres»¹¹.

A investigação de Gilligan tem como objetivo demonstrar que o erro está na unilateralidade da perspetiva de análise, de investigação e de concetualização. E, por isso, a voz diferente pela qual clama não quer demarcar-se da voz clássica, mas sim desconstruí-la para poder levar à sua ressignificação. Para isso, vai centrar a sua investigação num grupo de mulheres para compreender o modo como elas tomavam as suas decisões, que fatores e motivações as determinavam e também como é que se avaliavam como agentes morais. As suas pesquisas levaram-na a concluir que a maioria das mulheres tende a olhar para a realidade de uma maneira diferente da maioria dos homens, numa lógica menos linear e que introduz a temporalidade e os vínculos pessoais como ingredientes constituintes da justiça. O que Gilligan encontra na sua pesquisa é que os raciocínios morais que as mulheres fazem são mais contextuais e mais focados nas relações, centrando-se naquilo que Benhabib chama de «outro concreto» por demarcação da perspetiva de um «outro abstrato», ou seja, um outro sem rosto e sem história. Esta perspetiva é muito importante porque, para além de outras dimensões, salienta a ideia de que a autonomia tem uma história e que o ser humano autónomo não é incorpóreo, como a moral universalista da justiça parece considerar, menosprezando a vulnerabilidade e dependência dos humanos enquanto seres corpóreos.

O resultado da sua investigação questiona a perspetiva de Kohlberg porque, enquanto para ele, a independência, a imparcialidade, a autonomia e o sentido da justiça eram as únicas determinações da maturidade moral, Gilligan põe de manifesto que

9 Seyla Benhabib, «Situating the Self». Versão castelhana, «El ser y el Otro en la ética contemporánea», Madrid, Gedisa, 2006, p. 206.

10 Carol Gilligan, «In a Different Voice». Versão portuguesa, «Teoria Psicológica e Desenvolvimento da Mulher», Lisboa, FCG, 1997, p. 35.

11 *Ibidem*, p. 29.

o envolvimento, a responsabilidade e a preocupação com o cuidar também têm de fazer parte da avaliação dessa maturidade, questionando, deste modo, o monocordismo clássico de compreensão da maturidade moral, baseado no modelo de o masculino ser o padrão da humanidade.

Gilligan teve consciência de que o seu trabalho podia ser compreendido como querendo expressar o modo de pensar das mulheres, criando visões separadas de homens e de mulheres.

Nesse sentido, explicita na Introdução do seu livro

A voz diferente que eu descrevo caracteriza-se não pelo género, mas pelo tema. A sua associação com as mulheres resulta de uma observação empírica e é essencialmente pelas vozes femininas que sigo o seu desenvolvimento. Mas esta ligação não é absoluta e o contraste entre as vozes femininas e masculinas é apresentada aqui para evidenciar a diferença entre duas formas de pensamento e destacar um problema de interpretação mais do que representar uma generalização sobre qualquer dos sexos.¹²

Mas este esclarecimento, embora muito claro, não foi suficiente para que as suas investigações não fossem exploradas no sentido de uma reflexão ética centrada apenas no cuidado e na sua valorização e associada a uma suposta forma específica de ser das mulheres, em lugar de levar a pensar em conjunto cuidado e justiça para uma compreensão mais alargada da vida ética.

Uma década depois da publicação do seu livro, em 1993, numa *Carta aos Leitores* que acompanha uma nova edição da sua obra, Carol Gilligan diz o seguinte:

Ouvindo as respostas das pessoas a In a Different Voice, ouço muitas vezes o processo em duas etapas pelo qual passei uma e outra vez no decorrer da minha escrita: o processo de escutar mulheres e ouvir algo de novo, uma forma diferente de falar, e depois ouvindo como tão rapidamente esta diferença é assimilada nas velhas categorias de pensamento, que perdem a sua novidade e a sua mensagem: é isto natureza ou educação? São as mulheres melhores que os homens, ou piores? Quando ouço o meu trabalho ser lançado em termos de se as mulheres e os homens são realmente (essencialmente) diferentes ou quem é melhor que quem, sei que perdi a minha voz, porque estas não são as minhas questões. Em vez disso, as minhas questões são acerca da nossa percepção da realidade e da verdade: como sabemos, como ouvimos, como vemos, como falamos. As minhas questões são acerca de voz e de relação. E, as minhas questões são acerca de processos psicológicos e teoria, sobretudo teorias em

¹² *Ibidem*, p. 10.

*que as experiências dos homens são tomadas como experiências humanas – teorias que eclipsam as vidas das mulheres e abafam as vozes das mulheres.*¹³

Queria salientar deste lamento de Gilligan a ideia de como o novo, qualquer novo, pode ser assimilado nas velhas categorias de pensamento e perder a sua novidade e a sua mensagem e que, por isso, é fundamental que quando se trabalha com categorias como a de cuidado com uma carga semântica e histórico-cultural altamente discriminadora, e não apenas para as mulheres, se faça um recuo crítico, pondo de manifesto essa sua raiz discriminadora antes de se propor uma nova teorização.

Apesar de tudo, e não obstante as desvirtuações que as éticas do cuidado fizeram da intencionalidade do pensamento de Gilligan, o seu livro *In a different voice* marca um antes e um depois no modo de entender o desenvolvimento moral e o pensamento ético.

Martha Nussbaum: um exemplo de composição entre cuidado e justiça¹⁴

Em outros lugares, procurei apresentar exemplos de perspectivas éticas que têm em atenção tanto a justiça quanto o cuidado, como são os casos da proposta de uma razão cordial, de Adela Cortina, da defesa de Seyla Benhabib da necessidade ética de se atender ao «outro concreto», por oposição à ideia de uma alteridade abstrata, e também à defesa, por Maria de Lourdes Pintasilgo, da necessidade de introduzir o cuidado no pensamento e na ação política¹⁵.

No presente texto vou desenvolver a proposta ética-política de Martha Nussbaum por me parecer que ela constitui um bom exemplo de atenção ao cuidado e à justiça para pensar a vida ética.

A raiz existencial da perspectiva ética de Martha Nussbaum

A proposta ética de Martha Nussbaum recorta-se de duas determinações fundamentais do seu conceito de filosofia: por um lado, a sua intencionalidade prática e o respetivo compromisso com a vida coletiva, e, por outro, a sua radicação nos ideais

¹³ Esta «Letter to readers» foi incluída na edição de 1993 da obra em questão.

¹⁴ Esta parte do texto deve muito ao livro que publiquei sobre Martha Nussbaum: Fernanda Henriques, «Martha Nussbaum, uma filosofia comprometida com a cidade», Lisboa, Documenta, 2022.

¹⁵ Cf. Fernanda Henriques, «Filosofia e Género. Outras narrativas sobre a Tradição Ocidental», Lisboa, Colibri, 2016.

da filosofia grega cuja preocupação estruturante era pensar como é que os humanos deveriam viver para serem verdadeiramente humanos.

Neste horizonte, a sua ética não assenta na configuração de princípios, nem se expressa em uma conceção teórica fechada a juntar às muitas existentes, antes procura uma ligação direta à vida das pessoas, quer do ponto de vista pessoal, quer coletivo, querendo configurar horizontes de possibilidade de como se deve viver. É importante ressaltar que se trata de horizontes no plural porque se prendem com diferentes contextos de vida e diferentes situações sociais e enquadramentos políticos. Por outro lado, a autora defende também que o agir humano resulta da interação entre a razão e a emoção, afastando a ideia de que a vida ética se possa reduzir a uma pureza racional estrita. A vida ética, enquanto espaço onde tomamos decisões e agimos, é uma realidade complexa, conflitual e com zonas obscuras.

A inspiração de Nussbaum é dupla, Aristóteles e os Estóicos.

Ao primeiro vai buscar a sua abordagem prudencial da vida prática que marca os limites do humano, reconhecendo que nem sempre é possível encontrar uma solução clara para a resolução dos conflitos éticos, em oposição à perspectiva platónica da autossuficiência humana a quem bastaria o conhecimento do bem para o praticar.

Dos estóicos, adotarà a importância por eles atribuída às emoções no complexo que é a vida ética. Martha Nussbaum chama à sua posição neoestóica, porque, embora se inspire na escola estóica também se demarca dela uma vez que o seu objetivo não é controlar as emoções, mas sim compreender o papel decisivo que elas desempenham nas decisões humanas.

Com base nestas raízes e inspirada pela ideia rawlsiana de equilíbrio reflexivo, Nussbaum caracteriza a deliberação ética em termos de equilíbrio percetivo, em que se articulam, num diálogo reflexivo, crítico e aberto, as crenças pessoais, as condicionantes externas e internas e as soluções éticas disponíveis.

Inserindo-se nas correntes de pensamento contemporâneo que buscam uma conceção alargada de racionalidade, na qual a imaginação joga um papel relevante, Nussbaum defende que a literatura é o veículo textual privilegiado para a análise e compreensão das questões éticas.

Esta defesa releva de uma série de fatores:

- a) Em primeiro lugar, o facto de atribuir ao texto literário um valor cognitivo. Na linha de muitos outros autores contemporâneos, como é o caso de Paul Ricoeur, Nussbaum assume que a linguagem literária é portadora de verdade.
- b) Em segundo lugar, a sua interpretação sobre a relação intrínseca entre conteúdo e forma de um texto. A forma e o conteúdo de um texto não se relacionam de maneira exterior, mas implicam-se dialeticamente. É esta perspetiva que a leva a afirmar que a narrativa literária é o único tipo de texto que pode expressar alguns aspetos da vida e algumas problemáticas humanas.
- c) Em terceiro lugar, de um modo geral, as narrativas literárias não fazem análises das situações que apresentam de modo abstrato ou com recurso a conceitos explicativos. Pelo contrário, expõem situações existenciais, com as suas particularidades, exibindo relações humanas, laços emocionais, conflitos e dúvidas. Por isso, possibilitam que quem lê as possa compreender sem se sentir pessoalmente implicado e, desta maneira, possa fazer uma análise mais livre e mais objetiva e crítica do que está em causa.
- d) Finalmente, as narrativas literárias prolongam a experiência humana que é, em cada caso, sempre limitada.

É por estas razões, entre outras, que Nussbaum defende a importância do ensino da literatura, em particular, e das humanidades, em geral, nos processos educativos e num sistema de ensino que promova a responsabilidade, a autonomia, o espírito crítico e, em última análise, sustente uma vida coletiva democrática.

A perspetiva das capacidades: uma proposta ética-política assente na justiça e no cuidado

No ano 2000, Martha Nussbaum publica uma obra, *Mulheres e Desenvolvimento*¹⁶, na qual apresenta sistematicamente a sua proposta da capacitação humana como um modelo de justiça que, todavia, se contextualiza numa perspetiva de cuidado, na medida em que configura um modelo de desenvolvimento que se centra na realização humana, pretendendo garantir que cada pessoa possa chegar a ser e a fazer aquilo que está orientado para fazer ou ser.

Na introdução da referida obra, Nussbaum explica a relação que tem com a investigação que vinha a desenvolver no Wider, desde meados da década de 1980, onde trabalhou com Amartya Sen, em cuja perspetiva se inspirou para a formulação da sua teoria da capacitação. Nesse mesmo lugar, Nussbaum reconhece que a sua atividade

16 Martha Nussbaum, «Women and Human Development. The Capabilities Approach», N.Y., Cambridge University Press, 2000.

no Wider produziu duas inflexões no seu pensamento: por um lado, levou-a a aprofundar a perspectiva feminista e, por outro, conduziu-a ao alargamento das suas considerações sobre a justiça social que passa a considerar de uma perspectiva global.

Mulheres e Desenvolvimento parte da situação das mulheres na Índia e do Relatório do PNUD, de 1997, confrontando a autora com um diagnóstico muito negro no que concerne à condição da vida das mulheres. Quer a experiência direta de Nussbaum na Índia, quer os dados do Relatório do PNUD fornecem as bases empíricas que orientam a busca de razões explicativas e de propostas de transformação que o livro leva a cabo.

Há, fundamentalmente, quatro aspetos que dizem respeito à vida das mulheres em todo o mundo, mas particularmente nos países ditos em desenvolvimento, que impactam na reflexão que Nussbaum desenvolve, a saber:

1. O analfabetismo das mulheres, que representam 60% das pessoas analfabetas.
2. A pobreza feminina, dado que as mulheres são as mais pobres das pessoas pobres.
3. A diferença salarial entre mulheres e homens.
4. O acesso à propriedade que, em algumas partes do mundo, está totalmente vedado às mulheres ou é limitado.

A partir destes dados, Nussbaum considera que, por um lado, o pensamento político internacional tem de ser feminista e, por outro lado, que os feminismos têm de integrar uma perspectiva internacionalista que promova a universalidade da dignidade humana e os valores transnacionais.

Nesse contexto, a perspectiva da capacitação aponta para um modelo de desenvolvimento que não se restrinja ao PIB, mas considere a qualidade de vida de todos os seus membros, introduzindo, portanto, critérios éticos na avaliação do desenvolvimento das sociedades. O desenvolvimento de uma sociedade supõe a existência de políticas públicas que assegurem condições sociais, económicas e políticas que favoreçam o florescimento das pessoas. Nenhuma sociedade pode ser considerada realmente humana se não garantir as condições que possibilitem que cada pessoa atinja, pelo menos, um limiar mínimo de desenvolvimento em relação a um conjunto de capacidades básicas assim discriminadas:

Vida
Saúde corporal
Integridade corporal
Sentidos, imaginação e pensamento
Emoções

Razão prática
Afiliação
Outras espécies
Jogo
Controle do próprio entorno: político e material.

Como se vê, trata-se mesmo de capacidades básicas, como o direito a não morrer antes do tempo ou o direito a poder desenvolver capacidade lúdica ou a formular um projeto de vida pessoal ou o direito de associação ou à posse de bens.

Em todos os casos, o horizonte é a justiça; contudo, esta é vista a partir do cuidado, porque o que está em causa são as pessoas, tomadas individualmente, na concretude das suas condições de vida, tendo sempre em vista as suas possibilidades específicas e nunca às instituições. A justiça está em proporcionar a cada ser humano condições mínimas de florescimento pessoal, no quadro dos recursos próprios de cada sociedade. Por esta razão, embora seja uma lista de capacidades, a proposta de Nussbaum não constitui um referencial abstrato, mas supõe as possibilidades de cada sociedade. O que está em jogo, é que as políticas públicas façam uma gestão dos recursos disponíveis de maneira a proporcionar que cada um dos seus membros possa ter condições de chegar a ser aquilo que tinha em si de possibilidades para ser.

Por outro lado, penso que a perspetiva do cuidado está também expressa no modo como Nussbaum concetualiza a condição humana enquanto vulnerabilidade. Esta vulnerabilidade não resulta apenas da nossa finitude mas também e principalmente da nossa necessária exposição aos contextos e aos outros humanos. Para além das condições materiais, os seres humanos carecem de sociabilidade e de afetividade para se realizarem, sendo esta perspetiva que comanda a identificação das capacidades básicas que Nussbaum elabora, daí que, sem qualquer hierarquia, elas apontem para a sobrevivência material, mas, igualmente, para o direito a desenvolver a imaginação e o pensamento e para ter condições para ser capaz de um compromisso com relações interpessoais e sociais.

Reflexões finais

As últimas décadas, sobretudo, por impulso das questões ecológicas, viram aparecer a abordagem da temática do cuidado num contexto que transforma o seu alcance semântico tradicional. Não significa isso dizer que ficou afastado o ruído que prende o cuidado às mulheres, ruído esse que aparece plasmado nas metáforas que pululam nos textos, designadamente, aquelas decorrentes da maternidade. Todavia,

houve um salto qualitativo no tratamento das questões do cuidado que, de alguma maneira, seguindo o caminho que Heidegger tinha aberto, se situa agora no âmbito de uma transformação paradigmática quer no plano epistemológico, quer no plano ético e político. As diferentes dimensões das questões ecológicas e a sua urgência levaram a compreender a necessidade de definir novos modos de pensar e de viver que põem em questão os velhos paradigmas por pôrem em perigo a sobrevivência da própria vida.

No contexto em que este trabalho vai ser publicado, é importante relevar, como significativas, as duas encíclicas do Papa Francisco sobre esta temática: *Laudato Si'*, de 2015, e *Laudato Deum*, de 2023.

O Papa cunhou duas categorias, a de **casa comum** e a de **ecologia integral**, que funcionam como ideias reguladoras da sua reflexão teológica em que cuidado e justiça não só se articulam como se imbricam necessariamente. A necessidade do cuidado emerge mesmo do reconhecimento da injustiça em relação ao mundo e às pessoas, injustiça essa resultante quer da ideia de **exploração**, quer da ideia de **indiferença**.

Exploração da Terra e das pessoas por um paradigma que sustenta um modo de conhecer e de agir assente no cálculo e no lucro e se situa numa temporalidade sem duração, regida pelo hoje e pelo instantâneo e sem espessura. Como se não houvesse amanhã e não tivesse havido ontem. O paradigma do desenvolvimento e do progresso que a Modernidade forjou assenta num modelo de racionalidade autárcita, linear e quantitativa e que se guia por uma ideia de universalismo abstrato e excludente que dicotomiza, criando espaços de «nós» e de «eles». **Nós** que sabemos, que possuímos, que podemos; **Eles/elas** que ficam fora do saber, do possuir e do poder e que, por isso, são meros instrumentos ao serviço do lucro e do poder. Neste paradigma e dentro do mesmo quadro dicotómico, também a natureza é assim concetualizada como alteridade, simples recurso a utilizar e a explorar. Neste modelo de exploração, que reduz o todo àquilo que pode ser contido num conceito, não têm cabimento as ideias de inter-relação e de interdependência porque elas apontam para duas perspetivas, a de que tudo está relacionado com tudo, por um lado, e, por outro, a de reversibilidade entre nós e eles, que são ininteligíveis à sua luz. De aqui, a indiferença. Ela não resulta de nenhuma maldade específica ou de qualquer intencionalidade perversa. Ela é apenas um dano colateral de um paradigma de pensar e de viver que, por ser dicotómico, é por natureza excludente porque funciona apenas no interior de um nós, concebido como a totalidade significativa.

Por isso, o cuidado surge como a exigência de um outro modo de olhar, de interpretar e de viver que não apenas represente uma transformação pontual ou circunstancial, em qualquer caso, parcelar, mas antes signifique uma efetiva transmutação no nosso modo de habitar o mundo.

Ao ser uma resposta à superação da injustiça, a perspectiva do cuidado configura-se entrosada com a busca da justiça e, assim, cuidado e justiça iluminam-se mutuamente.

Referências

- Carol Gilligan, «Teoria Psicológica e Desenvolvimento da Mulher», Lisboa, FCG, 1997.
- Fernanda Henriques, «Filosofia e Género. Outras narrativas sobre a Tradição Ocidental», Lisboa, Colibri, 2016.
- Fernanda Henriques, «Martha Nussbaum, uma filosofia comprometida com a cidade», Lisboa, Documenta, 2022.
- Immanuel Kant, «Crítica da Razão Pura», Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Morujão, Lisboa, FCG, 1985.
- Irene Borges-Duarte, «A fecundidade ontológica da noção de cuidado. De Heidegger a Maria de Lourdes Pintasilgo», *Ex exquo*, in *Revista da Associação Portuguesa de Estudos sobre as Mulheres*, n.º 21, 2010, p. 115-131.
- Maria Teresa Santos, «Ética do cuidado: contrariar a banalidade da profissionalização educativa na perspectiva de Nel Noddings», in *Educação em Tempos Incertos*, Pedagogia 3, 2020, p. 409-426.
- Martha Nussbaum, «Women and Human Development. The Capabilities Approach», N.Y., Cambridge University Press, 2000.
- Nel Noddings, «La educación moral. Propusera alternativa para la educación del carácter», Madrid, Amorrortu editores, 2009.
- Paul Ricoeur, «De l'interprétation. Essai sur Freud», Paris, Seuil, 1965.
- Seyla Benhabib, «El ser y el Otro en la ética contemporánea», Madrid, Gedisa, 2006.
- Teresa Toldy, «Carol Gilligan: Cuidar numa voz diferente», in Maria Luísa Ribeiro Ferreira e Fernanda Henriques (coord.), *Marginalidade e Alternativa, vinte e seis filósofas para o século XXI*, Lisboa, Colibri, 2016, p. 133-142.

Maria Luísa Ribeiro Ferreira¹

CAROL GILLIGAN E AS ÉTICAS DO CUIDADO

Éticas da Justiça e Éticas do Cuidado

Os modelos éticos mais relevantes na tradição filosófica ocidental poderiam organizar-se em duas constelações - as éticas teleológicas e as deontológicas. As primeiras teriam como fundador Aristóteles, o filósofo que procurou orientar a humanidade para uma vida boa. No modelo que nos apresenta, viver bem é sinónimo de ser feliz e a felicidade é considerada como sendo o fim do homem². Esta perspectiva concretizou-se em inúmeras orientações, verificando-se ainda a sua presença em correntes éticas contemporâneas como o utilitarismo, o pragmatismo e outras filosofias que procuram a felicidade, considerando esta como o sumo bem a que a humanidade poderá aspirar.

Nas éticas que se integram no modelo deontológico, a primazia é concedida ao dever, valorizando-se a obrigação. E se no modelo aristotélico viver bem significa viver feliz, no modelo deontológico o ser moral está dependente de uma vida de acordo com o dever - há que procurar viver «como deve ser».

Enquanto investigadora no que concerne à importância das mulheres na filosofia, constato que tais modelos, predominantes durante séculos, pouca importância dão aos valores patentes no quotidiano feminino, mantendo-se presente o conceito de justiça como valor dominante, numa fidelidade a Aristóteles e a Kant, o que de cer-

¹ Por opção da autora, o presente artigo não segue o novo acordo ortográfico.

² Note-se que o sujeito é masculino, como seria de esperar de um pensador da Antiguidade Clássica.

to modo desvirtuaria a mulher como sujeito ético, tal como acontece nestes autores. Lembramos que para o filósofo grego a justiça implica a realização na cidade, o que traz como consequência a ignorância do papel das mulheres pois estas, tal como os estrangeiros e os escravos, não se integravam na «pólis», sendo afastadas do direito de cidadania. O ideal aristotélico é a «phrónesis», ou seja, o saber prudencial, um estágio que não está ao alcance do universo feminino.

Também para Kant o imperativo categórico se aproxima de uma visão masculina, pois o carácter absoluto e autónomo da lei moral não se compadece com situações concretas, com casos ou com contextos. Como sabemos, a ética kantiana privilegia a autonomia. Nela, a acção moral é submetida a regras, subordinando-se à força do imperativo moral. E este é universal. O critério de uma acção moral reside na sua racionalidade e universalidade, na possibilidade de que as nossas máximas para agir se possam converter em leis universais, oferecendo como critério a imparcialidade, a objectividade e o formalismo. Para o autor da *Crítica da Razão Prática*, o valor de uma acção não está no propósito que a motiva, mas sim na máxima que a determina, e os conceitos morais têm uma origem exclusiva na razão³.

No que respeita à multiplicidade das orientações éticas que hoje se desenham há uma que progressivamente tem ganho relevo – a ética do cuidado. Talvez seja mais correcto falarmos no plural, pois dentro desta linha há vários posicionamentos nem sempre consentâneos, embora em todos a mulher tenha protagonismo. De facto, se fizermos um levantamento dos temas que ao longo da tradição ocidental foram trabalhados pelos filósofos, constatamos que «mulher» e «feminino» não constituem filosofemas centrais. Poucos pensadores se debruçaram sobre eles e, quando o fizeram, quase sempre se limitaram a uma passagem rápida, nas mais das vezes reproduzindo as mesmas teses e desenvolvendo os preconceitos vigentes.

A utilização comum do termo «homem» para designar a espécie humana insere numa mesma categoria os homens e as mulheres e neutraliza as diferenças. Na verdade toma a parte pelo todo e esquece uma realidade ontologicamente dual, uniformizando-a a partir de um modelo em que o masculino domina. Assim tem acontecido com a ética, ao longo de séculos.

De um modo geral, as éticas do cuidado associam-se a éticas feministas, pois nelas se relevam valores que têm sido secundarizados e que geralmente estão ligados

3 Lembramos que John Rawls, um grande teórico da ética contemporânea, retoma as teses kantianas de racionalidade, universalidade e justiça na sua obra *A Theory of Justice*, tendo como objectivo procurar princípios que governem a vida de todos, num desejo de uniformização.

às mulheres, como é o caso do cuidado que estas têm prestado a crianças, a doentes e a velhos. São contextos nos quais se desenvolvem concepções do mundo que por vezes se incompatibilizam com uma ética generalista e abstracta, baseada exclusivamente no dever e na justiça. As éticas do cuidado pretendem valorizar o papel das mulheres, dando relevo a valores culturais que lhes estão associados e propondo um *modus vivendi* em que se apreciam características como os afectos e a emoção, o cuidado dos outros, a compaixão, a partilha, a importância do corpo próprio, a interdependência, a confiança e a relação. Os casos particulares são relevados bem como as relações e as emoções, em contraste com um modo habitualmente masculino de colocar os problemas morais, valorizando a regra, a norma universal e a imparcialidade estrita.

Os movimentos feministas do século XX lutaram pelo reconhecimento dos direitos das mulheres e sobretudo denunciaram a ausência destes numa sociedade que a si mesma se via como tendo nivelado as desigualdades. Os feminismos dos anos sessenta, conhecidos como liberais ou de primeira vaga, foram sobretudo sensíveis ao problema do «género». Movidos pelo desiderato igualitário tiveram como objectivo reflectir criticamente sobre os conceitos de masculino e de feminino, sublinhando o carácter construído destas designações e mostrando o suporte ideológico em que assentavam. A oposição sexo / género ocupou uma parte importante na reflexão então desenvolvida bem como nas consequentes lutas que se travaram em prol de uma emancipação das mulheres.

Na viragem do século XX para o XXI, o tema do género - muito ligado às filosofias de língua inglesa - perde a sua relevância surgindo novas orientações, nomeadamente um grande interesse pela diferença, ou seja, pela especificidade de um modo feminino de habitar o real e de o pensar. São os chamados feminismos de segunda vaga, também por vezes designados como culturais ou mesmo radicais. Nestes, a ênfase é colocada na diferença. A luta pela igualdade de direitos continua a fazer-se sentir, mas depois de ganhas algumas das suas reivindicações surge uma nova preocupação - valorizar modos de pensar e de agir que durante muito tempo eram considerados como próprios das mulheres e como tal secundarizados. Pretende-se assim revisitar todas as potencialidades contidas em certos campos da vida humana, nomeadamente naqueles em que dominaram os afectos, a imaginação, a sensibilidade e a valorização do concreto. Trata-se de valores que por imposição social e cultural tiveram as mulheres como culturas e que hoje começam a ser encarados como determinantes para a construção de uma sociedade mais humana. Homens e mulheres beneficiariam com a difusão de um «modelo feminino» de representação do real e de acção sobre o

mesmo. E esse modelo deixaria de ser conotado hierarquicamente como «o outro» ou «o diferente», sobre o qual era comum lançar um olhar condescendente. A diferença passa a ser considerada como positiva, como inspiradora das mutações que todos sentem necessárias para um mundo futuro em que homens e mulheres se sintam de pleno direito como pessoas. É nessa linha que surgem as éticas do cuidado.

As éticas do cuidado como modelo alternativo

As chamadas «éticas do cuidado» têm sido trabalhadas por certas correntes da filosofia de género que relevam o cuidado dos outros como atitude ética fundamental. E para falar de cuidado tomamos como referência a posição de Leonardo Boff, desenvolvida no seu livro *Saber Cuidar*⁴. Nele, o teólogo define o cuidado como uma atitude, considerando a falta dele como o estigma do nosso tempo:

Cuidar é mais do que um acto é uma atitude. Portanto, abrange mais do que um momento de atenção, de zelo e desvelo. Representa uma atitude de ocupação, de preocupação, de responsabilidade e de envolvimento afectivo com o outro.⁵

Não podemos viver sem cuidar, o que implica uma atitude de relacionamento e de preocupação relativamente ao nosso próximo. Por isso, o cuidado tem estado presente em todas as culturas humanas, manifestando-se em inúmeros mitos. Lembremos o relato do Paraíso Terrestre feito no livro do Génesis. Nele, Deus cuida do homem, fornecendo-lhe o que precisa e exigindo-lhe, por sua vez, que cuide da terra que lhe foi oferecida.

O cuidado exige atenção a algo ou a alguém, o que leva a uma relação de sujeito a sujeito. Não se trata de uma relação de domínio, mas, sim, de convivência, de interacção, de companhia e de afecto. No cuidado encontramos determinadas dimensões como a ternura, a convivialidade e a compaixão – essa capacidade de partilhar a paixão do outro e com o outro –, uma atitude presente em todas as grandes religiões. É a compaixão que nos permite compreender os nossos semelhantes, sentir como eles e com eles, sendo solidários.

Note-se que as mulheres têm sido cuidadoras por excelência, dado que a sociedade lhes tem relegado o papel de cuidar de crianças, de doentes e de velhos. Daí não estranharmos que as grandes promotoras e teorizadoras das éticas do cuidado te-

4 Leonardo Boff, «Saber Cuidar. Ética do humano – compaixão pela terra», Petrópolis, Vozes, 1999.

5 *Ibidem*, p. 33.

tenham sido filósofas, como é o caso de Nancy Chodorov, Grace Clement, Nell Noddings, Sara Rudick, Carol Gilligan, figuras representativas desta orientação. Na impossibilidade de abordarmos o pensamento de todas elas, escolhemos Gilligan para concretizar o feminismo cultural⁶, no particular destaque por ela dado às relações concretas, aos compromissos para com os indivíduos singulares, aos afectos, às histórias de vida e aos contextos, considerando-os possuidores de virtualidades éticas.

Carol Gilligan e a dimensão praxica do cuidado

Interessa em primeiro lugar esclarecer o que entendemos por «cuidado». Na língua portuguesa trata-se de um termo que assume uma diversidade de sentidos, identificando-se com atenção, zelo, preocupação, cautela, inquietação, desvelo, responsabilidade, guarda, protecção, vigilância, amor. Todos estes vocábulos são inequivocamente relacionais, todos se referem a sentimentos que implicam duas ou mais pessoas. O verbo cuidar em português arcaico significava amar, gostar de. E hoje continuamos a usá-lo sempre que nos referimos a uma atitude relacional, na qual nos sentimos implicados relativamente a um outro com quem estabelecemos ligações afectivas.

Cuidar exige dar atenção a alguém ou a algo, implica uma vivência face a face, sujeito a sujeito. Não se trata de uma relação de domínio, mas de interacção, de companhia e de afecto, na qual se apela para a convivialidade, para a ternura e para a compaixão. Exige uma solidariedade e responsabilidade que se concretiza não só entre humanos mas que se estende a todos os seres, vivos e não vivos. As mulheres têm um papel preponderante no cuidado dos outros. Tal como ainda está organizada, a sociedade faz delas as responsáveis mais próximas pelos filhos, pelos doentes da família, pelos idosos, pela casa, pelos animais domésticos etc. etc.

Gilligan é uma psicóloga e investigadora americana que com os seus trabalhos contribuiu para salientar uma voz diferente nas mulheres, nomeadamente no que concerne à ética⁷. Enquanto colaboradora do psicólogo Lawrence Kohlberg, Gilligan interessou-se pelos seus estudos relativos à génese da maturidade ética da qual, à semelhança de Jean Piaget, procurou traçar os diferentes estádios. Os estudos empen-

6 Entende-se por feminismo cultural a corrente que admite um modo feminino de estar e de pensar e que enfatiza os aspectos positivos dessa mundividência, procurando com eles transformar o mundo em que vivemos.

7 Carol Gilligan, «In a Different Voice», Cambridge, Massachusetts and London, Harvard University Press, 1993. (Cito pela tradução portuguesa de Natércia Rocha, «Teoria Psicológica e Desenvolvimento da Mulher», Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1997).

didados por Kohlberg foram realizados a partir de dilemas que apresentava aos seus pacientes. E consoante as respostas obtidas construiu uma escala a partir da qual os classificava. O critério seguido não era a avaliação da resposta enquanto correcta ou incorrecta, mas, sim, as razões aduzidas para encontrar uma solução.

Um dos exemplos de que se serviu foi o chamado «dilema de Heinz», que apresentava aos seus pacientes, confrontando-os com o seguinte texto:

«Na Europa, uma mulher encontra-se à beira da morte devido a uma grave doença. Os médicos encontraram um medicamento que talvez a possa curar. O medicamento é muito caro e o farmacêutico que descobriu a fórmula para o produzir cobra dez vezes mais do que o medicamento lhe custa. Heinz, o marido da mulher doente, tenta que lhe emprestem o dinheiro, mas apenas consegue juntar metade da quantia total. Pede, então, ao farmacêutico que lho venda mais barato, dado que a sua mulher está a morrer. O farmacêutico recusa fazê-lo dizendo: «Não, eu descobri a fórmula do medicamento e vou fazer dinheiro com ela.» Heinz desesperado, rouba o medicamento para a sua mulher.⁸

Depois de confrontados com esta situação, os pacientes deveriam responder à pergunta: *Heinz, deve ou não roubar o medicamento?* E não interessava que a resposta fosse positiva ou negativa, mas, sim, as razões apresentadas como justificação das opções feitas.

Baseando-se nas respostas dadas, e utilizando-as para detectar o grau de maturidade ética do seu público alvo, Kohlberg construiu uma escala em que distinguiu três grandes categorias éticas, que apelidou de *pré-convencional*, *convencional* e *pós-convencional*. Na primeira categoria eram colocadas as respostas que se orientavam a partir de interesses pessoais, sendo as escolhas justificadas em função do binómio recompensa/castigo (por exemplo: «Hans deve roubar, pois assim a mulher pode salvar-se»; ou então: «Não deve roubar porque pode ser preso e, assim, não haverá ninguém que trate da sua mulher»). De igual modo, era aqui considerado o critério da reciprocidade - muitas das respostas consideravam que Heinz não devia roubar porque senão todos o poderiam fazer e, assim, introduziriam o caos na sociedade etc. etc.

A segunda divisão foi designada por *convencional*, e nela, Kohlberg, integrou as respostas que se determinavam por regras sociais. De igual modo se distinguiram dois subgrupos: num primeiro, incluíram-se as respostas motivadas pelo desejo de aprovação; num segundo, as que se norteavam pelo acordo com as leis estabelecidas.

8 Lawrence Kohlberg, «The Philosophy of Moral Development», San Francisco, Harper and Row, 1981.

A última categoria, apelidada de *pós-convencional*, regia-se por princípios abstractos e correspondia ao grau mais elevado de maturidade ética. Num primeiro subgrupo, incluíam-se as posições que indiciavam o respeito pelos outros e a preocupação em não lesar terceiros; num segundo estágio, ficavam as opções justificadas por princípios éticos universais.

Note-se que o chamado «dilema de Heinz» fora pensado em função das éticas da justiça, sendo fortemente influenciado pelas posições defendidas por Kant e por John Rawls. A análise feita às respostas dadas circunscrevia-se à perspectiva do dever – o comportamento de Heinz era avaliado exclusivamente em função de dois critérios –, o facto de dever ou não dever roubar o remédio que, hipoteticamente, salvaria a vida da sua mulher. As respostas que partiam de outros pressupostos ou de outras prioridades eram classificadas como desviantes. Acontece que, quando aplicado a um público feminino, era frequente as respostas atenderem a outras prioridades, pois as preocupações eram diferentes – as mulheres preocupavam-se, sobretudo, com as consequências da acção ou com as possibilidades de se apresentarem diferentes alternativas. E assim, na escala de Kohlberg, o público feminino era penalizado, raramente alcançando o último estágio dos princípios universais.

Estes resultados não preocuparam minimamente Kohlberg. Situado na linha de Kant e de Rawls, Kohlberg aceitava tacitamente a opinião comum sobre a inferioridade ética das mulheres, um facto que incomodou a psicóloga americana Carol Gilligan, levando-a a escrever o seu livro *In a Different Voice*.

Os estudos empreendidos por Gilligan levaram-na a concluir que os resultados negativos relativamente às mulheres a quem se aplicava a grelha de Kohlberg não eram devidos a qualquer inferioridade ética, mas, sim, a um modo feminino de abordar os problemas morais. De facto, havia por parte delas uma recusa em responder directamente às questões levantadas, optando por uma espécie de subversão das mesmas, num desejo de perceber exactamente o contexto em que se colocavam.

Os resultados obtidos por Gilligan foram determinantes para a introdução de um novo modelo ético no qual o tema do cuidado predominava sobre o da justiça. De facto, as respostas dadas pelas mulheres que entrevistara levaram-na ao reconhecimento de uma ética assente numa ontologia relacional que se manifestava sobretudo em situações de relacionamento próximo entre as pessoas, que valorizava o concreto e o domínio privado e que reforçava as ligações interpessoais.

Recusando a inferioridade ética feminina, aceite sem problemas por parte de Kohlberg, Erikson e outros psicólogos contemporâneos, Gilligan pôs em causa os instrumentos utilizados pelos seus colegas, criticando os dilemas de Kohlberg (de quem foi discípula e com quem trabalhou). Para ela, os fracos resultados do dilema de Heinz, quando aplicado a um público feminino, deviam-se ao facto de este ser pouco significativo para as mulheres. De modo algum Gilligan pactuou com a ideia de que as mulheres não pudessem alcançar os estádios éticos mais elevados, considerando que os resultados se deviam ao teste aplicado, pouco significativo para a mentalidade feminina. Acontece que, quando confrontadas com as situações dilemáticas, a maior parte das mulheres recusava-se a responder de um modo directo e imediato. Assim, levantavam elas próprias questões (como, por exemplo: a mulher de Heinz sabia o que o marido ia fazer?), propunham alternativas não contempladas (por que é que ele não pede dinheiro emprestado a um Banco?), apelavam para factores emotivos e pragmáticos que não tinham sido pensados (se Heinz roubasse ia para a prisão e depois quem tratava da mulher?). Numa palavra, elas subvertem o dilema e são consequentemente punidas, pois as hipóteses que colocam não cabem dentro da grelha de classificação. Daí tornarem-se desviantes e serem relegadas para os níveis mais baixos da escala de Kohlberg, o que Gilligan se recusou a aceitar. Para ela há um modo feminino de encarar o dilema proposto que leva a grande maioria das mulheres a contextualizar a situação, a medir as consequências de uma escolha e a atender a parâmetros afectivos não considerados pelo psicólogo:

A decisão de roubar, tomada por Heinz, é vista não em termos de prioridade lógica da vida sobre a propriedade, o que justifica que seja considerada como correcta, mas sim em termos das verdadeiras consequências que um roubo acarretaria para um homem de limitados meios e pouco poder social.

Considerado à luz das prováveis consequências – a mulher morta ou Heinz na cadeia – o próprio dilema se altera. A sua resolução tem menos a ver com os pesos relativos da vida e da propriedade, num conceito moral abstracto, do que com a colisão de duas vidas anteriormente ligadas mas agora em oposição, e aí a continuação de uma das vidas só poder ocorrer à custa da outra vida. Esta construção torna claro por que razão o julgamento gira em torno da questão do sacrifício e o sentimento de culpa se torna inevitável em qualquer das resoluções.⁹

Mantendo o interesse pela génese dos conceitos morais, mas orientando-os para um público exclusivamente feminino, Gilligan resolveu analisar a génese destes

9 Carol Gilligan, «Teoria Psicológica...», cit., p. 161.

conceitos, utilizando situações em que as mulheres se sentissem directamente envolvidas. E escolheu para tal um problema que lhes dissesse directamente respeito - o aborto. Deste modo, analisou um grupo de grávidas que viviam directamente esta situação, debatendo-se com ela. Da análise das múltiplas entrevistas concluiu a existência de *uma voz diferente*, de uma moralidade tipicamente feminina, menos atenta ao direito, mas, sim, ao cuidado, à relação com os outros, à responsabilidade:

A minha investigação sugere que homens e mulheres podem falar linguagens diferentes, que eles assumem como sendo a mesma, usando palavras semelhantes para codificar diferentes experiências do eu e das relações sociais. (...)

Tal como ouvimos durante séculos as vozes dos homens e as teorias do desenvolvimento que as suas experiências criaram, assim, mais recentemente, passamos a notar não só o silêncio das mulheres como a dificuldade em ouvir o que dizem quando falam. Contudo, na voz diferente vinda das mulheres está a verdade de uma ética de preocupação com os outros, o elo entre relacionamento e responsabilidade e as origens da agressão, quando há fracasso na conexão. A incapacidade para ver a realidade diferente das vidas das mulheres e para ouvir as diferenças nas suas vozes vem, em parte, da convicção de que há um só modo de experiência e interpretação social. Ao pressupor, em vez disso, dois modos diferentes, chegamos a uma mais complexa interpretação da experiência humana que vê a verdade da separação e da relação nas vidas das mulheres e dos homens e reconhece como estas verdades são transmitidas por diferentes modos de linguagem e de pensamento.¹⁰

A linguagem diferente a que a autora foi sensível contrasta com a linha predominante na ética ocidental que progressivamente se encaminhara para a abstracção, para o pensamento formal e para a autonomia. E essa ética feminina que pressupõe uma ontologia relacional foi por ela designada como «ética do cuidado» (*ethics of care*). É um comportamento que se manifesta, sobretudo, em situações de relacionamento próximo entre as pessoas, aplicando-se predominantemente no concreto e no domínio privado, reforçando as ligações interpessoais. Gilligan confrontou esta ética do cuidado (que obedece ao modelo feminino) com a ética da justiça (presente no relacionamento predominante entre os homens).

A ética do cuidado para a qual a psicóloga chamou a atenção destaca entre outras valências o amor, a atenção ao outro, a inter-relação, a responsabilidade, a confiança e a compaixão. No modelo analisado por Gilligan, a posição das mulheres afasta-se dos cânones estabelecidos, e, conseqüentemente, é penalizada. As respostas

¹⁰ *Ibidem*, p. 268.

dadas nas entrevistas denotam, por parte das entrevistadas, uma grande preocupação com os outros, um desejo de agradar e de ajudar, uma atenção às relações pessoais. De igual modo revelam uma certa relutância quanto a juízos nítidos sobre o que é bem e o que é mal, bem como uma recusa em tomar decisões drásticas sobre a moralidade de certas opções. Daí Gilligan avançar com a tese de uma identidade feminina que é necessário reconhecer na sua diferença. No campo da moral, ela pressupõe uma ontologia relacional, reforçando as ligações interpessoais e apresentando o valor do cuidado como complementar ao da justiça.

O paradigma das éticas do cuidado assenta na confiança, secundarizando as relações contratuais. Daí a importância dada ao relacionamento que se estabelece entre as mães e os seus filhos. Nele, a independência é desvalorizada em detrimento da interdependência. Não sendo embora relativista, a moral deve levar em conta aspectos subjectivos, preferenciais e electivos. Contrastando com o imperativo categórico kantiano, trata-se de uma moral de imperativos hipotéticos, na qual se valorizam a tolerância, a alteridade e o respeito pelo outro, no que ele tem de absolutamente diferente. O modelo que nela mais se valoriza é o da rede, o da teia de interacções e interacções.

É verdade que não podemos generalizar e dizer que é feminina toda a ética que defende a autenticidade, o amor e o cuidado. No entanto, verificamos que a atenção ao caso concreto, às consequências de uma acção particular e à avaliação de casos atendendo às suas *nuances*, tem muito peso nos juízos morais emitidos pelas mulheres. O que nos permite considerar a existência de uma ética feminina, ou, pelo menos, de uma ética no feminino que podemos designar como uma ética do cuidado. Carol Gilligan é muito responsável por esta designação que, a partir dos seus estudos, se tornou comum no campo da filosofia e da psicologia.

Note-se que, mesmo dentro dos diferentes feminismos, a posição de Gilligan está longe de ser consensual. Teve, no entanto, o mérito de proporcionar um debate interdisciplinar intenso. No que respeita à ética, levou-nos a reconhecer, para além de outros, a validade de dois modelos: as éticas da justiça e as éticas do cuidado. As primeiras têm como referência Kant e John Rawls, atendendo essencialmente aos direitos. São orientações contratualistas e legalistas nas quais o dever é sobrevalorizado e os ideais orientadores são a autonomia, a imparcialidade, a objectividade e o distanciamento. Neste tipo de éticas, os modelos eleitos são os do contrato e da transacção e os direitos que mais pesam são individuais. A sua linguagem é prescritiva e os juízos morais exprimem-se de um modo universal. Os princípios que regem as nossas

acções são considerados como podendo/devendo estender-se a toda a humanidade. O problema maior é o da justiça igualitária e niveladora. A acção moral mede-se em função do dever e das suas consequências - no caso particular da verdade ao doente ela deverá colocar-se acima de todas as consequências que dela advêm. Este é o modelo que herdámos dos gregos e que constantemente tem sido retomado e reinterpretado, valorizando-se uma dimensão universal e quase cósmica de justiça, defendendo-se que há princípios morais que, pela sua universalidade, garantem a objectividade ética.

As éticas do cuidado valorizam a relação mais do que a autonomia; a compaixão mais do que a justiça; o caso mais do que a lei; a responsabilidade mais do que o dever. São éticas que encontram eco num público feminino, pois foram pensadas a partir dele.

As investigações de Gilligan suscitaram muitas críticas, algumas delas surgidas no seio das orientações feministas que apontaram as consequências negativas desta manifestação feminina da diferença. Contesta-se, sobretudo, a generalização abusiva do conceito de «mulher» e o perigo de considerar uma identidade feminina genérica. Muitas feministas, influenciadas pelo iconoclastismo desconstrucionista de Derrida e Foucault bem como por certas orientações psicanalíticas, empenharam-se no ataque ao essencialismo inerente a uma ética feminina e ao novo gueto que com ela se pode instaurar¹¹. Mas é inegável que esta polémica veio beneficiar a filosofia, alargando o seu campo com temáticas até então não consideradas, tais como o nascimento, a maternidade, o aborto, o sexo, o género, o relacionamento interpessoal e intersexual etc. A contestação empreendida por Gilligan a certos instrumentos conceptuais de interpretação e de análise teve o mérito de mostrar a não neutralidade dos mesmos, tornando preconceituosa a tese de que o pensamento não tem sexo. Gilligan tornou evidente que o critério de universalidade, aparentemente inócuo, pode ser um meio de exercer violência sobre as mulheres, ao ignorar a originalidade das suas mundividências.

As éticas do cuidado, às quais Gilligan deu um particular relevo, fizeram-nos olhar para a importância dos valores constantes no quotidiano feminino. No seu livro *La Voluntad di Vivir*¹², Victoria Camps confronta as perspectivas de Kohlberg e de Gilligan, fazendo o levantamento das oposições no que respeita a uma ética no masculino e no feminino. No primeiro caso, resolvem-se as virtudes da justiça, da igualdade e da reciprocidade, enquanto que, no segundo, se sublinham o cuidado, as relações interpes-

11 É significativo destes posicionamentos a obra de Judith Butler, nomeadamente o seu livro «Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity», New York, Routledge, 1990.

12 Victoria Camps, «La Voluntad di Vivir», Barcelona, Ariel, 2005, p. 154-158.

soais e a responsabilidade, enfatizando as carências e as necessidades. Para Camps, as éticas do cuidado têm uma visão particularizada das pessoas, incluem as emoções e admitem tratamentos desiguais, consoante os papéis que desempenham (crianças e adultos, doentes e sãos, professores e alunos são tratados de modo diferente). Embora admitindo a diferença, Camps alerta-nos, no entanto, para os seus efeitos perversos, nomeadamente o da crença numa essência feminina radicalmente diferente da masculina e o da ameaça de conservar o «*status quo*» servil das mulheres. Segundo esta filósofa, há que acautelar os radicalismos essencialistas, pois eles podem levar-nos a encarar a função das mulheres como essencialmente cuidadoras, circunscrevendo-as a determinadas profissões.

Segundo Camps, o cuidado possui um valor intrínseco e universal, não sendo exclusivo de nenhum dos sexos. Daí a necessidade de promover as éticas do cuidado, relevando o papel que deverão desempenhar nas sociedades actuais. Gilligan não pôs em causa o valor ético da justiça, mas teve o mérito de, paralelamente, valorizar o cuidado, relevando o papel das mulheres nesta área e abrindo um domínio em que elas foram grandes protagonistas.

Podendo ou não estar de acordo com as teses de Gilligan, o facto é que elas abrem novos campos de investigação no domínio da ética e, consequentemente, as filósofas feministas deverão reconhecer a importância desta autora no contributo que deu para a valorização do papel essencial das mulheres no mundo em que vivemos. E, por isso, lhe devem estar agradecidas.

Referências

Carol Gilligan, «*In a Different Voice*», Cambridge, Massachusetts and London, Harvard University Press, 1993. Tradução portuguesa de Natércia Rocha, «*Teoria Psicológica e Desenvolvimento da Mulher*», Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

Judith Butler, «*Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*», New York, Routledge, 1990.

Lawrence Kohlberg, «The Philosophy of Moral Development», San Francisco, Harper and Row, 1981.

Leonardo Boff, «Saber Cuidar. Ética do humano – compaixão pela terra», Petrópolis, Vozes, 1999.

Victoria Camps, «La Voluntad di Vivir», Barcelona, Ariel, 2005.

Laudato Si': **entre potencialidades** **e diálogos possíveis**

SEGUNDA PARTE



Maria Clara Bingemer

O CORPO FEMININO E O CORPO DA TERRA: DIÁLOGO COM A LAUDATO SI'

Les fatigues de mon corps et de mon âme se transformeront en nourriture parmi un peuple qui a faim.

Simone Weil

O Papa Francisco não faz muitas alusões explícitas às mulheres ou ao feminino ou muito menos ao feminismo em seus documentos. A *Laudato Si'*¹, sua importantíssima encíclica sobre a ecologia e o meio ambiente, não é uma exceção. Vários comentadores já assinalaram a escassa menção e o estranho silenciamento ao longo das páginas desta encíclica com respeito às mulheres².

Este artigo se propõe, no entanto, ensaiar outra hermenêutica do documento pontifício. Essa consistiria em – sem deixar de concordar com as críticas feitas ao silenciamento e à falta de menções explícitas à mulher – assinalar na mesma encíclica os destaques «indiretos» que podem ser percebidos ao longo do texto, em que o feminino é, sim, apontado e mesmo nomeado por analogia. Pretendemos aqui acompanhar essa

1 Papa Francisco, «Carta Encíclica *Laudato Si'*. Sobre o cuidado da casa comum», Roma, 2015. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html#_ftn152 (consultado a 4 de Outubro de 2024).

2 Cf. o capítulo de Maria Fernanda Henriques, “Sem contar mulheres e crianças: procurando o subtexto de género na *Laudato Si'*”, disponível na presente coletânea.

trajetória, que vai constituir elemento importante da proposta central da encíclica, qual seja, a conversão ecológica.

Nossa hipótese é que, por baixo do texto de Francisco, corre algo como um rio caudaloso e profundo: um subtexto que permite fazer outra interpretação e resgatar a presença do feminino que hoje, mais do que nunca, interroga a teologia e desafia o pensamento.

Desertos interiores e exteriores

Em alguns parágrafos de sua encíclica, Francisco se refere à categoria do deserto, a qual é extremamente importante na trajetória do Povo de Deus. O deserto é algo fundamental na autocompreensão que esse mesmo povo tem sobre sua identidade. Estar no deserto é sentido como estar na morte ou perto dela, longe da terra dos vivos, que depois se tornará a Terra Prometida, a Terra Santa, ou seja, a Terra onde habita o Santo, o totalmente Outro, o Mistério maior que a fé de Israel e também a fé cristã chamarão «Deus»³.

Porém, não é só nos primórdios de sua história que o povo experimenta essa angústia de estar no lugar da errância, da desolação e da sede, longe das fontes da vida. A experiência duríssima do exílio na Babilônia buscou, no primeiro êxodo, passagem voluntária e organizada da escravidão para a libertação, a referência para entender o segundo êxodo, forçado e violento, do novo e terrível cativo. O Egito era terra de morte e a Babilônia também o é. O agravante consiste em que o exílio na Babilônia aconteceu quando já havia a experiência da terra sobre a qual já havia sido construído o templo. Por isso, o deserto da Babilônia tem características de verdadeira e intransponível aporia, uma vez que a sede do povo já não é mais apenas da água que jorra das fontes e dessedenta o corpo, mas também e, mesmo principalmente, da água viva da presença do Senhor que está no templo e se comunica com o povo, fazendo sentir seu amor que desaltera e dá sentido à vida.

Por isso, a questão do deserto na Bíblia hebraica já não é mais apenas a experiência da desnutrição e da desidratação física e biológica, mas a sensação de vazio e esterilidade interior, a tristeza mortal de estar longe, separado do Senhor. Trata-se, então, de um sentimento de estar distante da fonte da vida. E se o povo expressa essa

3 Cf. sobre isto o belo texto de Karl Rahner, A exigência de uma «fórmula breve» da fé cristã, in *Concilium*, v.3, fasc. 23, Petrópolis, 1967, p. 62-73.

nostalgia e essa dolência referindo-se à cidade santa de Jerusalém⁴, que é, de por si, um lugar geográfico, refere-se, sem dúvida, ao espaço simbólico e religioso, ou seja, ao Templo que guarda em si o santo dos santos e onde se encontra a presença de Deus. Ali é possível desalterar-se externa e internamente, com a presença daquele que é vida, o ardente amante da vida⁵.

Por esta razão, o Papa Francisco, na *Laudato Si'*, recorda – utilizando-se de uma expressão de Bento XVI – que, aos desertos exteriores que a destruição do meio ambiente produz, correspondem igualmente desertos interiores, que homens e mulheres carregam dentro de si, ao mesmo tempo em que tropeçam com a dificuldade de viver em um planeta sempre mais desertificado, sugado pela ganância, a agressividade e o estilo de vida irresponsável criado por um sistema baseado no lucro e na riqueza a qualquer preço.

À constatação da experiência de tais desertos, a *Laudato Si'* acrescenta uma convocação. No número 217 da Encíclica encontramos literalmente: «Se “os desertos exteriores se multiplicam no mundo, porque os desertos interiores se tornaram tão amplos”⁶, a crise ecológica é um apelo a uma profunda conversão interior»⁷. As relações entre o ser humano e o mundo romperam-se com a atitude predatória que predomina em uma antropologia autocentrada. E recorda-nos Francisco em outro parágrafo: «Romperam-se não só exteriormente, mas também dentro de nós (...) a relação originariamente harmoniosa entre o ser humano e a natureza transformou-se num conflito (cf. Gn 3, 17-19)»⁸.

Este conflito acontece de igual modo no interior do ser humano, desertificado pelas opressões várias e suas consequências, algumas delas mencionadas pelo pontífice: «(...) nas várias formas de violência e abuso, no abandono dos mais frágeis, nos ataques contra a natureza»⁹.

Entre estes mais frágeis está, sem dúvida, a mulher, embora não seja mencionada explicitamente. Já podemos enxergar aí – pelo olhar da teologia – sua presen-

4 Cf. Salmos 137,5-7: «Se eu me esquecer de ti, ó Jerusalém, que minha mão direita se paralise! Que minha língua se me apegue ao paladar, se eu não me lembrar de ti, se não puser Jerusalém acima de todas as minhas alegrias. Contra os filhos de Edom, lembrai-vos, Senhor, do dia da queda de Jerusalém, quando eles gritavam: Arrasai-a, arrasai-a até os seus alicerces!».

5 Cf. Sabedoria 11,24-26. A expressão do v. 26 comumente se traduz por «oh, soberano amigo da vida», mas em grego, língua original do livro da Sabedoria, traduz-se por «apaixonado amante da vida».

6 Papa Bento XVI, Homília no solene início do Ministério Petriano (24 de Abril de 2005): AAS 97 (2005), 710; L'Osservatore Romano (ed. portuguesa de 30/IV/2005), citado por Papa Francisco, *Laudato Si'*, cit., n. 217.

7 Francisco, *Laudato Si'*, cit., n. 217.

8 Francisco, *Laudato Si'*, cit., n. 66.

9 Francisco, *Laudato Si'*, cit., n. 66.

ça vulnerável situada ao lado da terra enquanto fragilidade fecunda e vital, vítima de abandono, invisibilidade e violência. O pensamento ecofeminista pode ser um elemento de ajuda na interpretação do texto pontifício.

Entre as múltiplas riquezas que o pensamento ecofeminista tem trazido para a teologia, uma das mais importantes é haver levantado a hipótese de que a associação entre a dominação das mulheres e a dominação da natureza é própria das culturas patriarcais, particularmente da nossa, a cultura ocidental. Essa hipótese diz ainda que, na medida em que sejam construídas e reforçadas relações mais equilibradas entre humanidade e natureza, como pretende o pensamento ecológico hoje, isso por si só, contribuiria na superação da dominação das mulheres pelos homens¹⁰.

No entanto, a história demonstra que ambas as dominações surgiram em momentos históricos diferentes, separadas por muitos séculos de distância. A dominação das mulheres é muito mais antiga do que a exploração irresponsável da natureza. O patriarcalismo existe há vários milênios, com a consequente opressão das mulheres, enquanto a exploração da natureza coincide com o início da modernidade, a autonomia da ciência e o processo de secularização. Porém, embora se relativize a conexão linear entre mulher e terra, pretendendo encontrar a solução para ambas as dominações no processo de libertação de uma delas, não se pode negar a estreita relação analógica entre ambas.

A partir do que é afirmado na *Laudato Si'*, e inclusive a partir do que nela é silenciado com relação às mulheres e ao feminino, cremos que algumas pistas de reflexão se deixam perceber. Uma delas é que a um mundo desertificado pela violência predatória que desfigura o meio ambiente, no qual segundo o patriarca Bartolomeu citado por Francisco, todos em maior ou menor medida damos nossa contribuição e não podemos alegar inocência, a vida se retrai e a esterilidade avança¹¹. As atuais catástrofes climáticas, onde se constata e se teme os elementos em fúria – enchentes, furacões, secas que acabam com plantações e matam animais e seres humanos – sublinham a tragédia que já estamos vivendo.

Por outro lado, a partir da situação das mulheres vemos que elas, apesar dos avanços em sua emancipação, seguem sendo vítimas de abandono e violência,

10 Jaci de Fátima Souza Candiottto, «A teologia ecofeminista e sua perspectiva simbólico/cultural», in *Horizonte*, v. 10, n. 28, Belo Horizonte, out.-dez. 2012, p. 1395-1413. Cf. igualmente sobre isso nosso artigo: Maria Clara Lucchetti Bingemer, «A vivente que gera vida. Analogia entre o corpo feminino e os mistérios da criação», in *Perspectiva Teológica*, v. 53, n. 3, Belo Horizonte, 2021, p. 553-578.

11 Francisco, *Laudato Si'*, cit., n. 8.

aparecendo cada vez mais como vítimas, muitas vezes fatais. Enquanto as taxas de feminicídio crescem e se avolumam¹², toda forma de vida no planeta assim como o futuro da humanidade aparece em sério risco. Risco esse que, por parte da humanidade, acrescenta gravidade à crise climática que hoje vivemos. E pede igual conversão, por não poder dissociar-se da mesma.

A terra e o feminino: analogias simbólicas

A terra é o corpo da criação. E esse corpo parece funcionar de forma análoga ao que se pode observar no corpo feminino. Tem ciclos, é receptivo e permeável à penetração do outro. Fecundado, dá frutos. Maltratado, sugado e explorado sem limites, seca e se torna estéril. Trata-se de um corpo vivo que encontra sintonia com a abertura, receptividade e fecundidade que acontecem no corpo da mulher, a qual por sua vez evoca a figuração da terra semeada e fecundada. Assim o dizem os compositores brasileiros Milton Nascimento e Chico Buarque em sua canção *Cio da Terra*: «Afagar a terra/Conhecer os desejos da terra/Cio da terra, a propícia estação/E fecundar o chão»¹³.

Assim o diz igualmente o Papa Francisco quando, na *Laudato Si'*, descreve a terra, nossa casa comum com termos claramente femininos:

LAUDATO SI', mi' Signore – Louvado sejas, meu Senhor”, cantava São Francisco de Assis. Neste gracioso cântico, recordava-nos que a nossa casa comum se pode comparar ora a uma irmã, com quem partilhamos a existência, ora a uma boa mãe, que nos acolhe nos seus braços: “Louvado sejas, meu Senhor, pela nossa irmã, a mãe terra, que nos sustenta e governa e produz variados frutos com flores coloridas e verduras”.¹⁴

As palavras mãe e irmã referidas à terra alternam-se nas palavras de abertura do texto pontifício: trata-se da «irmã, com quem partilhamos a existência». É igualmente «uma boa mãe, que nos acolhe nos seus braços» – para finalmente reunirem-se em uma só invocação: «“Louvado sejas... pela nossa irmã, a mãe terra...”»¹⁵.

12 Carolina Cunha, *Feminicídio – Brasil é o 5º país em mortes violentas de mulheres no mundo*, UOL – Pesquisa escolar – Atualidades. Disponível em: <https://vestibular.uol.com.br/resumo-das-disciplinas/atualidades/feminicidio-brasil-e-o-5-pais-em-morte-violentas-de-mulheres-no-mundo.htm> (consultado a 13 de Novembro de 2023).

13 Milton Nascimento, Chico Buarque, *O cio da terra*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=sB2ulJBzsuU> (consultado a 25 de Julho de 2021).

14 Francisco, *Laudato Si'*, cit., n. 1.

15 *Ibidem*, n. 1.

Por isso, afirmamos que apesar das menções explícitas às mulheres serem tão parcas no texto pontifício, há um subtexto perpassando o documento que mostra que o entendimento do que seja a terra – nossa casa comum –, personagem central da crise climática que constitui a razão de ser da encíclica, traz algo central como imagem de seu entendimento. Esse elemento central é o corpo. Corpo de mãe que possibilita a existência de outras corporeidades em seu seio; que nutre essas alteridades corpóreas com os frutos e o leite de seu ventre; que abriga e acolhe a vida, o espaço habitado, e desdobra o tempo vivido à frente do ser humano. Corpo de irmã que partilha a existência, que revela que existir é coexistir, é conviver com os outros seres vivos, infinidade que brota sem cessar do seio fértil da mãe terra que a todos irmana. Em suma, «corpo» em clara afinidade e simbólica analogia com o feminino.

Parece-nos legítimo, então, afirmar que, aquilo que a teologia hoje, sobretudo aquela feita por mulheres vem dizendo, pode, igualmente, ser dito a respeito da encíclica *Laudato Si'*: o corpo da terra encontra no corpo da mulher, filha de Eva, sua primordial analogia¹⁶. Eva, mãe dos vivos, é aquela cujo nome não é substantivo, mas verbo: viver. Assim como a terra, a mulher é a analogia privilegiada para a compreensão e interpretação da Criação e nela de tudo o que vive. O próprio nome Eva significa «a que vive», «a vivente», «a que tem vida» ou «cheia de vida». Tem origem no hebraico Hawwá, Havah, derivado da raiz hawá, que quer dizer «ela viveu» e, portanto, lhe é atribuído o significado de «a que vive», «a vivente»¹⁷.

Francisco ainda vai deplorar em sua encíclica o sofrimento e as dores por que passa o planeta terra, agredido e explorado irresponsavelmente de diferentes modos. Ele a inclui entre aqueles que são as principais vítimas da riqueza desenfreada, do lucro ganancioso e da cobiça. E o faz identificando essas dores com uma experiência exclusiva da corporeidade feminina: «(...) entre os pobres mais abandonados e maltratados, conta-se a nossa terra oprimida e devastada, que “geme e sofre as dores do parto” (Rm 8,22)»¹⁸.

16 Cf. Maria Clara Lucchetti Bingemer, «A vivente que gera vida», cit. p. 553-578; Maria Clara Lucchetti Bingemer, «Mulher e natureza: aliança e analogia. Reflexão dialogante com a *Laudato Si'*», in *Ephata*, v. 4, n. 2, Lisboa, 2022, p. 19-35. Disponível em: <https://doi.org/10.34632/ephata.2022.11369> (consultado a 7 de Outubro de 2024); Ivone Gebara, «Teologia ecofeminista. Ensaio para repensar o conhecimento e a religião», São Paulo, Olho d'água, 2008; Ivone Gebara, «La sed de sentido. Búsquedas ecofeministas en prosa poética», Montevideo, Doble Clic Editoras, 2002; Mary Judith Ress, «Espiritualidad ecofeminista en América Latina», in *Investigaciones Feministas*, v. 1, 2010, p. 111-124. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/38817007.pdf> (consultado a 7 de Outubro de 2024).

17 «Dicionário de nomes próprios». Disponível em: <https://www.dicionariodenomespropios.com.br/eva/> (consultado a 26 de Julho de 2021).

18 Patriarca Bartolomeu, «Discurso em Santa Bárbara», Califórnia (8 de Novembro de 1997), citado por Francisco, *Laudato Si'*, cit., n. 2

Aqui levanta-se no texto papal a denúncia dos maus tratos ao corpo da mãe e irmã terra. Novamente, o pontífice recorre ao patriarca Bartolomeu para lamentar a destruição desse corpo que nos abriga a todos, continuamente empobrecido e esterilizado por ações irresponsáveis:

*Quando os seres humanos destroem a biodiversidade na criação de Deus; quando os seres humanos comprometem a integridade da terra e contribuem para a mudança climática, desnudando a terra das suas florestas naturais ou destruindo as suas zonas húmidas; quando os seres humanos contaminam as águas, o solo, o ar (...).*¹⁹

Ambas as declarações – do Papa e do Patriarca Bartolomeu – remetem a experiências constantemente sofridas pela terra e pela mulher. Bartolomeu adverte que os seres humanos «desnudam» a terra de suas florestas naturais ou destroem suas «zonas húmidas». Como deixar de aproximar aí a agressão ao corpo da terra daquilo que várias mulheres sofrem continuamente, em suas próprias casas, ou mesmo no espaço público, tendo seu corpo desnudado à força e suas zonas húmidas e férteis violentadas pela brutalidade do patriarcalismo? É o estupro e a violação acontecendo, uma e outra vez, no corpo da mulher e no corpo da terra, e tendo como consequência a destruição e a desertificação, onde a vida em sua biodiversidade, em sua riqueza de formas e espécies não mais consegue brotar.

Francisco, por sua vez, usa a imagem feminina tantas vezes aplicada ao próprio Deus na Bíblia Hebraica ou nas Escrituras cristãs: a das dores do parto. Note-se que aqui um reparo se faz necessário. Ao mencionar as dores do parto, o texto bíblico quase sempre se refere às dores reais da mulher grávida, que provocam gritos e gemidos, mas que, depois, se transformam em alegria devido ao nascimento da nova vida que é sua bela e feliz consequência imediata. Assim, no Evangelho de João 16,21: «Quando a mulher está para dar à luz, sofre porque veio a sua hora. Mas, depois que deu à luz a criança, já não se lembra da aflição, por causa da alegria que sente de haver nascido um homem no mundo».

Aqui trata-se de algo diferente. Francisco se refere à esterilização progressiva da mãe Terra. Sua fertilidade está ameaçada de extinção. Suas dores são inúteis e não serão transformadas em alegria²⁰. Dentro de pouco, não haverá mais flores para brotar, frutos para colher. Os gemidos da terra são devidos a suas dores e também porque nela está sendo destruído, pelo estupro contínuo de seu corpo, aquilo que é sua razão de

¹⁹ Francisco, *Laudato Si'*, cit., n. 8.

²⁰ Cf. Orietta Ombrosi, «Souffrances inutiles: La fin de la théodicée d'après E. Levinas», in *Gregorianum*, v. 87, n. 2, 2006, p. 368-379.

ser e existir: a possibilidade de ser e dar vida para muitos. Por isso, geme e sofre e vai ocupando, cada vez mais, seu lugar entre os *pobres mais abandonados e maltratados*, já que a violação arrogante do capital a vai transformando de fértil e fecunda em *oprimida e devastada*²¹.

A terra expropriada, espoliada e irresponsavelmente atacada teve seu corpo esterilizado e sua maternidade feita órfã. Porém, tal como as mulheres agredidas, a terra resistiu e busca reencontrar o caminho da vida, desobedecendo ao poder opressor que lhe dita regras de comportamento e submissão. A crise climática que vivemos demonstra esse fato com evidências cada vez mais claras: a mãe e irmã terra, em lugar de acolher e abrigar, responde com inundações, incêndios e desastres vários, consequências do contínuo ataque que sofre por parte da humanidade e dos sistemas sociais e econômicos.

Assim como a terra que se defende contra um antropocentrismo mal compreendido e irresponsável, as mulheres descobrem o caminho de insurreição contra a agressão a seus corpos e fazem ouvir seu lamento coletivo. Esse lamento ecoa e encontra respaldo nas mulheres da Bíblia que foram capazes de desobedecer a um poder opressor e patriarcal em função da defesa da vida²². Assim como essas ancestrais, as mulheres descobrem uma experiência mística que lhes mostra o cuidado da terra e da vida como caminho para a união com o Deus da vida.

Neste processo analógico entre a mulher e a terra e na reflexão teológica que por ele é gerada, impõe-se a metáfora do corpo. A mulher traz em seu corpo os processos que a terra vive em esfera maior e infinitamente multiplicados. A corporeidade feminina metaforiza o grande Corpo Sagrado da terra, sede da vida, onde habita o Espírito vivificador. A mística que aí acontece, portanto, só pode ser uma mística da experiência do divino como vida em plenitude mediada pela vulnerabilidade e a beleza dos processos vitais da terra, dos quais a corporeidade feminina é analogia primordial.

O feminino cósmico e humano segundo a economia dos corpos

A situação de desertificação no planeta e nas pessoas demanda uma conversão. A encíclica *Laudato Si'* exorta uma e outra vez a uma «conversão ecológica». São diversas as causas pelas quais esta situação cresceu e tomou as proporções que hoje

²¹ Francisco, *Laudato Si'*, cit., n. 8.

²² Êxodo 1,16-21, a narrativa das parteiras egípcias, entre outros.

vivemos em forma de crise e urgência. É preciso uma conversão para a humanidade que a leve a mudar de atitude ou de caminho.

As emergências climáticas «provocam os gemidos da irmã terra, que se unem aos gemidos dos abandonados do mundo, com um lamento que reclama de nós outro rumo. Nunca maltratamos e ferimos a nossa casa comum como nos últimos dois séculos»²³. As orientações para esta mudança de rumo, essa conversão, de uma certa maneira, estão dadas. E começam por um voltar-se em direção ao que chamaríamos «economia dos corpos»²⁴. E a *Laudato Si'* reitera essa afirmação, ao declarar:

O cristianismo não rejeita a matéria; pelo contrário, a corporeidade é valorizada plenamente no acto litúrgico, onde o corpo humano mostra sua íntima natureza de templo do Espírito Santo e chega a unir-se a Jesus Senhor, feito também Ele corpo para a salvação do mundo.²⁵

Somos terra, somos corpo. Vivemos em uma economia de corpos. Não há como escapar do corpo e qualquer tentativa nesse sentido terminará em uma «ater-rissagem» brutal e geradora de consequências funestas. Esta convicção é chamada a aprofundar-se mais ainda hoje, em tempos de crescimento da consciência ecológica e da convocação que os documentos papais *Laudato Si'* de 2015 e igualmente *Laudate Deum* de 2023 fazem a uma conversão ecológica. O elemento cósmico, o elemento terra, o elemento corpóreo, não podem estar ausentes no caminho dessa conversão. Deve ficar longe a concepção que nos diz que somos um corpo de pecado e morte e uma alma, essa sim, imortal e eterna. Somos um corpo animado e habitado e a revelação que nos diz isso que somos se dá na vida que é real e participa da vulnerabilidade e da finitude de todas as coisas. É, ao mesmo tempo, sagrada e efêmera; é sentida, experimentada e fenece como tudo que é vivo. Valoriza o momento fugaz, a beleza da natureza, aquilo que cresce pujante de vida e o que falece, transvivenciado na morte²⁶.

A corporeidade feminina e a corporeidade da terra – tão próximas em sua configuração aberta e perfurada; tão afins em sua potencialidade de gerar e nutrir a vida em todas as suas formas – são mediações para a compreensão e interpretação do mundo, do ser humano e para a experiência de Deus. E, portanto, se tornam ele-

23 Francisco, *Laudato Si'*, cit., n. 53.

24 A expressão vem do conhecido religioso e escritor brasileiro Carlos Alberto Libanio Christo, mais conhecido como Frei Betto: «O cristianismo é por excelência a religião da economia dos corpos, pois no Batismo nosso corpo é lavado no Sangue de Cristo. Na Eucaristia, ele se nutre do Corpo de Deus. No matrimônio, "numa só carne" os corpos se fundem no amor que transubstancia o carinho em liturgia e a sexualidade em fonte prazerosa de vida.» Cf. Frei Betto, *A economia dos corpos*, *O Globo*, 22 jun. 2000 (Festa de Corpus Christi).

25 Papa João Paulo II, *Oriente lumen* (2 de Maio de 1995), citado por Francisco, *Laudato Si'*, cit., n. 235.

26 Cf. sobre isso a reflexão que faz Gebara, «Teologia ecofeminista», cit., p. 66.

mentos constitutivos e ineludíveis para o processo de conversão ecológica que hoje se mostra necessário.

O subtexto que perpassa os subterrâneos da *Laudato Si'* segue abrindo brechas para uma hermenêutica ecofeminista da proposta de conversão ecológica. Por exemplo, quando fala da «anterioridade» da terra: «Não somos Deus. A terra existe antes de nós e foi-nos dada»²⁷. Assim, o texto pontifício convoca a uma atitude de humildade e respeito e mesmo reverência para com o planeta, pois essa é a que se requer perante a Terra, nossa ancestral que merece nossa reverência, por ser obra do Criador, corpo maior que nos abriga.

Da mesma forma pela qual afirmamos a anterioridade da terra com relação à humanidade, cremos poder afirmar – seguindo a ciência, o relato bíblico e alguns pensadores e pensadoras da atualidade – a «anterioridade do feminino» com respeito à gênese e à totalidade da vida humana. O teólogo brasileiro Leonardo Boff é um desses pensadores. Escreveu, juntamente com a escritora e economista brasileira Rose Marie Muraro, um livro pioneiro sobre o patriarcado e a dominação da mulher²⁸.

Boff escreveu igualmente alguns artigos sobre o tema, onde afirma que o feminino existe «antes» na cadeia da vida. Em um deles, de 2018, analisa a sexualidade humana por três perspectivas: genético-celular, genital-gonadal e hormonal²⁹. Nesta análise, afirma que «o sexo-base é feminino», e que «a partir do feminino se dá a diferenciação, o que desautoriza o fantasioso “princípio de Adão”». A rota do masculino é uma modificação da matriz feminina que, portanto, o precede e gera»³⁰. Com isso, ficam questionadas as narrativas que se construíram em torno da «posterioridade» da mulher, que teria saído da costela de Adão. Volta-se a situar o texto bíblico literariamente onde ele é gerado e que nunca pretendeu negar: gênero literário mitológico e simbólico que se abre às interpretações da humanidade sobre suas origens.

Posteriormente, em 2020, amplia sua reflexão a partir das contribuições de duas teólogas, Riane Eisler e Françoise Gange.³¹ Segundo Boff, as duas autoras, após cuidadosas análises, identificam sob o atual texto do Gênesis, marcado pela cultura

27 Francisco, *Laudato Si'*, cit., n. 67.

28 Leonardo Boff, Rose Marie Muraro, «Feminino e masculino – uma nova consciência para o encontro das diferenças», Rio de Janeiro, Sextante, 2002.

29 Leonardo Boff, «No princípio era o feminino. O processo da sexogênese». Disponível em: <https://leonardoboff.org/2018/03/03/no-principio-era-o-feminino-o-processo-da-sexogenese/> (consultado a 9 de Novembro de 2023).

30 *Ibidem*.

31 Riane Eisler, «Sex, Myth and Politics of the Body», San Francisco, Harper San Francisco, 1995; Françoise Gange, «Les dieux menteurs: notre mémoire ensevelie: l'humanité aux temps de la Déesse: essai», Paris, Éditions Indigo-Côtes Femmes, 1997, citadas por Leonardo Boff, A reescritura do relato do Gênesis pelo patriarcado como forma de liquidar o matriarcado, in *Mandrágora*, v. 26, n. 2, 2020, p. 197.

patriarcal, um «subtexto matriarcal». Este último teria sido «relido a partir da ótica patriarcal dominante e habilmente transformado numa justificativa divina da prevalência do homem sobre a mulher»³².

Assim, segundo Eisler e Gange, lidas, citadas e comentadas por Boff, «(...) os ritos e símbolos sagrados do matriarcado foram diabolizados e retroprojetados às origens na forma de um relato primordial, com a intenção de apagar totalmente os traços do relato feminino anterior»³³.

Na interpretação das autoras citadas por Boff, quatro símbolos fundamentais da religião matriarcal haveriam sido atacados e posto em xeque. O primeiro, seria a própria mulher que, na cultura matriarcal, representava a maternidade geradora de vida e venerada como sagrada, pois simbolizava a Grande Mãe. Pelo relato de Gênesis 3,16 e sua interpretação oficial, a mulher, ao contrário, aparece como a pecadora que arrasta toda a humanidade para a queda e a morte. O segundo, seria o símbolo da serpente, que representava na religião matriarcal a sabedoria divina. O terceiro, seria a árvore da vida, que ligava o céu à terra e renovava a vida do universo. Boff chama a atenção para o fato de que Gênesis 3,6 afirma explicitamente: «A árvore era boa para se comer, uma alegria para os olhos e desejável para se agir com sabedoria». O quarto símbolo, seria a relação entre homem e mulher que, originariamente, constituía o coração da experiência do sagrado e passou a ser confundido, no imaginário religioso, em uma interpretação invertida, como o próprio conteúdo do pecado³⁴.

Segundo as duas teólogas, cuja reflexão Boff reforça e reafirma, o relato genésico do pecado das origens teria invertido o sentido profundo dessa simbologia, dessacralizando-a e transformando benção em maldição³⁵.

Inegavelmente, há alguns preconceitos contra o corpo feminino que encontram coerência de causalidade com as afirmações acima ao longo da história da sociedade e da Igreja. Havendo a inversão patriarcal sobre o relato do pecado das origens, a mulher, não só não foi mais respeitada e reverenciada como sede da vida, mas se tornou eternamente maldita, feita um ser inferior, responsável pela entrada do pecado no mundo e, por consequência, da morte. Além disso, é fato que o relato, escrito em um contexto patriarcal, reafirma a dominação do homem sobre a mulher. A relação entre o homem e a mulher, em lugar de ser amorosa e recíproca, aparece com uma linguagem de dominação: «(...) teus desejos te impelirão para o teu marido e tu estarás

32 *Ibidem*, p. 197.

33 *Ibidem*, p. 197.

34 *Ibidem*, p. 197.

35 *Ibidem*, p. 197.

sob o seu domínio»³⁶. Da mesma forma, a maternidade é explicitada com uma linguagem sombria, de sofrimento: «Multiplicarei os sofrimentos de teu parto; darás à luz com dores»³⁷. Isso, seguramente, dificultou muito uma leitura positiva da corporeidade feminina, resultando em séculos de opressão e discriminação da mulher, que só recentemente começaram a ser questionados.

Essa linha de interpretação patriarcal do relato bíblico do pecado das origens gerou também uma tradição de atitude e comportamento nas igrejas. A discriminação contra as mulheres nesses espaços se relaciona a questões mais profundas do que simplesmente o poder físico, formação intelectual e a capacidade de trabalhar. Encontram sua raiz mais profunda na suspeita lançada sobre seu corpo. A mulher é considerada responsável pela primeira sedução do homem, que ocasionou a entrada do pecado no mundo, e, conseqüentemente, trouxe a morte à humanidade³⁸. Por isso, é considerada até por padres da Igreja dos primeiros séculos como porta do inferno³⁹. A conclusão aparece com rapidez: a mulher é perigosa e seu corpo é impuro. Por isso, as mulheres têm sido mantidas a uma distância prudente do sagrado e de tudo à sua volta, como a liturgia e os objetos rituais, assim como da mediação direta com Deus. Enquanto tudo isso exigia um corpo «puro», havia uma dúvida considerável de que as mulheres pudessem aspirar a tal pureza. O estigma vinculado à mulher como uma

36 Gênesis 3,16.

37 Gênesis 3,16.

38 Cf. Carta aos Romanos 5,12: «... por um homem entrou o pecado no mundo, e pelo pecado, a morte, assim também a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram.»

39 Tertuliano, padre da Igreja, chama Eva de «porta do inferno». Cf. Tertuliano, *De cultu feminarum* I,1,2: I. Disponível em: <https://www.ccel.org/ccel/schaff/anf04.iii.iii.i.i.html> (consultado a 7 de Outubro de 2024): «[1] Si tanta in terris moraretur fides quanta merces eius expectatur in caelis, nulla omnino uestrum, sorores dilectissimae, ex quo Deum uiuum cognouisset et de sua, id est de feminae condicione, didicisset, laetioiorem habitum, ne dicam gloriosiore, appetisset, ut non magis in sordibus ageret et squalorem potius affectaret, ipsam se circumferens Euam lugentem et paenitentem, quo plenius id quod de Eua trahit ---- ignominiam dico primi delicti et inuidiam perditionis humanae ---- omni satisfactionis habitu expiaret. In doloribus et anxietatibus parís, mulier, et ad uirum tuum conuersio tua et ille dominatur tui: et Euam te esse nescis? [2] Viuit sententia Dei super sexum istum in hoc saeculo: uiuat et reatus necesse est. Tu es diaboli ianua; tu es arboris illius resignatrix; tu es diuinae legis prima desertrix; tu es quae eum suasisti, quem diabolus aggredi non ualuit; tu imaginem Dei, hominem, tam facile elisisti; propter tuum meritum, id est mortem, etiam filius Dei mori habuit: et adornari tibi in mente est super pelliceas tuas tunicas?» / «If there dwelt upon earth a faith as great as is the reward of faith which is expected in the heavens, no one of you at all, best beloved sisters, from the time that she had first "known the Lord," and learned (the truth) concerning her own (that is, woman's) condition, would have desired too gladsome (not to say too ostentatious) a style of dress; so as not rather to go about in humble garb, and rather to affect meanness of appearance, walking about as Eve mourning and repentant, in order that by every garb of penitence she might the more fully expiate that which she derives from Eve – the ignominy, I mean, of the first sin, and the odium (attaching to her as the cause) of human perdition. "In pains and in anxieties dost thou bear (children), woman; and toward thine husband (is) thy inclination, and he lords it over thee." And do you not know that you are (each) an Eve? The sentence of God on this sex of yours lives in this age: the guilt must of necessity live too. You are the devil's gateway: you are the unsealer of that (forbidden) tree: you are the first deserter of the divine law: you are she who persuaded him whom the devil was not valiant enough to attack. You destroyed so easily God's image, man. On account of your desert – that is, death – even the Son of God had to die. And do you think about adorning yourself over and above your tunics of skins?». O que diz a Eva foi aplicado às mulheres, filhas de Eva.

fonte de sedução e descaminho, que inspira medo e ameaça a castidade dos religiosos e o celibato clerical, permanece ainda em alguma medida, dentro das igrejas cristãs⁴⁰.

Analogamente, à dificuldade do relato bíblico do Gênesis com a corporeidade feminina, está a letra do texto do mesmo Gênesis com respeito à atitude do ser humano para com a terra. O mandato genesíaco «crescei e dominai a terra»⁴¹, foi comumente interpretado como um imperativo de dominação que assimilou interpretações predatórias ao longo da história do Cristianismo. Crescer e dominar foi encontrando macabros sinônimos em sua trajetória de assimilação: desmatar, desertificar, desviar, poluir e tantos, tantos mais.

O Papa Francisco, na *Laudato Si'*, reconhece esse problema hermenêutico. E começa o parágrafo 67 da encíclica lembrando: «Não somos Deus. A terra existe antes de nós e foi-nos dada»⁴². Partindo desse reconhecimento inicial, o pontífice contesta o entendimento que predominou na interpretação do mandato de «dominar a terra»: «(...) foi dito que a narração do Gênesis, que convida a “dominar” a terra (Cf. Gn 1,28), favoreceria a exploração selvagem da natureza, apresentando uma imagem do ser humano como dominador e devastador»⁴³. Embora afirme que essa não é uma interpretação correta da Bíblia tal como a entende a Igreja, o Papa reconhece ser verdade «que nós, cristãos, algumas vezes interpretámos de forma incorrecta as Escrituras», mas que hoje «devemos decididamente rejeitar que, do facto de ser criados à imagem de Deus e do mandato de dominar a terra, se deduza um domínio absoluto sobre as outras criaturas»⁴⁴.

A encíclica convida a ler o texto bíblico no seu contexto com justa hermenêutica. Parece-nos, porém, que tal objetivo só se alcança desconstruindo relatos que foram sequestrados por uma interpretação patriarcal e assim aplicados acriticamente tanto à relação do ser humano com a terra como à relação do homem com a mulher. A agressividade predatória contra o corpo da terra, sugado em sua fertilidade, gerando a crise ecológica em que estamos mergulhados encontra sombria analogia na misoginia agressiva que gera a violência de gênero, as brutalizações dos corpos femininos, os feminicídios e outras aberrações.

40 Cf. Maria Clara Bingemer, «Transformar la Iglesia y la sociedad en femenino», Barcelona, Cristianisme e Justitia, 2018.

41 Gênesis 1,28.

42 Francisco, *Laudato Si'*, cit., n. 67.

43 *Ibidem*, n. 67.

44 *Ibidem*, n. 67.

Entrar em um novo paradigma com relação à «economia dos corpos», muito especialmente o corpo da terra e o corpo da mulher implica buscar novas atitudes e práticas reconciliadoras e vitais.

A *Laudato Si'* procura fazer isso quando propõe a «justa hermenêutica» do texto genesíaco ao expressar a missão do ser humano na criação como «cultivar e guardar»⁴⁵. Diz o Gênesis 2,15: «O Senhor Deus tomou o homem e o colocou no jardim do Éden, para cultivar o solo e o guardar». «Enquanto “cultivar” quer dizer lavrar ou trabalhar um terreno, “guardar” significa proteger, cuidar, preservar, velar. Isto implica uma relação de reciprocidade responsável entre o ser humano e a natureza»⁴⁶.

Embora não o diga explicitamente o texto pontifício, não seria legítimo aplicar a mesma afirmação exortativa para que haja uma relação de reciprocidade responsável com relação à mulher? Se «Deus proíbe-nos toda a pretensão de posse absoluta»⁴⁷, não será a dominação patriarcal e tão antiga do homem sobre a mulher igualmente uma pretensão absurda que ofende o Criador que os criou macho e fêmea para o amor e a fecundidade?

Como relembra Francisco, tomando a palavra do salmista, «“ao Senhor pertence a terra” (Sl 24/23, 1)»⁴⁸ e também «“(…) tudo o que nela existe (Dt 10, 14)”»⁴⁹. Por esta terra os seres humanos são responsáveis. E para exercer essa responsabilidade, deverão igualmente responsabilizar-se uns perante os outros, uns pelos outros, para que haja uma conversão ecológica e uma restauração da primordialidade da vida. «Esta responsabilidade perante uma terra que é de Deus implica que o ser humano, dotado de inteligência, respeite as leis da natureza», diz a *Laudato Si'*⁵⁰. Mas acrescenta que, juntamente com o respeito às leis da natureza, a responsabilidade humana deve também contemplar «“(…) os delicados equilíbrios entre os seres deste mundo)”»⁵¹. Todos esses seres vivos com suas diferenças devem poder conviver sem serem agredidos, explorados, violentados, esterilizados, desertificados: vegetais, animais e humanos, homens e mulheres, em recíproco respeito e cuidado.

45 *Ibidem*, n. 67.

46 *Ibidem*, n. 67.

47 *Ibidem*, n. 67.

48 *Ibidem*, n. 67.

49 *Ibidem*, n. 67.

50 *Ibidem*, n. 68.

51 *Ibidem*, n. 68.

Conclusão: a conversão ecológica como mística inspiradora da vida

Vivemos hoje uma mudança de paradigmas. Ao paradigma do êxito, da eficácia, do domínio e do consumo é imperativo que suceda um paradigma do cuidado, do respeito e mesmo da reverência. Nisso constituirá a conversão ecológica que a *Laudato Si'* propõe como objetivo para a Igreja e a sociedade.

Essa conversão não se fará sem paixão, afirma o Papa: «*Não se trata tanto de propor ideias, como sobretudo falar das motivações que derivam da espiritualidade para alimentar uma paixão pelo cuidado do mundo*»⁵². E segue, fundamentando aquilo que afirma, citando o primeiro documento de seu pontificado, a Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*:

«Com efeito, não é possível empenhar-se em coisas grandes apenas com doutrinas, sem uma mística que nos anima, sem “uma moção interior que impele, motiva, encoraja e dá sentido à acção pessoal e comunitária”⁵³».⁵⁴

Essa conversão tampouco se fará sem um sincero reconhecimento dos erros e falhas que o Cristianismo cometeu ao longo de seus mais de 2000 anos de história. Como diz humildemente Francisco:

Temos de reconhecer que nós, cristãos, nem sempre recolhemos e fizemos frutificar as riquezas dadas por Deus à Igreja, nas quais a espiritualidade não está desligada do próprio corpo nem da natureza ou das realidades deste mundo, mas vive com elas e nelas, em comunhão com tudo o que nos rodeia.⁵⁵

Não haverá conversão ecológica sem uma profunda tomada de consciência da centralidade da economia dos corpos: o corpo da terra e o corpo da mulher – o corpo da mulher dentro do corpo da terra, o corpo da mulher que é terra –, vítimas maiores da crise civilizatória que vivemos e que corremos o risco de legar às novas gerações.

Se fazemos de nossa casa comum um deserto, nossas pessoas estarão igualmente desertificadas. Somos terra e o que a ela sucede a nós está sucedendo. A crise ecológica exige uma profunda conversão interior que transborde em prática transformadora. Essa prática supõe uma vocação: a de guardiães da obra de Deus, que é a

⁵² *Ibidem*, n. 216.

⁵³ Papa Francisco, «Carta Encíclica *Evangelii Gaudium*. Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual», Roma, 2023 n. 261. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (consultado a 7 de Outubro de 2024), citado por Francisco, *Laudato Si'*, cit., n. 216.

⁵⁴ Francisco, *Laudato Si'*, cit., n. 216.

⁵⁵ *Ibidem*, n. 216.

Criação⁵⁶. Tal vocação não é apenas individual, mas constitutivamente comunitária: «A conversão ecológica, que se requer para criar um dinamismo de mudança duradoura, é também uma conversão comunitária»⁵⁷.

O delicado equilíbrio entre os seres vivos que habitam e fazem a riqueza incommensurável do corpo da terra supõe a conversão de olhar e de atitude não somente em relação à terra entendida enquanto planeta e casa comum, mas igualmente com relação ao corpo da mulher e à totalidade de sua pessoa que são terra e fazem parte deste grande Corpo. A *Laudato Si'*, embora contenha poucas menções explícitas às mulheres, pode inspirar, com seu subtexto grávido da simbólica feminina, a emergência de uma mística efetivamente libertadora neste tempo de mudança de paradigma e de urgência de cuidados para com a casa comum que nos foi dada para viver.

Referências

Carolina Cunha, *Feminicídio – Brasil é o 5º país em mortes violentas de mulheres no mundo, UOL – Pesquisa escolar – Atualidades*. Disponível em: <https://vestibular.uol.com.br/resumo-das-disciplinas/atualidades/feminicidio-brasil-e-o-5-pais-em-morte-violentas-de-mulheres-no-mundo.htm> (consultado a 13 de Novembro de 2023).

«Dicionário de nomes próprios». Disponível em: <https://www.dicionariodenomesproprios.com.br/eva/> (consultado a 26 de Julho de 2021).

Françoise Gange, «Les dieux menteurs: notre mémoire ensevelie : l'humanité aux temps de la Déesse: essai», Paris, Éditions Indigo-Côtes Femmes, 1997.

Frei Betto, «A economia dos corpos», *O Globo*, 22 jun. 2000 (Festa de Corpus Christi).

Ivone Gebara, «La sed de sentido. Búsquedas ecofeministas en prosa poética», Montevideo, Doble Clic Editoras, 2002.

56 *Ibidem*, n. 217.

57 *Ibidem*, n. 219.

Ivone Gebara, «Teologia ecofeminista. Ensaio para repensar o conhecimento e a religião», São Paulo, Olho d'água, 2008.

Jaci de Fátima Souza Candioto, «A teologia ecofeminista e sua perspectiva simbólico/cultural», in *Horizonte*, v. 10, n. 28, Belo Horizonte, out.-dez. 2012, p. 1395-1413. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2012v10n28p1395> (consultado a 4 de Outubro de 2024).

Karl Rahner, «A exigência de uma “fórmula breve” da fé cristã», in *Concilium*, v. 3, fasc. 23, Petrópolis, 1967, p. 62-73.

Leonardo Boff, Rose Marie Muraro, «Feminino e masculino – uma nova consciência para o encontro das diferenças», Rio de Janeiro, Sextante, 2002.

Leonardo Boff, «No princípio era o feminino. O processo da sexogênese». Disponível em: <https://leonardoboff.org/2018/03/03/no-principio-era-o-feminino-o-processo-da-sexogenese> (consultado a 9 de Novembro de 2023).

Leonardo Boff, «A reescritura do relato do Gênesis pelo patriarcado como forma de liquidar o matriarcado», in *Mandrágora*, v. 26, n. 2, 2020.

Maria Clara Lucchetti Bingemer, «Mulher e natureza: aliança e analogia. Reflexão dialogante com a *Laudato Si'*», in *Ephata*, v. 4, n. 2, Lisboa, 2022, p. 19-35. Disponível em: <https://doi.org/10.34632/ephata.2022.11369> (consultado a 7 de Outubro de 2024).

Maria Clara Lucchetti Bingemer, «Transformar la Iglesia y la sociedad en femenino», Barcelona, Cristianisme i Justícia, 2018.

Maria Clara Lucchetti Bingemer, «A vivente que gera vida. Analogia entre o corpo feminino e os mistérios da criação», in *Perspectiva Teológica*, v. 53, n. 3, Belo Horizonte, 2021, p. 553-578. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/4774/4788> (consultado a 4 de Outubro de 2024).

Maria Fernanda Henriques, «Sem contar mulheres e crianças: procurando o subtexto de gênero na *Laudato Si'*», in *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 32, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2024v32n190603> (consultado a 7 de Outubro de 2024).

Mary Judith Ress, «Espiritualidad ecofeminista en América Latina», in *Investigaciones Feministas*, v. 1, 2010, p. 111-124. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/38817007.pdf> (consultado a 7 de Outubro de 2024).

Milton Nascimento, Chico Buarque, «O cio da terra». Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=sB2ulJBzssU> (consultado a 25 de Julho de 2021).

Orietta Ombrosi, «Souffrances inutiles: La fin de la théodicée d'après E. Levinas», in *Gregorium*, v. 87, n. 2, 2006, p. 368-379.

Papa Francisco, «Carta Encíclica *Laudato Si'*. Sobre o cuidado da casa comum», Roma, 2015. Disponível em: _ (consultado a 4 de Outubro de 2024).

Papa Francisco, «Carta Encíclica *Evangelii Gaudium*. Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual», Roma, 2023. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (consultado a 7 de Outubro de 2024).

Riane Eisler, «Sex, Myth and Politics of the Body», San Francisco, Harper San Francisco, 1995.

Tertuliano, «*De cultu feminarum* I,1,2: I». Disponível em: <https://www.ccel.org/ccel/schaff/anf04.iii.iii.i.i.html> (consultado a 7 de Outubro de 2024).

Andreia Cristina Serrato

EXPERIÊNCIA MÍSTICA DA TERRA SEGUNDO SIMONE WEIL: NA CASA COMUM TUDO ESTÁ INTERLIGADO

*A natureza tem voz de mulher
Hoje mesmo ouvi ela cantar
Junto às vozes femininas
Orquestrando a poesia
Vida pulsa em seu ventre,
Gestar flor, ser semente
Permita-se ouvir a doce canção
Mulheres vestidas com a Terra nas mãos
Confortável tom pra colorir
Cores tão bonitas de cantar
Força selvagem, pura, laço sagrado, cura
Celebro cada Lua a cantar*

Gabriela Viegas¹ – Mulheres da Terra

¹ Gabriela Viegas é uma jovem negra, nascida no Estado de Minas Gerais, Brasil. Através de suas canções desejam resgatar a conexão com nossos sentimentos e com a natureza.

Introdução

A música *Mulheres da Terra* recorda que a natureza tem voz de mulher, canta, gesta em seu ventre a flor. Ao apresentar que a terra tem vida que pulsa e essa vida tem a terra nas mãos, compreendemos que a terra, dom de Deus, é parte integrante da vida da mulher. É fértil e produz vida em abundância. No laço sagrado, relaciona a terra à mulher para cantar a poesia da doce canção. Cita a força selvagem no laço sagrado que nos provoca a gritar, na agonia de ambas, mulher e terra, a dominação e destruição, clamando pela cura.

A Carta Encíclica *Laudato Si'* (LS)² abre as portas às reflexões para adentrarmos nos problemas atuais relacionados ao meio ambiente. Traz um alerta sobre a crise ecológica que vivemos e à grande desigualdade social. Diante desta crise, propõe uma ecologia integral. Compreende que o ser humano é parte deste cosmos e a ele está integrado. Se a terra sofre, o ser humano sofre, especialmente as mulheres.

A Exortação Apostólica *Laudate Deum* (LD)³ denuncia a crise climática global causada pela exploração da natureza como um recurso sem fim.

Diante das posições de exploração, opressão, individualismo, perda da consciência da coletividade e solidariedade humana pela maioria, destacamos a experiência mística com a terra de Simone Adolphine Weil (1909, Paris - 1943, Inglaterra), importante intelectual do século XX, com quem vislumbraremos algumas luzes para o caminho de reconciliação e de relação integral com a terra.

O itinerário a ser percorrido neste estudo será apresentar como a experiência mística da terra, pensada a partir da teologia ecofeminista, está em conexão com a *Laudato Si'* (2015) e a *Laudato Deum* (2023). Portanto, este capítulo visa analisar a experiência mística da terra de Simone Weil, buscando compreender sua relação com a teologia ecofeminista e os desafios contemporâneos relacionados à crise ambiental e à desigualdade social. Para isso, a referência será a experiência mística vivida por Simone Weil em seu tempo de trabalhos no campo, realizado entre abril e outubro de 1942, em Marseille, na França.

Para chegar à experiência camponesa da filósofa, abordarei, inicialmente, o tema da Casa comum, onde está tudo interligado, perpassando o tema da mística da terra relacionado à teologia ecofeminista para, então, explorar a experiência mística da terra vivida por Simone Weil.

2 Papa Francisco, «Carta Encíclica *Laudato Si'*. Sobre o cuidado da casa comum», Brasília, Edições CNBB, 2015.

3 Papa Francisco, «*Laudato Deum*. A todas as pessoas de boa vontade sobre a crise climática», São Paulo, Paulus, 2023.

2. *Laudato si e Laudato deum* – tudo está interligado

*A natureza tem voz de mulher
Hoje mesmo ouvi ela cantar
Junto às vozes femininas*
Gabriela Viegas

A Carta Encíclica *Laudato Si'*, sobre o *Cuidado com a casa comum*, escrita em 2015, em sua proposta da conversão ecológica integral, denuncia, já no início, a falta de cuidado com a terra:

Crescemos a pensar que éramos seus proprietários e dominadores, autorizados a saqueá-la. Por isso, entre os pobres mais abandonados e maltratados, conta-se a nossa terra oprimida e devastada, que «geme e sofre as dores do parto» (Rm 8, 22). Esquecemo-nos de que nós mesmos somos terra (cf. Gn 2,7). O nosso corpo é constituído pelos elementos do planeta; o seu ar permite-nos respirar, e a sua água vivifica-nos e restaura-nos.⁴

Observamos assim, no pontificado do papa Francisco, que o apelo de «urgente desafio para proteger a nossa casa comum inclui a preocupação de unir toda a família humana na busca de um desenvolvimento sustentável e integral»⁵.

A *Laudato Si'* nos faz perceber que «não podemos deixar de reconhecer que uma verdadeira abordagem ecológica sempre se torna uma abordagem social, que deve integrar a justiça nos debates sobre o meio ambiente, para ouvir tanto o clamor da terra como o clamor dos pobres»⁶. E continua: «Estas situações provocam os gemidos da irmã terra, que se unem aos gemidos dos abandonados do mundo, com um lamento que reclama de nós outro rumo. Nunca maltratamos e ferimos a nossa casa comum como nos últimos dois séculos»⁷. A natureza com voz de mulher canta a alegria de sua fertilidade, mas também chora as dores da dominação e exploração.

⁴ Francisco, *Laudato Si'*, cit., n. 2.

⁵ Francisco, *Laudato Si'*, cit., n. 5.

⁶ Francisco, *Laudato Si'*, cit., n. 49.

⁷ Francisco, *Laudato Si'*, cit., n. 53.

Moema Miranda⁸, antropóloga brasileira, destaca a abordagem sistêmica⁹ da Encíclica: «Tudo está ligado com tudo»¹⁰. Para ela, pensar em sistema permite entender que «a Terra ferida e os pobres despossuídos são protagonistas de processos de luta e de transformação», ainda que, «após dois mil anos de dualismo, pela primeira vez uma perspectiva sistêmica e integrada é afirmada com tanta clareza em um documento da Igreja»¹¹ – e essa é a grande novidade. Vislumbra-se, com isso, uma profunda possibilidade de diálogo com abordagens sistêmicas desenvolvidas pelas chamadas ciências do sistema terra, integrando outras áreas do saber, que envolvem a física, a química, a biologia, entre outras.

Em uma visão em que tudo está interligado, compreende-se que «não há duas crises separadas: uma ambiental e outra social; mas uma única e complexa crise socioambiental»¹². Assim, se a terra sofre, os pobres são impactados, e vice-versa.

A segunda aproximação que faremos será com a Exortação Apostólica *Laudate Deum*, escrita em 2023, sobre a crise climática. O documento reforça sobre os problemas causados pelas mudanças climáticas: «Trata-se dum problema social global que está intimamente ligado à dignidade da vida humana»¹³, pois o sentido social da preocupação com a mudança climática ultrapassa uma abordagem ecológica, «porque o nosso cuidado pelo outro e o nosso cuidado com a terra estão intimamente ligados»¹⁴.

A preocupação expressa por Francisco resulta da constatação dos fenômenos extremos anormais de muito calor ou muita seca, como «gemidos da terra que são apenas algumas expressões palpáveis duma doença silenciosa que nos afeta a todos»¹⁵. Ele insiste em duas convicções – «tudo está interligado e ninguém se salva sozinho»¹⁶.

A *Laudate Deum* ressalta que a superação do paradigma tecnocrático destruidor da relação saudável com a terra passa pela interação dos sistemas naturais com os

8 Moema Miranda, antropóloga brasileira, participou da conferência sobre a Encíclica *Laudato Si'*, intitulada «As pessoas e o Planeta em primeiro lugar: imperativo a mudar de rumo», realizada no Vaticano, entre os dias 2 e 3 de julho de 2015.

9 Quando falamos de uma inspiração sistêmica, compreendemos que ela sustenta a crítica explícita ao «antropocentrismo exacerbado» e à desmedida relação humana com os bens comuns. O antropocentrismo é identificado como uma das principais causas do aumento da pobreza, bem como da crise ambiental, em todas as suas dimensões. A *Laudato Si'* também compreende a crítica ao antropocentrismo do ponto de vista teológico e espiritual.

10 Francisco, *Laudato Si'*, cit., n. 16.

11 (MIRANDA, 2015).

12 Francisco, *Laudato Si'*, cit., n. 139.

13 Francisco, *Laudato Deum*.

14 Francisco, *Laudato Deum*, cit., n. 3.

15 Francisco, *Laudato Deum*, cit., n. 5.

16 Francisco, *Laudato Deum*, cit., n. 19.

sistemas sociais¹⁷, recordando a *Laudato Si'*. Voltar o olhar para as culturas indígenas, acrescentamos as culturas camponesas locais que se desdobram em pequenos produtores, cooperativas, atualmente, que viveram durante séculos uma interação saudável com o meio ambiente é a grande contribuição para essa superação.

Não é foco de nosso estudo, entretanto, a Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Querida Amazônia* retoma a autêntica qualidade de vida como um «bem viver» dos povos indígenas, o «que implica uma harmonia pessoal, familiar, comunitária e cósmica e manifesta-se no seu modo comunitário de conceber a existência, na capacidade de encontrar alegria e plenitude numa vida austera e simples»¹⁸. Com isso, assumem um cuidado responsável com a natureza e preservam os recursos, vislumbrando as gerações futuras. Há o reconhecimento da terra como fonte generosa que se oferece para sustentar a vida, com um «sentido materno que suscita respeitosa ternura»¹⁹, pois «a natureza tem voz de mulher, hoje mesmo eu a ouvi cantar». Esta exortação retoma que uma verdadeira abordagem ecológica «sempre se torna uma abordagem social, que deve integrar a justiça nos debates sobre o meio ambiente, para ouvir tanto o clamor da terra como o clamor dos pobres»²⁰. Assim, a luta social implica um espírito de comunhão, capacidade de sororidade e fraternidade, caminho comunitário em que as relações humanas são vividas como uma realidade que integra a sociedade e a cultura impregnadas e vividas em harmonia com a natureza que os cerca, sendo o ritmo desta o que dita o ritmo da vida e não o contrário.

Embora os documentos papais ao pensar uma ecologia integral ainda coloquem o ser humano como um administrador da casa comum e portador de uma dignidade especial, avançaram, como afirmou Moema Miranda, ao pensar em um processo sistêmico. De acordo com José Alves, seria pensar uma ecologia profunda que enfatiza os direitos ambientais, pois, a longo prazo, «não haverá direitos humanos duradouros sem direitos da natureza»²¹. Este termo «ecologia profunda» foi apresentado pelo filósofo norueguês Arne Naess em 1973, ao propor uma mudança do paradigma antro-

17 Francisco, *Laudato Deum*, cit., n. 27.

18 Francisco, «Exortação Apostólica Pós-Sinodal Querida Amazônia. Ao povo de Deus e a todas as pessoas de boa vontade», São Paulo, Paulus, 2020, n. 71.

19 Francisco, «Querida Amazônia», cit., n. 71.

20 Francisco, «Querida Amazônia», cit., n. 8.

21 Moema Miranda, «*Laudato Si'*: a perspectiva sistêmica que atualiza o debate ambiental» Entrevista especial com Moema Miranda», in IHU On-line, 14 de Julho de 2015. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/544553-laudato-si-a-perspectiva-sistematica-que-atualiza-o-debate-ambiental-entrevista-especial-com-moema-miranda> (consultado a 8 de outubro de 2024).

poecêntrico dominante para uma concepção biocêntrica. Para ele, a natureza tem valor intrínseco, com igualdade entre as diferentes espécies com direitos próprios.

Um dos pontos fulcrais entre as duas perspectivas é o posicionamento sobre os valores instrumentais e os valores intrínsecos da natureza. Uma ação nesta linha foi tomada por um país latino-americano, o primeiro a reconhecer os direitos da natureza em sua nova Constituição. A Constituição equatoriana refere-se à Natureza, tanto no sentido de gaia quanto no sentido de *pachamama*, invocação de vários povos indígenas para se referir ao local onde se reproduz e realiza a vida.

A partir da exposição de alguns pontos para dialogar com os documentos propostos acima, seguiremos no tema da mística da terra em conexão com a Teologia ecofeminista.

2 A experiência da terra em conexão com a Teologia ecofeminista

*Orquestrando a poesia
Vida pulsa em seu ventre
Gestar flor, ser semente
Permita-se ouvir
A doce canção
Gabriela Viegas*

Ivone Gebara, uma das introdutoras do ecofeminismo na América Latina, apresenta um dos aspectos centrais: mostrar que a associação entre a dominação das mulheres e a dominação da natureza é própria das culturas patriarcais, particularmente da cultura ocidental. Em contrapartida, à medida que fossem construídas relações mais equilibradas entre seres humanos e natureza, isso, por si só, resultaria na superação da dominação das mulheres pelos homens²².

Assim, uma das grandes singularidades da teologia ecofeminista na América Latina é a tentativa de conciliar, com justeza, a partir da perspectiva da experiência, a interdependência entre empobrecimento da terra e empobrecimento do povo, particularmente das mulheres. A opção preferencial pelos pobres (pelas mulheres pobres – negra, indígena, migrante etc.) é indissociável da luta necessária contra o empobre-

22 Ivone Gebara, «Teologia Ecofeminista», São Paulo, Olho D'água, 1997.

cimento do ecossistema. Haveria então que situar, nas próprias relações de trabalho e produção da riqueza, esse mútuo empobrecimento, «permita-se ouvir a doce canção».

A teologia ecofeminista quer «recuperar a experiência humana, permitir que aflorem em nossa mente e corpo o significado de nossas crenças mais profundas»²³. A beleza em recuperar a experiência humana encontra-se em olhar para os espaços cotidianos, para a tradição de nossos antepassados, as matriarcas, principalmente, esquecidas ou sobrepostas pelos patriarcas. Recuperar ainda nossa experiência de ser pertencentes à terra, de nossa realidade cósmica, da interdependência entre todos os elementos existentes, ressaltar o extraordinário no ordinário, sair do antropocentrismo para um cosmocentrismo, sem deixar de considerar as especificidades que se somam.

Outra grande voz que canta e se faz ouvir é Vandana Shiva, liderança ambiental e pensadora indiana, afirma:

O ecofeminismo reconhece que a natureza não só está viva, mas também é a base de toda a vida e que somos parte dela. E compreendendo que nós, as mulheres, temos um grande potencial; mas um potencial diferente, não violento, não de dominação e morte, mas sim de cuidar e compartilhar. A criatividade e a compaixão das mulheres é possível em todos os humanos, porque não creio no determinismo genético.²⁴

Não é deste século a preocupação de Vandana Shiva, que já em 1986 criticava o desenvolvimento ocidental como forma de neocolonialismo que aumenta a pobreza e a devastação ecológica e, principalmente, a marginalização das mulheres da zona rural²⁵. Segundo ela, a ligação mulher-natureza encontra-se na conexão entre suas vidas e o mundo natural para defender o sentido da vida pela natureza e a sociedade contra esse sistema de destruição²⁶.

Daí a importância da redefinição das relações entre os seres humanos e a natureza. Essa redefinição tem sido proposta, dentre as diversas correntes, pela teologia ecofeminista, ao afirmar que há relação entre a dominação das mulheres e a dominação da natureza. Encontramos tal preocupação de dominação sobre todo o ser vivo nos documentos como a *Laudato Si'*, *Laudato Deum* e Sínodo da Amazônia. Não falam diretamente de uma cultura patriarcal, mas de uma cultura de dominação. Neste

23 *Ibidem*, p. 59

24 Vandana Shiva, «Vandana Shiva aposta no ecofeminismo. Entrevista», in *Outras palavras*, 21 de Julho de 2018. Disponível em: <https://outraspalavras.net/sem-categoria/vandana-shiva-aposta-no-ecofeminismo/> (consultado a 9 de Agosto de 2023).

25 Vandana Shiva, «Monoculturas da mente», São Paulo, Gaia, 2002, p. 101-102.

26 *Ibidem*, p. 109.

sentido, observa-se que a mediação do ecofeminismo vai além da mediação de gênero quando redimensiona as relações sociais de dominação a partir de um saber complexo como o da ecologia.

Atualmente, temos melhor compreensão de que todos os seres e vivos estão interconectados e são interdependentes, e fazemos parte de um mesmo ecossistema global. Essa inter-relação torna-se a base essencial da ecologia como maneira de pensar o mundo em sua complexidade e sua totalidade, como uma ética de relação. Como a canção, «vida pulsa em seu ventre», é a mãe terra a «gestar flor, ser semente». É nesta visão holística (do grego *holos* = totalidade) que se encontra o ecofeminismo, ou os ecofeminismos. Dorothee Sölle, teóloga política e feminista engajada nas lutas dos movimentos ecológicos, apresenta a ideia de que Deus é a nossa mãe que chora pelo que fazemos às pessoas, aos animais e às plantas, Deus consola como faz uma mãe, o que significa estar ligado a nós na dor, sofrer *com* para ouvir o grito silencioso dos oprimidos e excluídos em nosso mundo²⁷.

Muitas ações já são realizadas, embora, infelizmente não superem as devastadoras, como é o caso da agroecologia²⁸, que sugere alternativas sustentáveis em substituição às práticas predadoras da agricultura capitalista e à violência com que a terra foi forçada a dar seus frutos, forjando um novo paradigma produtivo:

Rememora os tempos em que o solo era suporte da vida e dos sentidos da existência, [...] onde se assentavam identidades, onde os saberes se convertiam em habilidade e práticas para lavrar a terra e colher seus frutos. Os saberes se confundiam com os sabores: o vinho era um produto da carícia ardente do sol sobre a dourada e redonda uva.²⁹

A agroecologia «orquestrando a poesia» devolve-nos o sentido da existência entre lavrar a terra, colher seus frutos e sermos parte integrante dela. Assim, cuidar da terra é cuidar do próprio ser humano, pois a terra não nos pertence, nós é que pertencemos a ela.

Há que considerar que as mulheres, as principais gerenciadoras da vida cotidiana são as que mais sofrem com falta de integração e cuidados com a terra. São elas que andam quilômetros para buscar água para a comida ou lavar roupas, por exemplo.

27 Dorothee Sölle, «Deve haver algo mais: reflexões sobre Deus», Petrópolis, Vozes, 1999, p. 63.

28 A agroecologia foi criada na década de 1990 e seu princípio básico é o uso racional dos recursos naturais.

29 Enrique Leff. «Agroecologia e saber ambiental», in Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável, Porto Alegre, v. 3, n. 1, jan.-mar. 2002, p. 36-51. Disponível em: https://www.projetovidanocampo.com.br/agroecologia/agroecologia_e_saber_ambiental.pdf (consultado a 2 de Outubro de 2024), p. 37.

As mulheres, as crianças, os povos originários, bem como os animais, são os primeiros a serem excluídos dos bens produzidos pela terra. Quem mais sofre ainda é a população pobre, marginalizada que é explorada em detrimento de uma maioria mais rica que não compreendeu, ainda, em grande parte, que os recursos naturais são escassos e poderiam ser melhor repartidos.

Um ponto de partida para a compreensão sobre a terra é a Bíblia. Para o povo de Israel, ela foi considerada como «dom hereditário» de Deus a seu povo. Perder a terra era perder as bênçãos divina. Assim, «esta responsabilidade perante uma terra que é de Deus implica que o ser humano, dotado de inteligência, respeite as leis da natureza e os delicados equilíbrios entre os seres deste mundo», segundo a *Laudate Deum* (n. 62).

Um sinal concreto de reconhecimento da terra como bem hereditário divino, por parte dos israelitas, era o acontecimento do ano sabático. No sétimo ano, a terra não era cultivada, pois deveria descansar (Lv 25, 1et seq.). Ano também instituído no período macabeu (1Mc 6,49) e no tempo de Jesus, segundo Fávio Josefo. «Em 37 a.C., os defensores de Jerusalém do assalto de Herodes sofreram uma grave carestia, precisamente porque era o ano sabático»³⁰.

3. Experiência mística a partir da terra

*Mulheres vestidas
Com a Terra nas mãos
Confortável tom pra colorir
Cores tão bonitas de cantar*
Gabriela Viegas

A existência do ser humano está marcada pela sua relacionalidade com outros seres vivos e sua criação, à imagem e semelhança de Deus, como ser dotado de inteligência. Os livros do Deuteronômio e Levítico apresentam a criação como pertencente a Deus:

Deus, vendo toda a sua obra, considerou-a muito boa. D'Ele é «a terra e tudo o que nela existe» (Dt 10,14). Por isso diz-nos Ele: «Nenhuma terra será vendida definitivamente porque a terra pertence-me, e vós sois apenas estrangeiros e meus

30 Giuseppe Barbaglio, «Jesus, Hebreu da Galileia. Pesquisa histórica», 4. ed., São Paulo, Paulinas, 2021, p. 70.

hóspedes» (Lv 25, 23). Assim, «esta responsabilidade perante uma terra que é de Deus implica que o ser humano, dotado de inteligência, respeite as leis da natureza e os delicados equilíbrios entre os seres deste mundo». ³¹

Como apresentamos acima, a terra era dom hereditário, recebida de Deus para o seu povo, perdê-la era perder as bênçãos divinas. E o ano sabático era considerado um reconhecimento pelo dom recebido de Deus. Para os judeus, o *Schabat*³² vai muito além de apenas descansar um dia da semana: «É, antes, o de celebrar o tempo e não o espaço. Seis dias da semana vivemos sob a tirania das coisas do espaço; no *Schabat* tentamos nos tornar harmônicos com a santidade no tempo»³³. Ou seja, seis dias para dominar as coisas do mundo, o espaço, e um dia para o tempo, na tentativa de dominar o eu e encontrar o espírito, por isso tão especial. Separar um dia no qual não seriam usados os instrumentos que tão facilmente são transformados em armas de destruição e destiná-lo à liberdade e à cura.

Observando essa compreensão perdida ao longo da história humana em detrimento ao desenvolvimento econômico-social, na tentativa de afirmar a garantia de alimentação e avanços para o ser humano, «com a terra nas mãos, confortável tom para colorir», desenhou-se uma justificativa para exploração da terra em favor dos seres humanos, separando-os. Das «cores tão bonitas de cantar» silencia-se sua voz para extrair o máximo de recursos.

Das «mulheres vestidas com a terra nas mãos» alcançamos o «confortável tom para colorir» da mística. Defini-la é bastante complexo, pois ampliando nossa compreensão falamos de místicas no plural e não mais de mística no singular. Entretanto, neste estudo, nos apoiaremos em um conceito para chegarmos à mística da terra. Para isso, aplicaremos o conceito cristão, entendendo nosso limite. Partimos, então, da definição de mística da teóloga latino-americana Maria Clara Bingemer:

Trata-se de uma consciência da presença divina, percebida de modo imediato, em atitude de passividade, e que se vive antes de toda análise e de toda formulação conceitual. Trata-se da vivência concreta do ser humano que se encontra, graças a algo que não controla ou manipula, frente a um mistério ou uma graça misteriosa e irresistível, que se revela como alteridade pessoal e age amorosamente, propondo e

³¹ Francisco, «*Laudato Deum*», cit., n. 62.

³² O significado é discutível, alguns autores traduzem como o nome d'O Santíssimo (ref. Zohar, 88b).

³³ Abraham Joshua Heschel, «O Schabat: seu significado para o ser humano moderno», São Paulo, Perspectiva, 2004, p. 11.

fazendo acontecer uma comunhão impossível segundo os critérios humanos e que só pode acontecer por graça.³⁴

Ao apresentarmos a experiência de Simone Weil com a terra, perceberemos esta relação de alteridade, consciência de estar diante do mistério e de comunhão com a criação *do-ação* de Deus.

A mística é uma experiência de relação, supõe alteridade e é noética, pois a mística é conhecimento que advém da experiência, em que a inteligência e o intelecto entram no sentido de captar e interpretar não a experiência abstrata, «mas o que sente o sujeito concreto que está no centro do ato mesmo de experimentar. E este sentir é um sentir que implica uma alteridade e uma relação»³⁵. Assim, a mística cristã é uma forma especial de conhecimento de Deus que se caracteriza por sua condição experiencial, muito além do que se permite alcançar por conceitos.

De acordo com a vivência de Simone Weil, é a experiência que faz esvaziar-se de si e deixar espaço para que Deus nasça no ser humano³⁶. Não é simbiose, se assim o fosse, uma das partes seria abarcada pela outra e desapareceria, é alteridade, cuja «diferença a mim se impõe como epifania ou uma revelação»³⁷.

Segundo o espanhol Juan Martin Velasco, há três elementos para que se diga que há experiência mística. O primeiro, a união íntima com Deus como conteúdo e meta da experiência. O segundo, a condição de experiência imediata que deixa no ser humano a marca da presença de Deus. E, o terceiro, o amor como caminho e meio de união³⁸. Na contemporaneidade, podemos afirmar que «somente atendendo à dimensão ética, social e política da existência estará o místico em condições de realizar uma experiência mística autêntica»³⁹. A partir do que aqui foi apresentado sobre a mística, a compreendemos capaz de proclamar outra realidade em que outro mundo é possível.

Diante da cultura de consumo global, há que revisar valores e formular novas bases para se viver neste planeta, adquirir uma nova forma de produzir conhecimento, além da racionalidade moderna. Nesta nova maneira, incluir sentimento, contemplação, cuidado, engajamento, indignação, ética e responsabilidade. A compreensão da experiência mística atual conduz ao questionamento do poder totaliza-

34 Maria Clara Lucchetti Bingemer, «O conceito», in Eduardo Guerreiro Losso. Maria Clara Bingemer, Marcus Reis Pinheiro (coord.), «A mística e os místicos», Petrópolis, Vozes, 2022, p. 32.

35 *Ibidem*, p. 33.

36 Simone Weil, «Attente de Dieu», Paris, Fayard, 1966, p. 37-38.

37 *Ibidem*, p. 34.

38 Juan Martin Velasco, «El fenómeno místico», Madrid, Trotta, 1999, p. 31.

39 *Ibidem*, p. 465.

dor e está vinculada ao cotidiano e ao local, vislumbra o todo, integralmente, pensa local, mas age global.

Para aproximarmos o conceito de mística cristã ao conceito de mística da terra, consultamos alguns textos que remetem à experiência do povo a partir da terra em que se observa antes do conceito⁴⁰:

Não se trata simplesmente da «mística da terra» enquanto tal, mas da pessoa humana que está envolvida com esta terra, por ela luta para conquistá-la e a ela reverencia quando a tem. É aquele ato de amor e reverência ao Criador da terra (à semelhança de Casaldáliga, a compreensão sobre a mística do Frei Wilson Dallagnol.⁴¹

Nessa ótica, Marcelo de Barros Souza e José Luis Caravias⁴² observam que «a percepção dos agentes de pastoral é que a terra é mais do que terra, é *pachamama* (mãe-terra), fonte de vida. A terra é percebida como símbolo de relação com o elemento feminino e, respectivamente, possui profunda capacidade de maternidade». Souza afirma que «a Pachamama é intuita como um grande seio materno fecundo, que abriga ao mesmo tempo todos os seres vivos e proporciona o sustento necessário para todos»⁴³. A terra sendo compreendida como dom de Deus, como mãe para servir a todos os seus filhos e filhas, assume aspecto de sacralidade, portanto, não pode ser privatizada, comercializada ou utilizada para outros fins que não geram vida⁴⁴.

A mística da terra ou a mística camponesa, segundo Marcelo de Barros⁴⁵, propõe:

Um retorno a natureza, que se experimenta especialmente com a revalorização da cultura camponesa, um neocomunitarismo, que não é só uma volta aos tempos tribais ou a um antigo estilo rural, mas uma integração entre valores tradicionais dos povos e certas heranças da modernidade. No caso da mística camponesa, encontramos suas raízes no milenarismo camponês. Em todo o mundo e desde sempre, o camponês é a pessoa que aspira e acredita na possibilidade de um mundo justo e em harmonia com a natureza. Em nome dessa utopia, as massas rurais têm

40 De acordo com Wilson Dallagnol, «As Romarias da Terra no Rio Grande do Sul – Um Povo a Caminho da Terra Prometida». Porto Alegre: CPT, 2001.

41 Wilson Dallagnol, «As Romarias da Terra no Rio Grande do Sul – Um Povo a Caminho da Terra Prometida», Porto Alegre: CPT, 2001, p.112.

42 Marcelo de Barros Souza, José Luis Caravias, «Teologia da terra», Petrópolis, Vozes, 1988, p. 391.

43 *Ibidem*, p. 83.

44 Sobre o conceito «pachamama» ver: *Ibidem*. Nesse plano conferir o importante trabalho teórico e empírico de autoria de Roy H. May, «Los pobres de la tierra: hacia una pastoral de la tierra», San José, DEI, 1986.

45 Marcelo de Barros Souza, «Convite a uma aventura indeterminada», in *Caminhos – Revista do Mestrado em Ciências da Religião da Universidade Católica de Goiás*, Goiânia, Editora da UCG, 2003.

se levantado, através dos tempos, contra o mundo real, sempre injusto, cruel e desequilibrado.⁴⁶

O retorno é a retomada de mitos milenares em que os camponeses denominavam a terra como «terra-mãe». A volta para a terra é povoada de momentos de profundo prazer, de convivialidade plena com as energias vitais da natureza. Para Jadir Pessoa⁴⁷, este estreitamento dos laços entre o ser humano e a natureza é o que define o camponês. E é nesse estreitamento que acreditamos estar situada a relação mística do ser humano com a terra.

O conceito que abraçamos de camponês⁴⁸

se constitui como categoria política, reconhecendo-se pela possibilidade de referência identitária e de organização social, isto é, em luta por objetivos comuns ou, media a luta, tornando projetivos. A esse respeito, a construção da história social do campesinato, como de outras categorias socioeconômicas, deve romper com a primazia do econômico e privilegiar os aspectos ligados à cultura.⁴⁹

O que se compreende por camponeses e sociedades camponesas são objeções de práticas.

Embora a autora utilizada seja francesa, – Simone Weil – este artigo é escrito desde o Brasil, por isso apresentamos algumas especificidades do trabalho camponês estudado no Brasil segundo Brandão⁵⁰. Para o autor, o trabalho camponês é vivido en-

46 O historiador inglês Eric Hobsbawm (1972) aponta na história diversos movimentos onde se dá a emergência desta utopia, chegando até as revoluções camponesas dos dois últimos séculos: México, Rússia, China, Cuba, Vietnã. Na história brasileira, também identificamos movimentos camponeses encabeçados por líderes messiânicos, familiarizados com experiências místicas. Neles podemos perceber o caráter explosivo, crítico da mística que incorporam: a vidente e profetiza Catarina Maurer e os Muckers (colonos imigrantes alemães e descendentes) na serra gaúcha lutando contra o Império, o Monge João Maria entre os caboclos da região do Contestado, Antônio Conselheiro em Canudos, lutando contra a República. O que é notável em todas estas manifestações é o fato de os povos rurais não se conformarem ao advento de um mundo que não compreendiam, um mundo que destruía sua maneira de vida (Plínio A. Sampaio, *Mística*, novembro 2002). Passam, assim, a referir-se a um passado que era idealizado como uma idade dourada (Cecília Gechini et al., *A mística do girassol*, Porto Barreiro, Grafit, 2000).

47 Jadir de Moraes Pessoa, «Ajuntando cacos: a conquista da terra como reconstrução do simbólico», in *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 7, p. 25-40, 1997, p. 25.

48 No Brasil, de acordo com Godói; Menezes e Marin, consideram-se camponês, dentro de uma diversidade enorme: os proprietários e os posseiros de terras públicas e privadas; os extrativistas que usufruem os recursos naturais como povos das florestas, agroextrativistas, ribeirinhos, pescadores artesanais e catadores de caranguejos que agregam atividade agrícola, castanheiros, quebradeiras de coco-babaçu, açaqueiros; os que usufruem os fundos de pasto até os pequenos arrendatários não capitalistas, os parceiros, os foreiros e os que usufruem a terra por cessão; quilombolas e parcelas dos povos indígenas que se integram a mercados; os serranos, os caboclos e os colonos, assim como os povos das fronteiras no sul do país; os agricultores familiares mais especializados, integrados aos modernos mercados, e os novos poliprodutores resultantes dos assentamentos de reforma agrária (Emília P. Godói; Marilda Aparecida de Menezes; Rosa A. Marin [coord.], *Diversidade do campesinato: expressões e categorias*, vol. I, São Paulo, Loyola, 2009, p. 11).

49 *Ibidem*.

50 *Ibidem*, p. 24.

tre o labor e o prazer, entre o lavrar e a festa. A pesquisa realizada por Carlos Rodrigues Brandão em alguns estados, *O trabalho como festa*⁵¹, mostra que o duro trabalho *da e na* terra, quando contratado e pago por um patrão, torna-se uma jornada que faz dele uma demorada cerimônia de convivência e entremeia o serviço e a brincadeira, o esforço do corpo e o canto, a dança e a comida festiva. Quando este trabalho era realizado por famílias para seu próprio sustento, era vivido como uma troca entre os seres humanos e a natureza, mas, sobretudo, como um trabalho voluntário que é obrigatório pelo código de conduta local. Era uma regra de reciprocidade⁵² entre parceiros – vizinhos e parentes. Como o texto da música apresentado no início, «Com a terra nas mãos, confortável tom para colorir, cores tão bonitas de cantar, força selvagem, pura, laço sagrado, cura». Assim era a terra, parte da vida do ser humano, força selvagem, respeitada, pois nutre e sacia sua fome.

Como a palavra mística é carregada se significados, pressupomos que este simbolismo a conecta diretamente com a identidade camponesa, com os valores que o ser humano do campo traz em relação ao uso da terra: «A mística dos movimentos sociais do campo, em todo o Brasil, é exemplo de preservação da cultura e dos costumes, preservando os valores que os constituíram para além das questões meramente práticas e visuais, como os costumes ou a organização do espaço»⁵³.

Nessa esteira de pensamento, consideramos que a mística da terra, o ecofeminismo e o caminho «místico-ético» são profundamente relacionais e holísticos, estão dentro e fora de uma religião. Nas suas diversas formas, estão todos enraizados num novo tipo de relacionamento com a terra e com o universo. Falar de espiritualidade ecofeminista é envolver-se numa forma de pensar e viver com os outros, bem como com a «terra nas mãos, confortável tom para colorir, cores tão bonitas de cantar».

Como já nos é conhecido, este padrão de coletividade no campo é quase inexistente, o que temos atualmente são grandes empresas que exploram a terra com

51 *Ibidem*, p. 39-53.

52 Para conhecer mais sobre a reciprocidade em outros países, consultar: James Scott, *A economia moral dos camponeses*, New Haven, Universidade de Yale, 1976. Neste livro, o autor apresenta como a norma da reciprocidade é observada tanto na vida cotidiana das famílias e comunidades quanto em rituais como uma refeição comunitária em Java que celebra momentos cruciais na vida das famílias camponesas (*Ibidem*, p. 168). Ela está presente na troca do trabalho, de serviços e celebrações como casamentos e nascimentos. Antonio Candido analisa esta prática utilizando a palavra solidariedade e não reciprocidades. Mutirão, forma de trabalho coletivo que reúne parentes, amigos, vizinhos, compadres para a realização de determinada tarefa agrícola ou da indústria doméstica, que termina em festa com comida, bebida e, muitas vezes, dança (Antonio Candido, *Os parceiros do Rio Bonito*, 5. ed., São Paulo, Duas Cidades, 1979).

53 Maria Edi da Silva Comilo; Elias Canuto Brandão, «Educação do campo: a mística como pedagogia dos gestos no MST», in *Rev. Eletrônica de Educação*, ano III. n. 06, jan/jul. 2010. Disponível em: http://www.unifil.br/portal/arquivos/publicacoes/paginas/2011/8/371_469_publicpg.pdf (consultado a 13 de maio de 2024).

inseticidas para dar mais resistência ao que é plantado, em alguns casos, mudando geneticamente para que não seja atingido por nenhuma praga, cresça rápido e dure até chegar a mesa dos consumidores.

4. A experiência da terra em Simone Weil

*Força selvagem, pura
Laço sagrado, cura
Celebro cada Lua a cantar
Gabriela Viegas*

A experiência vivida pela grande pensadora francesa Simone Weil, como já afirmamos, apresenta luzes para o caminho de relações com a terra desenvolvidas até então. A jovem filósofa, professora e camponesa, ressoa através da história a atualidade de sua reflexão e práxis, intensa «força selvagem pura, laço sagrado» que «cura» a existência individualista, se apropriando do verso da canção.

Antes de chegar à vida camponesa, apreciaremos algumas das atividades assumidas por ela ao longo de sua breve existência. Um exemplo, durante as férias com seus pais, em Portugal, Simone se aproximou dos pescadores locais e de suas famílias, trabalhou ao lado deles e viveu como eles. Um pescador afirmou:

Ela queria viver como nós durante muitos dias, pescando e lançando a rede durante horas (é muito duro!), partilhava nossa comida, regressando novamente ao mar. Deu-me cursos de aritmética! (...). Porém eu não acredito: nossa filha chegava com seu catecismo para aprender e ela dizia: vou explicar-lhe e depois você recitará em voz alta.⁵⁴

Com a idade de 21 anos foi professora, lecionou na escola de Le Puy⁵⁵, em setembro de 1931⁵⁶, e logo estabeleceu contato imediatamente com o movimento sindical⁵⁷. Simone dedicou-se muito à causa e passou a colaborar com o jornal *L'Effort*, de Alain, um

54 A declaração acima foi realizada por um pescador para Anne Reynaud e ela incluiu na introdução do livro. No final da conversa ele ainda acrescentou: «Ela era original. Uma santa (...).» (WEIL, S. *Leçons de philosophie* (Roanne 1933-1934), p.14).

55 No pouco tempo em que trabalhou nesse Liceu, logo surgiram dificuldades com os superiores por questões políticas e metodológicas. Nesse momento, recebeu o apelido de Virgem vermelha – por sua estranha combinação de preocupações pela situação social e pela pureza e a verdade.

56 Simone Weil, «*Écrits historiques et politiques. Vers la guerre (1937-1940)*», Paris, Gallimard, 1989, p. 327.

57 Simone Pétrement, «*La vie de Simone Weil*», Paris, Fayard, 1973, p. 135.

dos professores que a influenciou muito, e escreveu artigos para o jornal do sindicato. Nessa cidade, contraria as autoridades locais e coloca-se ao lado dos desempregados.

Em 1934, sempre com a saúde frágil, pediu licença de um ano da academia para viver uma experiência de vida trabalhando em uma fábrica. Queria presenciar por ela mesma a vida dura dos operários. Trabalha em Alsthom, em Paris. E escreve um «Diário de Fábrica» (*Journal d'Usine*). Depois da experiência de um ano de trabalho na fábrica⁵⁸ como operária, afirmou sentir a marca da escravidão para sempre em seu corpo e em sua alma⁵⁹, tanto que, no ano de 1935, escreveu uma grande reflexão sobre a condição operária⁶⁰.

Para coroar suas experiências, vivenciou ainda a luta armada desde dentro. Em 1936, no início de agosto, vai para Barcelona⁶¹. Ela queria julgar por ela mesma a luta que opôs *rojos* e franquistas. Para ela, era inadmissível ficar como espectadora, não lhe convinha. Toda a conduta de Simone procede de uma lógica do pensamento que se encontra na lógica da ação⁶².

Chegamos, assim, à sua experiência camponesa: em setembro de 1941, vai trabalhar nas vindimas em Saint-Julien de Peyrolas. Considera o trabalho muito duro e relata à sua amiga Simone Pétrement que a única coisa que a impulsiona neste momento é pensar: «As fadigas de meu corpo e da alma se transformarão em alimento para um povo que tem fome»⁶³. Em 1942, em Ardèche, assume trabalhos manuais com os camponeses – no campo, na época da colheita, e nos vinhedos, na época da safra⁶⁴. Como toda experiência realizada pela jovem, no campo não seria diferente, ela viveu

58 Simone Weil relaciona esta época à revolução industrial: «Muitas vezes se fala da revolução industrial para designar exatamente a transformação que se produziu na indústria quando a ciência se voltou para a produção e apareceu a grande indústria. Mas pode-se dizer que houve uma segunda revolução industrial. A primeira se define pela utilização científica da matéria inerte e das forças da natureza. A segunda se define pela utilização científica da matéria viva, isto é, dos homens» (Simone Weil, *La condition ouvrière*, Paris, Gallimard, 1951, p.182).

59 Weil, «Attente de Dieu», cit., p. 36. Hanna Arendt escreve sobre um tipo de escravidão também: «Se realmente for comprovado esse divórcio definitivo entre conhecimento (no sentido de "Know-How") e o pensamento, então passaremos, sem dúvida, à condição de escravos indefesos, não tanto de nossas máquinas quanto de nosso "Know-How", criaturas desprovidas de raciocínio, à merce de qualquer engenhoca tecnicamente possível, por mais mortífera que seja».

60 *A condição operária* é a soma dessas observações experientes. Trata-se de seu «Jornal da Fábrica», em que relata seus dias duros e pesados de trabalho na fábrica, e uma série de textos em que a autora lança a filosofia e a moral desta experiência. Existem muitos escritos de Simone Weil sobre esta importante experiência, além de seu livro *A Condição Operária*, o segundo volume das *Oeuvres Complètes* (OC I).

61 Simone vai para Barcelona, antes de ir para o front de Aragão, onde se alia à Culuna Durruti em Piña. Permanece neste «front» a partir de 10 de agosto até 25 de setembro e sai por causa de uma queimadura acidental.

62 Simone Weil, «Oeuvres Complètes, I : Premiers écrits philosophiques», Paris, Gallimard, 1988, p. 16.

63 Pétrement, «La vie de Simone Weil», cit., 581.

64 Mas não abandona por nada seus estudos da filosofia grega ou hindu, expande seus conhecimentos do sânscrito, acentuando sua orientação sobre a mística e sua busca da noção de Deus que lhe faz escrever, sobre o Pai e sobre O Amor de Deus.

exatamente como viviam esses camponeses; alimentava-se e dormia em condições precárias, mas trabalhava muito bem e ainda lhes ensinava latim. Simone Weil escreverá, mais tarde, sobre essa experiência no trabalho no campo, nos *Cahiers 13* (K13)⁶⁵, durante o período que esteve em Marseille, provavelmente de abril a outubro de 1942⁶⁶.

Nesta experiência de trabalhadora do campo, ela afirmou que Deus reside no alimento fabricado pelo trabalho humano. E o camponês, com seu trabalho, dá um pouco de sua carne para ela tornar-se carne do Cristo. Na folha [ms 141]⁶⁷, escreve:

para que um homem seja realmente habitado pelo Cristo como hóstia após a consagração, é necessário primeiro sua carne e seu sangue sejam tornados matéria inerte, e mais comestível por seus semelhantes. Então esta matéria pode tornar-se por uma consagração secreta carne e sangue do Cristo.⁶⁸

E continua: «É suficiente olhar minha carne e meu sangue como a matéria inerte, insensível, e comestível pelo outro»⁶⁹.

Arriscamos afirmar que esta compreensão de Simone Weil sobre a relação do corpo com a terra, logo, com a eucarística, se presentifica na visão integral e sistêmica apresentada pela *Laudato Si'*. Ao compreendermos o trabalho camponês como apresentado por ela, percebe-se um ser humano que se deixa ser transformado pelo Cristo. Matéria inerte para ser «comida» para os demais de acordo com sua entrega ao corpo de Cristo.

Entretanto, Simone Weil faz uma crítica à liturgia da igreja, afirmando que ela não atinge os camponeses – e, ao mesmo tempo, deixa uma sugestão. Afirma-se que o trabalho é oração, mas, de fato, não o é em certas condições realizadas, diz a autora. Assim, deveria ser tarefa da igreja contribuir para que se suscite no ser humano certas emoções que o façam forjar associações, mas ela não o faz.

A autora compreende que as parábolas tem uma linguagem agrícola, mas que não são relacionadas ao cotidiano dos camponeses:

Cristo teve motivos para dar uma grande parte de seu ensinamento uma transformação que se notasse desde a linguagem agrícola. Mas não pensamos nisso. A

65 K: *cahiers* conforme a numeração das obras completas.

66 Simone Weil, «Oeuvres Complètes, IV-2: Écrits de Marseille (1941-42), Grèce – Inde – Occitanie», Paris, Gallimard, 2009, p. 102.

67 [ms] página do Cahier.

68 Simone Weil, «Oeuvres Complètes, VI-4: Cahiers (juillet 1942-juillet 1943). La connaissance surnaturelle. Cahiers de New York et de Londres», Paris, Gallimard, 2006, p. 123.

69 Weil, «Oeuvres Complètes», VI-4, cit., p. 40.

maioria destas parábolas agrícolas não figuram na liturgia do domingo, acompanhando as estações do ano. O elemento cósmico está ausente do cristianismo tal que se pratica correntemente sem se lembrar que o universo foi criado por deus. Mas o camponês só pode estar em contato com deus através do Universo.⁷⁰

Neste sentido, a relação com o sagrado, para ela o Deus de Jesus Cristo, está em todo o universo, inclusive na relação com a terra em que o corpo se faz alimento para os demais.

Simone conta que a JAC (Juventude Agrícola Católica) traduziu para o francês as melodias gregorianas, o que, segundo ela, foi uma excelente tentativa para que o cristianismo entrasse mais profundamente na vida dessas pessoas. Contudo, não foi o suficiente, e ela sugere duas reformas, muito fáceis. A primeira, seria pedir aos camponeses que relacionassem sua vida às parábolas apresentadas na liturgia:

Os padres da vila deveriam ler na missa, após o evangelho da liturgia, e comentar sobre seus sermões um pouco do evangelho fazendo relação aos trabalhos do momento, todas as vezes que uma tal relação é possível; pedir aos camponeses para pensarem sobre isso enquanto trabalham. Assim no momento das sementes, a parábola do semeador e sobretudo «se o grão não morre...». Outro exemplo seria falar da parábola do trigo e do joio quando estiver em tempo de colher o trigo. Nas vilas que se faz pão fazer a comparação do fermento no pão com o reino dos céus.⁷¹

Para Simone Weil tal ação transformaria a vida do trabalho em uma grande metáfora, que teria outra potência, bem mais forte, se tratava de transformar a vida cotidiana em uma metáfora à significação divina, em uma parábola. «Uma metáfora, são palavras relacionadas a coisas materiais e revestidas de uma significação espiritual»⁷². Desta maneira, ela compreende que poderia resultar em importante experiência mística, pois se substituirmos essas palavras pela própria coisa, unida ao mesmo significado, a metáfora é muito mais poderosa: «O espetáculo do grão que penetra no sulco (na terra), se o camponês que semeia é capaz de ler este espetáculo na alma carnal (o velho homem) que morre para ressuscitar como nova criatura de Deus»⁷³.

Esta experiência camponesa podemos relacionar à mística da terra, dom de Deus para o seu povo. Essa relação litúrgica poderia retornar à relação inicial que o

70 Simone Weil, «Oeuvres Complètes, IV-1: Écrits de Marseille (1940-1942). Philosophie, Science, Religion, Questions politiques et sociales», Paris, Gallimard, 2008, p. 266.

71 *Ibidem*, p. 264. Para encontrar outras sugestões de parábolas relacionadas a vida no campo, consultar: *Ibidem*, p. 264-265.

72 *Ibidem*, p. 265.

73 *Ibidem*, p. 265.

ser humano tinha com a terra. Ao compreender seu corpo como alimento e em cada parábola uma relação com seu trabalho e com Deus, tal situação mudaria a maneira de ver a terra, agora como parte de si que o ensina a ser para Deus e para os demais. A compreensão de integralidade também apareceria aqui, o camponês se sentiria unido à terra e a toda a natureza, não no sentido de simbiose, mas de relacionalidade e alteridade, como a compreensão de mística que apresentamos.

A segunda reforma que Simone Weil propôs seria fazer da eucaristia o centro mesmo da vida cotidiana de todos os camponeses. Para ela, a eucaristia deveria ser o centro de toda vida no campo; se o Cristo escolheu o pão e o vinho para se encarnar através dos séculos, não devia ser sem razão. Traça, assim, um paralelo com a vida do trabalhador:

Um homem que trabalha queimando sua própria carne a transforma em energia como uma máquina queimando carvão.⁷⁴

É porque ele trabalha muito e não come o suficiente em relação ao trabalho que ele exerce; ele emagrece; ele perde a carne. Assim se pode dizer em um sentido que o trabalho manual transforma sua carne e seu sangue em objeto fabricado. Para o camponês, estes objetos fabricados são o pão e o vinho.⁷⁵

Nesta reforma, compreendemos que a terra fornece o alimento para o camponês à medida que ele transforma seu corpo em favor da terra, ou seja, a medida que ele «se dá» para ser alimento, há uma profunda relação entre a natureza, a vida humana e o divino. Sugere também que seja realizada uma cerimônia de bênção do arado na primeira vez que um menino inicie este trabalho, normalmente aos 14 anos. Essa cerimônia consagraria o arado a Deus, assim toda vez que essa criança tocasse no arado pensaria primeiramente no serviço a Deus e ao próximo. Faria essa celebração para todas as crianças da vila e rezaria o texto dos lírios do campo – explicando que é necessário trabalhar e ganhar, mas com o pensamento de servir. Será que podemos relacionar esse pensamento de Weil a algo já realizado pelos povos originários? A mística cristã aconteceria no trabalho do campo, ele se tornaria integrado e integrante, não somente entre pessoas, mas entre todo o cosmos.

Esse ponto é importante destacar. Para ela, é importante o pensamento de que Deus deve estar na vida humana como o fermento na massa, como a pérola no campo,

⁷⁴ Weil, «Oeuvres Complètes», VI-4, cit., p. 313 [K17].

⁷⁵ Weil, «Oeuvres Complètes», IV-1, cit., p. 266.

infinitamente pequeno em aparência. Assim, o lugar específico dos camponeses está constituído pelo pão e pelo vinho da comunhão.

Segundo Simone Weil, «Deus que reside no alimento»⁷⁶ é o cordeiro e o pão – na matéria fabricada pelo trabalho humano, tanto o pão como o vinho. Isso deveria ser o centro da vida camponesa. Por seu trabalho, ela entende que o camponês tem essa intenção, dar um pouco de sua carne para se converter na carne de Cristo, então ele deveria ser consagrado⁷⁷. E a santidade é também, nesse sentido, uma transmutação como a eucaristia. Ela afirma: «Para que um homem esteja habitado pelo Cristo como a hóstia depois da consagração, é preciso previamente que sua carne e seu sangue se façam matéria inerte, e comestível, ademais, para seus semelhantes»⁷⁸. Então, para ela, essa matéria pode chegar a ser, por sua consagração secreta, carne e sangue do Cristo. Mas observa: esta segunda transmutação é assunto de Deus somente, porém a primeira é, em parte, assunto nosso. De acordo com Weil, um pensamento se desenvolveu frequentemente:

Fora da eucaristia existe uma outra circunstância em que o pão torna-se a carne do Cristo: quando ele é dado aos desgraçados em um movimento de compaixão pura. O Cristo disse: «Eu tive fome e me destes de comer» (Mt 6, 26). Por consequência o pão recebido, comido e digerido por um ser humano que tem fome, torna-se sua carne, tornando a carne do Cristo.⁷⁹

Consequentemente, o pão recebido, comido, digerido por um ser humano que tem fome torna-se sua carne, torna-se carne do Cristo. Assim, mesmo fora do trabalho, ele ficaria feliz em saber que fabrica o alimento que apazigua e acalma quem tem fome. Fabricando para os outros de sua carne e de seu sangue, em sacrifício.

Ela faz ainda a relação ao exercício físico, ou seja, ao corpo, «se o trabalho de arar me faz emagrecer, minha carne se faz realmente trigo. Se este trigo serve para a hóstia, esta se faz carne para Cristo. Qualquer um que are com esta intenção deve se converter em santo»⁸⁰. A partir das relações apresentadas por Simone Weil haveria integração entre o ser humano e a natureza, pois o corpo, parte do trabalho com a terra se torna carne de Cristo e alimento para os demais. Esse movimento faz sair da condição individualista para uma vivência coletiva e solidária.

76 Simone Weil, «La connaissance surnaturelle (Cahiers d'Amérique)», Paris, Gallimard, 1950, p. 40.

77 *Ibidem*, p. 40.

78 *Ibidem*, p. 40.

79 Weil, «Oeuvres Complètes», VI-4, cit., p. 270.

80 *Ibidem*, p. 40.

Gabellieri, um estudioso do pensamento de Simone Weil, pergunta então: «Recusar-se a ficar separado do sofrimento dos homens e ser eucaristia para outrem não é a mediação por excelência, a própria mediação realizada por Deus na figura do Cristo Mediador?»⁸¹.

Pela experiência relatada por Simone Weil, percebemos que a eucaristia aconteceu em seu cotidiano! Traçando um paralelo com a *Laudato Si'*, percebe-se que:

Na Eucaristia, já está realizada a plenitude, sendo o centro vital do universo, centro transbordante de amor e de vida sem fim. Unido ao Filho encarnado, presente na Eucaristia, todo o cosmos dá graças a Deus. Com efeito a Eucaristia é, por si mesma, um ato de amor cósmico. «Sim, cósmico! Porque mesmo quando tem lugar no pequeno altar duma igreja da aldeia, a Eucaristia é sempre celebrada, de certo modo, *sobre o altar do mundo*». A Eucaristia une o céu e a terra, abraça e penetra toda a criação. O mundo, saído das mãos de Deus, volta a Ele em feliz e plena adoração: no Pão Eucarístico, «a criação propende para a divinização, para as santas núpcias, para a unificação com o próprio Criador». Por isso, a Eucaristia é também fonte de luz e motivação para as nossas preocupações pelo meio ambiente, e leva-nos a ser guardiões da criação inteira.⁸²

A Encíclica do papa Francisco ainda adverte:

Não é possível empenhar-se em coisas grandes apenas com doutrinas, sem uma mística que nos anima, sem «uma moção interior que impele, motiva, encoraja e dá sentido à ação pessoal e comunitária». Temos de reconhecer que nós, cristãos, nem sempre recolhemos e fizemos frutificar as riquezas dadas por Deus à Igreja, nas quais a espiritualidade não está desligada do próprio corpo nem da natureza ou das realidades deste mundo, mas vive com elas e nelas, em comunhão com tudo o que nos rodeia.⁸³

Assim como Emmanuel Lévinas, um filósofo lituano, Weil privilegiou o outro sobre o eu em termos de compaixão⁸⁴. O trabalho nos campos demonstra esse fazer-se carne para Cristo. Sua carne se fez trabalho/pão para seus companheiros. Sua experiência existencial corpórea foi de profunda *kenose*, entregou-se inteiramente em comida e bebida para os demais – a relação com a terra é de profunda conversão.

81 Emmanuel Gabellieri, «Être et don. Simone Weil et la philosophie», Louvain/Paris, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie/Éditions Peeters, 2003, p. 314.

82 Francisco, «*Laudato Si'*», cit., n. 236.

83 Francisco, «*Laudato Si'*», cit., n. 216.

84 Maria Clara Lucchetti Bingemer, Fernando Rey Puente, «Simone Weil e a filosofia», Rio de Janeiro/São Paulo, Editora PUC-Rio/Loyola, 2011, p. 160.

Considerações finais

Nesta pequena reflexão sobre a experiência mística da terra em Simone Weil, considerando que na casa comum tudo está interligado e faz-se necessária uma conversão integral, compreendemos os limites de nossa pesquisa. Nosso intuito não é esgotar o tema, apenas apontar luzes para a concreta realização das propostas apresentadas pelo papa Francisco nos documentos descritos acima.

O ecofeminismo aponta luzes através da denúncia sobre a associação entre a dominação das mulheres e da natureza própria das culturas patriarcais, em que o pensamento da filósofa francesa abre a possibilidade para o ser humano, em seu trabalho, tornar-se comida para os demais. Através deste caminho constrói-se relações mais integradas entre seres humanos e o cosmos, proporcionando superação da dominação da natureza, logo, das mulheres.

A mística da terra para Simone Weil, encontra-se em seu corpo como alimento para os demais, as fadigas do corpo e da alma, ou seja, o ser humano integral, se transformarão em alimento para um povo que tem fome. Na experiência camponesa da autora, a eucaristia é o grande ápice para viver a integração na casa comum, pois neste processo o corpo no trabalho se torna pão e vinho, alimento para quem tem fome.

Consideramos assim que a experiência mística da terra de Simone Weil, pensada a partir da teologia ecofeminista, conecta ao cuidado proposto pela *Laudato Si'* e *Laudato Deum* onde tudo está interligado. Através desta compreensão, a terra, em seu ventre, gesta a vida que pulsa abundante, fértil, parte de todo cosmos, dom de Deus, onde o ser humano é parte de um todo, não está no seu centro, pois o cosmocentro integra todo ser humano.

É fértil e produz vida em abundância. No laço sagrado relaciona a terra à mulher para cantar a poesia da doce canção. Cita a força selvagem no laço sagrado que nos provoca a gritar na agonia de ambas, mulher e terra, a dominação e destruição, clamando pela cura.

Referências

Abraham Joshua Heschel, «O Schabat: seu significado para o homem moderno», São Paulo, Perspectiva, 2004.

Antonio Candido, «Os parceiros do Rio Bonito», 5. ed, São Paulo, Duas Cidades, 1979.

Cecília Maria Gedhini et al, «A mística do girassol», Porto Barreiro, Grafit, 2000.

Dorothee Sölle, «Deve haver algo mais: reflexões sobre Deus», Petrópolis, Vozes, 1999.

Emília Pietrafesa de Godoi, Marilda Aparecida de Menezes, Rosa Acevedo Marin (Eds.), «Diversidade do campesinato: expressões e categorias», v. I., São Paulo, NEAD/Ministério do Desenvolvimento Agrário/Editora Unesp, 2009.

Emmanuel Gabellieri, «Simone Weil: uma filósofa da mediação e do dom», in Giulia Paola di Nicola e Maria Clara L. Bingemer, Simone Weil: ação e contemplação, Bauru, São Paulo, Edusc, 2011, p. 187-214.

Emmanuel Gabellieri, «Être et don. Simone Weil et la philosophie», Louvain/Paris, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie/Éditions Peeters, 2003.

Enrique Leff. «Agroecologia e saber ambiental», in Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável, Porto Alegre, v. 3, n. 1, jan.-mar. 2002, p. 36-51. Disponível em: https://www.projetovidanocampo.com.br/agroecologia/agroecologia_e_saber_ambiental.pdf (consultado a 2 de Outubro de 2024).

Eric Hobsbawm, «Die Banditen [Os bandidos]», Frankfurt, Suhrkamp, 1972.

Ivone Gebara, «Teologia ecofeminista», São Paulo, Olho D'água, 1997.

Giuseppe Barbaglio, «Jesus, Hebreu da Galileia. Pesquisa histórica», 4. ed., São Paulo, Paulinas, 2021.

Hanna Arendt, «A condição humana», 6. ed, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1993.

Jadir de Moraes Pessoa, «Ajuntando cacos: a conquista da terra como reconstituição do simbólico», in Fragmentos de Cultura, v. 7, Goiânia, 1997, p. 25-40.

Jadir de Moraes Pessoa, «Extensões do rural e educação», in Educação e ruralidades, coord. Jadir de Moraes Pessoa, Goiânia, Editora da UFG, 2007, p. 13-28.

James Scott, «A economia moral dos camponeses», New Haven, Universidade de Yale, 1976

José Eustáquio Diniz Alves, «A encíclica *Laudato Si'*: ecologia integral, gênero e ecologia profunda», in Horizonte, Belo Horizonte, v. 13, n. 39, jul.-set. 2015, p. 1315-1344.

Juan Martin Velasco, «El fenómeno místico», Madrid, Trotta, 1999.

Marcelo de Barros Souza, «Convite a uma aventura indeterminada», in Caminhos – Revista do Mestrado em Ciências da Religião da Universidade Católica de Goiás, Goiânia, Editora da UCG, 2003, p.11-31.

Marcelo de Barros Souza, José Luis Caravias, «Teologia da terra», Petrópolis, Vozes, 1988.

Maria Clara Lucchetti Bingemer, Fernando Rey Puente, «Simone Weil e a filosofia», Rio de Janeiro/São Paulo, Editora PUC-Rio/Loyola, 2011.

Maria Clara Lucchetti Bingemer, «O conceito», in Eduardo Guerreiro Losso, Maria Clara Bingemer, Marcus Reis Pinheiro (coord.), *A mística e os místicos*, Petrópolis, Vozes, 2022, p. 23-36.

Maria Edi da Silva Comilo; Elias Canuto Brandão, «Educação do campo: a mística como pedagogia dos gestos no MST», in *Rev. Eletrônica de Educação*. Ano III. Nº 06, jan/jul. 2010. Disponível em: http://www.unifil.br/portal/arquivos/publicacoes/paginas/2011/8/371_469_publipg.pdf (consultado a 13 de maio de 2024).

Marlene Barbosa de Freitas Reis, «A pedagogia da alternância e a mística da terra», in *Nera*, ano 8, n. 7, jul.-dez. 2005, p. 22-34. Disponível em: <https://memoria.cidarq.ufg.br/uploads/r/null/6/3/0/63030f9b2058c367be0b0d0ec4c746dfba8559f99155182bfec32c3e9861bf9f/BR-CMV-EPT-DCO-325.pdf> (consultado a 2 de Outubro de 2024).

Moema Miranda, «*Laudato Si'*: a perspectiva sistêmica que atualiza o debate ambiental. Entrevista especial com Moema Miranda», in *IHU On-line*, 14 de Julho de 2015. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/544553-laudato-si-a-perspectiva-sistemica-que-atualiza-o-debate-ambiental-entrevista-especial-com-moema-miranda> (consultado a 8 de outubro de 2024).

Papa Francisco, «Carta Encíclica *Laudato Si'*. Sobre o cuidado da casa comum», Brasília, Edições CNBB, 2015.

Papa Francisco, «*Laudato Deum*. A todas as pessoas de boa vontade sobre a crise climática», São Paulo, Paulus, 2023.

Papa Francisco, «Exortação Apostólica Pós-Sinodal Querida Amazônia. Ao povo de Deus e a todas as pessoas de boa vontade», São Paulo, Paulus, 2020.

Paulo Alfredo Schönardie, Claudete Ulrich, «Aspectos da teologia política, mística e feminista de Dorothee Sölle: relações com o movimento dos trabalhadores rurais sem terra (MST) e a educação popular», in *Protestantismo em Revista*, v. 46, n. 1, São Leopoldo, jan.-jun. 2020, p. 80-97.

Plínio A. Sampaio, «Mística». Novembro 2002. Disponível em: <https://landlessvoices.qmul.ac.uk/?rd=MSTICA0F657&ng=p&sc=3&th=42&se=0>. (consultado a 06 Setembro de 2023).

Reynolds Michel, «Féminisme, Écoféminisme et Spiritualité», in *Journée internationale des droits des femmes: courrier des lecteurs*, 7 mar. 2020. Disponível em: <https://www.temoignages.re/social/droits-humains/feminisme-ecofeminisme-et-spiritualite.97304> (consultado a 12 de Setembro de 2023).

Rosemary Radford, «Mulheres curando a terra. Mulheres do terceiro mundo na ecologia, no feminismo e na religião», São Paulo, Paulinas, 2000.

Roy H. May, «Los pobres de la tierra: hacia una pastoral de la tierra», San José, DEI, 1986.

Simone Pétrement, «La vie de Simone Weil», Paris, Fayard, 1973.

Simone Weil, «Attente de Dieu», Paris, Fayard, 1966.

Simone Weil, «Écrits historiques et politiques. Vers la guerre (1937-1940)», Paris, Gallimard, 1989.

Simone Weil, «La condition ouvrière», Paris, Gallimard, 1951.

Simone Weil, «La connaissance surnaturelle (Cahiers d'Amérique)», Paris, Gallimard, 1950.

Simone Weil, «Leçons de philosophie. Transcrites et présentées par Anne Reynaud-Guéritault», Paris, Librairie Plon, 1959.

Simone Weil, «Oeuvres Complètes, I: Premiers écrits philosophiques», Paris, Gallimard, 1988.

Simone Weil, «Oeuvres Complètes, IV-1: Écrits de Marseille (1940-1942). Philosophie, Science, Religion, Questions politiques et sociales», Paris, Gallimard, 2008.

Simone Weil, «Oeuvres Complètes, IV-2: Écrits de Marseille (1941-42), Grèce – Inde – Occitanie», Paris, Gallimard, 2009.

Simone Weil, «Oeuvres Complètes, VI-4: Cahiers (juillet 1942-juillet 1943). La connaissance surnaturelle», Cahiers de New York et de Londres, Paris, Gallimard, 2006.

Simone Weil, «Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu», Paris, Gallimard, 1961.

Vandana Shiva, «Vandana Shiva aposta no ecofeminismo. Entrevista», in Outras palavras, 21 de Julho de 2018. Disponível em: <https://outraspalavras.net/sem-categoria/vandana-shiva-aposta-no-ecofeminismo/> (consultado a 9 de Agosto de 2023).

Vandana Shiva, «Monoculturas da mente», São Paulo, Gaia, 2002.

Vandana Shiva, «Let Us Survive: Women, Ecology and Development», in, Women Healing Earth: Third World Women on Ecology, Feminism and Religion, coord. Rosemary Radford Ruether, London, SCM Press Ltd., 1996, p. 65-73.

Walter Marschner. «A mística da terra e a educação popular», in Anais do IX Congreso Argentino de Antropología Social, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales – Universidad Nacional de Misiones, Posadas, 2008. Disponível em: <https://cdsa.aacademica.org/000-080/158.pdf> (consultado a 6 de Novembro de 2023).

Ceci Maria Costa Baptista Mariani

CONTEMPLAÇÃO POÉTICA E CONVERSÃO ECOLÓGICA: LENDO A **LAUDATO SI'** EM DIÁLOGO COM SOPHIA DE MELLO BREYNER

Ao Sol da Liberdade

Santo santo santo / Seja o tempo em nosso olhar
Como é santa a voz do mar / Ensinando pescadores
Santo santo seja / O nosso chão-de-cada-dia
Como é santa a poesia / De quem sai cantando flores
Santo / O coração de quem caminha
Trilhando a mesma linha / Do calvário de Jesus
Também santo / Ao sol da liberdade
Gritar pela igualdade / Quebrando a lei da cruz

Raízes Caboclas

Esta canção do grupo Raízes Caboclas reflete o espírito deste ensaio que procura resgatar a importância da poesia para a necessária conversão ecológica proposta por Francisco em sua encíclica *Laudato Si'* (LS). O caminho de santidade hoje, entende o pontífice, requer uma atitude contemplativa, esse olhar de quem «escuta a voz do mar ensinado dos pescadores», olhar de quem descobre em tudo, poesia, e «sai cantando flores», inspirado, inspirada por um sentimento de fraternidade universal que impulsiona o sair de si. Santo é, portanto, aquele que, extasiado pela beleza da criação,

desenvolve um grande sentimento de compaixão, e põe-se a caminho «trilhando a mesma linha do calvário de Jesus» e, ao sol da liberdade, grita pela igualdade, «quebrando a lei da cruz». Santo é São Francisco de Assis, Santo Inácio de Loyola, Santa Teresinha; santa é a poesia de Sophia Breyner que nos inspira a contemplar o mistério na concretude da vida e suscita em nós anseios de justiça.

Introdução

Em meados do século XX, Thomas Merton escreveu: «Um dos mais importantes e esperançosos sinais dos tempos está nos esforços turbulentos, anárquicos, mas plenamente determinados, de uma pequena minoria de homens, por recobrar alguma espécie de contato suas mais íntimas profundezas. Querem captar de novo o frescor, a verdade de sua própria subjetividade e dali irem ao encontro, não só de Deus, mas também do espírito de outros homens»¹.

O contemplativo, ele define, não é aquele «que se sente debaixo de uma árvore, de pernas cruzadas», nem aquele que, centrado em si mesmo, procura soluções para problemas essenciais e espirituais. O contemplativo é a pessoa que procura conhecer o sentido da vida, e se envolve nessa empreitada com todo o seu ser. No horizonte de sua busca está a Fonte da Vida: «A contemplação é a percepção intuitiva da vida em sua Fonte que se revelou como o inominável “Eu sou”»².

A contemplação relaciona-se com a arte, o culto, a caridade; domínios que, pela intuição e autodedicação, transcendem a conduta material da vida cotidiana. E nesse processo de busca e encontro de sentido novo e transcendente, transfiguram a vida toda. Penetram «as fontes das águas vivas que fluem das profundezas onde o espírito se une a Deus, ali haurindo o poder de criar um mundo novo e uma vida nova»³.

Neste sentido, a experiência estética genuína é análoga à experiência mística, pois implica a saída de si para a apreensão por «conaturalidade» da realidade interior, a substância vital. A experiência estética, enquanto dom, promove o repouso na perfeição das coisas «por uma espécie de união que por vezes se assemelha à quietude da alma em seu contato imediato, afetivo com Deus na obscuridade da oração mística»⁴.

1 Thomas Merton, «Contemplação e poesia», Rio de Janeiro, Agir Editora, 1972, p. 188.

2 *Ibidem*, p. 189.

3 *Ibidem*.

4 *Ibidem*, p. 201.

Agora, no século XXI, tempo de valorização de uma racionalidade pragmática que tem conduzido a uma desvalorização do mundo, necessitamos de poetas que, com suas palavras, apontem para o mistério fontal, as águas vivas que fluem nas profundezas. Palavras que nos levem a dobrar os joelhos para reverenciar a vida em sua integralidade. Diante da complexa crise ecológica que atravessamos, devemos buscar outras maneiras de interpretar e transformar a realidade, afirma Francisco: «É necessário recorrer também às diversas riquezas culturais dos povos, à arte e à poesia, à vida interior e à espiritualidade» (LS, 63). Contra o pragmatismo utilitarista, alerta para a necessidade de uma educação estética: «Prestar atenção à beleza e amá-la ajuda-nos a sair do pragmatismo utilitarista. Quando não se aprende a parar, a fim de admirar e apreciar o que é belo, não surpreende que tudo se transforme em objeto de uso e abuso sem escrúpulos» (LS, 215).

Sophia de Mello Breyner Andresen é, sem dúvida, autora de uma obra inspiradora que confirma as afirmações de Thomas Merton sobre a relação entre mística e poesia e responde às exortações do Papa Francisco. Sua poesia contemplativa tem, de fato, traços que nos autorizam a uma aproximação com a experiência mística, isto é, experiência de encontro com as águas vivas que fluem na profundidade das coisas, águas que conferem sentido transcendente e transforma a vida em sua imanência. Tendo em vista esta referência, propomos aqui uma leitura da Carta Encíclica *Laudato Si'* em diálogo com esta poeta.

Nascida no Porto, em 1919, Sophia de Mello Breyner Andresen é dos grandes nomes da poesia portuguesa. Foi uma mulher de elite por sua ascendência nobre, mas amava a simplicidade das coisas e das palavras que dão nomes às coisas. Apreciava a cultura popular que era, para ela, a mais próxima da cultura da inteireza, «a que implica não só o que o homem sabe, mas a sua maneira de ser, viver e de estar com os outros»⁵. Buscou uma poesia despojada, tinha sede de frugalidade. Em um poema inédito encontrado em seus papéis, lemos: «Dai-me a casa vazia e simples onde a luz é preciosa. Dai-me a beleza intensa e nua do que é frugal. (...) Dai-me a claridade daquilo que é exatamente necessário. Que a vida seja limpa de todo o luxo e de todo lixo»⁶.

Uma atitude reverente diante da criação, a consciência de uma comunhão universal e o compromisso social em vista de um projeto integrador são linhas da espiritualidade ecológica proposta na *Laudato Si'* que dialogam com os poemas de Sophia

5 Isabel Nery, «Sophia de Mello Breyner Andresen», Lisboa, A Esfera dos Livros, 2019, p. 113.

6 Sophia de Mello Breyner Andresen, «Obra poética», Porto, Assírio & Alvin, 2015, p. 22.

de Mello Breyner. Enraizada e atenta às transformações ocorridas ao longo do século XX, a poesia de Sophia inspira uma atitude admirada e reverente diante da beleza do mundo natural e motiva ao envolvimento político. Os poemas refletem um projeto de inteireza que sensibiliza para uma atitude necessária ao enfrentamento da crise ecológica que explodiu no século XX.

Para cumprir nosso objetivo, estruturamos a reflexão da seguinte maneira: Em primeiro lugar, procuramos apresentar as referências da tradição espiritual cristã que servem de base para uma espiritualidade ecológica, em seguida apresentaremos as linhas de espiritualidade ecológica segundo a *Laudato Si'*, destacando a expressão «conversão ecológica» assumida por Francisco; num terceiro ponto apontaremos os elementos presentes na poesia de Sophia de Mello Breyner, a partir dos quais é possível estabelecer um diálogo com a encíclica e, finalmente, procuraremos concluir o trabalho estabelecendo os pontos de convergência entre a contemplação poética expressa nos poemas e a «conversão ecológica» proposta pelo papa Francisco.

1. Referências espirituais para a compreensão da espiritualidade ecológica

Faz parte da tradição mística cristã a reverência a Deus-Pai e criador de todas as coisas, o louvor a Deus por suas criaturas. Paradigmática desta postura reverente é a obra-prima de Francisco de Assis, o Cântico das Criaturas, um poema de louvor com e por todas as criaturas que é expressão de uma mística fundada na consciência da fraternidade universal e que reflete a fé em Deus Criador, Redentor e Salvador. Segundo McGinn, a novidade do cântico é a maneira como expressa a solidariedade entre a ordem humana e cósmica, assim como a experiência do mundo como harmoniosa e única teofania de Deus: «Francisco apresenta uma mística especificamente cristã da natureza, na qual a presença de Deus é experimentada como luminosamente real e imediata no cosmo como um todo e em cada um de seus elementos, na medida que refletem algum aspecto da plenitude divina»⁷:

Jovem de hábitos cavaleirescos, pertencente à burguesia comercial urbana emergente, segundo informa Le Goff (2001), e grande esbanjador. Admirava a fina poesia trovadoresca e era também, como bom cavaleiro, atraído pela guerra e pelo ofício das armas. Convertido pelo encontro com Cristo crucificado, vai expe-

7 Bernard McGinn, «As fundações da mística: das origens ao século V, tomo I», São Paulo, Paulus, 2012, p. 94.

rimentar a pobreza como lugar de salvação e uma relação com o mundo marcada pela fraternidade com toda a criação.⁸

O Poverello de Assis é para o Papa Francisco um exemplo por excelência do cuidado pelo que é frágil e por uma ecologia integral, vivida com alegria e autenticidade (LS, 10). Sua vida simples e em harmonia com Deus, com os outros, com a natureza e consigo mesmo, considera o pontífice, é inspiradora: «Nele se nota até que ponto são inseparáveis a preocupação com a natureza, a justiça para com os pobres, o empenho na sociedade e a paz interior» (LS, 10). Seu testemunho aponta também para a necessidade de abertura a outros saberes para além das ciências exatas e da biologia, a categorias que levem ao encontro com a essência do ser humano.

Uma ecologia integral, podemos inferir da postura do santo diante da vida, supõe uma atenção contemplativa à natureza. É expressão, segundo o pontífice, de um amor enamorado às criaturas e um chamado ao cuidado «que ultrapassa a avaliação intelectual ou um cálculo econômico» (LS, 11). A abertura à admiração, ao encanto e a disposição para aprender a linguagem da fraternidade e da beleza, ele continua, é que retiram o humano do lugar de dominadores, consumidores, ou de meros exploradores de recursos naturais. Para São Francisco de Assis, o mundo «é um mistério gozoso que contemplamos na alegria e no louvor» (LS, 12).

Sendo Jesuíta, não podemos deixar de supor que a espiritualidade inaciana também seja uma referência para o Papa Francisco. Santo Inácio quando assume como ponto de partida para os Exercícios Espirituais (EE), a meditação sobre o *Princípio e Fundamento* de todas as coisas, também se coloca e orienta ao exercitante a se colocar, como São Francisco, admirado e grato a Deus, criador e salvador do mundo. Posto na abertura do texto dos EE, embora tenha sido dos últimos textos incluídos no EE, redigido no tempo em que o santo realizava os estudos teológicos em Paris, tem como referência sua experiência mística às margens do Cardoner, uma experiência de iluminação que deu a ele um novo olhar. Inácio teria vivenciado a criação do universo pelo Verbo e compreendido como tudo vem de Deus por sua ação criadora, e volta à sua origem pelo Verbo encarnado⁹. Esse novo olhar, esclarece Emonet¹⁰, consistiu numa espécie de visão arquitetônica pela qual compreendeu que toda a realidade, em sua dimensão espiritual e profana, está em Deus e toda criatura, situação, e circunstâncias,

8 Ceci Maria Costa Baptista Mariani, «Mística medieval: séculos XIII e XIV», in Geraldo Luiz De Mori. (coord.), *Theologica Latinoamericana. Enciclopedia Digital*, Belo Horizonte, FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2020a, disponível em: <https://teologicalatinoamericana.com/?p=201> (consultado a 23 de maio de 2023).

9 Cf. nota 1 à p. 31 do livro dos EE com tradução e anotações do Pe. Géza Kövecses.

10 Pierre Emonet, «Inácio de Loyola: Lenda e realidade», São Paulo, Edições Loyola, 2016.

podem ser lugar de adoração e serviço. Inspirado nesta experiência, Inácio entende que a vocação humana consiste em «louvar, reverenciar e servir a Deus Nosso Senhor e mediante isto salvar sua alma» (EE, 23):

Sabendo que Deus é o criador da natureza, assim como autor da graça, não pode mais separar as duas ordens; elimina a clivagem entre um mundo embaixo, o dos homens, e um mundo em cima, o de Deus, entre o sagrado e o profano. A partir de então, qualquer criatura, situação ou circunstância podem ser lugar de adoração e de serviço: *En todo amar y servir* ("Em tudo amar e servir").¹¹

Colocar-se reverente diante da criação, com disposição para participar da missão salvífica de Deus é, portanto, pressuposto necessário para fazer bem os EE, que tem como objetivo ordenar a vida para, em liberdade, acolher a vontade de Deus e assim, realizar-se respondendo à própria vocação, nas palavras de Inácio: «Ao fim para o qual (se) é criado» (EE, 23).

A partir das adequações dos EE oferecidos na atualidade, Quevedo comenta o texto mostrando que o *Princípio e Fundamento* se refere ao horizonte de sentido que se oferece ao sujeito e o prepara para se dispor a discernir sua participação no projeto salvífico de Deus. Isso que na linguagem de Inácio significava «salvar a alma», hoje é entendido como «alcançar a felicidade eterna» ou «realizar-se plenamente»¹². Neste mesmo exercício preparatório ao início da jornada de quatro semanas de retiro espiritual, é pedido ao exercitante que considere a sua relação com a criação. As coisas criadas, orienta Santo Inácio, devem ajudar «na consecução do fim para o qual é criado» (EE, 23). Neste sentido, deve-se ter em relação a elas, uma atitude desapegada, orienta-se ao exercitante que é preciso fazer-se indiferente e se propor a um uso ordenado das criaturas. Inácio participa da tradição judaico-cristã que considera a sacralidade de todas as coisas, uma vez que tudo é obra do amor de Deus e tem como destinação última a felicidade humana: «Não há na visão inaciana», afirma Quevedo, «rebaixamento da natureza, humilhada diante do domínio humano, mas sim uma relação singular de diálogo e amizade entre Deus e o ser humano»¹³.

Essas são, com certeza, duas referências espirituais importantes para a compreensão da espiritualidade ecológica proposta pelo Papa Francisco que tem no seu centro a «conversão ecológica». Conversão que significa «interrupção» no rumo im-

¹¹ *Ibidem*, p. 45.

¹² Luis González-Quevedo, SJ, «Princípio e Fundamento (EE 23): Introdução, texto e comentário», in *Itaici – Revista de Espiritualidade Inaciana* (Março-1996), p. 40.

¹³ *Ibidem*, p. 41.

posto por uma organização social, política e econômica fundada no descuido¹⁴ e retorno às bases espirituais cristãs em vista da comunhão universal.

Uma terceira referência citada na Encíclica *Laudato Si'* é Santa Teresa de Lisieux. Interessante notar que Francisco se remete à Santa Teresinha quando se propõe a falar sobre o amor político. O pontífice estabelece uma surpreendente relação entre a espiritualidade da jovem carmelita que propõe uma «pequena via», um «caminhito», uma espiritualidade voltada para os pequenos gestos cotidianos, e a espiritualidade ecológica que tem uma perspectiva abrangente, e que, segundo ressalta, uma dimensão civil e política. A ecologia integral, ele afirma, «é feita também de simples gestos cotidianos, pelos quais quebramos a lógica da violência, da exploração, do egoísmo» (LS 230). Os pequenos gestos, hoje temos melhor clareza, produzem um «efeito borboleta», pois, a partir do paradigma ecológico sabemos que tudo está interligado.

A confiança é a característica fundamental da «história desta alma», identifica Francisco. A *pequena via* de Teresa de Lisieux é aberta a todos, mas especialmente aos pequenos e aos pobres. Aos que se reconhecem frágeis, limitados e pecadores, ela encoraja a «deixarem-se conduzir e transformar para chegar ao alto» (CC, 21). Exaltando a misericórdia divina, convida os pequenos a sentirem o amor de Deus que ela mesma experimenta em sua pequenez, conforme lemos no Manuscrito B, citado pelo pontífice: «Ah! Se todas as almas débeis e imperfeitas sentissem o que sente a mais pequena de todas as almas – a alma da vossa Teresinha – nem uma única perderia a esperança de chegar à Montanha do Amor, uma vez que Jesus não pede grandes ações, mas apenas abandono e gratidão» (CC, 21). A pequena via de Teresinha está fundada na reverência ao poder do amor misericordioso de Deus, que transforma a vivência cotidiana em importante forma de caridade. Poder que transforma a realidade a partir da base, como aponta o Papa.

Teresa de Lisieux compreendeu e viveu o coração da mensagem evangélica (CC, 49). Abandonando-se ao Amor, conheceu o modo de Jesus amar, isto é, a experiência do amor na radicalidade da entrega de si. Numa bela passagem do Manuscrito C, ela partilha com a Madre Maria de Gonzaga, a qual é endereçado o manuscrito, a sua compreensão de caridade que se aprofundou nos últimos meses de sua vida, tempo em que enfrentou a grave doença que a levou à morte, e, ao mesmo tempo, sentiu esfriar em si, o gozo da fé. Antes, ela confessa, «eu o compreendia, mas de maneira imperfeita», pois ainda não tinha percebido em profundidade o mandamento do amor

¹⁴ Leonardo Boff, «Saber cuidar. Ética do humano – compaixão pela terra», Petrópolis, Vozes, 1999.

ao próximo. Foi a partir de uma escuta profunda das palavras de Jesus na última ceia, que recebeu esta graça:

(...) mas na última ceia, quando sabe que o coração dos seus discípulos arde de maior amor por Ele que acaba de dar-se a eles no inefável mistério da sua Eucaristia, esse doce Salvador quer dar-lhes um novo mandamento, Diz-lhes com indizível ternura: Dou-vos um mandamento novo: que vos ameis uns aos outros, e que *assim como eu vos ameis, vós também vos ameis uns aos outros*. O sinal pelo qual todos reconhecerão que sois meus discípulos é este: se tiveres amor uns pelos outros.¹⁵

A graça do entendimento do sentido da caridade perfeita é, portanto, a compreensão que o amor ao próximo não deve ter mais como referência o amor a si mesmo, mas o amor de entrega revelado por Jesus no momento que se anunciava a sua paixão. O mandamento do amor é amar como ele amou, ama, e amará até o final dos séculos:

Quando o Senhor ordenou a seu povo que amasse o próximo como a si mesmo, não tinha vindo ainda à terra. Por isso, sabendo até que grau a pessoa ama a si mesmo, não podia pedir às suas criaturas amor maior para com o próximo. Mas quando Jesus deu a seus discípulos um mandamento novo, o Seu mandamento, como diz adiante, não é mais amar o próximo como a si mesmo que ele ordena, mas amá-lo como Ele, Jesus o amou, como o amará até o final dos séculos.¹⁶

O paradoxo da entrega confiante vivida e proposta por Teresinha como caminho de santidade é o fato desta entrega resultar em uma experiência radical de amor ao próximo, que é o amor ao modo Jesus. Nesta passagem, fala do amor ao amor de Jesus, amor que nela, convida a amar a todos aqueles que ele tem amado, aqueles «pobres pecadores ignorantes e cheios de pensamentos terrenos (...) que ele chama de amigos, de irmãos, que quer vê-los reinar consigo no reino de seu Pai e, para abrir-lhes este reino, quer morrer numa cruz»¹⁷. Amar como ele amou, suportando defeitos, sem se surpreender com fraquezas e edificando-se com os menores atos de virtudes praticados por aqueles que são os próximos a quem se deve amar. Diante da descoberta, ela exclama: «Oh! Como o amo, já que ele me dá a certeza de que vossa vontade é amar em mim todos aqueles que me mandais amar! (...)»¹⁸.

15 Teresa do Menino Jesus e da Sagrada Face, «Obras Completas», São Paulo, Edições Loyola, 2001, p. 233-234.

16 *Ibidem*, p. 233.

17 *Ibidem*.

18 *Ibidem*, p. 235.

Contra o novo pelagianismo, que o Papa considera um dos grandes inimigos da santidade (GE), por fomentar uma postura individualista e elitista, mais ascética que mística, o caminho da confiança e do amor, conhecido como caminho da infância espiritual descoberto e seguido pela jovem Carmelita, «realça o primado da ação de Deus, da sua graça» (CC, 17). Teresinha «prefere sublinhar o primado da ação divina e convidar à plena confiança, tendo diante dos olhos o amor de Cristo que Se nos deu até o fim» (CC, 19). Não crê que sejam os méritos que levam à santidade, mas a abertura à graça do Mistério da Encarnação. O caminho da confiança no amor misericordioso de Deus encontrado por Teresinha deve levar ao descentramento e à libertação de uma preocupação obsessiva com o futuro garantido a partir dos próprios esforços.

O amor a Deus em Jesus liberta da autorreferencialidade, comenta Francisco. Isto, ao lado da atitude confiante na ação misericordiosa de Deus no mundo, podemos inferir, são elementos fundamentais para a conversão ecológica. A carmelita, declarada padroeira das missões, entendeu a evangelização a partir do poder de atração do amor ao amor de Jesus, tinha a convicção que seu testemunho atrairia aqueles que ela amava. Teresa não desejou o amor de Jesus apenas para si mesma, interpreta o pontífice, mas para aqueles que iriam se unir a ela.

Neste sentido, pode-se entender, em acordo com o pontífice, que o amor como o vivido e proposto por Teresa de Lisieux, «cheio de pequenos gestos de cuidado mútuo é também civil e político, manifestando-se em todas as ações que procuram construir um mundo melhor» (LS, 231). A atualidade desta jovem carmelita, ele aponta, permanece:

Num tempo que nos convida a fechar-nos nos próprios interesses, Teresinha mostra a beleza de fazer da vida um dom.

Num período em que prevalecem as necessidades mais superficiais, ela é testemunha da radicalidade evangélica.

Numa época de individualismo, ela faz-nos descobrir o valor do amor que se torna intercessão.

Num momento em que o ser humano vive obcecado pela grandeza e por novas formas de poder, ela aponta a via da pequenez.

Num tempo em que se descartam tantos seres humanos, ela ensina-nos a beleza do cuidado, do ocupar-se do outro.

Num momento de complexidade, ela pode ajudar-nos a redescobrir a simplicidade, o primado absoluto do amor, da confiança e do abandono, superando uma

lógica legalista e moralista que enche a vida cristã de obrigações e preceitos e congela a alegria do Evangelho.

Num tempo de entrincheiramento e reclusão, Teresinha convida-nos à saída missionária, conquistados pela atração de Jesus Cristo e do Evangelho (CC, 52).

Com isso posto, passamos à reflexão sobre a conversão ecológica proposta pelo Papa Francisco, atitude necessária ao aprofundamento de uma espiritualidade ecológica, antes de passarmos ao diálogo com a poesia de Sophia de Mello Breyner Andresen.

2. A conversão ecológica como exigência para uma espiritualidade integral

A falta de cuidado é o estigma de nosso tempo, afirma Leonardo Boff, fruto de um antropocentrismo que justificou a exploração da natureza e a dominação no âmbito do trabalho, do progresso tecnológico incontrolável, da hipervalorização da objetividade, de conhecimento anônimo gerenciado por instituições tecnoburocráticas, de grande poder transformador sem referencial ético. Num cenário global, enfrenta-se hoje uma população mais fragmentada e domesticada pelo maior impacto dos meios de comunicação, do mercado neoliberal e de políticas estatais. Aumento do empobrecimento: resignação ante a corrupção e à subordinação à grupos de poder, falta de projetos históricos, ressurgimento dos fundamentalismos, emergência de configurações pluriculturais, relativização de valores reconhecidos como universais. Papa Francisco na LS aponta aspectos desse cenário que corresponde à crise ecológica atual: poluição e mudanças climáticas, a questão da água, a perda da diversidade, deterioração da qualidade de vida humana e degradação social, desigualdade planetária.

No entanto, apesar desta crise de abrangência planetária que está fundada no paradigma tecnoeconômico, «nem tudo está perdido», afirma Francisco, confiante na capacidade humana de superação. Estes seres humanos, ele reflete, capazes de tocar o fundo da degradação, têm condições de superar os condicionamentos que lhe são impostos. Francisco confia na capacidade humana de regeneração e, neste sentido, propõe a todos, tendo como referência a Carta da Terra¹⁹, a procurar um novo início que contemple «o despertar para uma nova reverência adiante da vida», «a firme resolução de alcançar a sustentabilidade», «a intensificação da luta em prol da justiça

¹⁹ Aprovada em 14 de março de 2000 pela UNESCO, a Carta da Terra traz o consenso ético sobre as grandes questões do nosso tempo e propõe como princípio fundamental o respeito e o cuidado da comunidade de vida.

e da paz» e a «jubilosa celebração da vida» (LS, 207). Convida a romper com o individualismo em prol de um estilo de vida alternativo apoiado no cuidado dos outros e do meio ambiente (LS, 208).

Francisco exorta os cristãos a encontrarem a dimensão ecológica da espiritualidade, a paixão pelo cuidado do mundo, uma vez que, para o cristianismo, a vocação de guardiões da obra de Deus é parte essencial de uma existência virtuosa (LS, 217). Diante dos desafios da crise, entende ser necessária uma conversão ecológica que não seja apenas uma soma de bens individuais, mas que seja fruto de esforço comunitário.

A conversão ecológica comporta, em sua perspectiva, várias atitudes, mas, em primeiro lugar a atitude de gratidão e gratuidade, isto é, o reconhecimento que o mundo é dom de amor recebido de Deus que é Pai e por isso devemos reverência à criação. Lembra que uma cuidadosa hermenêutica das narrativas bíblicas sobre a criação não corrobora com o antropocentrismo despótico, mas fala da vocação humana ao cuidado da criação (LS, 67-68). Segundo a Bíblia, o desejo humano de dominação destrói a harmonia da relação entre criador e criatura (LS, 66).

Essa atitude de reverência à criação que, sendo dom, não deve estar sob o domínio humano, deve levar à disposição para a renúncia e para gestos generosos (LS, 220). Para a tradição judaico-cristã, a criação é projeto de Deus em que cada criatura tem um valor e um significado e que só se pode conceber a criação «como um dom que vem das mãos abertas do Pai de todos, como uma realidade iluminada pelo amor que nos chama a uma comunhão universal» (LS, 76).

Concebendo a natureza como um projeto de amor de Deus, pode-se afirmar que todas as criaturas com seu valor e significado único, estão unidas por laços invisíveis e formam uma espécie de família universal. Sem atribuir um caráter divino à natureza, a tradição judaico-cristã, pressupõe o respeito a legítima autonomia das realidades terrestres, mas anuncia a presença de Deus atuando nessa realidade. A LS antecipa a reflexão sobre a fraternidade universal que será oferecida por Francisco na Encíclica *Fratelli Tutti*.

Com base nessa concepção de criação se afirma que Deus «está presente no mais íntimo de cada coisa sem condicionar a autonomia das realidades terrenas. Esta presença divina, que garante a permanência e o desenvolvimento de cada ser, “é continuação da ação criadora”» (LS, 80).

Nesse projeto de amor, afirma a encíclica, o humano tem a responsabilidade de conduzir toda a criação à sua realização plena, uma vez que a «meta

do caminho do universo situa-se na plenitude de Deus, que já foi alcançada por Cristo ressuscitado» (LS, 83).

Isso quer dizer que «o ser humano, dotado de inteligência e amor e atraído pela plenitude de Cristo, é chamado a reconduzir todas as criaturas ao seu criador» (LS, 83). O destino do mundo é, nesse sentido, ser transfigurado pela vivência de ágape, o amor com o qual o Filho de Deus amou o mundo, amor oblato, absoluto, incondicional.

A consciência dessa comunhão universal no contexto dessa vocação de amor para a qual o humano é chamado deve levar a uma ecologia integral, pois traz a exigência de unir à preocupação com o meio ambiente, o amor sincero pelos seres humanos e o compromisso com os problemas da sociedade (LS, 91).

Toda a abordagem ecológica, orienta Francisco, «deve integrar uma perspectiva social que tenha em conta os direitos fundamentais dos mais desfavorecidos». Retomando as palavras de São João Paulo II em sua contundente encíclica *Laborens exercens*, afirma: «O princípio da subordinação da propriedade privada ao destino universal dos bens e, conseqüentemente, o direito universal ao seu uso é uma “regra de ouro” do comportamento social e o “primeiro princípio de toda a ordem ético-social”» (LS, 93).

Isso significa que a conversão ecológica implica também a criatividade e o entusiasmo para resolver os dramas do mundo (LS, 220). A espiritualidade cristã, podemos inferir das palavras de Francisco, confia na vitalidade que brota da oferta de si como «sacrifício vivo», isto é, na luta pela construção dessa fraternidade universal que Jesus chamou Reino de Deus.

Para o Papa Francisco, essa conversão ecológica fundada numa teologia da criação e no seguimento de Jesus deve se desdobrar num estilo de vida despojado, numa vida de sóbria alegria e paz consigo mesmo. Uma ecologia integral «exige que se dedique algum tempo para recuperar a harmonia serena com a criação, refletir sobre o nosso estilo de vida e os nossos ideais, contemplar o Criador, que vive entre nós e naquilo que nos rodeia e cuja presença “não precisa de ser criada, mas descoberta, desvendada”» (LS, 226). Harmonia que se alcança através de gestos cotidianos de cuidado mútuo, mas também exige o esforço de pensar estratégias amplas para que se detenha a degradação ambiental e se incentive uma cultura do cuidado (LS, 230).

A espiritualidade cristã, portanto, não propõe a fuga do mundo, mas a celebração do mundo como sacramento de Deus, pois, para a experiência cristã «todas as criaturas do universo material encontram seu verdadeiro sentido no verbo encarnado,

porque o Filho de Deus incorporou na sua pessoa parte do universo material, onde introduziu um gérmen de transformação definitiva» (LS, 235).

3. Contemplação poética e anseio de justiça em vista de um projeto de inteireza²⁰

Sophia de Mello Breyner Andresen é uma grande poeta, sua obra foi objeto de muitos e profundo estudos literários. Aqui, colocamo-nos apenas na escuta teopoética²¹ de seus poemas buscando apontar a sua atualidade para a realização de uma «conversão ecológica». Destacamos a dimensão contemplativa de seus poemas e o anseio de justiça que eles suscitam.

A poesia de Sophia é, com certeza, fruto de um olhar admirado que pausa sobre as coisas e capta seus mistérios profundos. «Seus olhos encantados pelo mundo», afirma Bingemer²², «fazem jorrar poesia que celebra cada uma das coisas que vê e sente». A teóloga encontra em seus poemas um «perpétuo canto» à criação. Espanto e deslumbramento são elementos notáveis em sua obra. A teóloga encontra em seus poemas um perpétuo canto à criação. Percebe neles uma luz primordial advinda de sua intimidade contemplativa com o cosmo, um espanto luminoso e maravilhado: «A obra poética de Sophia parece toda ela atravessada deste espanto inicial, de alguém que é surpreendida permanentemente pela criação e pela beleza do mundo»²³.

A natureza é tema recorrente em sua obra, admira a eternidade das paisagens e extasia-se, reverente, com a imensidão do oceano: «Planície que ninguém habita»²⁴. Ama o mar com amor forte e profundo, amor de unidade que nos parece ter um sentido espansal:

20 Sobre a dimensão mística da poesia de Sophia de Mello Breyner Andresen, conferir o artigo de minha autoria intitulado *Das fontes ao anseio de justiça: contemplação poética e mística em Sophia de Mello Breyner Andresen*, publicado na *Revista Estudos de Religião*, v. 34, p. 61-85, 2020.

21 A teopoética é reflexão teológica sobre a realidade em diálogo com a literatura, respeitando sua autonomia. É o acolhimento da contribuição da poesia «enquanto discurso que, para além de toda representação pálida, logra ingressar a fundo na realidade, prestando assim sua colaboração à desbanalização da vida» (L. Kuschel, *Os escritores e as escrituras: retratos teológico-literários*, São Paulo, Loyola, 1991, p. 210).

22 Maria Clara Bingemer, «O espanto da luz e a inocência da carne – (a poesia de Sophia de Mello Breyner e de Adélia Prado)», in *Teoliterária – Revista de Literaturas e Teologias*, v. 11, n. 23, 194-220, 2021, p. 196. Disponível em: <https://doi.org/10.23925/2236-9937.2021v23p194-220> (consultado a 20 out. 2023).

23 *Ibidem*, p. 197.

24 Sophia de Mello Breyner Andresen, «Obra poética», Porto, Assírio & Alvin, 2015, p. 95.

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

Cheiro a terra as árvores e o vento / Que a primavera enche de perfumes / Mas neles só quero e só procuro / A selvagem exalação das ondas / Subindo para os astros como um grito puro²⁵.

Em alguns momentos o experimenta como um milagre criado só para ela.

Mar sonoro, mar sem fundo, mar sem fim, / A tua beleza aumenta quando estamos sós/ E tão fundo intimamente a tua voz/ Segue o mais secreto bailar do meu sonho, / Que momentos há em que eu suponho/ Seres um milagre criado só para mim²⁶.

A noite, o jardim, o amor, a alegria, a morte são também temas em seus poemas. Ama a solidão da noite no jardim, sua sombra e seu silêncio, sua harmonia perfeita:

Atravessei o jardim solitário e sem lua,/ Correndo ao vento pelos caminhos fora,/ para tentar como outrora/ Unir a minha vida à tua,/ Ó grande noite solitária e sonhadora.

(...)

Docemente a sonhar entre a folhagem/ A noite solitária e pura/ Continuou distante e inatingível/ Sem me deixar penetrar no seu segredo./ Eu senti quebrar-se, cair desfeita,/ A minha ânsia carregada de impossível,/ Contra a sua harmonia perfeita²⁷.

Em tudo procura a unidade:

Não se perdeu nenhuma coisa em mim. / Continuam as noites e os poentes/ Que escorrem na casa e no jardim, Continuam as vozes diferentes/ que intactas no meu ser estão suspensas./ Trago o terror e trago a clari-dade,/ E através de todas as presenças/ caminho para a única unidade²⁸.

Sua busca de unidade, de inteireza, de verdade, refletem o acolhimento do real em sua multiplicidade, tem os olhos abertos para a diversidade. Espanto e deslumbramento são elementos notáveis em sua obra. Em comentário ao livro *Navegações*, fruto do primeiro encontro que teve com o Oriente por ocasião de sua viagem a Macau (1977), escreve:

25 *Ibidem*, p. 65.

26 *Ibidem*, p. 128.

27 *Ibidem*, p. 67-68.

28 *Ibidem*, p. 92.

Na longa viagem, à ida, de madrugada, quando as cortinas ainda estavam corridas, e a cabine ainda na penumbra, ouvi o microfone dizer a meia voz:

-Estamos sobrevoando a costa do Vietname.

Corri uma cortina e vi um ar fulgurantemente azul e lá em baixo um mar ainda mais azul. E, perto de uma longa costa verde, vi no mar três ilhas de coral azul-escuro, cercadas por lagunas de uma transparência azulada.

Pensei naqueles que ali chegaram sem aviso prévio, sem mapas, ou relatos, ou desenhos ou fotografias que os prevenisse do que iam ver.

Escrevi os primeiros poemas simultaneamente a partir de minha imaginação, desse primeiro olhar, e a partir de meu próprio maravilhamento.

(...)

À medida que os poemas iam surgindo ia-se decidindo em mim a vontade de os editar ao lado dos mapas de época, os mapas onde ainda é visível o espanto do olhar inicial, o deslumbramento perante a diferença, perante a multiplicidade do real, a veemência do real mais belo que o imaginado, o maravilhamento perante os coqueiros, os elefantes, as ilhas, os telhados arqueados dos pagodes. E também a revelação de um outro rosto do humano e do sagrado.²⁹

Sophia busca *As fontes*. Sem desprezar da vida no mundo, num exercício de desprendimento, coloca em seu horizonte a plenitude como meta, busca o cumprimento de si no encontro com a Fonte que é o Real, horizonte vislumbrado «em cada hora e na face incompleta do amor»:

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

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

Irei beber a luz e o amanhecer/ Irei beber a voz dessa promessa/ Que às
vezes como um voo me atravessa, / E nela cumprirei todo o meu ser³⁰.

Entendia, entretanto que a poesia como busca de uma unidade primordial com a natureza na liberdade, inclui a relação com os outros homens, um projeto de inteireza. A contemplação poética da natureza implica, para ela, a busca pela justiça. O extrato a seguir da poeta portuguesa, lido no I Congresso de Escritores Portugueses em 10 de maio de 1975, um ano após a conhecida Revolução dos Cravos, publicado no livro

29 *Ibidem*, p. 751-752.

30 *Ibidem*, p. 106.

O nome das coisas de 1977, expressa muito bem a relação entre contemplação poética e crítica social em sua obra:

Pois a poesia busca o verdadeiro estar do homem na terra e não pode por isso alheiar-se dessa forma do estar na terra que a política é. Assim como busca a relação verdadeira do homem com a árvore ou com o rio, o poeta busca a relação verdadeira com os outros homens. Isso o obriga a buscar o que é justo, isto o implica naquela busca de justiça que a política é.³¹

A poesia desaliena, é por sua natureza desalienação primordial porque «estabelece a relação inteira do homem consigo próprio, com os outros, e com a vida, com o mundo e com as coisas»³². Sophia critica o uso burguês da cultura, que separa o cérebro das mãos, o trabalhador intelectual do manual, enfim, «o homem de si próprio dos outros e da vida»³³. Entende que só uma relação primordial limpa e justa que possibilite o acesso à verdade das coisas, promove uma revolução real. A política deve, portanto, servir ao projeto de inteireza da poesia. Sua tarefa seria a de criar condições em que a desalienação seja possível. A poesia é, para ela, revolucionária e o escritor deve participar na revolução.

O artista não é um homem isolado, ela afirma em texto publicado com o título *Arte Poética III*, proferido por ocasião da entrega do Grande Prêmio de Poesia a Livro Sexto em 1964, mesmo aquele que se coloca à margem da convivência, exerce influência através de suas obras. Mesmo que fale apenas sobre pedras e brisas, a obra de arte quer sempre dizer-nos que não somos animais acossados na luta pela sobrevivência, mas herdeiros da liberdade e dignidade do ser. Para Sophia, a busca da justiça é uma coordenada fundamental de toda a obra poética:

Quem procura uma relação justa com a pedra, com a árvore, com o rio, é necessariamente levado, pelo espírito de verdade que o anima, a procurar uma relação justa com o homem. Aquele que vê o espantoso esplendor do mundo é logicamente levado a ver o espantoso sofrimento do mundo.³⁴

O poeta que admira o esplendor do mundo com paixão, experimenta revolta com o sofrimento do mundo também com paixão. Louvor e protesto é sinal de unidade da consciência desalienada pela poesia.

31 Sophia de Mello Breyner Andresen, «O nome das coisas», Lisboa, Moraes Editores, 1977, p. 77.

32 *Ibidem*, p. 78.

33 *Ibidem*.

34 Andresen, «Obra poética», cit., p. 893.

Na poesia de Sophia de Mello Breyner Andresen, a contemplação do mundo motiva a busca pela justiça. No livro *O nome das coisas* (1977), livro que reúne poemas situados entre 1972-1976, destacamos a poesia intitulada *Forma Justa*:

Sei que seria possível construir o mundo justo
As cidades poderiam ser claras e lavadas
Pelo canto dos espaços e das fontes
O céu o mar e a terra estão prontos
A saciar a nossa fome do terrestre
A terra onde estamos — se ninguém atraísse — proporia
Cada dia a cada um a liberdade e o reino
— Na concha na flor no homem e no fruto
Se nada adoecer a própria forma é justa
E no todo se integra como palavra em verso
Sei que seria possível construir a forma justa
De uma cidade humana que fosse
Fiel à perfeição do universo

Por isso recomeço sem cessar a partir da página em branco
E este é meu ofício de poeta para a reconstrução do mundo³⁵.

Nesta poesia, a poeta afirma a utopia de um mundo justo, inspirado na contemplação da harmonia do universo. Sonha com a cidade humana construída segundo a «forma justa», «fiel à perfeição do universo». Reafirma a sua contribuição de poeta na reconstrução do mundo.

4. Contemplação poética e conversão ecológica: pontos de convergência e possibilidades de diálogo

No momento atual, tempo em que a crise ecológica ameaça a casa comum, a escuta dos poemas de Sophia inspiram, de fato, uma conversão ecológica. Em primeiro lugar, porque sensibilizam para uma atitude reverente frente à natureza. A recuperação da reverência é fundamental para a superação de uma forma de relação com o mundo baseada na exploração. Sem ser explicitamente religiosa, esse aspecto da poesia de Sophia harmoniza com as bases bíblicas da espiritualidade cristã e também

35 *Ibidem*, p. 710.

com a herança de escolas de espiritualidade que representam pilares importantes na Tradição viva da Igreja.

Admiração e reverência à harmonia captada na contemplação da natureza não aparecem nos poemas como afastamento ou alienação em relação às contradições sociais. O sentido de participação na harmonia e o desejo de reencontrar uma integridade fontal alimentam um projeto de inteireza que motivam a luta pela justiça. No horizonte de Sophia, assim como na perspectiva do Papa Francisco, se encontram uma comunhão universal.

O olhar contemplativo que admira e faz admirar a beleza do mundo nos poemas de Sophia, ao mesmo tempo, clama por justiça. A poeta acreditava que a poesia desaliena porque «estabelece a relação inteira do homem consigo próprio, com ou outros, e com a vida, com o mundo e com as coisas»³⁶. Entendia que só uma relação primordial limpa e justa que possibilite o acesso à verdade das coisas, promove uma revolução real. Da mesma forma, a LS pede que se volte o olhar para os mais desfavorecidos. A conversão ecológica supõe o esforço para «resolver os dramas do mundo», inclui a luta pela construção de uma fraternidade universal, isto é, pela construção do Reino de Deus, conforme a boa nova evangélica.

Referências

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

Carlos Ceia, «Iniciação aos mistérios da poesia de Sophia de Mello Breyner Andresen», Lisboa, Vega, 2018. Edição Kindle.

Ceci Maria Costa Baptista Mariani, «Das fontes ao anseio de justiça: Contemplação poética e mística em Sophia de Mello Breyner Andresen», in *Estudos de religião*, v. 34, 2020p. 61-85.

Ceci Maria Costa Baptista Mariani, «Espiritualidade para a construção de uma Ecologia Integral», in *Cadernos de fé e Cultura*, 2(1), 2017, p. 13-22. Disponível em: <https://seer.sis.puc-campinas.edu.br/cadernos/article/view/3939> (consultada a 23 de maio de 2023).

Ceci Maria Costa Baptista Mariani, «Mística medieval: séculos XIII e XIV», in Geraldo Luiz De Mori. (Org.), *Theologica Latinoamericana*, Enciclopedia Digital, 1 ed. Belo Horizonte, FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2020. Disponível em: <https://teologicalatinoamericana.com/?p=2011> (consultada a 23 de maio de 2023).

³⁶ Andresen, *O nome...*, cit., p. 78.

Inácio de Loyola, «Exercícios espirituais», São Paulo, Loyola, 2000.

Isabel Nery, «Sophia de Mello Breyner Andresen», Lisboa, A Esfera dos Livros, 2019.

Karl-Josef Kuschel, «Os escritores e as escrituras: retratos teológico-literários», São Paulo, Loyola, 1999.

Leonardo Boff, «Saber Cuidar. Ética do humano – compaixão pela terra», Petrópolis, Vozes, 1999.

Luís González-Quevedo, «rincípio e Fundamento (EE 23): Introdução, texto e comentário», in Itaici – Revista de Espiritualidade Inaciana, março-1996.

Maria Clara Bingemer, «O espanto da luz e a inocência da carne – (a poesia de Sophia de Mello Breyner e de Adélia Prado)», in Teoliteraria – Revista De Literaturas e Teologias, 11(23), 2021, p. 194–220. <https://doi.org/10.23925/2236-9937.2021v23p194-220>. (consultada a 20 de outubro de 2023).

Papa Francisco, «Carta encíclica Fratelli Tutti sobre a fraternidade e a amizade social», Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2020.

Papa Francisco, «Carta encíclica *Laudato Si'* sobre o cuidado da casa comum», Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2015. Disponível em: <https://bit.ly/3UB7bj7> (consultada a 2 de abril de 2021).

Papa Francisco, «Exortação Apostólica *C'est la confiance*», Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2023. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/20231015-santateresa-delbambinogesu.html (consultada a 08 de novembro de 2023).

Pierre Emonet, «Inácio de Loyola: Lenda e realidade», São Paulo, Loyola, 2016.

Raízes Caboclas, «Missa Cabocla: uma prece amazônica», 2003, (CD).

Sophia de Mello Breyner Andresen, «Coral e outros poemas, Seleção e apresentação Eucanaã Feraz», São Paulo, Companhia da Letras, s/d. (Kindle Edition).

Sophia de Mello Breyner Andresen, «O nome das coisas», Lisboa, Moraes Editores, 1977.

Sophia de Mello Breyner Andresen, «Obra poética», Porto, Assírio & Alvin, 2015.

Teresa do Menino Jesus e da Sagrada Face, «Obras Completas», São Paulo, Edições Loyola, 2001.

Thomas Merton, «Contemplação e poesia», Rio de Janeiro, Agir Editora, 1972.

Fernanda Henriques

SEM CONTAR MULHERES E CRIANÇAS: PROCURANDO O SUBTEXTO DE GÊNERO NA **LAUDATO SI'**¹

*Devo [tenho de] aceitar que
o **Papa Francisco**, a única autoridade
que hoje tem um olhar não conformista
sobre o mundo,
não tem palavras para mim, para nós².*

O título deste trabalho refere-se ao Evangelho de Mateus (14, 21), no qual se pode ler: «Ora, os que comeram eram uns 5000 homens, sem contar mulheres e crianças»; texto que, no meu entender, expressa, de maneira paradigmática, que as mulheres quer nas igrejas quer mesmo na sociedade estão lá, mas não contam. Há, na mundividência coletiva, a ideia de uma igualdade aparente entre as mulheres e os homens que é sustentada e reproduzida por uma desigualdade essencial que as antropologias, filosóficas e teológicas, têm defendido de maneira sistemática na nossa tradição. A designação «iguais mas diferentes», para falar de mulheres e de homens, parecendo fazer apelo ao óbvio, esconde, todavia, uma longa tradição de pensamento

1 O presente trabalho foi publicado pela primeira vez na *Revista de Estudos Feministas*, v. 32, n. 1, 2024.

2 Bia Sarasini, «Papa defende a ecologia e ataca a ideologia de gênero: uma contradição ou uma escolha?», in *Revista IHU on-line*, 23 de junho de 2015. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/543817-papa-defende-a-ecologia-e-ataca-a-ideologia-de-genero-uma-contradicao-ou-uma-escolha> (consultada a 30 de outubro de 2021).

que considerou o masculino como modelo da humanidade e o feminino como um desvio, com uma especificidade que, no fundo, faz das mulheres um segundo sexo ou um sexo de segunda, para deixar ressoar a posição de Simone de Beauvoir, na sua obra fundacional, *O Segundo Sexo*³.

A Encíclica *Laudato Si'* (LS), do Papa Francisco, foi publicada em 24 de maio de 2015, no terceiro ano do seu pontificado. Como é tradicional nas Encíclicas, o título reproduz as suas primeiras palavras que, no caso, são uma citação do Cântico das Criaturas de S. Francisco de Assis, mas o subtítulo, *Sobre o cuidado da casa comum*, põe em evidência o seu objetivo essencial que é, por um lado, analisar o estado atual do mundo, no contexto da emergência da crise climática, e, por outro lado, apontar caminhos para a enfrentar e permitir, tanto quanto ainda for possível, a sua superação. Como se diz, nos primeiros parágrafos da Encíclica, o tema ecológico já tinha sido referido em outros textos papais, nomeadamente, pelos Papas, Paulo VI, João Paulo II e Bento XVI; todavia, a novidade da Encíclica do Papa Francisco é ser totalmente dedicada à análise da questão ecológica⁴.

Não sendo *Laudato Si'* a primeira carta circular pontifícia que o Papa Francisco dirige à sua Igreja, todavia, resolvi escolhê-la para análise por um conjunto de razões que se consubstanciam na sua abertura efetiva ao mundo e que se manifesta, tanto por não ser, apenas, um olhar da Igreja sobre o problema ecológico, mas um diálogo da perspectiva da Igreja com outras perspectivas sobre essa problemática, como se afirma no parágrafo 3, ao dizer-se que «se pretende especialmente entrar em diálogo com todos acerca da nossa casa comum», como também por essa abertura ao mundo estar claramente sublinhada, no mesmo parágrafo, quando o Papa define o destinatário da Encíclica como sendo «cada pessoa que habita neste planeta». Neste quadro, cabia a esperança de que tal abertura significasse também uma abertura às mulheres. Mas foi uma esperança lograda porque o texto da Encíclica é fechado em relação a elas,

3 Simone de Beauvoir, «Le Deuxième Sexe», Paris, Gallimard, 1976.

4 A Encíclica é constituída por dezasseis parágrafos iniciais, de contextualização e de introdução ao texto, por seis capítulos independentes, terminando com duas orações. Os seis capítulos estão organizados de maneira a tratar a crise ecológica de diferentes pontos de vista, propondo, também, linhas de intervenção. No parágrafo 15 da Encíclica, o Papa explicita muito bem a abrangência da totalidade do texto. Assim: o capítulo 1, *O que está a acontecer à nossa casa*, é uma análise plurifacetada da nossa situação atual; o capítulo 2, *O evangelho da criação*, baseia-se na Bíblia como fonte de descoberta do nossa forma de relação com o mundo; o capítulo 3, *A raiz humana da crise ecológica*, denuncia os motivos sociais e as ideologias responsáveis pelos problemas ambientais; o capítulo 4, *Uma ecologia integral*, consubstancia a proposta da Encíclica para olhar a questão ecológica no quadro da sua complexidade, analisando-a do ponto de vista ambiental, mas, também, social e político; o capítulo 5, *Algumas linhas de orientação e ação*, integra algumas propostas de superação, aplicando a perspectiva da ecologia integral à vida política; o capítulo 6, *Educação e espiritualidade ecológicas*, aponta linhas de ação para a vida pessoal.

reproduzindo o olhar tradicional sobre as mulheres, o tal olhar que as vê, mas não as toma em linha de conta⁵.

O presente trabalho pretende mapear, na Encíclica, os traços que demonstram que ela não contou com as mulheres, estando dividido em três partes: uma primeira parte na qual se expõe o que está em causa e se define o lugar de análise do texto; uma segunda parte em que se faz o mapeamento da Encíclica do ponto de vista da detecção do seu subtexto de gênero e uma última parte que, articulando com as ideias iniciais deste texto, funciona como uma linha conclusiva.

1. Configurando o tema e o quadro de inteligibilidade do texto

Nenhum lugar de enunciação é um lugar indiferente. Não há lugares de enunciação neutros ou absolutos, como parece ter querido dizer Hegel quando pensou o Saber Absoluto como uma mediação perfeita. Nesse sentido, é muito importante explicitar o lugar de onde se fala, seja qual for o tema em análise, porque esse lugar é uma parte determinante do sentido carregado pelo texto em que a análise se explicita.

O lugar da enunciação do presente texto corresponde à perspetiva de uma mulher feminista, jubilada há quase meia dezena de anos, com uma trajetória de vida ligada à compreensão das questões da discriminação, com uma experiência direta da diferença entre discriminação social e sexual que determinou a convicção de que esta última é sempre insidiosa e resiliente seja qual for a plataforma em que as igualdades se corporifiquem.

Há, evidentemente, muitas razões explicativas dessa discriminação, chame-mos-lhe residual, que afeta as mulheres mesmo em situações sociais em que a igualdade formal entre mulheres e homens foi há muito atingida e até, em alguns casos, essa igualdade formal já foi interiorizada pelas práticas coletivas e, portanto, povoa os imaginários individuais e sociais. Para o que aqui é o caso, importa-me destacar aquela que costuma contrapor a importância à urgência e que, ao longo do tempo, foi deixando num segundo plano as perspetivas que se ocupavam da condição e da situação das mulheres no tocante à sua dignidade e aos seus direitos, evocando para isso, como razão, que, embora as questões das mulheres fossem muito importantes e justas, importava resolver primeiro os problemas mais urgentes. Penso que a Encíclica

5 Malogradamente, essa cegueira em relação às mulheres mantém-se na Encíclica *Fratelli Tutti*. Sobre a fraternidade e a amizade social, de 3 de outubro de 2020, em que, a começar pelo título, as mulheres continuam ignoradas.

Laudato Si', do Papa Francisco, pode ser um caso paradigmático dessa contraposição entre a importância e a urgência de uma situação e, nesse confronto, possa levar a deixar cair o facto de as mulheres, enquanto indivíduos, serem o seu ponto cego, por estarem, por um lado, totalmente excluídas e, por outro, terem pontualmente uma inclusão absolutamente discriminadora e que ignora as décadas de debates que as mulheres, dentro e fora da Igreja, têm desenvolvido em torno do que significa ser mulher.

Num texto sobre a *Laudato Si'*, publicado em 22 de dezembro de 2015, Catherine Keller parece propor que se ultrapassem as divergências em relação a determinadas posições do texto papal, para chegarmos à possibilidade de uma consciência comum do que está em jogo na crise ecológica:

Não devemos esperar para concordar em todas as nossas denominações, nem mesmo em todas as nossas questões candentes. Não há tempo. Em jogo está o futuro de uma vida habitável para todos nós. Toda a família é disfuncional. E, enquanto isso, os mais vulneráveis entre nós, muitas vezes mulheres, serão lançados por secas, derretimentos e incêndios, colapsos de litorais e ilhas, agricultores e culturas, em um perigo que se intensifica rapidamente.⁶

Na verdade, a urgência da crise ecológica de que a Encíclica se faz arauto tem tanta premência que parece tornar secundário o facto de ela não atender à situação das mulheres reais no mundo e no interior de tal crise. À luz da gravidade da situação ecológica tudo o mais parece irrelevante. Tal, contudo, pode não ser o caso, se se tiver em conta que, no conjunto das razões que nos levaram à situação catastrófica em que vivemos – algumas e alguns de nós, no plano teórico, outras e outros num quotidiano efetivamente dramático –, há uma razão de fundo que sustenta muitas outras e que corresponde a um tipo de racionalidade totalitária, imperialista e excludente, cujo enunciador foi o homem (masculino) e que sustentou todas as explorações quer as da natureza e do ambiente quer as sociais e humanas e que, de alguma maneira, é uma dimensão do legado da Modernidade.

O projeto da Modernidade, enquanto projeto de emancipação, assentava numa confiança absoluta no poder da razão humana, de tal modo que Kant, numa nota à 1.^a edição da *Crítica da Razão Pura*, escreveu que o seu século era «o século da crítica», querendo com isso significar o poder de uma razão que se autorrepresentava como capaz de se submeter, sem medo, a um tribunal que julgasse os seus poderes e os

6 Catherine Keller, «Encycling: One feminist Theological Response», in *Syndicate*, 22 de dezembro de 2015. Disponível em <https://syndicate.network/encycling-one-feminist-theological-response/> (consultada a 30 de outubro de 2021).

seus limites, bem como a sua competência para apreciar e decidir sobre a validade ou não-validade dos processos racionais. É esta autorrepresentação que a razão moderna forja de si mesma, que Boaventura de Sousa Santos denuncia como tendo dado origem ao pensamento abissal, pensamento estruturalmente discriminador e excludente que dividiu o mundo e as pessoas numa linha divisória e determinadora do sentido e da verdade de uma perspectiva, excluindo do sentido e do valor de verdade toda a produção originária do outro lado da linha, conseguindo, assim, relegar para o plano do inexistente, todo o modo de ser e de viver do espaço não metropolitano, silenciando e condenando à irrelevância milhões de seres humanos⁷.

Para além desta crítica radical de Sousa Santos, esta autorrepresentação da razão moderna sofre diferentes denúncias críticas vindas de vários quadrantes, desde as chamadas Hermenêuticas da suspeita – de Marx e Nietzsche⁸ às feministas⁹ – passando por Heidegger¹⁰ e pela Escola de Frankfurt¹¹, todas elas pondo de manifesto o grande logro da racionalidade moderna ao assentar na ideia da comensurabilidade direta entre racionalidade e realidade e na transparência total da linguagem racional, ou seja, na sua pretensa objetividade neutral. Especificamente os pensadores da Escola de Frankfurt submeteram a racionalidade ocidental moderna a uma feroz denúncia crítica, pondo a nu o seu fundo de totalitarismo que consideraram responsável pelo rumo do desenvolvimento da nossa cultura que se efetivou através da instrumentalização e da violência exploradora da realidade. Nesta perspectiva, o progresso das Luzes é responsável por um duplo efeito perverso: o de uma certa usura sobre o mundo natural e o de uma ação de exclusão em relação a tudo que não pudesse encaixar-se nos padrões tecnológicos e instrumentais, pelo que a razão forte que fundou a modernidade corresponde a uma razão opressora, capaz de dominação, exclusão e violência.

Retomando a questão de se a urgência da crise ecológica poderia deslegitimar uma crítica ao facto de a *Laudato Si'* não ter tido em conta a situação específica das mulheres reais, a resposta é não. Na verdade, não deslegitima, porque a inclusão da perspectiva das mulheres não representa fazer uma mera adição de dados ou de informações a um determinado modelo explicativo. O que essa inclusão pretende é uma transformação paradigmática do olhar analítico e problematizador que ponha em

7 Boaventura de Sousa Santos, «Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes», in *Novos estudos* – CEBRAP, São Paulo, n. 79, p. 71-94, nov. 2007.

8 Paul Ricoeur, «De l'interprétation. Essai sur Freud», Paris, Éditions du Seuil, 1965.

9 Celia Amorós (ed.), «Feminismo y filosofía», Madrid, Síntesis, 2000.

10 Martin Heidegger, «O tempo da imagem do Mundo», in *Caminhos de Floresta*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, p. 95-120.

11 Theodor Wiesengrund Adorno; Max Horkheimer, «La Dialectique de la raison (1947)», Paris, Gallimard, 1974.

questão a univocidade do paradigma de compreensão da vida e do viver assente numa racionalidade calculadora e excludente que diz o que as coisas são e exclui todas as que não são apanhadas no seu crivo calculista e dominador¹². A tal racionalidade que Boaventura de Sousa Santos apresenta como responsável pelo pensamento abissal, cuja linha divisória também funcionou e funciona no interior do pensamento metropolitano dominante, ignorando e depreciando aquilo que é produzido do outro lado da linha onde estão, entre outras, as produções feministas.

É a persistência dessa racionalidade que atravessa a Encíclica, apesar das suas imensas evocações poéticas, porque os seus enunciados são produzidos do lugar tradicional do enunciador masculino que, por sua vez, considera que quer os problemas da sociedade quer as linhas orientadoras da sua solução passam, igualmente, pelo masculino.

2. Mapeando o dito explícito de *Laudato Si'*

A procura do subtexto de género na *Laudato Si'* vai ser feita tomando em consideração três aspetos do texto: 1) o uso da linguagem; 2) a não especificação do contributo próprio das mulheres na análise dos problemas apresentados; 3) a afirmação de um antropocentrismo androcêntrico patenteado no texto.

Algumas notas sobre a linguagem da Encíclica – primeiro nível de ausência das mulheres

Como diz George Gusdorf, a linguagem é, simultaneamente, ordenadora e manipuladora do real porque «a palavra deve a sua eficácia ao facto de não ser apenas uma notação objetiva, mas um *índice de valor*. (...) cada palavra é a *palavra da situação*, a palavra que resume o estado do mundo em função da minha decisão»¹³. Nesse contexto, é sempre importante ter em atenção o modo como qualquer texto assume a linguagem para ver se quem o escreveu decidiu resumir o estado do mundo em termos de recapitulação ou de inovação, isto é, se deu ou não atenção à necessidade de cuidar o modo de utilizar a linguagem, de maneira a conseguir o maior índice de objetividade que a linguagem permite, tendo em conta que as palavras nunca são simples «notações objetivas», mas sim «índices de valor».

12 Maria Zambrano, «O Homem e o Divino», Lisboa, Relógio d'Água, 1994.

13 George Gusdorf, «La parole (1952)», Paris, PUF, 1990, p. 12, grifo nosso.

Por outras palavras, se posso resumir o estado do mundo em função da minha decisão, posso fazê-lo em termos de abertura ou de fechamento. Posso fazê-lo exaltando ou reificando o passado, repetindo-o ou, pelo contrário, desenvolvendo uma dinâmica de novas possibilidades, procurando palavras novas. Ora, no que concerne à linguagem da Encíclica na perspectiva da igual visibilidade de mulheres e de homens, podemos dizer que ela repete o passado, reificando os estereótipos clássicos sobre as mulheres e o feminino. Na verdade, embora a Terra seja a grande protagonista da Encíclica e apareça, desde o início, num conjunto de metáforas na órbita da maternidade, de facto as mulheres, enquanto seres reais, pessoas com circunstâncias muito próprias, são o ponto cego da Encíclica e as grandes ausentes a vários níveis, nomeadamente, o da linguagem.

Sem me propor fazer uma análise sistemática da linguagem de *Laudato Si'*, faço, todavia, duas observações que legitimam o que acabo de dizer. A primeira observação diz respeito às ocorrências do vocábulo «mulher» e ao campo semântico evocado por tais ocorrências: para além de «mulher» aparecer apenas pontualmente no texto (3 ocorrências, contra 32 de «homem»), o mais significativo é que em nenhum caso o vocábulo se refere à situação específica das mulheres e das suas vidas, e, por outro lado, uma dessas três vezes se refere à Virgem – «é a Mulher “vestida de sol, com a lua debaixo dos pés e com uma coroa de doze estrelas na cabeça”» (LS, 241).

A segunda observação convoca o núcleo semântico da maternidade e, de modo mais alargado, o campo da família: em primeiro lugar, o termo «mãe» (com 7 ocorrências) é sempre usado em sentido analógico e nunca referido às situações existenciais concretas das mulheres. Em *Laudato Si'*, parágrafo 1, «mãe» ocorre duas vezes no quadro da evocação do Cântico das Criaturas de São Francisco. Diz-se que «a nossa casa comum se pode comparar (...) a uma boa mãe, que nos acolhe nos seus braços» e, a seguir, «Louvado sejas, meu Senhor, pela nossa irmã, a mãe terra, que nos sustenta e governa e produz variados frutos com flores coloridas e verduras». A «mãe terra» ocorre de novo no parágrafo 92. No parágrafo 241 aparece duas vezes, ambas referidas à Virgem: «Maria, a mãe que cuidou de Jesus» e «Elevada ao céu, é Mãe e Rainha de toda a criação». Ao contrário, o termo «pai» refere-se a Deus Pai (com 17 ocorrências), mas também à família, nos quadros da representação social que temos dela. «Pai», no plural «pais», ocorre nos parágrafos 123 e 162, representando a família e engolindo a figura da mãe, através do uso do plural, chamado neutro. De facto, ao designar pai e mãe, o vocábulo «pais» assume o masculino como designador universal e, de alguma maneira, assume também o pai como representante da família.

No mesmo campo das relações familiares, é interessante ver ainda o que acontece com «filha/filho». «Filho» ocorre 8 vezes referindo-se a Filho de Deus e 7 vezes, no plural, para designar filhos e filhas, repetindo o mesmo uso de tomar o universal masculino como neutro. O vocábulo «filha» não ocorre na Encíclica.

Esta ausência pesada das mulheres, na sua realidade existencial, por um lado, permite dizer que *Laudato Si'* desenvolve uma utilização «fechada» da linguagem, isto é, reiterativa da visão tradicional sobre o papel das mulheres e sobre o feminino e, por outro, pode permitir explicar que a jornalista italiana Bia Sarasini tenha afirmado:

É mais fácil que um papa e a Igreja aceitem o progressismo social do que a mudança das relações entre os humanos. Ele pode aceitar, na misericórdia, os homossexuais, mas não a comunidade LGBT. Pode falar do valor das mulheres, criticar a violência contra elas, mas não reconhecer a sua autodeterminação.¹⁴

E, na mesma linha, a jornalista tenha finalizado o mesmo artigo com a afirmação que serve de epígrafe ao presente texto, na qual se deixa ver um tom de mágoa: «Devo [tenho de] aceitar que o Papa Francisco, a única autoridade que hoje tem um olhar não conformista sobre o mundo, não tem palavras para mim, para nós»¹⁵.

Retomando a posição de Gusdorf sobre a linguagem, como ordenadora e manipuladora do real, que põe de manifesto que ela tem um enorme poder na constituição do si mesmo de cada qual, na sua estrutura identitária, bem como na configuração das visões do mundo, que organiza, teremos de afirmar que a *Laudato Si'* não operou, ao nível linguístico, nenhuma transformação em relação ao uso tradicional e conservador da linguagem, no que diz respeito à problemática de género. Deste modo, cavou uma assimetria em relação à mensagem global da Encíclica que preconiza toda uma conversão no modo de viver no mundo e de o compreender, não tendo tomado em linha de conta que todas as transformações concetuais e ideológicas têm de ser acompanhadas por modificações linguísticas.

Segundo nível de ausência das mulheres: a desconsideração da sua situação e do seu contributo social

Esta parte visível da invisibilidade das mulheres é apenas a superfície de uma ausência maior porque é a expressão da sua desconsideração em outras dimensões daquilo que está em jogo na Encíclica, nomeadamente, naquilo que se pode chamar a

¹⁴ Bia Sarasini, «Papa Francesco...», *cit.*, n.p.

¹⁵ *Ibidem*, n.p.

apresentação e análise da própria problemática ecológica, da sua caracterização e dos caminhos de superação apontados.

No plano da organização social, este apagamento das mulheres, por um lado, empobrece o sentido geral da análise realizada pelo texto, e, por outro, representa uma injustiça imensa para com aquelas mulheres que sofreram e sofrem, de modo especial, os efeitos da destruição do planeta e que lutam quotidianamente para sobreviver, apesar dessa destruição.

É para esta situação que a teóloga portuguesa Teresa Toldy¹⁶ chama a atenção, numa análise crítica que faz de *Laudato Si'*. Apreciando, embora, a oportunidade, o valor e a novidade da Encíclica, que considera diferente das encíclicas sociais anteriores, Teresa Toldy põe de manifesto que, ao não especificar a situação própria das mulheres, o texto papal perde em realismo descritivo. A autora salienta, sobretudo, a situação específica das mulheres no contexto do tema da pobreza que, sendo uma tônica essencial da reflexão do Papa Francisco, no entanto, ela apenas se refere aos pobres e à pobreza, em geral, deixando oculta e, portanto, sem relevância, a situação das mulheres que são, em todas as latitudes, as mais pobres de entre os pobres. Diz a autora, citando a ONU:

(...) enquanto homens e mulheres sofrem na pobreza, a discriminação de gênero significa que as mulheres têm muito menos recursos para lidar com ela. É provável que sejam as últimas a comer, as que têm menos probabilidade de acessar os serviços de saúde e, rotineiramente, presas em tarefas domésticas não remuneradas e demoradas. Elas têm opções mais limitadas para trabalhar ou criar negócios. A educação adequada pode estar fora de seu alcance. Algumas acabam forçadas à exploração sexual como parte de uma luta básica para sobreviver.¹⁷

Referindo-se ao parágrafo 93 de *Laudato Si'*, que reafirma, no quadro da tradição cristã, o caráter não absoluto da propriedade privada, Teresa Toldy lembra que não podemos esquecer, nesse contexto, que há muitos países onde as mulheres ainda não têm acesso à propriedade. Se essa situação tivesse sido referida, daria uma dimensão especial à afirmação do Papa de que a propriedade privada deve ser usada em favor de toda a gente.

16 Teresa Toldy, «Ler a Carta Encíclica “*Laudato Si'*” com Lentes de Gênero», *Together for global justice*. Disponível em <https://www.cidse.org/pt/2016/07/25/reading-the-encyclical-letter-laudato-si-with-gender-lens/> (consultada a 30 de outubro de 2021). Também Teresa Toldy, «Someone is Missing in the Common House: The Empty Place of Women in the Encyclical Letter “*Laudato Si'*”», in *Journal of European Society of Women in Theological Research*, n. 25, p. 167-189, 2017.

17 Teresa Toldy, «Ler a Carta...», cit., n.p.

A autora ressalta ainda o empobrecimento da Encíclica pelo facto de as mulheres não terem sido chamadas à colação na problemática da poluição e escassez da água (parágrafos 2, 8, 20, 24, 27-31, 35, 37, 40, 44, 48, 72, 140, 164, 185, 211, 234, 235), porque, não obstante as populações serem afetadas em conjunto por esse duplo flagelo, ele tem um peso muito maior sobre as mulheres porque são elas as responsáveis pelo abastecimento de água às suas famílias, pelo que não só têm de andar muitos quilómetros para o conseguirem fazer, como também, muitas vezes, vivem um dilema terrível, perante a contaminação da água: o de terem de escolher entre uma morte certa por falta de água ou uma morte possível por consumirem água contaminada.

Também a teóloga brasileira Ivone Gebara¹⁸ põe de manifesto esta injustiça feita às mulheres pela Encíclica na avaliação da crise ecológica¹⁹. Para ela, a ausência de referência à situação e ao papel das mulheres de algumas regiões do globo neste contexto advém de uma atitude de base que considera que quer os problemas da sociedade quer as linhas orientadoras da sua solução passam, apenas, pelo masculino. Ora, diz ela, a realidade efetiva o que mostra é que «(...) muitas das informações sobre os diferentes desastres ecológicos são vividos e explicitados de maneira diferente por homens e mulheres a partir de uma assimetria de género que não foi considerada na Carta do Papa»²⁰.

Ivone Gebara concretiza a sua posição salientando que as mulheres, pela sua proximidade da vida quotidiana e da salvaguarda da vida das crianças de quem cuidam, assumiram um protagonismo na denúncia das centrais nucleares, na destruição da agricultura, na falta de alimentos confiáveis, no aparecimento de doenças desconhecidas. Acrescentando, ainda, que esse protagonismo das mulheres as levou a transgredir ordens de destruição de florestas, tendo sido muitas delas assassinadas e outras presas, em virtude da sua ação.

18 Ivone Gebara, «*Laudato Si'*: algunos desafíos teológicos para una mejor convivencia en el planeta», in *Iglesia Viva*, n. 267, p. 49-66, jul.-sept. 2016.

19 Na Introdução do texto, Gebara explicita que o seu objetivo é fazer uma leitura crítica do texto. E acrescenta que, não retirando valor ao texto, se vai abrir a uma sensibilidade diferente: quer ressaltar a diversidade de percepções e ajudar a atuar, talvez, de forma mais efetiva, pois abre a perspectiva de outro público sobre a mesma questão; será marcada por uma leitura teológica ecofeminista do texto, querendo articular a percepção feminista com a percepção ecológica em relação à *Laudato Si'*, também será feita do ponto de vista de uma mulher educada na tradição católica, participante da teologia da libertação, do feminismo e do ecofeminismo na complexidade de todas essas pequenas, mas significativas, produções culturais de nosso tempo.

20 *Ibidem*, p. 56.

Na mesma linha crítica se situa outro brasileiro, José Eustáquio Diniz Alves, no seu artigo «A encíclica *Laudato Si'*: ecologia integral, gênero e ecologia profunda», no qual diz:

A palavra gênero só aparece na carta papal quando se trata da sub-espécie humana (gênero humano). Mas toda a problemática das relações sociais de gênero não foi tratada e sequer mencionada. Ficaram de fora as desigualdades de gênero e as questões do sexismo e da homofobia, ou seja, dos direitos das mulheres e dos direitos da comunidade LGBTI.²¹

O autor salienta ainda que vários artigos, nomeadamente o de Rosana Freitas²² e o de Wanda Deifelt²³, já defendiam e demonstravam a articulação entre as desigualdades entre mulheres e homens e os desastres ambientais.

Dentro desta linha do esquecimento das mulheres que a Encíclica patenteia, queria referir uma temática que não encontrei tratada em nenhum dos artigos que manuseei: trata-se do tema do cuidado, tema, aliás, sustentador da mensagem da *Laudato Si'*, na medida em que define e propõe um novo paradigma da relação do ser humano com o planeta no seu conjunto. Penso que a esse nível seria exigível, por um lado, uma referência ao trabalho fundador de Carol Gilligan²⁴, que, na década de 1980, denunciou a unilateralidade da tradicional perspectiva sobre o desenvolvimento moral da humanidade que tinha deixado de fora as experiências das mulheres, e, por outro, a evocação do vasto campo de teorias éticas que defenderam, exatamente, o valor e, por vezes até, a meu ver erradamente, a superioridade de uma ética do cuidado sobre as éticas da justiça.

Retomando a ideia da epígrafe deste trabalho, talvez se possa dizer que, sendo o Papa Francisco uma pessoa tão atenta às desigualdades do mundo e às discriminações respetivas, este esquecimento da discriminação mais abrangente que se vive em sociedade, uma vez que as mulheres são metade da humanidade, é absolutamente inexplicável.

No texto acima referido de Ivone Gebara, a teóloga faz um reparo que pode ajudar a compreender, em parte, este silêncio da Encíclica sobre a situação e o pa-

21 José Eustáquio Diniz Alves, «A encíclica *Laudato Si'*: ecologia integral, gênero e ecologia profunda», in *Horizonte – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, Belo Horizonte, v. 13, n. 39, p. 1315-1344, jul./set. 2015, p. 1336.

22 Rosana Freitas, «A construção de uma agenda para as questões de gênero, desastres socioambientais e desenvolvimento», in *Rev. Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 18, n. 3, p. 888-899, set./dez. 2010.

23 Wanda Deifelt, «Corporeidade como ponto de encontro entre a teologia feminista e o ecofeminismo», in *Caminhos*, Goiânia, v. 11, n. 2, p. 109-122, jul./dez. 2013.

24 Carol Gilligan, «In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development», Harvard University Press, 1982.

pel das mulheres. Gebara reconhece, na ação do Papa Francisco, alguma abertura em relação à situação das mulheres na Igreja, mas acentua, ao mesmo tempo, que essa abertura não assenta nem no conhecimento nem na aceitação do trabalho teórico das mulheres dentro da Igreja, no âmbito da reivindicação dos seus direitos como indivíduos, nem tão-pouco numa reversão de perspetivas sobre a multiplicidade de questões que determinam uma conceção do que é ser mulher e da amplitude que podem adquirir os seus projetos de vida. Neste particular, o Papa Francisco, bem inserido na tradição da Igreja, rejeita o feminismo como corrente de pensamento e de ação, não sendo capaz de reconhecer nele muitas vezes a sua seriedade e o seu alcance social, político e religioso.

A afirmação de um antropocentrismo androcêntrico – um terceiro nível de esquecimento e de discriminação das mulheres

Na parte da Encíclica, a terceira, em que se analisa o antropocentrismo moderno, procurar o subtexto de género dá conta, não apenas, da total exclusão das mulheres do horizonte reflexivo do texto, mas também, da sua inclusão nos termos mais tradicionais e discriminadores.

Este momento da Encíclica é particularmente analítico, debruçando-se sobre um conjunto imenso de aspetos, nomeadamente:

- as consequências da técnica na vida pessoal e civilizacional,
- as questões do trabalho,
- o que designa como relativismo prático,
- o modo de cuidar dos animais não humanos na investigação científica,
- o desenvolvimento de organismos geneticamente modificados.

No quadro deste cuidado analítico, é gritante que na análise dedicada a diversas perspetivas da questão do trabalho não haja uma palavra para a vergonhosa discriminação das mulheres que ocorre no mercado de trabalho, no qual não só são segregadas e muitas vezes despedidas ou não aceites para um lugar, em função da maternidade, como são objetivamente desvalorizadas e inferiorizadas através do *gap* salarial que nele existe entre homens e mulheres.

Para além deste aspeto, penso que também não se compreende que, num texto em que a questão do cuidado é nuclear, como já se disse, os seis parágrafos da Encíclica (124-129) dedicados a analisar o trabalho não se refiram àquilo que se designa como trabalho do cuidar ou do cuidado.

Acontece que esse tipo de trabalho, nas suas duas vertentes, de trabalho não pago e de trabalho mal pago, é, em ambas os casos, maioritariamente desempenhado por mulheres, e, embora sendo o substrato sustentador do funcionamento da nossa vida social, como a pandemia do Covid-19 evidenciou à sociedade, continua invisível e desconsiderado.

Esse trabalho do cuidado é amplamente discriminador para as mulheres, nomeadamente, o designado trabalho doméstico que, não só não é remunerado e, de um modo geral, feito em acumulação com outra atividade profissional, como não é sequer concetualizado como trabalho. Para a consciência coletiva faz parte da natureza das coisas que as mulheres se ocupem da casa, das crianças, das pessoas doentes, e, portanto, tal atividade não é reconhecida como sendo um trabalho efetivo. Por isso, a sua pretensa naturalidade torna-o não apenas invisível, mas também inexistente. Ele não é visto como trabalho porque sendo «trabalho de mulheres» representa uma espécie de prolongamento delas e, de acordo com as conceções antropológicas que herdámos da nossa tradição e que a Encíclica reitera, a sua atividade de cuidadoras e sustentadoras da vida não pode ser vista como trabalho. No entanto, tal atividade sustenta uma percentagem significativa dos PIB, tanto das economias dos países em desenvolvimento, como dos outros, embora não faça parte do cômputo desse produto, como mostra o relatório *Cuidar o Futuro. Um programa radical para viver melhor*, coordenado por Maria de Lourdes Pintasilgo²⁵.

As mesmas considerações feitas para o trabalho doméstico se podem aplicar aos trabalhos do cuidar que são exercidos profissionalmente. Também eles são realizados maioritariamente por mulheres que, na maioria das vezes, acumulam outras discriminações: são imigrantes, refugiadas ou pertencem a etnias subvalorizadas ou mesmo depreciadas. A invisibilidade deste tipo de trabalho é sublinhada pelas estruturas hierárquicas das nossas sociedades. O trabalho dessas mulheres realiza-se em horários defasados dos «outros» trabalhos: ou antes que as outras atividades comecem ou depois de elas terem terminado. Nunca durante. Não há, pois, cruzamentos. O seu trabalho é invisível e excluído do «verdadeiro» trabalho.

Um número de 2020, da revista espanhola *Iglesia Viva*, dava conta da relação entre os trabalhos do cuidar e as mulheres que tem de nos fazer refletir. Dizia-se, citando o relatório da *Emakunde*, intitulado «*La igualdad en época de pandemia. El pacto de la COVID-19 desde la perspectiva de género*»:

25 Maria de Lourdes Pintasilgo (coord.), «Cuidar o Futuro. Um programa radical para viver melhor», Lisboa, Fundação Cuidar o Futuro, 2017.

- Oito em cada dez pessoas, no âmbito sanitário, que têm estado a salvar vidas durante a pandemia são mulheres.
- Oito em cada dez pessoas que trabalham no setor das residências para pessoas idosas são mulheres.
- Nove em cada dez pessoas cuidadoras, não profissionais, de pessoas dependentes são mulheres.²⁶

A autora, entre os seus comentários, chamava a atenção para a necessidade de desfeminizar o trabalho do cuidar e de desnaturalizar a ideia profundamente enraizada no nosso imaginário coletivo de que mulheres e cuidado são um binómio natural.

Por todas estas razões, no meu entender, a ausência de referência à situação das mulheres neste contexto do trabalho, é a mais incompreensível de todas as outras ausências da Encíclica, e, por outro lado, parece pôr de manifesto que, efetivamente, as mulheres, enquanto indivíduos, não ocupam as preocupações do Papa Francisco, porque, a não ser assim, ele ter-se-ia, certamente, lembrado de trazer esta dimensão do trabalho à colação.

Entre os temas abordados nesta análise da terceira parte da Encíclica está o tema do aborto, em que as mulheres, na sua individualidade real, continuam a não ser consideradas.

Vejamos o que se diz no parágrafo 120 da Encíclica:

Uma vez que tudo está relacionado, também não é compatível a defesa da natureza com a justificação do aborto. Não parece viável um percurso educativo para acolher os seres frágeis que nos rodeiam e que, às vezes, são molestos e inoportunos, quando não se dá protecção a um embrião humano ainda que a sua chegada seja causa de incómodos e dificuldades: «Se se perde a sensibilidade pessoal e social ao acolhimento duma nova vida, definham também outras formas de acolhimento úteis à vida social».

A este nível não se manifesta apenas a irrelevância das mulheres como nos casos anteriores. Aqui está subjacente toda a conceção que a Igreja tem sobre a sexualidade em geral e sobre a sexualidade feminina, em particular. O aborto aparece aqui associado à fragilidade da vida, como se essa fosse a única dimensão do problema e como se ele não representasse, pelo menos desde os anos 1970, uma das temáticas mais fortes das reivindicações dos feminismos, articulada com a ideia de autodeterminação das mulheres, mas também com toda a temática do planeamento familiar, por

26 Yolanda Sáez, «Ecofeminismo. Tejiendo redes», in *Iglesia Viva*, n. 283, p. 79-82, jul.-sept. 2020, p. 80.

sua vez, ligada a uma nova maneira de pensar o modo como os casais concebem a sua relação e planeiam a constituição da sua prole.

Reduzir a questão do aborto à fragilidade da vida representa ignorar que ela tem uma dimensão, simultaneamente, complexa e controversa. Aliás, só essa atitude redutora pode explicar a inserção do tema do aborto neste contexto da Encíclica, na medida em que essa inserção é absolutamente irrelevante, não acrescentando nada à análise do que estava em causa.

No artigo acima referido de José Eustáquio Diniz Alves, há uma reflexão importante a este respeito, enquadrando-o no pensamento geral da Igreja que o sustenta. Diz o texto:

Ou seja, mesmo na prevalência de um Estado Laico, por questões doutrinárias é possível compreender a oposição da Santa Sé à legalização do aborto, mas é difícil compreender a oposição aos direitos reprodutivos em uma época que existem cerca de 215 milhões de mulheres no mundo sem acesso aos métodos de regulação da fecundidade, segundo a Organização Mundial da Saúde. Tanto os Objetivos do Desenvolvimento do Milênio (ODM), que terminam em 2015, quanto os Objetivos do Desenvolvimento Sustentável (ODS) – que vão moldar a agenda internacional pós-2015 – falam sobre a necessidade de alcançar o acesso universal à saúde reprodutiva.²⁷

E o autor continua dizendo que é muito importante que o Vaticano repense a Encíclica *Humanae Vitae*, do papa Paulo VI, de 1968, salientando haver muitos setores dentro da Igreja que sustentam a necessidade de revisão das posições sobre os direitos sexuais e reprodutivos.

Para concluir: o fundo ideológico da Encíclica em relação às mulheres

Em 8 de novembro de 2020, a teóloga Ilia Delio publicou um texto com o impressionante título «¿Cómo le dice el Papa al mundo lo que debe hacer, cuando encabeza una institución basada en el patriarcado, la jerarquía y las diferencias ontológicas?», querendo denunciar a contradição que se vive na estrutura eclesial, em função do desfasamento existente entre as palavras do Papa Francisco e o modo de funcionamento da instituição. Embora o artigo tenha como referência imediata a Encíclica *Frattelli Tutti* (2020), creio que o que nele está em jogo, enquadra perfeitamente as reflexões com que quero terminar o presente trabalho, reflexões que se vão desenvolver com base nos parágrafos 230, 241 e 242 da *Laudato Si'*, porque eles

27 José Eustáquio Diniz Alves, «A encíclica...», cit., p. 1324.

representam o fundo ideológico que legitima a exclusão das mulheres específicas do conjunto da Encíclica, bem como a sua irrelevância e desconsideração.

O parágrafo 230 é dedicado a Santa Teresa de Lisieux, o 241 é dedicado a Maria e o último é dedicado a José.

A evocação que a *Laudato Si'* faz de mulheres específicas reduz-se ao campo das referências modelares. Teresa de Lisieux é evocada como exemplo de «uma palavra gentil, um sorriso ou um pequeno gesto que semeie paz e amizade». Não estaria mal, se já tivessem sido evocadas outras figuras femininas ligadas a outras dimensões que não reproduzissem uma imagem totalmente estereotipada do que é ser mulher. Evocar uma mulher apenas para falar de gentileza, simpatia e doçura, para além de não permitir a muitas mulheres sentirem-se aludidas, recapitula, reiterando, uma parte daquilo que foi dito sobre a natureza das mulheres e do feminino ao longo da nossa tradição. E nem sequer se pode tomar essa dimensão do discurso dominante da nossa tradição sobre o que é ser mulher como um aspeto em si mesmo positivo porque essas características que eram atribuídas às mulheres decorriam da concepção que nelas havia o predomínio da sensibilidade em detrimento da racionalidade assim como preconizavam através delas a necessidade que tinham de ter uma tutela, uma vez que apareciam sob a capa de uma fragilidade que lhes retirava a hipótese de poderem ser autónomas.

A figura de Maria é, igualmente, recapituladora e reiterativa de uma imagem estereotipada de mulher e de maternidade. A imagem de Maria que aqui é apresentada representa uma *marialogia* que decorre de uma perspetiva patriarcal que formula a sua imagem como mulher submissa que cuida do filho, se compadece com o sofrimento e chora de dor, escamoteando que o nascimento de Jesus decorre de uma decisão de uma jovem que, depois de questionar o mensageiro sobre o sentido da sua mensagem, acolhe o desafio que lhe foi lançado, que vai sozinha visitar Isabel e que canta o *Magnificat*.

As críticas feministas à imagem de Maria dada por esta visão patriarcal costumam acentuar que, como modelo, Maria é uma imagem perigosa para as mulheres, por um lado, por aparecer ligada à submissão, ao apagamento, à passividade e ao silêncio; por outro lado, porque a sua maternidade virginal representa para as mulheres o impossível de realizar e, por isso, torna-se apenas uma referência frustrante e que, ao ser convertida em projeto de vida, abre um caminho muito limitado que se resume à alternativa ou mãe ou religiosa.

O número 242 da *Laudato Si'* faz duas evocações: à da figura de José e à da sagrada família, que vão na mesma linha dos estereótipos assinalados antes, tornando-os mais graves, porque os integra numa perspetiva de cúpula através da noção de família sagrada. Neste jogo de relações, a Igreja move-se num terreno de contradições e de uma verosimilhança difícil porque, ao mesmo tempo, não consegue salvar o nascimento misterioso de Jesus e a ideia de uma família reduzida a um triângulo natural. A integração deste parágrafo no corpo da Encíclica, paralelo à integração do tema do aborto no parágrafo 120, representa, a meu ver, a afirmação de uma vontade de poder. Do poder de afirmar a todo o custo, e no interior de um fechamento absoluto, uma doutrina tradicional e totalmente defasada da vida de mulheres e de homens, individualmente considerados, e dos grupos familiares que se vão constituindo no nosso espaço social.

Referências

Bia Sarasini, «Papa defende a ecologia e ataca a ideologia de gênero: uma contradição ou uma escolha?», in Revista *IHU on-line*, 23 de Junho de 2015. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/543817-papa-defende-a-ecologia-e-ataca-a-ideologia-de-genero-uma-contradicao-ou-uma-escolha> (consultada a 30 de outubro de 2021).

Bia Sarasini, «Papa Francesco sostiene l'ecologia e attacca l'ideologia del gender. Un contraddizione o una scelta?», in *Huffpost*, 19 de junho de 2016. Disponível em https://www.huffingtonpost.it/bia-sarasini/papa-francesco-sostiene-lecologia-e-attacca-lideologia-del-gender_b_7619712.html (consultada a 19 de janeiro de 2022).

Boaventura de Sousa Santos, «Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes», in *Novos estudos – CEBRAP*, São Paulo, n. 79, p. 71-94, nov. 2007.

Carol Gilligan, «In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development», Harvard University Press, 1982.

Catherine Keller, «Encycling: One feminist Theological Response», in *Syndicate*, 22 de dezembro de 2015. Disponível em <https://syndicate.network/encycling-one-feminist-theological-response> (consultada a 30 de outubro de 2021).

Celia Amorós (ed.), «Feminismo y filosofía», Madrid, Síntesis, 2000.

Frederico Lourenço (trad.), «Bíblia. Novo Testamento. Os quatro Evangelhos», Lisboa, Quetzal, 2016.

George Gusdorf, «La parole (1952)», Paris, PUF, 1990.

Ilia Delio, «¿Cómo le dice el Papa al mundo lo que debe hacer, cuando encabeza una institución basada en el patriarcado, la jerarquía y las diferencias ontológicas?», in *Religión Digital*, 8 de novembro de 2020. Disponível em https://www.religiondigital.org/opinion/Fratelli-Tutti-papales-desviacion-vaticana-enciclica-Papa-Francisco_0_2284571542.html (consultada a 30 de outubro de 2021).

Ivone Gebara, «*Laudato Si'*: algunos desafíos teológicos para una mejor convivencia en el planeta», in *Iglesia Viva*, n. 267, p. 49-66, jul.-sept. 2016.

José Eustáquio Diniz Alves, «A encíclica *Laudato Si'*: ecologia integral, gênero e ecologia profunda», in *Horizonte – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, Belo Horizonte, v. 13, n. 39, p. 1315-1344, jul./set. 2015.

Maria de Lourdes Pintasilgo (coord.), «Cuidar o Futuro. Um programa radical para viver melhor», Lisboa, Fundação Cuidar o Futuro, 2017.

María Zambrano, «O Homem e o Divino», Lisboa, Relógio d'Água, 1994.

Martin Heidegger, «O tempo da imagem do Mundo», in Martin Heidegger, *Caminhos de Floresta*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, p. 95-120.

Papa Francisco, «Carta Encíclica *Fratelli Tutti*», Vaticano, 2020. Disponível em https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html (consultada a 19 de janeiro de 2022).

Papa Francisco, «Carta Encíclica *Laudato Si'*», Vaticano, 2015. Disponível em https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (consultada a 19 de janeiro de 2022).

Papa Paulo VI, «Carta Encíclica *Humanae Vitae*», Vaticano, 1968. Disponível em https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html (consultada a 19 de janeiro de 2022).

Paul Ricoeur, «De l'interprétation. Essai sur Freud», Paris, Éditions du Seuil, 1965.

Rosana Freitas, «A construção de uma agenda para as questões de gênero, desastres socioambientais e desenvolvimento», in *Rev. Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 18, n. 3, p. 888-899, set./dez. 2010.

Simone Beauvoir, «Le Deuxième Sexe», Paris, Gallimard, 1976.

Teresa Toldy, «Ler a Carta Encíclica “*Laudato Si'*” com Lentes de Gênero. *Toguether for global justice*». Disponível em <https://www.cidse.org/pt/2016/07/25/reading-the-encyclical-letter-laudato-si-with-gender-lens/> (consultada a 30 de outubro de 2021).

Teresa Toldy, «Someone is Missing in the Common House: The Empty Place of Women in the Encyclical Letter *Laudato Si'*», in *Journal of European Society of Women in Theological Research*, n. 25, p. 167-189, 2017.

Theodor Wiesengrund Adorno; Max Horkheimer, «La Dialectique de la raison (1947)», Paris, Gallimard, 1974.

Wanda Deifelt, «Corporeidade como ponto de encontro entre a teologia feminista e o ecofeminismo», in *Caminhos*, Goiânia, v. 11, n. 2, p. 109-122, jul./dez. 2013.

Yolanda Sáez, «Ecofeminismo. Tejiendo redes», in *Iglesia Viva*, n. 283, p. 79-82, jul.-sept. 2020.

Jaci de Fátima Souza Candiotta

DESCONSTRUINDO A IMAGEM PATRIARCAL DE DEUS: UMA PROPOSTA TEOLÓGICA FEMINISTA¹

Introdução

A linguagem sobre Deus/a não pode validar os papéis de homens ou mulheres de formas estereotipadas que justifiquem a dominação masculina e a subordinação feminina.²

A principal dificuldade da hermenêutica bíblica feminista é a constatação de que a linguagem patriarcal dos textos sagrados foi naturalizada e cristalizada como parte do conteúdo revelado. Já sua riqueza, é ter demonstrado que a linguagem não é o conteúdo, e que o significado da mensagem pode ser extraído distintamente de seu veículo de transmissão.

A hermenêutica teológica feminista vem justamente desconstruir a mentalidade patriarcal que se esconde por detrás da linguagem que transmite o conteúdo revelado. Ela propõe que os contextos do passado devem ser ressignificados, e as iden-

¹ Este capítulo é resultado de pesquisa feita no doutorado em Teologia (2012), da Pontifícia Universidade católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio – Brasil, e foi publicado em forma artigo (2021), na Revista Estudos Feminista da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC – Brasil.

² Rosemary Radford Ruether, «Sexismo e Religião: Rumo a uma Teologia Feminista», São Leopoldo, Sinodal, 1993, p. 63.

tidades que eles instituem, renomeadas. Não se pode ler a Bíblia somente em função da reprodução do contexto do passado no presente. É necessário ler o passado a partir de nosso contexto, de nossas experiências para que a Palavra tenha um novo significado.

O imaginário que cerca a nomeação de Deus quase sempre esteve presa no passado, condicionando nosso presente e nosso futuro. Depreende-se a tarefa de propiciar outro sentido para as nomeações já existentes, relativizando perspectivas discriminatórias e hierárquicas e empreendendo o caminho incessante, mas sempre insuficiente, de renomear o divino a partir de nossa realidade.

Portanto, é desejável que o passado seja lido da perspectiva do presente e do futuro e, conseqüentemente, que o real seja interpretado a partir do possível. Em seguida, convém reconhecer que a linguagem, mais do que tentar adequar-se a um real já dado, muitas vezes configura e constitui a realidade:

Hoje, sobretudo a partir dos estudos da física quântica e da neurociência, aprendemos que necessário se faz recuperar a prioridade do futuro sobre o passado na concepção do tempo e a prioridade da potencialidade sobre o real no conceito de realidade. Pois, na verdade, é o futuro que acorda as potencialidades adormecidas do passado e não o contrário. Da mesma forma, cada realidade se revela apenas como uma entre tantas possíveis realizações, embora essa concretização seja irreversível. Só assim poderemos compreender, de fato, o devir como o princípio que estrutura a inteira realidade, tornando-a um autêntico sistema aberto, vale dizer, num contínuo processo incompleto porque em vias de completude.³

O significado das nomeações do Deus revelador não pode permanecer fixo no passado. A Revelação apresenta-se antes como um processo revelador extensivo ao presente e ao futuro. Na esteira de J. Moltmann, a proposta de Tavares (2010, p. 88), é pensar o Deus bíblico como «possibilitação máxima do possível» e não como «determinação de todo real».

Quanto a reconhecer a importância da linguagem na atribuição de realidade, trata-se de empreitada imprescindível se quisermos ressignificar contextos e renomear identidades. Lembra Georges Gusdorf, que no mundo humano «a palavra tem maior importância que a coisa»⁴; o mundo é «um universo de designações e de ideias». A linguagem configura nosso mundo e organiza nossa realidade. Embora a palavra não crie a coisa, ela institui sentido, dá consistência à realidade; ela é, ao mesmo tempo,

3 , Sinivaldo Tavares, «Teologia da criação. Outro olhar – novas relações», Petrópolis, Vozes, 2010, p. 88.

4 Georges Gusdorf, «La parole», Paris: PUF, 1990, p. 11.

espaço de poder e de realização. É esse poder da linguagem para dar consistência à realidade que nos convida a atribuir novos nomes para Deus, assim como estabelecer uma análise crítica dos preconceitos culturais que envolveram outras nomeações divinas e tolheram às mulheres a expressão de sua relação com Deus desde sua especificidade, mas também a partir de sua universalidade, na condição de seres humanos:

Com efeito, as mulheres estão numa relação paradoxal com a linguagem e com o seu uso, na medida em que o *logos* da linguagem - ou melhor, a linguagem como *logos* - tal como a tradição ocidental o foi estruturando, é autarcicamente masculina, não simbolizando o masculino e o feminino no mesmo plano nem com o mesmo valor semântico.⁵

Em vistas de se contrapor a essa hierarquia do *logos* ocidental que permeia nossa linguagem religiosa, diversos trabalhos hermenêuticos de teólogas feministas têm mostrado a insuficiência das nomeações androcêntricas referentes a Deus. *Ele, Pai, Senhor, Rei, Juiz, Esposo* e atributos como *Todo-poderoso, Glorioso e Onisciente* vieram revelar até que ponto «as produções teológicas seguem as produções culturais, mesmo quando expressam posturas de 'contra-corrente'»⁶.

As relações entre mulheres e homens operam nas elaborações dos significados religiosos em nossa vida, inclusive nas nomeações históricas de Deus. *Rei e Senhor*, por exemplo, têm denotado a imagem de um Deus distante, em relação de verticalização com seus súditos e servos dos quais são exigidas obediência e fidelidade. Essas nomeações têm sido enfatizadas principalmente em culturas políticas marcadas pelo despotismo político e por sistemas econômicos escravocratas e feudais. *Pai e Esposo* - apesar da simbologia afetiva que lhes parece constitutiva -, têm sido usados para caracterizar o governo da casa, dos filhos e da esposa. Por sua vez, *Juiz*, normalmente vem demarcar a imagem de um Deus que condena e que separa entre justos e injustos.

A apropriação patriarcal dessas nomeações legou à posteridade a imagem de um Deus eminentemente *Soberano*, hierarquicamente distante da vida cotidiana e extremamente separado do mundo material. Ana Maria Tepedino reforça as principais consequências da imagem patriarcal de Deus. Ela:

- legitima e reforça as estruturas sociais patriarcais na família, na sociedade e na igreja;

5 Fernanda Henriques, «Dizer Deus - Outras Metáforas», in Manuela Silva (Org.). *Dizer Deus: Imagens e linguagens*, Lisboa, Góti-ca, 2003, p. 4. Disponível em: <http://home.uevora.pt/~fhenriques/textos-filegenero/dizerdeus.pdf> (consultada a 25 de setembro de 2024).

6 Ivone Gebara, «500 Anos e o Discurso sobre o mal feminino», in *Impulso*, Piracicaba, n. 27, 2000, p. 276.

- justifica a visão androcêntrica do mundo em relação à superioridade do homem e à inferioridade da mulher, sacralizando o masculino;
- possibilita ao homem o papel de Deus, como seu representante no mundo;
- apresenta a mulher como dependente e pecadora;
- nega à mulher a experiência de ter sua identidade sexual plenamente afirmada à imagem e semelhança de Deus, debilitando seu sentimento de dignidade e autoestima;
- reduzindo o Mistério divino à metáfora do homem dominante (patriarca/kiriarcal) esta imagem de Deus se transforma num ídolo, e se torna artífice de injustiça e fonte de escravidão para as mulheres, os pobres, os negros, os amarelos, os indígenas⁷.

Um dos desafios prementes da teologia atual, particularmente da teologia feminista é a de procurar falar de Deus, salvaguardando ao mesmo tempo sua transcendência e sua relação com o mundo, constituído por mulheres, homens e todos os demais seres animados e inanimados⁸.

Deus como pai

Uma das principais questões da teologia feminista diz respeito à simbologia da nomeação divina como Pai, já que esse substantivo foi modelado pelo imaginário patriarcal para justificar a condição subalterna das mulheres. Referir-se a Deus como Pai em uma cultura patriarcal significa também afirmar a masculinidade de Deus: a redução do mistério de Deus à sua identificação «com um ELE, um ser masculino».⁹ Na teologia feminista contemporânea, a imagem de Deus Pai tem sido reinterpretada de maneira crítica. No entender de Mary Daly¹⁰ o cristianismo tratou de reforçar ainda mais essa simbologia em virtude da masculinidade do Filho, Jesus Cristo, encarregado da remissão dos pecados do mundo.

A problemática surge em razão das consequências desta simbologia em termos de estruturas patriarcais. Uma delas é legitimar negativamente a verticalização como paradigma de relações humanas sob as formas do autoritarismo religioso, do despotismo político, da dominação paterna no lar.

7 Ana Maria Tepedino, «Gênero e Religião», Texto em folhas avulsas. s/d., p. 6.

8 Teresa Martinho Toldy, «Deus e a palavra de Deus na teologia feminista», Lisboa, Paulinas, 1998, p. 167.

9 Maria Clara Lucchetti Bingemer, «Masculinidade e feminilidade: Duas faces do mistério de Jesus Cristo», in *Concilium: Revista Internacional de teologia*, v. 3, n. 326, 2008, p. 46.

10 Mary Daly, «Beyond God the Father, Toward a Philosophy of Women's Liberation», Boston: Beacon Press, 1975.

Rosino Gibellini, sustenta que para encarar essa problemática, a teologia feminista percorreu um duplo caminho:

ou se recuperam, ao longo de todo o traçado da Bíblia e da tradição 'embora sublinhando que Deus está além das caracterizações e diferenciações sexuais, as imagens femininas que exprimem Deus, para contrabalançar os preponderantes, para não dizer exclusivos, imaginário e linguagem masculinos; ou então se submete a rigorosa análise teórica o conceito de paternidade atribuído a Deus.¹¹

Em boa parte da teologia feminista predominou a escolha pelo resgate bíblico de imagens femininas e maternais de Deus em contraste ao imaginário e linguagem masculinos. Phyllis Trible¹², por exemplo, mostrou que o imaginário feminino referente a Deus no Antigo Testamento é muito frequente. No Êxodo, ele está relacionado a Deus que sacia a fome e a sede dos seus filhos errantes no deserto. Fornecer alimento e água era um trabalho de mulheres no AT e ele é assumido por Yahweh. Assim como as mulheres buscam água para suas famílias, também Yahweh encontra água para seus filhos no deserto (Ex 17, 1-7); da mesma maneira que as mulheres alimentam seu lar, Yahweh igualmente provê o povo com maná e codornas. (Ex, 16, 4-36). Além disso, outras imagens como parteira (Sal 29, 9-10a), costureira (Neemias 9, 21); enfermeira (Is 49, 15), governanta do lar que veste seus filhos (Prov 31, 21f) e mãe (Is 63, 13) estão presentes no AT. No entanto, a figura sobressalente utilizada pela hermenêutica teológica feminista tem sido a de Sabedoria (*sophia*, em grego; *sapientia*, em latim). Também na América Latina, principalmente no momento já conhecido como teologia feminista, insistiu-se frequentemente em mostrar as características femininas do Deus bíblico. Sobre isso, Elsa Tamez, pondera que não é suficiente trabalhar 'o rosto feminino de Deus' visto que ao insistir nisso, resultou, por um lado em relevar valores muitas vezes impostos como femininos; e igualmente se reconhece que se está no interior dos parâmetros de um discurso teológico patriarcal, ainda que feminizado. Considera-se, portanto, que tal produção resultou numa produção teológica feminista patriarcal. Para a autora, cabe às teólogas reconstruírem toda a teologia e os textos bíblicos com categorias inclusivas e menos ocidentais¹³.

11 Rosino Gibellini, «A outra voz da teologia: esboços e perspectivas de teologia feminista», in Marie-Thérèse Van Lunen-Chenu; Rosino Gibellini, *Mulher e Teologia*, São Paulo: Loyola, 1992, p. 102.

12 Phyllis Trible, «Depatriarchalizing in Biblical Interpretation», in *Journal of The American Academy of Religion*, v.1, n. 41, p. 30-48, 1973.

13 Elsa Tamez, «Hermenêutica feminista latinoamericana, una mirada retrospectiva», in Ana Maria Tepedino; María Pilar Aquino, (Orgs.), *Entre la indignación y la Esperanza. Teología Feminista Latinoamericana*, Bogotá: Indo-American Press Service Ltda., 1998. p. 57-58.

Não insistiremos nessas atribuições, visto que já foram muito trabalhadas em décadas anteriores, sendo mais objeto de uma perspectiva do que propriamente de uma perspectiva teológica feminista. A ponderação de Phyllis Trible parece oportuna, a esse respeito:

Embora o Antigo Testamento frequentemente apresente Yahweh é como um homem, ele também usa a linguagem ginomórfica para a divindade. Da mesma maneira, Israel repudiou a ideia de sexualidade em Deus. Ao contrário das deusas da fertilidade, Yahweh é nem macho nem fêmea; nem ele ou ela. Em consequência, as afirmações modernas de que Deus é masculino, até mesmo quando elas são qualificadas, são enganosas e prejudiciais, se não totalmente imprecisas. As limitações culturais e gramaticais (o uso do pronome masculino para Deus) não podem limitar a compreensão teológica. Como Criador e Senhor, Yahweh envolve e transcende ambos os sexos. Traduzindo para nossa preocupação imediata: a natureza do Deus de Israel se opõe ao sexismo.¹⁴

Rosino Gibellini salienta que quando expoentes da teologia feminista optam pela recuperação da feminilidade de Deus não almejam afirmar um deus andrógino limitado a uma realidade mundana de ordem sexual. Muito pelo contrário. Conscientes da transcendência divina em relação ao mundo, autoras como Phyllis Trible, Elisabeth Schussler Fiorenza, Rosemary R. Ruether - acrescentaríamos Maria Clara Bingemer e Ana Tepedino - buscam «corrigir e integrar a linguagem religiosa sexista numa linguagem mais integral e universal, menos inadequada a exprimir a Transcendência»¹⁵.

Como a cultura religiosa está permeada de uma linguagem de sustentação eminentemente patriarcal, a teologia feminista insiste na proposição de «uma linguagem inclusiva para Deus que recorra às imagens e experiências de ambos os sexos»¹⁶. O equilíbrio das relações humanas está no reconhecimento verbal e não verbal de sua dignidade. Ainda que o apelo à feminilidade de Deus tenha sido um passo importante da teologia feminista, mesmo que a atribuição de uma linguagem ginomórfica integradora seja igualmente relevante, mais significativa no nosso entender é a ideia de despatriarcalizar Deus como Pai.

14 Phyllis Trible, «Depatriarchalizing», in..., cit., p. 34 [tradução nossa].

15 Rosino Gibellini, «A outra voz»..., cit., p. 103.

16 Rosemary Radford Ruether, «Sexismo e religião...», cit., p. 61.

Paul Ricoeur, em seu texto, «La paternité - du fantasme au symbole» (1969)¹⁷, salientou a escassez significativa no Antigo Testamento da nomeação de Deus como Pai. Mais frequente é a imagem de Deus como herói de uma narrativa da libertação, de onde a insuficiência da figura parental como metáfora para Deus:

Assim, a evolução da figura do pai rumo a um simbolismo superior é tributária de outros símbolos que não pertencem à esfera de parentesco; o libertador da “saga” hebraica primitiva, o doador da lei do Sinai, o portador do Nome sem imagem e até o criador do mito da criação: outras tantas designações fora do parentesco (...).¹⁸

Ricoeur lembra ainda que o tema da Aliança, fundamental no Antigo Testamento, não envolve de maneira prioritária uma relação de parentesco. Já no Novo Testamento, ainda que Jesus personifique a imagem do Filho, a chave de análise dos Evangelhos é o Reino¹⁹ a partir da qual a paternidade precisa ser situada. Essas observações do autor nos ajudam a dissociar a figura do pai dos preconceitos do patriarcado, assim como a propor uma redefinição geral da família.

Poder-se-ia dizer que tanto na linguagem do AT quanto na do NT há a ideia de que a obediência a Deus e o seguimento de Jesus respectivamente, implicam redefinir a importância da família de um modo geral, e ressignificar a nomeação divina como Pai de modo particular. Começemos pela redefinição da família. Na família judaica da época de Jesus as mulheres são propriedades dos maridos, com escassez de direitos e acúmulo de deveres, muitos deles voltados para a realização das atividades do lar:

Devia moer, cozinhar, lavar, amamentar os filhos, fazer a cama do marido e, para compensar sua manutenção, fiar e tecer lã (...); a mulher era obrigada a obedecer ao seu marido como seu senhor (...). As relações entre filhos e pais eram também determinadas pela obediência que a mulher devia a seu marido; os filhos tinham que colocar o respeito ao pai acima do respeito à mãe.²⁰

17 Esse texto não pode ser considerado uma análise feminista. O objetivo de Ricoeur é questionar a suficiência da imagem de Deus-Pai como fantasma, como modelo puramente regressivo e infantilizador no pensamento de Freud. No entanto, esse objetivo indiretamente levou-o a pôr em crise a legitimidade da exclusividade da metáfora parental para a nomeação de Deus e se, constitui, portanto, como uma tentativa válida de renomeação de Deus. Ele irá mostrar que no Antigo Testamento a palavra Pai, para se referir a Deus aparece somente 20 vezes e, concentradamente, nos escritos proféticos. Se a profecia está direcionada para o futuro e não necessariamente para uma situação passada ou sedimentada no presente, então é porque essa metáfora não invoca uma nostalgia em relação ao passado.

18 Paul Ricoeur, «Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique», Paris: Seuil, 1969, p. 476 [tradução nossa].

19 No sentido de Reino de Amor e de Justiça, tal como inaugurado por Jesus de Nazaré, e não como a imagem monárquica de um Deus que Reina soberanamente, distante do mundo e de seus problemas.

20 Joachim Jeremias, «Jerusalém no tempo de Jesus», São Paulo, Paulinas, 1983, p. 485.

Nos costumes judaicos, as mulheres deveriam romper com seus pais para viver com a família do marido, a fim de dar continuidade sociológica à família patriarcal ou clã. A família patriarcal preservava o poder dos homens sobre as mulheres. O próprio termo hebraico *bêt-ab*, (casa do pai) designa a superioridade masculina.²¹ Na representação patriarcal, a finalidade exclusiva da família era a procriação. Esta sequência da linhagem sanguínea garantia a sobrevivência de Israel, herdeiro da promessa do Messias. Por essa razão, todo nascimento, sobretudo se a criança fosse do sexo masculino, era tido como uma bênção. «É característica a alegria ao nascer um menino, enquanto o nascimento de uma menina é acompanhado de indiferença, até mesmo de tristeza»²².

Nessa perspectiva é que se torna possível entender melhor o choro das mulheres estéreis no Antigo Testamento. Acreditamos que Jesus rompe com essa representação patriarcal, ao fazer opção pela vida celibatária. Não ter filhos, voluntariamente ou não, era visto como uma maldição de Deus no AT; também morrer na cruz ou no madeiro, era algo próprio dos malditos. Se a procriação era uma maneira de projetar a eternidade no imaginário do pai de família, a morte e ressurreição de Jesus redefinem a concepção de eternidade, dissociando-a da necessidade da procriação. Desde a Anunciação em Nazaré, quando o Anjo comunica Maria que ela seria Mãe do Filho de Deus, até o Calvário, os Evangelhos são unânimes em mostrar que Jesus prioriza como família aqueles e aquelas que se reúnem em torno dele e de sua mensagem.

Jesus é concebido segundo o Espírito (cf. Lc 1); por ocasião de sua apresentação no Templo aos doze anos, ele se perde de sua família. Ao encontrá-lo depois de dois dias de procura, Jesus torna irrelevante a preocupação de Maria ao afirmar ter estado preocupado com «as coisas do Pai» (cf. Lc 2); quando alguém no meio do povo afirma: «Felizes as entranhas que te trouxeram e os seios que te amamentaram», Jesus responde: «Felizes antes os que ouvem a palavra de Deus e a observam» (Lc 11, 27-28); «Minha mãe e meus irmãos são aqueles que ouvem a palavra de Deus e a põem em prática» (Lc 8,21); e, no final de sua vida terrena, aos pés da cruz, entrega Maria como mãe a João. O conjunto dessas ações, palavras e atitudes denota a insistência de Jesus sobre a relativização da família segundo as determinações da época.

Analizados sob a perspectiva da hermenêutica teológica feminista, tais passagens são reflexos da novidade trazida por Jesus. Ao propor para a sociedade patriarcal um Reino diferente - o Reino de Deus - isso significa propor a valorização de novas

21 John L. Mackenzie, «Dicionário Bíblico», 29 ed. São Paulo, Paulinas, 1983, p. 337.

22 Joachim Jeremias, «Jerusalém no...», cit., p. 493.

relações humanas. A felicidade consiste primeiramente na escuta da palavra de Deus e sua observância (cf. Lc 11,27s). Diferentemente da concepção da família patriarcal antiga, o «discipulado fiel e não a maternidade biológica, é a vocação da mulher»²³. Significativo é constatar que os membros constitutivos dessa nova família nos evangelhos são os irmãos, irmãs, mães, na maioria das vezes fazendo omissão da presença do pai:

Quando surgiu na Palestina, o movimento de Jesus adotava uma ética antifamiliar, recomendando aos discípulos de Jesus que rompessem todos os laços com a família patriarcal e deixassem o lar (e a autoridade que ali exerciam os sobre eles se exercia), irmãos, irmãs, mãe, pai, pelo Reino de Deus. No 'discipulado de iguais' haverá outra vez irmãos e irmãs, mães e filhos, mas nenhum pai. O patriarcado e seu papel central estão superados. Deveria essa ética ser posta em prática não só pelos missionários itinerantes, mas também por aqueles discípulos que ficassem em casa. Nada se fala, nas tradições mais antigas, quanto a abandonar mulher ou marido, mas se o patriarcado ficar abolido, então os papéis de mulher-e-marido se tornam papéis de serviço recíproco, e ocorre até uma inversão de papéis. Os 'últimos' tornam-se agora os 'primeiros' (cf. Mc 10, 29-31 par., e também Mc 3, 31-35; Lc 11, 27-28; Mc 10, 42-45; Mt 23, 8, 11 entre outros).²⁴

Além do exposto acima, há de se notar que as mulheres são amplamente incluídas entre os discípulos de Jesus:

O contexto narrativo torna claro que os que 'fazem a vontade de Deus' reúnem-se em discipulado para formarem uma nova 'família'. Jesus está 'dentro' de casa, em 'casa' (cf. 3,19). Jesus aponta 'aos que estavam assentados a seu redor' e declara que eles são sua verdadeira 'família' (v.34). A comunidade do discipulado abole as pretensões da família patriarcal e constitui uma nova comunidade familiar, uma comunidade que não inclui os pais em seu círculo.²⁵

No evangelho de Marcos, a proposta de Jesus é correlata da ruptura da família patriarcal. Importa a adesão a Jesus e a sua proposta. Essa nova família é a comunidade messiânica. Ela é uma nova fraternidade, constituída pelos empobrecidos e marginalizados. Mulheres e homens a ela são chamados para formar um «novo parentesco e família baseados no discipulado radical».²⁶ Há uma mudança nas estruturas

23 Elisabeth Schüssler Fiorenza, «As origens cristãs a partir da mulher, Uma nova hermenêutica», São Paulo, Paulinas, 1992, p. 182.

24 Linda M. Maloney, «A questão da diferença feminina na filosofia clássica e no cristianismo primitivo», in *Concilium: Revista Internacional de teologia*, v. 6, n. 238, 1991, p. 59.

25 Elisabeth Schüssler Fiorenza, «As origens...», cit., p. 183.

26 *Ibidem*.

patriarcais. Os que ocupavam o lugar mais baixo são apontados como modelos do autêntico discipulado, tais como as crianças e os escravos. Não se trata de uma alternância nas estruturas do poder, mas de priorizar um poder que é precedido pelo serviço e preterir um poder baseado na dominação.

Quanto ao evangelho de João, ao narrar a crucificação e morte de Jesus, assinala que as mulheres e o discípulo amado lá estavam (Jo 19, 25-27). Schüssler-Fiorenza considera que um dos significados prováveis dessa passagem «está indicado possivelmente pela afirmação explícita de que a mãe de Jesus tornou-se parte da comunidade joanina depois da morte e ressurreição e Jesus»²⁷. Chama a atenção o fato de que nem Maria nem João são nomeados. Tanto nesta perícopes quanto nas Bodas de Caná (Jo 2, 4) Jesus se dirige a Maria chamando-a de «mulher», o que para as exegetas configura uma caracterização de Maria como discipula e apóstola. Para a mesma autora, há aqui uma proximidade com Mc 3, 31-35. Também nessa passagem é enfatizada a comunidade do discipulado de Jesus como substituta de todos os vínculos da família patriarcal:

Na morte de Jesus, a 'nova família' de discípulos fica constituída, fazendo-os assim irmãos e irmãs. A cena busca, pois, comunicar a mesma mensagem que se dá no prólogo: 'Veio para o que era seu, mas os seus não o receberam. Mas a todos que o receberam deu o poder de se tornarem filhos de Deus: aos que creem em seu nome (1,11-12). O Discípulo Amado representa, pois, os discípulos de Jesus que, tendo deixado tudo, agora recebem uma 'nova comunidade', casa, e irmãos, e irmãs, e mães, e filhos, e terras, e na idade a vir 'vida eterna' (Mc 10, 29-30). A nova comunidade joanina parece ter compreensão semelhante à de Marcos, ou seja, que a 'nova comunidade familiar' vai incluir 'mães', e também irmãos e irmãs, mas não pais - porque o seu pai é somente Deus.²⁸

Segundo a tradição judaica, quando uma mulher ficava viúva sem os filhos que pudessem lhe dar assistência, deveria ficar sob a tutela do parente mais próximo. Ora, segundo o Evangelho, Jesus tinha outros «irmãos», no sentido de parentes próximos, e estes naturalmente amparariam a Maria. Porém, estas últimas palavras de Jesus proclamadas na cruz dão primazia à família do discipulado, entregando Maria aos cuidados do discípulo. Inversamente, Maria é apontada como a Mãe de João; extensivamente, ela é mãe de quaisquer discípulos que prestem adesão à pessoa de Jesus e à Boa-nova anunciada por Ele. Portanto, a preocupação de Jesus é valorizar a maternidade e a filiação representadas pelas pessoas de Maria e João. A valorização

²⁷ *Ibidem*, p. 378-379.

²⁸ *Ibidem*, p. 379.

do discipulado por parte de Jesus liberta as mulheres do moralismo e do legalismo que as desumanizavam relegando-as uma condição inferior. Jesus procura evitar a ênfase que se dava ao vínculo familiar, vínculo esse tendencioso, na medida em que permitia e legitimava a submissão das mulheres pelos homens.

A resignificação da nomeação divina como Pai

Ao mesmo tempo em que as teólogas feministas constatarem a forte presença da linguagem patriarcal quando se fala do Pai, elas sustentam que na Bíblia o uso do termo Pai para designar a relação com Deus também envolve a ruptura com o patriarcado. Ruether destaca que tanto no AT como no NT são invocadas «a soberania e a paternidade divinas para romper os laços da servidão sob reis e pais humanos»²⁹. Lembra que no Antigo Testamento, por exemplo, Abraão é adotado por Deus somente quando rompe radicalmente os laços familiares, ao deixar para trás o túmulo de seus ancestrais. Do mesmo modo, no Êxodo, o relacionamento de Deus com o povo envolve o rompimento da obediência aos suseranos egípcios dominadores.

Essa linguagem do AT é atualizada no ensinamento de Jesus. O movimento de Jesus emprega continuamente o vocábulo *Abba* para nomear Deus. Essa denominação se refere à relação primária baseada no respeito, no amor, na confiança e na afeição. *Abba* é um termo utilizado tanto pelo filho em relação ao pai, como de um adulto para com uma pessoa mais velha. Na boca de Jesus, ele significa a ruptura com as relações de dominação-dependência procedentes dos laços de parentesco ou da assimetria entre senhor e escravo.

A despatriarcalização da imagem de Deus pela resignificação do termo *Abba* tem sido trabalhada por Sallie McFague³⁰ em seu livro *Modelos de Deus: teologia para uma era ecológica e nuclear*.

Para começar, a autora constata que ultimamente as teólogas feministas cristãs se opuseram tenazmente ao caráter hierárquico e androcêntrico da tradição religiosa ocidental, ao mesmo tempo em que buscaram a integridade entre todos e o valor igual à condição humana em suas diferentes divisões. Porém, pouca atenção foi concedida à divisão entre o mundo humano e o mundo não-humano. Quando muito, se concentraram no estudo sobre deusas relacionadas à terra e aos ciclos da nature-

29 Rosemary Radford Ruether, «Sexismo e Religião...», cit., p. 59.

30 Sallie McFague, «Modelos de Deus: teologia para uma era ecológica e nuclear», Trad. José Raimundo Vigidal, São Paulo, Paulus, 1996.

za; jamais estenderam sua reflexão para o valor intrínseco do não-humano em vista da mudança de consciência. Por sua vez, as teologias da libertação propuseram que a redenção não se limita à salvação de determinados indivíduos para a vida eterna em outro mundo, «mas a vida plena de toda a humanidade nas realidades políticas e sociais deste mundo»³¹. No entanto, essa concepção de redenção ainda é demasiado antropocêntrica ao não incluir o bem-estar de qualquer espécie de vida. A teologia metafórica, pelo contrário, pretende mostrar que o ser mais insignificante também deve ser considerado, que não nos pertencemos a nós mesmos, que no universo tudo está relacionado. No modelo orgânico, não há limites mecanicistas entre o espírito e o corpo, a razão e a paixão, o humano e o não-humano. Além disso, esse modelo está baseado em uma perspectiva evolutiva de interdependência entre os seres no qual se propõe que a única coisa permanente é a mudança, a forma de definir uma entidade é somente pelo conjunto de suas relações.

Em segundo lugar, os deslocamentos que MaFague proporciona na nomeação de Deus são particularmente relevantes para a teologia feminista: de Deus Pai, no sentido de patriarca, para o de Deus pai/mãe, na condição de genitores; do Deus juiz, que pune, para Deus-mãe juiz, que distribui a justiça; de um Deus soberano que governa o mundo, ao Deus amigo que convive no mundo; de Deus salvador que redime os pecadores, ao Deus amante que vê o mundo como algo valioso e que depende de nossa cooperação para que seja salvo. Além disso, ela ressignifica o sentido de paternidade divina ao deslocá-la das estruturas de parentesco para a ideia de paternidade universal, no sentido de pai e mãe do mundo.

McFague nomeia e ressignifica o divino utilizando metáforas que levam em conta a sexualidade, o amor e a paixão, sem cair no sexismo. Trata da paternidade sem ser patriarcal; aborda o feminino sem ser feminil; enfatiza a maternidade sem apelar para atitudes culturalmente maternas. Desse modo, ela nomeia e ressignifica a Deus pelas perspectivas maduras do amor humano as quais, ao mesmo tempo, constituem respostas razoáveis para o mundo atual, assolado tanto pela crise ecológica quanto pelo pesadelo nuclear. Seria deveras interessante analisar cada um desses deslocamentos operados por Sallie McFague. Contudo, considerando as delimitações deste artigo, atemo-nos somente à sua proposta de despatriarcalização de Deus-Pai pela metáfora de Deus como pai/mãe do mundo, na tentativa de identificar quais são seus desdobramentos para as relações humanas.

³¹ *Ibidem*, p. 23.

A teologia cristã ocidental desconfiou da nomeação de Deus como mãe em razão do medo histórico da sexualidade feminina e seu fascínio. No entanto, se tomarmos a nós mesmas como modelos para falar sobre Deus - e não uma linguagem de gênero neutra -, é porque somos seres sexuais. McFague propõe que: 1) Deus seja imaginado em termos femininos não feminis; 2) que as metáforas femininas devam incluir as maternais, mas não se limitar a elas.

No que diz respeito à primeira proposta, a autora ressalta que:

o problema ao introduzir uma dimensão feminina de Deus é que invariavelmente termina-se identificando como femininas as qualidades que a sociedade chamou de feminis. Então, o lado feminino de Deus é tomado para compreender os aspectos ternos, protetores, passivos e curadores da atividade divina, ao passo que as atividades nas quais Deus cria, redime, estabelece a paz, administra a justiça e assim por diante, são chamadas masculinas.³²

São atribuídos à divindade os próprios estereótipos criados socialmente. Em contrapartida, a teologia metafórica afirma que «Deus é ela e ele e nenhum dos dois»³³.

No que concerne à segunda proposta, pesquisas atuais mostram que nas religiões «(...) nem características masculinas nem femininas são atribuídas a divindades; antes, as atividades divinas são atribuídas equivalentemente a agentes masculinos e femininos».³⁴ Chamar Deus de *ele* ou *ela* significa deixar de estereotipar as atividades divinas. McFague lembra que, embora se fale de mãe para integrar a Deus como Pai, outras atividades divinas podem ser figuradas na imagem feminina. De outro modo, embora servir de mãe seja uma atividade feminina, não é feminil: pode-se dar à luz e nutrir de modo feminil ou não.

Cumpramos agora explicitar o amor de Deus como mãe, relacionado ao termo grego ágape. McFague destaca que no Ocidente o ágape quase sempre se referiu ao amor desinteressado, sem desejo, sem necessidades e assim por diante. Sua proposta é que o amor ágape não precisa ser compreendido como um amor desinteressado, se ele for associado ao dom da vida, à criação. Ele não pode ser isolado de outras formas de amor, como *eros* e *filia*. Ágape deve ser um amor favorável à vida no sentido de que se interessa por todas as espécies, e não apenas pela humana; além disso, porque ele se interessa pelo sustento da plenitude da vida e não somente pelo seu nascimento.

³² *Ibidem*, p. 141.

³³ *Ibidem*, p. 142.

³⁴ *Ibidem*, p. 143.

O modelo pai/mãe tem três características básicas: ele nos leva para mais perto das origens da vida, do sustento da vida e da imparcial plenitude da vida. Quanto à primeira, trata-se de um amor que transcende o aspecto biológico e/ou adotivo da paternidade. McFague chega a dizer que todo ser humano tem inclinações paternas, o potencial de passar a vida adiante, de permitir que próximas gerações – e não apenas a humana – possam existir. O ensino, a medicina, a jardinagem e o trabalho social são tantas formas do exercício dessa paternidade. McFague pensa que a tradição cristã ignorou nos seus rituais o nosso primeiro nascimento, o nascimento físico; privilegiou nos seus símbolos o segundo nascimento, considerado espiritual. Porque associada à sexualidade feminina, prescindiu-se do nascimento concreto. O modelo de Deus como mãe sugere uma criação diferente, como corpo de Deus:

E é claramente o genitor como *mãe* o candidato mais forte para uma compreensão da criação enquanto corporificada pelo ser divino, pois são as imagens de gestação, parto e amamentação que criam uma figura imaginativa da criação como profundamente dependente da vida divina e cuidada por ela.³⁵

Quanto à segunda característica, temos a sustentação da vida. A tradição veterotestamentária, assim como os Evangelhos, deu muita importância ao ato de comer. Jesus é visto comendo com pecadores e prostitutas; Ele multiplica os pães e os peixes. Por sua vez, a Igreja apresenta a ceia eucarística como centro de suas celebrações e pré-anúncio do banquete escatológico. Relevante é lembrar que o cristianismo foi reticente com as imagens do nascimento – porque associadas aos processos femininos naturais – mas não à experiência do comer, como símbolo da nutrição espiritual. O problema é que, muitas vezes, preocupou-se demasiadamente com o alimento espiritual e negligenciou-se a luta em torno do alimento físico. O bem-estar espiritual suplantou ou ignorou o mal-estar socioeconômico.

A terceira característica ensina que o amor pai/mãe conduz à imparcial plenitude da vida. McFague prefere falar de amor agápico inclusivo como modelo de justiça imparcial. O amor divino é inclusivo e opera a despeito dos obstáculos; pode assim ser amor de todos, de todas as espécies, independente de quaisquer barreiras. Se como pais tendemos instintivamente a saciar os membros de nossa própria espécie, então só podemos expressar este amor de Deus de modo parcial e distorcido:

Certamente, quando ampliamos o modelo além da sua base física para incluir nossas inclinações paternas para crianças que não são nossos filhos, como também

35 *Ibidem*, p. 151.

para formas de vida que não são a nossa, emerge uma atitude de imparcialidade, de abrangência, mas apenas como uma tênue imitação do ágape divino.³⁶

Convém saber que tipo de atividade divina corresponde o amor ágape. O modelo de afirmação teológica que nasce do modelo Deus-mãe é a doutrina da criação. Esta doutrina, em função da evolução do conhecimento científico, foi questionada nos últimos trezentos anos. Ela está apoiada em duas ideias fundamentais: que Deus criou o mundo *ex nihilo*; que criou tudo hierarquicamente, ao subordinar o físico ao espiritual. Estas ideias dão sustentação ao dualismo: a distinção absoluta entre Deus e mundo; a inferioridade da matéria em relação ao espírito, do corpo em relação à mente. Trata-se do modelo artístico da criação, pelo qual Deus forma o mundo, seja intelectualmente pela palavra (criação da mente), seja esteticamente pela arte (criação das mãos). A humanidade é colocada acima da natureza e o espírito sobrevalorizado em relação ao corpo, potencializando assim a distância e a diferença absoluta entre Deus e mundo.

Um quadro imaginativo alternativo emerge do modelo Deus-mãe. Trata-se de pensar a criação não como ato intelectual ou estético, mas como evento físico no sentido de que o universo é formado por Deus e constitui expressão de seu próprio Ser. Ele é criado do seio de Deus, formado pela «gestação». McFague não quer afirmar que Deus cria dando à luz o mundo como se ele fosse seu próprio corpo em sentido literal e descritivo. Somente almeja sublinhar que a metáfora do parto é a mais próxima da fé cristã.

Um dos desdobramentos desse modelo é que «o universo e Deus não são totalmente distantes nem totalmente diferentes»³⁷: eles estão próximos e são semelhantes ao modo como mãe e filho têm um senso de afinidade e parentesco. No entanto, há uma diferença. Quando damos à luz, não é a nossos corpos, mas a filhos de nossos corpos. Somos transmissoras da vida. Por sua vez, Deus é criador, fonte da vida. McFague sugere conciliar essa afirmação com a sensibilidade holística evolutiva. Ao imaginar Deus dando à luz seu próprio corpo, ou seja, a vida, isso fornece um modelo de afinidade muito diverso da distância e diferença do modelo artístico.

Outro desdobramento desse modelo é sua subversão do dualismo entre matéria e espírito. O corpo de Deus, que sustenta a vida, não é matéria ou espírito, mas matriz da qual evolui tudo quanto existe. McFague ressalta a dificuldade de imaginar a Deus em termos físicos, posto que sua dimensão espiritual reina quase absolutamente. No entanto, se pensarmos o universo como o outro de Deus, se o corpo de Deus é todo

36 *Ibidem*, p. 154-155.

37 *Ibidem*, p. 157.

complexo orgânico de que fazemos parte (semelhante a Deus, mas não idêntico a ele), então Deus pode ser físico como também espiritual. Ele, portanto, precisa do mundo e o deseja não simplesmente como um dependente inferior (a matéria subordinada ao espírito), mas como prole, ser amado e companheiro.

Deus como mãe-criador também é inseparável à sua resignificação como Juiz. Aqui não se trata da imagem de um juiz que condena, mas de quem está empenhado na contínua defesa dos filhos para que eles existam, possam alimentar-se e crescer: «A metáfora de Deus como mãe que estamos considerando é construída, não sobre estereótipos de ternura, suavidade, piedade e sentimentalidade maternas, mas sobre a experiência feminina de gestação, parto e lactação»³⁸.

Deus encoleriza-se não porque o pecado original introduz uma desarmonia na bela criação, mas porque seus filhos e filhas e todos os demais seres, que nasceram do seu ser e lhe pertencem, não têm alimento e outras coisas necessárias para crescer e prosperar:

Deus-mãe como criador é necessariamente juiz, no nível mais fundamental de condenar como pecado primário (embora não único) a injusta distribuição dos recursos essencialmente necessários para a continuação da vida em suas muitas formas. Neste modo de ver, então, o pecado não é 'contra Deus', o orgulho ou rebeldia de um inferior contra um superior, mas 'contra o corpo', a recusa de ser parte de um todo ecológico, cuja continuada existência e sucesso dependem de um reconhecimento da interdependência e inter-relação de todas as espécies. Portanto, o Deus-mãe como criador está também envolvido em assuntos 'econômicos', a administração do governo do universo, para assegurar a justa distribuição dos bens.³⁹

McFague vê no modelo Deus-mãe a divindade envolvida com a natureza (dar a vida) e com o governo da história (realizar a plenitude da vida). Na tradição hebraica, esta unidade entre natureza e história, atividade de procriação e justiça, encontra-se na Sabedoria ou Sofia. «Sofia não é Deus em forma feminina, mas (...) a presença imane de Deus em todas as coisas.» Suas atividades se estendem da ordem natural à preocupação com os pobres, sofredores e excluídos: «Mas o interessante é que muitas das características atribuídas tanto a Jesus de Nazaré como ao Logos são qualidades antes atribuídas à Sofia - desde comer e beber com marginais até servir de agente de Deus na criação, redenção e preservação»⁴⁰.

38 *Ibidem*, p. 161.

39 *Ibidem*, p. 161-162.

40 *Ibidem*, p. 163.

Convém salientar qual a mensagem desta espécie de amor sobre a existência de nosso mundo. Trata-se de investigar a ética de Deus como mãe, assentada no princípio da justiça. McFague evoca o mandamento «amar a Deus e ao próximo *como a si mesmo*» e ressalta o desconforto desse critério do amor-próprio na tradição cristã, principalmente entre os protestantes os quais acreditam que o *eu* se encontra corrompido pelo pecado original⁴¹. No entanto, no contexto da doutrina do mundo criado como corpo de nosso Deus-mãe, o mandamento significa «desejar para os outros a existência, o direito de nascer, o direito à nutrição, à plenitude, que cada um deseja para si mesmo»⁴². Na imagem de Deus-mãe, a justiça não é entendida como condenação e libertação dos culpados, mas como justa ordenação do governo do cosmo, de modo a beneficiar a todos. Deus mãe-juiz é aquela que estabelece a justiça, não a que distribui sentenças.

Decisivo na postura de McFague é não se contentar com a indicação de estilos de vida para cristãos individuais, mas apontar uma imagem heurística, uma estrutura para interpretar a fé cristã na era ecológica e nuclear. Lembra que em algumas teologias da libertação – mas não especifica quais são elas – o evangelho da fé cristã centraliza-se no estabelecimento de uma ordem sociopolítica-econômica justa para o ser humano, embora ela seja insuficiente.

Nessas teologias, a busca pelo direito à existência e os meios necessários para viver é reivindicado somente para os seres humanos, com menor atenção para outros níveis de seres. De modo similar, não há grande preocupação em relação às gerações ainda não nascidas – da nossa e de outras espécies. A vantagem de vincular o empobrecimento socioeconômico à ameaça do desastre nuclear é que o fato da opressão e da dominação não está relacionado somente ao presente e ao ser humano, mas ao futuro e à possibilidade de obstaculizar a vida de quaisquer espécies. Quer dizer, em muitas teologias da libertação o problema da justiça esteve ligado ao problema ecológico e nuclear, mas somente como um problema humano, histórico e econômico.

McFague entende que a história é inseparável da natureza; e a justiça, do cuidado com o mundo. Além de libertar a humanidade das estruturas opressoras, não se pode deixar de lado o mundo que fornece todos os bens a seres distribuídos justamente. Deveríamos nos tornar pais e mães para nosso mundo, assumir uma espécie de pa-

41 Em razão dessa corrupção do eu é que Lutero postula que o «homem é ao mesmo tempo santo e pecador» (*homo simul sanctus et peccator*): o eu é sempre pecador, razão pela qual o ser humano é santificado somente pela graça e não em função das suas obras. Essa visão antropológica e teológica de Lutero foi anatematizada no cânon 11, do Tratado sobre a Justificação, no Concílio de Trento.

42 *Ibidem*, p. 166.

ternidade/maternidade universal. Trata-se da vontade de permitir que outros venham a existir, «a vontade não de salvar a nós mesmos, mas de trazer outros à existência»⁴³. A paternidade/maternidade universal deve em primeiro lugar estender-se para além de nossa própria espécie, de modo a tornar-nos jardineiras e zeladores de nosso Éden. Em segundo lugar, ela deve ser compreendida para além do nascimento, na direção do bem-estar completo de nossos sucessores. Isso ocorre das mais variadas maneiras, desde as pessoas comprometidas com um trabalho remunerado ou não, até aquelas empenhadas em sustentar as gerações presente e futura. Mais que a proposta de um novo modelo de sociedade, procura-se a conversão da consciência.

Propor novos modelos de Deus - ainda que antigos, posto que inspirados na Bíblia, particularmente no Quarto Evangelho - envolve, portanto, deslocar quaisquer imagens que legitimaram estruturas de dominação específicas, e, em seguida, imaginar como um Deus pai/mãe poderia resultar na resignificação de relações humanas mais integradoras, recíprocas e autênticas. Entretanto, é mister lembrar a advertência mais incisiva feita por McFague a respeito de sua delimitação teórica:

Não fazemos pronunciamentos, mas experiência; não lidando com todos os modelos possíveis, mas com apenas um; não sugerindo que o nosso modelo compreende uma completa doutrina de Deus, mas apenas certos aspectos; não supondo que o modelo valha para qualquer época, mas apenas para a nossa. O caráter heurístico, limitado e oportuno da teologia metafórica, deve ser sempre conservado ante os olhos: a audácia imaginativa não é o mesmo que pronunciamento dogmático e são diferentes os critérios para julgar cada um. Se pudermos fazer a defesa do nosso modelo, ele será quando muito plausível, esclarecedor e oportuno: nunca será o único e a única verdade.⁴⁴

Nesse sentido, a experiência teológica não é um pronunciamento definitivo, mas sim uma exploração limitada de um modelo específico de Deus. A autora vem salientar a natureza heurística e contextual da teologia metafórica, alertando para não considerar esse modelo como a única verdade absoluta, mas sim como uma possibilidade plausível, esclarecedora e oportuna dentro de um contexto específico.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 134.

Considerações finais

Pelo estudo feito até aqui, evidencia-se a relevância da renomeação divina ou dos novos significados que podem ser atribuídos às nomeações já existentes. A relação afetiva e amorosa que envolve chamar a Deus de Pai (ou Mãe) tem um sentido diferente da imagem de Pai associada ao governo da esposa e dos filhos, dos quais são exigidas somente resignação e obediência irrestritas.

A despeito da riqueza incomensurável da renomeação de Deus e das propostas de ressignificações de suas nomeações já existentes observadas nesta pesquisa, reconhecemos a precariedade da linguagem humana para descrever o mistério de Deus. Nesse aspecto tem sido importante a constatação de que JHWH, o Deus da Revelação de Israel, se apresentou com muita sobriedade: «Aquele que é, Aquele que está conosco, Aquele que faz ser, origem e causa da existência, o Ser que se desdobra»⁴⁵. Deus é o inefável, o inominável que encontramos no episódio da sarça ardente. «Eu sou o que Sou» denota que o 'Ser' de Deus não muda em função das contingências culturais; que nenhuma linguagem humana pode esgotar a essência de Deus; que sua atribuição masculina e seus desdobramentos patriarcais são somente projeções culturais sexistas que despotencializam a riqueza incomensurável de outras imagens mais integradoras de Deus.

Essa escolha pela teologia apofática a respeito da nomeação do divino não obsta que continuemos a nomear Deus de Pai, Senhor e Rei, Onipotente e Perfeito. A objeção refere-se ao uso de tais denominações para justificar poderes e estruturas humanas excludentes e patriarcais. Foi justamente para denunciar essas estruturas e propor relações humanas mais integradoras e inclusivas que propusemos, de modo heurístico, metafórico, imaginativo, renomeações ou ressignificações dos nomes de Deus.

Catharina Halkes, considera que o problema de Deus é uma das contribuições mais importantes oferecidas pela teologia feminista que almeja ser processual e integradora. A teologia feminista, ao propor novas hermenêuticas da escritura e um novo pensamento sistemático sobre o divino, define sua opção preferencial pela afirmação da dignidade das mulheres e crianças como parte de uma perspectiva multidimensional da criação de um mundo mais justo. Desta forma, a nomeação divina feita pela teologia feminista «reflete esse objetivo ao atentarmos para o racismo, colonialismo,

45 Catharina Halkes. «Teologia Feminista - Balanço provisório», in *Concilium: Revista Internacional de teologia*, v. 4, n.154, 1980, p. 115.

discriminação de pessoas portadoras de deficiência, heterossexismo e sexismo»⁴⁶, e outras situações humanas de vulnerabilidade e exclusão.

No nível dos conceitos, essa teologia procura opor-se a um Deus onisciente e onipotente, unicamente transcendente com traços tipicamente poderosos. Em contrapartida, ela enfatiza a imanência de Deus no sentido de que «nosso *ser* é uma participação do *Ser* de Deus numa reciprocidade oferecida e recebida»⁴⁷. Contudo, enfatizar a imanência de Deus não significa negar sua transcendência. Pretende-se somente desapegar-se de uma transcendência interpretada como separação de nosso mundo ao mesmo tempo em que se sublinha sua imanência no sentido de um Deus conosco. Sem identificar-se com suas criaturas, Deus nos oferece seu ventre para que na sua proteção e aconchego possamos estabelecer nossas escolhas, construir alteridades sustentadas em relações recíprocas, atuar em defesa da vida e nos solidarmos com aqueles que mais sofrem.

Essa «imanência» divina indissociável de sua absoluta transcendência também pode ser contemplada pelo viés da crise ambiental e da ameaça nuclear. Nesse sentido, Sallie McFague procura redimensionar a relação entre Deus e Mundo pela teologia heurística e metafórica. Ela propõe modelos de Deus imaginativos que propiciem uma relação integradora com o mundo criado em geral, e com os seres humanos, em particular. Aponta a insuficiência do modelo monárquico ufanista pelo qual Deus é identificado com o imaginário da soberania política do Rei e Senhor do universo. Esta linguagem em torno do divino torna Deus distante dos seres humanos, dos quais são solicitadas obediência e benevolência.

A teologia metafórica de McFague parte da realidade da ameaça nuclear, da percepção evolutiva da interdependência entre todos os seres e do movimento feminista da libertação para imaginar Deus pai/mãe *no* mundo e o mundo como *corpo de Deus*. Ainda que a perspectiva de McFague não seja diretamente feminista, sua proposta envereda-se em direção de uma heurística de modelos de Deus integradora pela qual o antropocentrismo perde força ao mesmo tempo em que é reforçada a interdependência com os demais seres criados.

46 Mary Hunt, «Os nomes de Deus e o empoderamento feminino. Entrevista de Mary Hunt a Márcia Junges», in *Revista do Instituto Humanitas Unisinos* [online], São Leopoldo, 14 de setembro de 2009, n. 308. Disponível em <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/2818-mary-hunt-2> (consultada a 12 de dezembro de 2019).

47 Catharina Halkes, «Teologia Feminista...», cit., p. 116.

Referências

- Ana Maria Tepedino, «Gênero e Religião». Texto em folhas avulsas. s/d., p.1-9.
- Catharina Halkes. «Teologia Feminista - Balanço provisório», in *Concilium: Revista Internacional de teologia*, v. 4, n.154, p. 109-122, 1980.
- Elisabeth Schüssler Fiorenza, «As origens cristãs a partir da mulher. Uma nova hermenêutica», São Paulo: Paulinas, 1992.
- Elsa Tamez, «Hermenêutica feminista latinoamericana, una mirada retrospectiva», in Ana Maria Tepedino,; Maria Pilar Aquino, (Orgs.), *Entre la indignación y la Esperanza. Teología Feminista Latinoamericana*, Bogotá, Indo-American Press Service Ltda., 1998, p. 41-60.
- Fernanda Henriques. «Dizer Deus - Outras Metáforas», in Manuela Silva (Org.), *Dizer Deus: Imagens e linguagens*, Lisboa, Gótica, 2003, Disponível em <http://home.uevora.pt/~fhenriques/textos-filegenero/dizerdeus.pdf> (consultada a 25 de setembro de 2024).
- Georges Gusdorf, «La parole», Paris: PUF, 1990.
- Ivone Gebara, «500 Anos e o Discurso sobre o mal feminino», in *Impulso*, Piracicaba, n. 27, p. 272-284, 2000.
- Ivone Gebara, «500 Anos e o Discurso sobre o mal feminino», in *Impulso*, Piracicaba, n. 27, p. 272-284, 2000.
- Joachim Jeremias, «Jerusalém no tempo de Jesus», São Paulo, Paulinas, 1983.
- John L. Mackenzie, «Dicionário Bíblico», 29 ed. São Paulo, Paulinas, 1983.
- Linda M. Maloney, «A questão da diferença feminina na filosofia clássica e no cristianismo primitivo», in *Concilium: Revista Internacional de teologia*, v. 6, n. 238, p. 52-61, 1991.
- Maria Clara Lucchetti Bingemer, «Masculinidade e feminilidade: Duas faces do mistério de Jesus Cristo», in *Concilium: Revista Internacional de teologia*, v. 3, n. 326, p. 45-56. 2008.
- Mary Daly, «Beyond God the Father, Toward a Philosophy of Women's Liberation», Boston, Beacon Press, 1975.
- Mary Hunt, «Os nomes de Deus e o empoderamento feminino. Entrevista de Mary Hunt a Márcia Junges», in *Revista do Instituto Humanitas Unisinos* (online), São Leopoldo, 14 de setembro de 2009, n. 308. Disponível em <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/2818-mary-hunt-2> (consultada a 12 de dezembro de 2019).
- Paul Ricoeur, «Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique», Paris, Seuil, 1969.
- Phyllis Trible, «Depatriarchalizing in Biblical Interpretation», in *Journal of The American Academy of Religion*, v.1, n. 41, p. 30-48, 1973.

Rosemary Radford Ruether, «Sexismo e Religião: Rumo a uma Teologia Feminista», São Leopoldo, RS, Sinodal, 1993.

Rosino Gibellini, «A outra voz da teologia: esboços e perspectivas de teologia feminista», in Marie-Thérèse Van Lunen-Chenu,; Rosino Gibellini, *Mulher e Teologia*, São Paulo, Loyola, 1992, p. 71-133.

Sallie McFague, «Modelos de Deus: teologia para uma era ecológica e nuclear», Trad. José Raimundo Vigidal, São Paulo, Paulus, 1996.

Sinivaldo Tavares, «*Teologia da criação. Outro olhar - novas relações*», Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

Teresa Martinho Toldy, «Deus e a palavra de Deus na teologia feminista», Lisboa: Paulinas, 1998.

Renato Kirchner

ALTÍSSIMA POBREZA OU FORMA DE VIDA EM CLARA E FRANCISCO DE ASSIS

Introdução

O chamado do Papa Francisco em prol de uma nova economia, inspirada na visão e modo de vida de Francisco e Clara de Assis, tem colocado novamente em cena estas duas pessoas muito singulares. De fato, Francisco e Clara alimentaram uma proposta de vida profundamente evangélica e revolucionária para sua época e, sem dúvida alguma, continuam nos inspirando para nós nos dias de hoje. Mas convém observar logo de saída: se, de um lado, suas ideias eram revolucionárias para sua época, por outro lado, havia uma intuição ou inspiração essencialmente arraigada nos princípios evangélicos cristãos e que são atemporais. É nessa perspectiva, então, que se norteará a reflexão a seguir.

De fato, o nome de Clara quase sempre tende vir associado ao nome de Francisco, de modo que, muitas vezes, nem se sabe quem foi Clara e nem mesmo o modo como ela pensou e o que deixou escrito. A respeito disso, foi registrado recentemente num texto intitulado «Clara de Assis e uma economia com alma», que busca colocar as ideias de Clara em destaque: «Quase sempre se olha para Clara como quem quer ver Francisco»¹. Neste texto, em seu primeiro tópico, os autores acabam apontando para um ponto realmente fundamental e que irá nos ocupar na presente abordagem,

¹ Gabriela C. Nabozny; Marx R. dos Reis; Fátima L. Ribas; Talita Guimarães, «Clara de Assis e uma economia com alma», in Eduardo Brasileiro (org.), *Realmar a economia: a economia de Francisco e Clara*, São Paulo, Paulus, 2023, p. 49.

a saber, o modo como Clara – naturalmente muito inspirada em Francisco de Assis – *privilegia a pobreza como bússola de um novo modo de vida*: «Clara rompe com a estrutura familiar e resolve seguir Francisco, fazendo da capelinha de São Damião sua morada. Essa postura não seria algo ruim para sua família, *não fosse a escolha de uma vida de pobreza*»².

Nosso propósito consiste em desenvolver dois tópicos, a saber: 1) Indicar e fazer comentários a estudos sobre as fontes franciscanas e clarianas em que a pessoa de Clara de Assis é mencionada e, sobretudo, rigorosamente aprofundado no intuito de aprender a singular espiritualidade que ela amou e cultivou em sua vida; 2) Partindo muito pontualmente dos escritos atribuídos a Santa Clara, procurar evidenciar em que medida a pobreza deveria desempenhar um papel realmente preponderante para os irmãos e irmãs pobres em sua «forma de vida» e, sobretudo, como podemos entender, então, com este sintagma tão central e basilar segundo as próprias fontes clarianas.

Contudo, conforme o título dado ao presente texto, a saber, «Altíssima pobreza ou forma de vida em Clara e Francisco de Assis», embora nossa atenção se volte primeiramente para a pessoa de Clara, o nome de Francisco estará também sempre em jogo e, por ser assim, profundamente ligado e associado ao modo de ser e viver de Clara. Enfim, esperamos ser possível evidenciar e demonstrar isso suficientemente em nosso percurso.

1. Dos estudos realizados sobre Clara de Assis

É bem notório que, desde o final do século XIX, ao lado dos estudos sobre a origem e a autenticidade das fontes franciscanas, o nome de Clara de Assis tenha estado muito particularmente em evidência, embora ainda não com enfoques e abordagens específicas, como de fato ganhariam cerca de um século depois, como veremos em maiores detalhes ao final deste primeiro tópico.

Dentre vários e relevantes estudos já realizados da vida e da espiritualidade de Santa Clara, destacaremos e comentaremos alguns de países e períodos diferentes. Tudo indica que houve um verdadeiro florescimento de novos estudos a

2 *Ibidem*, p. 50, grifos nossos.

partir do ano de 1994, ano de comemoração do oitavo centenário do nascimento de Santa Clara (1194-1253)³.

Delir Brunelli empreendeu um belíssimo e abrangente estudo de doutorado em Teologia na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro no ano de 1996. A tese foi publicada dois anos depois sob o título *Ele se fez caminho e espelho: o seguimento de Jesus Cristo em Clara de Assis*. Logo na introdução ao livro, Brunelli reconhece que Clara de Assis é uma das figuras femininas mais importantes da história da Igreja, *mas que havia ficado escondida por cerca de oito séculos*. A celebração do oitavo centenário do nascimento de Clara foi, então, uma ótima oportunidade que suscitou novas pesquisas, bem como corroborou para uma divulgação mais crítica e fundamentada de sua vida e obra. Segundo Brunelli, os estudos sobre Clara de Assis têm recebido diferentes abordagens, que estão entre história medieval, espiritualidade e teologia, por exemplo⁴.

Um segundo livro, justamente intitulado *Clara de Assis*, do italiano Marco Bartoli, foi traduzido e publicado aqui no Brasil também em 1998. Além disso, há um capítulo do mesmo autor «Clara de Assis: a mulher e seu tempo», no livro *São Francisco e as fontes franciscanas*⁵. Contudo, interessa nossa atenção aqui o livro *Clara de Assis*⁶. Este livro contém um prefácio assinado por André Vauchez, datado de 1989, sendo ele mesmo um medievalista francês especializado na história da espiritualidade cristã. Para Vauchez, Marco Bartoli «soube plenamente fazer obra de historiador e *dar a palavra às raras testemunhas disponíveis a respeito de Santa Clara*, analisando com acuidade não somente o que dizem, *mas também prestando atenção a seus silêncios e sutis matizes*»⁷. No primeiro parágrafo do texto introdutório do livro de Bartoli, lê-se:

A 11 de agosto de 1253 morria, em Assis, Clara, filha dos Favarone. No mosteiro de São Damião, onde vivera por mais de quarenta anos, reuniu-se todo o povo da cidade e das regiões vizinhas. A fama de sua santidade já se tinha espalhado, e devotos e curiosos vieram prestar-lhe a última homenagem e assistir à transladação de

3 Cf. José Carlos Corrêa Pedrosa, «A Clara que descobri em seus escritos e documentos», in *Uma mulher chamada Clara de Assis. Cadernos Franciscanos*, n. 6, Petrópolis: Vozes e CEFEPAL, 1993, p. 3-17. Também Celso M. Teixeira, «Breves anotações sobre Clara de Assis: do nascimento ao caustro», in *Uma mulher chamada Clara de Assis. Cadernos Franciscanos*, n. 6, Petrópolis, Vozes e CEFEPAL, 1993a, p. 9-22. E ainda Bernard McGinn, *O florescimento da mística: homens e mulheres da nova mística (1200-1350)*. Tradução de José Raimundo Vidigal, São Paulo, Paulus, 2018, p. 71-115.

4 Delir Brunelli, «*Ele se fez caminho e espelho: o seguimento de Jesus Cristo em Clara de Assis*», Petrópolis, Vozes e FFB, 1998.

5 Marco Bartoli, «Clara de Assis: a mulher e seu tempo», in A. S. Moreira, *São Francisco e as Fontes Franciscanas*, Bragança Paulista, Edusf e IFAN, 2007.

6 Marco Bartoli, «*Clara de Assis*», Tradução de Almir Ribeiro Guimarães e revisão da tradução de Celso Márcio Teixeira, Petrópolis, Vozes e FFB, 1998.

7 André Vauchez, «Prefácio», in Marco Bartoli, *Clara de Assis*. Tradução de Almir Ribeiro Guimarães e revisão da tradução de Celso Márcio Teixeira, Petrópolis, Vozes e FFB, 1998, p. 11-12, grifo nosso.

seus restos mortais. As autoridades da cidade acharam por bem organizar uma escolta armada dirigida pelo próprio potestade. Também o Papa Inocêncio IV, que se encontrava então em Assis nesta ocasião, dirigiu-se a São Damião, e com ele toda a cúria.⁸

Em Portugal, Frei José António Correia Pereira, membro da Província Portuguesa da Ordem Franciscana, também desenvolveu estudos relevantes. Em 1985, publicou a primeira edição dos *Escritos de Santa Clara* em português, sendo que uma segunda edição saiu dez anos depois. No Brasil, no ano de 2019, em coedição das editoras Vozes, Conferência da Família Franciscana do Brasil e Editorial Franciscana, de Braga, foi publicado o livro *Santa Clara de Assis: época, carisma e espiritualidade*. Trata-se de um estudo bem abrangente a respeito de Santa Clara, dando ênfase à época, ao carisma e à espiritualidade, que constituem as três partes do livro⁹. Mais recentemente, foi publicado também *Fioretti de Santa Clara*¹⁰, do mesmo autor.

Considerando que o livro *Santa Clara de Assis* de Pereira contém dois textos introdutórios assinados por dois frades que apontam para aspectos relevantes, convém fazer breves menções a alguns apontamentos. Frei José Marques Costa, em sua Apresentação ao livro de Frei José António Correia Pereira, escreve logo de saída:

Quem conhece Santa Clara de Assis apenas através de respigadas biografias de São Francisco de Assis, como de alguém que só tivesse vida e movimento na órbita do Santo de Assis, ficará surpreendido ao encontrar neste livro o retrato de *uma mulher de forte personalidade, pensamento autônomo e vontade própria que, pela sua vida e obra, marcou o seu tempo e se projetou na história*.

Os resultados da investigação histórica mais recente e os numerosos estudos publicados sobre Santa Clara *revelam a coragem e determinação de uma mulher que sempre soube lutar pelos seus ideais e mostram claramente que ela é não apenas a fundadora de uma nova comunidade religiosa, mas a iniciadora de uma nova forma de pensar e viver a vida religiosa feminina, prenunciando, com muita antecedência, a problemática contemporânea sobre a importância e o lugar da mulher na Igreja e na sociedade*.¹¹

8 Marco Bartoli, «*Clara de Assis*, Tradução de Almir Ribeiro Guimarães e revisão da tradução de Celso Márcio Teixeira, Petrópolis, Vozes e FFB, 1998, p. 13.

9 José A. C. Pereira, «*Santa Clara de Assis: época, carisma e espiritualidade*», Petrópolis, Vozes; Brasília, Conferência da Família Franciscana do Brasil (FFB); Braga, Editorial Franciscana, 2019.

10 José A. C. Pereira, «*Fioretti de Santa Clara*», Petrópolis, Vozes, 2023.

11 J. M. Costa, «Apresentação», in J. A. C. Pereira, *Santa Clara de Assis: época, carisma e espiritualidade*, Petrópolis, Vozes; Brasília, Conferência da Família Franciscana do Brasil (FFB); Braga, Editorial Franciscana, 2019, p. 9-11, grifo nosso.

Frei José Cerqueira Gonçalves reconhece ser o livro de Pereira uma resposta aos pelos do Papa Francisco que, numa carta apostólica, de 2014, dirigia uma convocação «às pessoas consagradas para Proclamação do Ano da Vida Consagrada»¹². Entretanto, neste prólogo o autor faz menção às investigações nas últimas décadas sobre o sintagma «*forma de vida*» que, tendo como horizonte de fundo o movimento hermenêutico, o livro *Santa Clara de Assis: época, carisma e espiritualidade*, de Frei Pereira, não se restringe a uma mera curiosidade acadêmica, sendo uma «resposta de estudiosos cristãos, embora não comprometidos com o estilo de vida consagrada, ao expresso apelo do papa»¹³ na mencionada carta apostólica.

Tendo em vista o ponto central de nosso enfoque neste texto, que tem como apoio os melhores e mais respeitados estudos das fontes clarianas, é significativo que Frei José Cerqueira Gonçalves registre em seu texto em forma de prólogo:

É verdade que uma larga parte dessa recente investigação tem sido realizada e promovida por elementos ligados à Ordem Franciscana. Mas nem os trabalhos dos franciscanos podem ou devem substituir estudos que partam de outros horizontes de vida, designadamente os das próprias clarissas, nem, por outro lado, a ação deles tem sido suficiente, porque é geralmente exercida, até por respeito pela autonomia das clarissas, em regime de simples assistência, para não dizer de pura manutenção espiritual. Ora a Ordem Franciscana tem sido marcada, no decurso da sua história, pela «questão franciscana» (expressão de cunho moderno, dos fins do século XIX, a partir dos estudos de Paul Sabatier, estudioso protestante da personalidade e dos ideais de São Francisco); por sua vez, a investigação que vai se intensificando, em torno de Clara, concretamente sobre a natureza da *forma de vida* por ela proposta, suscita-nos, por diversas razões, também por vantagens de simetria terminológica, a expressão “questão clariana”.¹⁴

Esta passagem tem ao menos dois aspectos proeminentes e que merecem nossa atenção: primeiramente, que as pesquisas dos textos das tradições religiosas, também da longa tradição franciscana e clariana, têm estado abertas a novas abordagens e investigações, nem sempre apenas restritas ao mero campo dos interesses exclusivamente acadêmicos ou de uma espiritualidade intramuros conventuais; em segundo lugar, há aqui uma referência direta a um estudo muito original do final do século XIX, de Paul Sabatier, cuja preocupação central era a «questão franciscana». Pois

12 J. C. Gonçalves, «Prólogo», in J. A. C. Pereira, *Santa Clara de Assis: época, carisma e espiritualidade*. Petrópolis, Vozes; Brasília, Conferência da Família Franciscana do Brasil (FFB); Braga, Editorial Franciscana, 2019, p. 13.

13 *Ibidem*, p. 14.

14 *Ibidem*, p. 14.

bem, podemos dizer em breve formulação – e até onde convém de passagem aqui – que a assim chamada «questão franciscana» está amalgamada à «questão da pobreza», que tantas discussões tem suscitado e provocado não somente entre os seguidores do modo de vida de São Francisco de Assis, mas também entre os próprios estudiosos do pensamento franciscano¹⁵.

Com efeito, Sabatier leva-nos a pensar sobre a relação entre «forma de vida» e «questão clariana». Neste caso, contudo, qual a abrangência e profundidade do que ele nomeia aqui por «questão»? Por enquanto, devemos nos contentar e podemos assumir que o adjetivo «clariana» diz respeito, *em primeiríssimo grau*, à pessoa e ao modo de pensar e viver idealizado por Clara de Assis e, assim, trata-se de procurar entender em que medida isso comunga com a intuição ou mesmo com o carisma do próprio Francisco de Assis¹⁶.

Num amplo empreendimento editorial, o teólogo católico americano, historiador religioso e estudioso de espiritualidade, Bernard McGinn, que é também um especialista do misticismo medieval, ocupa-se atenta e criteriosamente de Francisco e Clara. De fato, sendo McGinn considerado amplamente um dos mais proeminentes estudiosos do misticismo na tradição cristã ocidental, não causa surpresa que no volume *O florescimento da mística: homens e mulheres da nova mística (1200-1350)* ele tenha dedicado dezenas de páginas à espiritualidade ou à mística de Francisco e Clara de Assis. Importante termos presente que McGinn não separa Francisco de Clara e nem Clara de Francisco, a começar pelo título dado à sua abordagem¹⁷.

Segundo Bernard McGinn, «o modo de vida da *fraternitas* original, embora tivesse semelhanças com outros movimentos apostólicos da época, continha elementos de notável originalidade, como podemos ver nos regulamentos primitivos que encontramos na *Regra Primitiva*»¹⁸. O mesmo autor reconhece como muito significativo que Francisco não rejeitou e sempre esteve aberto para acolher Clara. Além do mais, teria começado a se encontrar com ela em segredo, «instruindo-a e elaborando um modelo alternativo que permitiria a Clara e às outras que poderiam segui-la partilhar, se fosse preciso de um modo um tanto diferente, da sua compreensão de vida evangélica»¹⁹.

15 Cf. Lothar Hardick, «Pobreza, pobre», in E. Caroli (coord. geral), *Dicionário franciscano*, Tradução de Almir Ribeiro Guimarães e Edinei da Rosa Cândido, Petrópolis, Vozes e CEFEPAL, 1993. Também Nachman Falbel, «*Os espirituais franciscanos*», São Paulo, Perspectiva, FAPESP, Edusp, 1995. E ainda Andrea Boni, «*As três ordens franciscanas*», Tradução de Ary E. Pintarelli, Petrópolis, FFB, 2002.

16 Bernard McGinn, «*O florescimento da...*», cit., p. 73.

17 *Ibidem*, p. 71.

18 *Ibidem*, p. 79.

19 *Ibidem*, p. 81.

Afinal de contas: «Nos anos entre 1205 e 1212, então, Francisco estabeleceu *uma nova forma de vida evangélica* que começou a se espalhar rapidamente pela Itália, forma esta que se mostrou atraente *para homens e mulheres, para clérigos e leigos*»²⁰.

Mais adiante, quando Bernard McGinn se refere ainda mais especificamente à relação fundamental entre Francisco e Clara, ele escreve:

O tema do encontrar Cristo em e através de Francisco foi central a toda piedade e mística franciscana sucessiva. *Nenhum exemplo mais perfeito disso pode-se encontrar do que em Clara de Assis (1193-1253), primeira mulher convertida por Francisco ao modo evangélico de vida e fundadora das “Damas Pobres de São Damião, a origem de todos os grupos femininos posteriores que se identificam como franciscanos”.* Como escreveu ela no *Testamento* que redigiu mais tarde, imitando aquele deixado por Francisco: “O Filho de Deus tornou-se nosso caminho, que nosso santíssimo pai Francisco, seu verdadeiro amante e imitador, mostrou-nos e ensinou-nos com palavras e o exemplo”.²¹

Parece-nos bem expressivo que McGinn admita, na tentativa de encontrar Clara como líder espiritual, que seja sugestivo e talvez necessário relacionar o Francisco «real» com a Clara «real» e que, neste caso, *precisaríamos começar com seus próprios escritos*²². «O apelo a Francisco encontrado nos escritos autênticos de Clara é um ponto de partida para entender sua teologia mística. Todos os escritos de Clara datam de depois da morte de Francisco» (McGinn, 2018: 108, grifos nossos)²³. Para o autor, era muito natural que Clara usasse «a imagem do amigo canonizado para defender sua própria compreensão (talvez melhor, a *deles mesmos*) da pobreza absoluta *contra aqueles que queriam modificá-la*». «É por isso que Francisco é onipresente no *Testamento* que Clara escreveu para garantir a continuidade da sua visão mútua, embora apenas modernamente forte na sua *Regra*, e quase ausente nas *Cartas a Inês*, que resumem sua doutrina espiritual»²⁴. Conforme entendimento consolidado por muitos autores, também aqui McGinn é consonante: «Clara de Assis foi a primeira mulher a escrever sua própria regra para a vida religiosa, e (o que é mais surpreendente) a obter aprovação eclesiástica»²⁵.

Entretanto, se é verdade que a memória ou as celebrações pelo oitavo centenário do nascimento de Santa Clara tenham suscitado e levado a novas pesquisas,

20 *Ibidem*, p. 83, grifo nosso.

21 *Ibidem*, p. 106, grifo nosso.

22 *Ibidem*, p. 107.

23 *Ibidem*, p. 108, grifo nosso.

24 *Ibidem*.

25 *Ibidem*, p. 109, grifo nosso.

também é verdade que um primeiro estudioso da vida e das fontes franciscanas foi Charles Paul Marie Sabatier (1858-1928), na maior parte das vezes citado apenas como Paul Sabatier. Sabatier foi um clérigo e historiador francês que produziu a primeira biografia moderna de São Francisco de Assis, tendo sido indicado cinco vezes ao Prêmio Nobel de Literatura. Ele começou a redigir a *Vida de São Francisco de Assis* em 1890, trabalhou intensamente na obra em 1891, concluindo-a em 1893. A obra foi lançada em Paris, no ano de 1894, e a primeira edição esgotou-se em pouco tempo e, por isso, teve também o pedido de muitas traduções. Alcançou um estrondoso sucesso em todos os países europeus, sendo inclusive lido por Tolstói, que teria solicitado sua imediata tradução para a língua russa²⁶.

Segundo o estudo introdutório à edição brasileira, de Frei Vitório Mazzuco, importante entender quem era exatamente Sabatier e quais as motivações de fundo que o levaram ao interesse por Francisco de Assis, já que era originário de uma região francesa da mais viva tradição protestante, por ele professada e vivida. Segundo Mazzuco, «o ideal de liberdade presente em sua vida estava ligado aos princípios da Igreja reformada, ao retorno à pureza do Evangelho, à pastoral evangélica, à pregação coerente e precisa»²⁷. Contudo, segundo o mesmo estudioso, a importância dos estudos de Sabatier vão além de uma simples biografia de Francisco de Assis, na medida em que pode ser considerado um precursor dos estudos das fontes franciscanas em particular e, por que não, das fontes das ordens franciscanas em geral:

O ano de 1894 marca uma nova época no campo do franciscanismo e dos estudos histórico-críticos das fontes franciscanas. Hoje, sem sobra de dúvidas, podemos afirmar que os biógrafos franciscanos se distinguem em grupos a partir de uma maior ou menor aproximação dos estudos e pesquisas de Paul Sabatier. É ele que levanta a questão da oficialidade, carisma e instituição, da clericalização da Ordem; a partir de sua obra, as Fontes Franciscanas são revistas sob a ótica da redescoberta de um autêntico São Francisco. É ele que mostra Francisco como o Santo da paz social, que abala uma sociedade em mutação e sua ambiciosa estrutura econômico-produtiva. Sua obra é importante para a atualização e a humanização do Poverello e para enamorar-se cada vez mais do movimento evangélico surgido em Assis.²⁸

26 Vitório Mazzuco, Apresentação à edição brasileira, in P. Sabatier, *Vida de São Francisco de Assis*. Tradução de Orlando A. Bernardi e apresentação à edição brasileira de Vitório Mazzuco, Bragança Paulista, Edusf e IFAN, 2006, p. 12-13.

27 *Ibidem*, p. 9, grifo nosso.

28 *Ibidem*, p. 13.

O livro de Paul Sabatier contém duas partes principais: «Estudos crítico das fontes» e «Vida de São Francisco», sendo estas precedidas por uma dedicatória à primeira edição e uma introdução. Considerando que nosso interesse aqui volta-se às fontes franciscanas – seguindo o próprio Sabatier –, e dando atenção muito específica aos escritos de Francisco, Sabatier afirma que «poucas vidas existem que sejam tão bem documentadas na história como a de S. Francisco»²⁹, ou seja, reconhecidamente temos felizmente muitos e variados textos da época e do contexto das origens do movimento franciscano, o que pode ser estendido também à pessoa de Clara. Um exemplo bem notável citado por Sabatier diz respeito ao Cântico do Sol, «a obra mais conhecida de S. Francisco», cuja autenticidade não era discutível no final do século XIX e já era reconhecido que havia sido composto «no seu nativo dialeto umbro»³⁰.

No que diz respeito a Santa Clara, ao tratar das fontes de São Francisco, Paul Sabatier refere-se, embora muito de passagem, a dois textos: «A Regra das Clarissas, que não possuímos em sua forma primeira» e «Um bilhete a S. Clara»³¹. Assim, de um lado, embora Sabatier infelizmente não forneça mais informações sobre estes dois textos, por outro lado, porém, há um capítulo intitulado «Santa Clara» e que começa muito expressivamente assim: «A *piedade popular na Úmbria nunca separa a lembrança de S. Francisco da de Santa Clara*»³². Na verdade, embora Sabatier dê um acento inevitável à piedade popular da região da Úmbria, sabemos reconhecidamente que Francisco e Clara ultrapassaram muito cedo as fronteiras italianas e mesmo europeias – e isso de modo bastante imediato – na medida em que os conventos de ambas as famílias se difundiam rapidamente para outras regiões³³.

Sendo assim, é realmente importante ter presente que Paul Sabatier é um dos primeiros estudiosos das fontes franciscanas com profunda sensibilidade crítica para perceber e também expressar certas nuances e mesmo algumas questões às vezes sutis, difíceis e polêmicas, sendo este um elemento fundamental aos que se ocupam com a leitura e interpretação de textos originais como é o caso de Francisco e Clara de Assis.

A seguir, transcrevemos um trecho do capítulo atribuído por Sabatier a Santa Clara e que requer alguns comentários esclarecedores:

29 Paul Sabatier, «*Vida de São Francisco de Assis*», Tradução de Orlando A. Bernardi e apresentação à edição brasileira de Vitório Mazzuco, Bragança Paulista, Edusf e IFAN, 2006, p. 43.

30 *Ibidem*, p. 318-320. Cf. Bernard McGinn, «*O florescimento da...*», cit., p. 92.

31 Paul Sabatier, «*Vida de...*», cit., p. 49.

32 *Ibidem*, p. 203, grifo nosso.

33 Théophile Desbonnets, «*Da intuição à instituição*», Tradução de Hugo D. Baggio, Petrópolis, CEFEPAL, 1987, p. 116-124.

Na idade em que a imaginação do jovem desperta e se inquieta, [Clara] ouviu falar longamente das loucuras do filho de Bernardone. Estava com a idade de 16 anos, quando se deram as primeiras pregações do Santo na catedral e que, de repente, apareceu como anjo da paz nessa cidade, dilacerada por dissensões internas. Seus apelos foram para ela uma revelação. Parecia-lhe que Francisco falava para ela, que ele adivinhava suas secretas tristezas, suas preocupações mais íntimas e tudo o que havia de ardor e de entusiasmo em seu coração de jovem se precipita como uma torrente que, subitamente, encontra sua saída no caminho indicado por ele. Para os santos como para os heróis, o cordial por excelência é a admiração da mulher.

No entanto aqui, mais que nunca, será necessário renunciar aos julgamentos do vulgar que não pode compreender nenhuma união entre um homem e uma mulher, sem que o instinto sexual tenha alguma participação. *O que transforma a união dos sexos em algo de divino é a prefiguração e o símbolo da união das almas. O amor físico é apenas uma centelha efêmera, destinada a iluminar, nos corações, a chama de um amor mais duradouro. É o átrio do tempo, ainda não é o lugar mais santo.* Seu valor inestimável está, principalmente, em nos deixar bruscamente diante da porta da iconóstase, com um convite para transpô-la. E para a união das almas que se dirige o suspiro misterioso da natureza. Este é o deus desconhecido a quem os devassos, esses pagãos do amor, sacrificam. Essa marca sagrada, mesmo apagada e até conspurcada por todas as máculas, faz com que o homem sensual não inspire tanta repulsa como o bêbado e o criminoso.

No entanto, *existem almas – mais do que se imagina – tão puras e tão pouco terrestres que entram, de imediato, para o lugar mais Santo e uma vez lá, o pensamento de outra união não será apenas uma falha, mas uma impossibilidade. Tais foram os amores de S. Francisco e Santo Clara.*³⁴

Inicialmente, conforme já foi amplamente documentado e descrito por muitos biógrafos e estudiosos, o contexto histórico e social do tempo de Clara tem a ver com uma situação litigiosa em diferentes grupos sociais, onde Francisco aparece como «anjo da paz» na cidade Assis, destruída e dividida por conflitos de interesses variados. Contudo, parece-nos muito oportuno atentar que uma inquietação jovem e primaveril estava latente e que motivou este encontro de Francisco e Clara. Vê-se claramente que é um encontro entre Francisco e Clara, mas onde «o amor físico é apenas uma centelha efêmera, destinada a iluminar, nos corações, a chama de um amor mais duradouro», reforça Sabatier.

34 Paul Sabatier, «Vida de...», cit., p. 203-204, grifo nosso.

Como entender, então, que Francisco e Clara sejam portadores de dois amores que se encontram ao ponto de se transformarem de forma tão imediata e, ao mesmo tempo, tão duradoura?

Reparemos que houve um encontro e, podemos entender pelo que sucede na vida pessoal de ambos e pelas pessoas que serão atingidas por eles de forma muito próxima e imediata e mesmo pelos séculos afora, *mas um encontro transformador*. Sabatier nos auxilia em parte aqui, na medida em que afirma que «existem almas – mais do que se imagina – tão puras e tão pouco terrestres que entram, de imediato, para o lugar mais Santo e uma vez lá, o pensamento de outra união não será apenas uma falha, mas uma impossibilidade». Se tomarmos de forma direta e literal como Sabatier descreve esta união amorosa de almas de Francisco e Clara, então, entender este encontro como um encontro terreno ou mundano significaria não compreender fundamentalmente desta união amorosa no sentido mais puro e elevado, ou seja, *como um encontro amorosamente espiritual*.

Contudo, na sequência do texto transcrito acima, Sabatier considera o encontro e a união de Francisco e Clara uma exceção: «Essa pureza suprema possui algo de misterioso; é tão elevada que ao propô-la aos homens, corre-se o risco de lhes falar uma linguagem incompreensível ou algo ainda pior»³⁵. Sabatier entende que os próprios biógrafos de São Francisco enfrentaram o perigo de apresentar ao povo a nobreza de certas belezas, na medida em que não conseguem apresentar a verdadeira fisionomia de Francisco e, assim, apenas como um perfeito ministro-geral da Ordem. Além do mais, tais biógrafos teriam acabado por construir um modelo a ser seguido e, assim, evitavam elementos e traços que poderiam ser falsamente interpretados por adversários inescrupulosos e discípulos pouco afeitos às dimensões espirituais: «*As relações de S. Francisco com a mulher em geral e Santa Clara em particular foram completamente travestidas por Tomás de Celano*»³⁶. E continua: «Daí provém esse retrato em que S. Francisco é apresentado como um aceta terrível, para quem a mulher teria sido uma espécie de diabo encarnado»³⁷. Devemos considerar, porém, que Sabatier toma aqui Celano, um dos primeiros biógrafos de São Francisco, como exemplo de abordagens hagiográficas que requerem uma leitura muitas vezes «a contrapelo», usando uma expressão de Walter Benjamin.

³⁵ *Ibidem*, p. 204.

³⁶ *Ibidem*, grifo nosso.

³⁷ *Ibidem*.

Entretanto, um exemplo novamente notável encontramos nesta passagem em que Sabatier descreve como São Francisco recebeu os votos de Santa Clara e lhe cortou os cabelos:

Como as flores, as almas possuem seu perfume particular. Um olhar foi suficiente para Francisco penetrar até o fundo desse coração. Ele era bom demais para submeter Clara a provas inúteis; era por demais idealista para ser prudente e conformar-se aos costumes ou a pretensas decências: como na fundação da Ordem dos frades, *só recorreu ao próprio conselho e ao de Deus*. Aí estava sua força: se tivesse hesitado ou simplesmente se submetido às leis eclesiásticas, teria sido barrado vinte vezes antes de realizar algo. O êxito é um argumento tão poderoso que os biógrafos parecem não se aperceber de quanto Francisco queria ignorar as leis canônicas. Ele, simples diácono, se arrogava o direito de receber, sem noviciado algum, os votos de Clara e de cortar-lhe os cabelos. Semelhante gesto devia ter merecido todas as censuras da Igreja, *mas Francisco já era uma daquelas forças às quais muito se perdoa*, mesmo quando se fala em nome da santa Igreja romana.³⁸

2. Dos escritos de Clara de Assis: altíssima pobreza ou forma de vida

Os escritos de Santa Clara e as demais fontes clarianas têm recebido uma atenção mais específica na língua portuguesa nas últimas décadas. No Brasil, tivemos sucessivas edições, entre as quais convém destacar algumas: Lázaro Iriarte. *Letra e espírito da Regra de Santa Clara*. Tradução de Adelino G. Pilonetto. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1978; uma seleção de textos traduzida por Geraldo van Buul e Serafim Lunter, intitulada *Os escritos de Santa Clara*. Petrópolis: Vozes e CEFEPAL, 1984. Porém, os textos de e sobre São Francisco já haviam sido reunidos num volume organização de Ildefonso Silveira e Orlando dos Reis na década de 80: *Escritos e biografias de São Francisco de Assis. Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. 4. ed. Petrópolis: Vozes e CEFEPAL.

Entretanto, a primeira reunião realmente expressiva de textos de e sobre Santa Clara foi realizada com tradução, introduções, notas e índices por José Carlos Corrêa Pedroso. *Fontes clarianas*. Petrópolis: Vozes e CEFEPAL, 1993. No mesmo ano de 1993, o periódico *Cadernos Franciscanos*, n. 6, Petrópolis: Vozes e CEFEPAL, publicou um número intitulado *Uma mulher chamada Clara de Assis*, que contém estudos de Celso Márcio Teixeira. Breves anotações sobre Clara de Assis: do nascimento ao caustro; Fidêncio

³⁸ *Ibidem*, p. 203-204, grifo nosso.

Vanboemmel. A vida em São Damião: missão e função de Clara como animadora desta vida; José Carlos Corrêa Pedroso. A Clara que descobri em seus escritos e documentos.

Contudo, só mais recentemente, seguindo um padrão adotado internacionalmente, convencionou-se reunir as fontes franciscanas e clarianas num só volume, sendo organizado por Celso Márcio Teixeira. *Fontes franciscanas e clarianas*. 4. ed. Petrópolis: Vozes; Brasília: FFB, 2023.

Tendo em vista que, entre nossos propósitos está apresentar a «forma de vida» de Santa Clara, transcrevemos, a seguir, dois textos atribuídos a São Francisco e em que ele se dirige a Santa Clara:

Forma de vida para Santa Clara (data 1212-1213)

Visto que por divina inspiração vos fizestes filhas e servas do altíssimo e sumo Rei, o Pai celeste, e desposastes o Espírito Santo, *escolhendo viver segundo a perfeição do santo Evangelho*, quero e prometo, por mim e por meus irmãos, ter sempre por vós diligente cuidado e especial solicitude, assim como tenho por eles.³⁹

Última vontade escrita a Santa Clara (data 1226)

Eu, Frei Francisco pequenino, *quero seguir a vida de pobreza de nosso altíssimo Senhor Jesus Cristo e de sua Mãe santíssima e nela perseverar até o fim*; e rogo-vos, senhoras minhas, e dou-vos o conselho para que *vivais sempre nesta santíssima vida e pobreza. E estai muito atentas para, de maneira alguma, nunca vos afastardes dela por doutrina ou conselho de alguém*.⁴⁰

De início, convém atentar para as datas presumivelmente reais da origem destes textos de Francisco dirigidos a Clara e suas seguidoras: a primeira data está por volta do ano em que Francisco recebe os votos de Clara e a segunda data diz respeito ao ano da morte de Francisco. Porém, conforme já tem sido apontado por diversos estudiosos das fontes franciscanas e clarianas, o ponto central e fundamental reside na fiel observância de continuar e permanecer sempre na santíssima «vida e pobreza». É o que o livro *Ele se fez caminho e espelho: o seguimento de Jesus Cristo em Clara de Assis* nos aponta: «O projeto de vida clariano tem na pobreza sua mais profunda iden-

39 Ary E. Pintarelli; José Carlos C. Pedroso; Celso M. Teixeira, «Introdução», in: *Fontes franciscanas e clarianas*, 4. ed. Organização de Celso Márcio Teixeira, Petrópolis: Vozes; Brasília: FFB, 2023, p. 99, grifo nosso. Cf. ainda Ildefonso Silveira, «Introdução», in *Escritos e biografias de São Francisco de Assis. Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*, 4. ed., Seleção e organização de Ildefonso Silveira e Orlando dos Reis, Petrópolis, Vozes e CEFEPAL, 1986, p. 102.

40 Ary E. Pintarelli; José Carlos C. Pedroso; Celso M. Teixeira, «Introdução...», cit., p. 143, grifo nosso. Cf. ainda Ildefonso Silveira, «Introdução...», cit., p. 171.

tidade. É uma pobreza muito concreta, que se traduz no estilo de vida, no trabalho com as mãos e, especificamente, na renúncia a toda e qualquer propriedade»⁴¹.

Embora não possamos nos ocupar aqui com a atenção que os textos diretamente atribuídos a Santa Clara requerem e merecem, convém dar atenção especial ao *Testamento* e à *Forma de vida* de Santa Clara, tendo sempre presente que, de um texto para outro, há uma sincronia em relação à «altíssima pobreza» ou «forma de vida».

Sabia-se há muito tempo que, no mosteiro de São Damião vivia-se segundo uma «*forma vivendi*», escrita por São Francisco e que devia ser algo parecido com a primeira regra que ele havia escrito para seus frades e que submeteu à aprovação de Inocêncio III. Diante disso, a pobreza e a ligação espiritual são elementos fundamentais que aproximam e unem Clara e Francisco e seus seguidores. Nesse sentido, o projeto de vida de Francisco remete para a intuição ou carisma propriamente original.

Segundo Théophile Desbonnets, no livro *Da intuição à instituição*, é possível considerar que os versos 16 a 23 do *Testamento* de Francisco nos conservam alguns pontos fundamentais: «No momento em que Francisco, neste Testamento, quer lembrar a seus irmãos o essencial do que prometeram, transporta-se, espontaneamente, à época dos inícios, dentro das lembranças que sua memória guardou»⁴². Para Bernard McGinn, o *Testamento* é «a mais direta e reveladora de todas as suas obras, no qual resumiu a obra de sua vida e proibiu estritamente a seus seguidores acrescentar glosas, explicações ou subterfúgios à *Regra* ou a seus últimos desejos»⁴³. Ora, é nesta esteira que vai também a interpretação realizada por Paul Sabatier, do qual convém transcrever:

Em seu Testamento, sua vida mostra-se assim como vimos: uma luta cotidiana em defesa da visão franciscana. *Percebe-se quão corajosa e audaciosa foi aquela que se representa, costumeiramente, como frágil, macilenta, anônima como uma flor de mosteiro. Ela não defendeu a Francisco apenas contra os outros, mas o defendeu contra ele mesmo. Nas horas sombrias do desânimo que perturbam as mais belas almas e esterilizam os maiores esforços, ela se encontrava ao lado dele, para lhe mostrar o caminho. Quando duvidou de sua missão e sonhou fugir para os cumes, onde se reza sozinho e onde se encontra repouso, foi ela que, de sua parte, lhe mostra a messe que amadurece sem que haja ceifeiros para colhê-la, as populações que vagueiam*

41 Delir Brunelli, «*Ele se fez...*», cit., p. 105.

42 Théophile Desbonnets, «*Da intuição...*», cit., p. 32.

43 Bernard McGinn, «*O florescimento...*», cit., p. 86.

sem pastor para conduzi-las e o colocou novamente no seguimento do Galileu, no cortejo daqueles *que dão a vida em resgate de muitos*.

Entretanto, *esse amor com que Francisco se sentia envolvido em S. Damião o assustou por vezes. Temia que sua morte, ao abrir um tão grande vazio, colocasse em perigo a própria instituição. Por isso, tomava cuidado de lembrar a suas amigas que não estaria sempre com elas*. Certo dia em que devia lá pregar, em lugar de subir a cátedra, pediu que The trouxessem cinza e, após fazer um círculo a seu redor e derramá-la sobre sua cabeça, entoou o *Miserere*, para lembrá-las, desse modo, que ele era apenas pó e que, em breve, retornaria ao pó (2Cel 207).

*Ordinariamente, porém, é em S. Damião que S. Francisco é mais ele mesmo. É à sombra dessas oliveiras em que Clara o cuidava que compôs a mais bela de suas obras, aquela na qual Ernest Renan saudou a expressão mais completa do sentimento religioso moderno, o Cântico do Irmão Sol.*⁴⁴

São Francisco ditou seu Testamento em 1226, sem dúvida alguma na Porciúncula, durante sua última enfermidade. Este texto apresenta o itinerário espiritual e reafirma o ideal ao qual consagrou sua vida. Paul Sabatier vê no Testamento um protesto de Francisco contra a Regra de 1223, que lhe teria sido imposta pela Igreja, apesar de Francisco não se cansar de repetir sua submissão e veneração pela Igreja. Assim, segundo Bernard McGinn, «o testemunho mais válido de sua conversão vem do próprio Francisco, no começo do *Testamento* que ele ditou pouco antes de morrer, em 1226. O ano de que fala deve ter sido 1205»⁴⁵:

Foi assim que o Senhor concedeu a mim, Frei Francisco, começar a fazer penitência: como eu estivesse em pecados, parecia-me sobremaneira amargo ver leprosos. E o próprio Senhor me conduziu entre eles, e fiz misericórdia com eles. E afastando-me deles, aquilo que me parecia amargo se me converteu em doçura de alma e de corpo; e, depois, demorei só um pouco e saí do mundo. E o Senhor me deu tão grande fé nas igrejas que simplesmente eu orava e dizia: «Nós vos adoramos, Senhor Jesus Cristo, aqui e em todas as vossas igrejas que há em todo o mundo, e vos bendizemos, porque, pela vossa santa cruz, remistes o mundo.»⁴⁶

A seguir, uma passagem, de fato, importante do Testamento de Clara e que ela escreveu também no final da vida:

⁴⁴ Paul Sabatier, «*Vida de...*», cit., p. 215-216, grifo nosso.

⁴⁵ Bernard McGinn, «*O florescimento...*», cit., p. 75.

⁴⁶ Ary E. Pintarelli; José Carlos C. Pedroso; Celso M. Teixeira, «Introdução...», cit., p. 141. Cf. ainda Ildelfonso Silveira, «Introdução...», cit., p. 167.

Depois que o Altíssimo Pai celestial, por sua misericórdia e graça, se dignou iluminar meu coração para fazer penitência segundo o exemplo e ensino de nosso bem-aventurado pai Francisco, pouco depois de sua conversão, com algumas irmãs que Deus me dera logo após a minha conversão, eu lhe prometi obediência voluntariamente, como o Senhor nos concedera pela luz da sua graça através da vida admirável e do ensinamento dele.

Vendo o bem-aventurado Francisco que nós, embora frágeis e fisicamente sem forças, não recusávamos nenhuma privação, pobreza, trabalho, tribulação, nem humilhação ou o desprezo do mundo, e até julgávamos tudo isso as maiores delícias, como pôde comprovar frequentemente em nós a exemplo dos santos e dos seus frades, alegrou-se muito no Senhor. E, movido de piedade para conosco, assumiu o compromisso, por si e por sua Ordem, de ter sempre por nós o mesmo cuidado diligente e a mesma atenção especial que tinha para com seus irmãos.

E assim, por vontade de Deus e do nosso bem-aventurado pai Francisco, fomos morar junto da igreja de São Damião, onde em pouco tempo o Senhor nos multiplicou por sua misericórdia e graça, a fim de que se cumprisse o que tinha predito por seu santo. Pois, antes tínhamos morado em outro lugar, embora por pouco tempo.

Depois, escreveu para nós uma forma de vida, principalmente para que perseverássemos sempre na santa pobreza. E não se contentou em *exortar-nos* durante a sua vida com muitos *sermões* (cf. At 20,2) e exemplos ao amor e observância da santa pobreza, mas nos deu muitos escritos, para que depois de sua morte não nos desviassemos dela de modo algum, como o Filho de Deus, enquanto viveu neste mundo, não quis jamais afastar-se da santa pobreza. Também o nosso bem-aventurado pai Francisco, imitando *os seus passos* (cf. 1Pd 2,21), pelo exemplo e pelo ensinamento, nunca se desviou, em toda a vida, de sua santa pobreza, que escolheu para si e seus irmãos.

Por isso, eu, Clara, serva de Cristo e das Irmãs Pobres do mosteiro de São Damião, embora indigna, e verdadeira plantinha do santo pai, considerando com as minhas outras Irmãs a nossa tão alta profissão e o mandamento de tão grande pai, como também a fragilidade de outras, que temíamos em nós mesmas depois do falecimento do nosso pai São Francisco, que era a nossa *coluna* e única consolação depois de Deus e o nosso *apoio* (cf. 1Tm 3,15), repetidas vezes fizemos nossa entrega voluntária à nossa santíssima Senhora Pobreza, para que, depois de minha morte, as Irmãs que estão e as que vierem não possam de maneira alguma afastar-se dela.

E como sempre fui cuidadosa e solícita em observar a santa pobreza, que prometemos ao Senhor e ao nosso bem-aventurado pai Francisco, e em fazer que fosse observada pelas outras, assim sejam obrigadas até o fim aquelas que vão me suceder no ofício a observar e fazer observar a santa pobreza, com o auxílio de Deus. Para

maior segurança, tive a preocupação de conseguir do senhor Papa Inocêncio, em cujo tempo começamos, e dos seus outros sucessores, que corroborassem com os seus privilégios a nossa profissão da santíssima pobreza, que prometemos ao Senhor e ao nosso bem-aventurado pai, para que, em tempo algum, nos afastássemos dela de maneira alguma. Por isso, de joelhos dobrados e prostrada de corpo e alma, recomendo todas as minhas Irmãs atuais e futuras à santa mãe Igreja romana, ao sumo pontífice e principalmente ao senhor cardeal que for encarregado da Ordem dos Frades Menores e de nós, para que, por amor daquele Deus que pobre foi *posto no presépio* (cf. Lc 2,12), viveu pobre no mundo e ficou nu no patíbulo, faça com que sempre o seu pequeno *rebanho* (cf. Lc 12,32), que o Senhor Pai gerou em sua Igreja pela palavra e o exemplo do nosso bem-aventurado pai São Francisco para seguir a pobreza e a humildade do seu Filho dileto e da Virgem, sua gloriosa Mãe, observe a santa pobreza que prometemos a Deus e a nosso bem-aventurado pai Francisco e nela se digne encorajá-las e conservá-las.⁴⁷

No intuito de aprender alguns pontos fundamentais presentes nestes textos originalmente atribuídos a Francisco e Clara, iremos auxiliar-nos de uma interpretação comparativa feita por Giorgio Agamben. Com efeito, como é notoriamente sabido, a obra do filósofo italiano Agamben possui uma envergadura ampla em que analisa diversos aspectos da tradição cristã ocidental. Contudo, para nossos interesses aqui, o livro intitulado *Altíssima pobreza*, publicado na Itália em 2011 e traduzido no Brasil em 2014, já no subtítulo anuncia algo importante: «regras monásticas e forma de vida», ou melhor, «forma-de-vida», como aparece grafado no interior do livro. No final do prefácio, Agamben escreve:

O livro encerra-se, por isso, com uma *interpretação da mensagem de Francisco e dos teóricos franciscanos sobre a pobreza e o uso* que, por lado, uma lenda precoce e uma interminável literatura hagiográfica recobriram com a máscara, humana demais, do *pazzus* [louco] e do *giullare* [menestrel], ou com aquela, não mais humana, de um novo Cristo, e, por outro, uma exegese, mais atenta aos fatos do que a suas implicações teóricas encerrou nos confins disciplinares da história do direito e da Igreja. Em ambos os casos, *o que continuava descon siderado era o legado talvez mais precioso do franciscanismo com o qual, tantas vezes, o Ocidente voltaria a confrontar-se como se fosse sua tarefa indeferível: como pensar uma forma-de-vida, ou seja, uma vida humana totalmente subtraída das garras do direito e um uso dos*

47 *Ibidem*, p. 1254-1255. Cf. ainda Ildefonso Silveira, «Introdução...», cit., p. 191-194.

*corpos e do mundo que nunca acabe numa apropriação? Ou seja, pensar a vida como aquilo que nunca se dá propriedade, mas apenas uso comum.*⁴⁸

Não é necessário fazer muito esforço para perceber logo a relação das expressões presentes no título do livro, a saber, «altíssima pobreza» e «forma-de-vida» como inerentes e intrínsecos ao modo de pensar e de viver de Francisco de Assis. Contudo, como entender isso de maneira adequada? De um lado, o filósofo italiano reconhece que o legado franciscano acaba sendo como que uma pedra de tropeço nos percalços e vicissitudes da história humana no Ocidente e, por outro lado, como consequência de uma compreensão equivocada de uma proposta e modo de vida mais livre e verdadeira, acaba-se na maioria das vezes caindo nas malhas ou mesmo na armadilhas da legalidade como se a vida humana pudesse ser apropriada nesse ou naquele sentido, para esse ou para aquele fim.

É nessa perspectiva que podemos nos aproximar e ler com mais vagar as únicas passagens do livro com cerca de cento e cinquenta páginas em que Agamben faz referência direta a Clara de Assis e o modo como ele especialmente o faz:

Como Francisco não cansa de lembrar, o fato é que está em jogo na “regra e vida” não tanto o ato de preceituar algo, mas também e sobretudo o ato de seguir alguém (“*Domini nostri Iesu Christi [...] vestigia sequi* [seguir os passos de nosso Senhor Jesus Cristo]”; ou, com força ainda maior na assim chamada “última vontade” a santa Clara: “*volo sequi vitam et paupertatem altissimi Domini* [quero seguir a vida e a pobreza do Senhor altíssimo]”). Não se trata tanto de aplicar uma forma (ou uma norma) à vida, mas de *viver* de acordo com aquela forma, ou seja, de uma vida que, no ato de a seguir, ela própria se torna forma coincide com ela.⁴⁹

Ou seja, «seguir alguém» no sentido de «seguir os passos de nosso Senhor Jesus Cristo» não implica forçosamente um ato de prescrever preceitos ou de aplicar uma norma à vida, mas o próprio seguimento se conforma com a vida, isto é, vida e forma são uma coisa só, daí que seria mais apropriado dizer «forma-de-vida», havendo então muito mais uma fusão entre uma e outra. Além do mais, poucas páginas adiante, Giorgio Agamben faz novamente referência a Santa Clara e, reparemos, São Francisco está sempre em cena também na perspectiva da própria Clara e nestes termos:

48 Giorgio Agamben, «*Altíssima pobreza: regras monásticas e forma de vida*», Tradução de Selvino J. Assmann, São Paulo, Boitempo, 2014, p. 11, grifo nosso.

49 *Ibidem*, p. 105.

As outras fontes franciscanas, que recorrem mais de uma vez ao sintagma *forma vitae*, confirmam esse caráter peculiar das “regras” ditadas pelo fundador. A regra de santa Clara, definitivamente aprovada por Inocêncio IV em 1253, imita em seu exórdio a definição da *Regra não bulada*, substituindo, porém, a “regra e vida” do texto franciscano pelo sintagma “forma de vida” (“A forma de vida da ordem das irmãs pobres, instituída pelo beato Francisco, é esta”). Pouco depois, ao retomar as palavras de Francisco, Clara diz “o beato padre [...] escreveu para nós a forma do viver dessa maneira [*scripsit nobis formam vivendi in hunc modum*]”. Entretanto, o breve texto que vem depois não contém nem preceitos nem regras, mas, logo depois de ter acenado para o fato de que as irmãs escolheram “viver segundo a perfeição do santo Evangelho”, formula simplesmente uma promessa (“quero e prometo, de minha parte e daquela dos meus irmãos, ter sempre convosco, assim como com eles, atento cuidado e especial solicitude”). Clara denomina, portanto, “forma de vida” *não um código de normas, mas algo que parece corresponder ao que Francisco chama de “vida”, “regra e vida” ou, no Testamento, “viver segundo a forma do santo Evangelho”*.⁵⁰

Um tema que requer igualmente uma particular atenção é o entendimento manifesto que Clara tem a respeito do trabalho e a relação do trabalho como a pobreza absoluta. Bernard McGinn aponta para o fato de «as características fundamentais da regra inovadora de Clara, *especialmente sua ênfase na pobreza absoluta, no trabalho manual e na vida comum*, foram estudadas por Marco Bartoli».⁵¹ Paul Sabatier aponta prováveis dificuldades enfrentadas por Francisco e Clara com seus seguidores em relação à importância fundamental do trabalho manual:

Essa obrigação do trabalho manual tanto mais merecia ser esclarecida, uma vez que não continuou por muito tempo após S. Francisco e empresta à primeira geração da Ordem uma parte de sua originalidade. A verdadeira razão de ser frade menor não estava, portanto, nisso. *Sua missão consistia principalmente em serem esposos da pobreza*.⁵²

São Damião foi, na origem, o extremo oposto daquilo que é hoje, um mosteiro de clarissas de estrita observância. Permanece, ainda agora, mais ou menos tal como o viveu Francisco. É necessário agradecer aos frades menores por terem conservado intacto esse venerável e delicioso eremitério e de não tê-lo estragado com estúpidos embelezamentos. Esse pequeno canto de terra úmbria será, para nossos descendentes, como aquele poço de Jacó em que Jesus se assentou por um

50 *Ibidem*, p. 108.

51 Bernard McGinn, «*O florescimento...*», cit., p. 109, grifo nosso.

52 Paul Sabatier, «*Vida de...*», cit., p. 185, grifo nosso.

momento, um dos átrios preferidos do culto em espírito e em verdade. Ao instalar Clara nele, Francisco lhe entregou a regra que lhe havia preparado, sem dúvida, semelhante àquela dos frades, tirante os preceitos concernentes à vida missionária. Ajuntou-lhe o compromisso (2Cel 204), assumido por ele e seus frades, de providenciar com o trabalho ou a esmola a todas as necessidades de Clara e de suas futuras companheiras. Em troca, elas também deviam trabalhar e oferecer a seus frades todos os serviços de que fossem capazes. Viu-se o zelo que Francisco manifestava para que as igrejas fossem dignas do culto que ali se celebra. Não suportava que os panos do altar estivessem imundos. Clara começou a fiar para confeccionar toalhas de altar e corporais que os frades se encarregavam de distribuir às igrejas pobres dos arredores. Por fim, durante os primeiros anos, ela cuidou também dos doentes que Francisco lhe enviava e S. Damião foi, durante algum tempo, uma espécie de hospital (Fior c. 33).⁵³

Considerações finais

Para Clara e para Francisco, a conformidade entre «altíssima pobreza» e «forma de vida» passa pela humanidade ou humanização de Cristo, que, tendo se tornado um de nós, viveu um contínuo processo de autoesvaziamento (*kénosis*) enquanto Verbo feito carne.⁵⁴ Segundo Bernard McGinn: «A narrativa da descrição da verdadeira alegria, que parece ser um autêntico ditado de Francisco, é uma perfeita expressão do cerne de sua doutrina sobre as adequadas disposições requeridas para viver a vida evangélica»⁵⁵.

No ano de 1923, Gilbert Keith Chesterton (1874-1936), publicou uma biografia *São Francisco de Assis*. Além de ensaísta, romancista, contista, teólogo amador, dramaturgo, jornalista, biógrafo e crítico de arte, Chesterton tornou-se conhecido como «príncipe do paradoxo». Em 1924, sendo Chesterton um ferrenho crítico do progressismo e do conservadorismo, dizia no *The Illustrated London News* (que foi o primeiro jornal ilustrado semanal do mundo, fundado em Londres no ano de 1842, foi publicado regularmente até o ano de 1971): «O mundo está dividido entre conservadores e progressistas. O negócio dos progressistas é continuar cometendo erros. O negócio dos conservadores é evitar que erros sejam corrigidos». Quiçá, possamos ler também nesse tom de postura e análise refinadamente crítica uma referência que ele faz à relação entre São Francisco e Santo Clara:

⁵³ *Ibidem*, p. 209-210.

⁵⁴ Delir Brunelli, «*Ele se fez...*», cit., p. 121-124.

⁵⁵ Bernard McGinn, «*O florescimento...*», cit., p. 90.

O fato é que, logo que considerarmos um momento como hipótese o que São Francisco e Santa Clara *sempre consideraram como coisa absoluta*, isto é, que *existe uma relação divina direta, mais gloriosa do que qualquer romance*, veremos que a história da fuga de Santa Clara é simplesmente um romance que teve fim feliz; e São Francisco foi o São Jorge ou cavaleiro noturno que lhe deu o fim feliz. E, *vendo que milhões de homens e mulheres viveram e morreram acreditando na realidade dessa relação*, nenhum homem poderá supor-se filósofo, se, ao menos, não puder tomá-la por hipótese.

Quanto ao resto, podemos pelo menos supor que amigo algum disso que se chama a emancipação da mulher haverá de lamentar a revolta de Santa Clara. *Ela viveu o mais verdadeiramente, na algaravia moderna, a sua própria vida, a vida que ela mesma escolhera*, diferente da vida à qual as imposições paternas e arranjos convencionais a teriam impelido. *Tornou-se a fundadora de um grande movimento feminino que ainda afeta profundamente o mundo; e o lugar dela se acha entre as mulheres poderosas da história.*⁵⁶

Bem importante perceber que há uma relação entre Clara e Francisco e é ela que eleva e enobrece a ambos. Trata-se de uma relação verdadeira e real, onde Clara não deveria ser vista como alguém que não tivesse vontade e opinião própria de modo a romper tradições sociais e familiares, mas sobretudo porque ela construiu e manteve durante sua vida um lugar muito singular e é isso que a torna, segundo o biógrafo inglês, uma das mulheres mais poderosas da história. De onde nasce o poder desta mulher tão singular senão da «relação divina direta» «como coisa absoluta» que tanto alimentou Francisco e Clara?

Presumindo que possamos considerar a coletânea dos *I Fioretti* exemplarmente ilustrativos do modo como Francisco e Clara idealizaram e procuraram viver num modo de vida absolutamente livre e desprendido dos padrões convencionais, sugerimos a leitura e, sobretudo, uma atenção muito particular aos detalhes do belíssimo registro que segue transcrito:

Como Santa Clara comeu com São Francisco e com os seus companheiros em Santa Maria dos Anjos

São Francisco, quando estava em Assis, frequentes vezes visitava Santa Clara, dando-lhe santos ensinamentos. E tendo ela grandíssimo desejo de comer uma vez com ele, o que lhe pediu muitas vezes, ele nunca lhe quis dar esta consolação.

56 Gilbert K. Chesterton, «*São Francisco de Assis*», 4. ed., Tradução de J. Carvalho, Rio de Janeiro, Vecchi, 1961, p. 136-137, grifo nosso.

Vendo os seus companheiros o desejo de Santa Clara, disseram a São Francisco: “Pai, a nós nos parece que este rigor não é conforme à caridade divina; que à irmã Clara, virgem tão santa, dileta de Deus, não atendas em coisa tão pequenina como é comer contigo; e especialmente considerando que ela pela tua pregação abandonou as riquezas e as pompas do mundo. E deveras, se te pedisse graça maior do que esta, devias concedê-la à tua planta espiritual”. Então São Francisco respondeu: “Parece-vos que devo atendê-la?” E os companheiros: “Sim, pai: digna coisa é que lhe dê esta consolação”. Disse então São Francisco: “Pois se vos parece, a mim também. Mas, para que ela fique mais consolada, quero que esta refeição se faça em Santa Maria dos Anjos; porque ela esteve longo tempo reclusa em São Damião: ser-lhe-á agradável ver o convento de Santa Maria onde foi tonsurada e feita esposa de Jesus Cristo; e ali comeremos juntos em nome de Deus”. Chegando o dia aprazado, Santa Clara saiu do mosteiro com uma companheira, e, acompanhada pelos companheiros de São Francisco, chegou a Santa Maria dos Anjos e saudou devotamente a Virgem Maria diante do altar onde fora tonsurada e velada; assim a conduziram a ver o convento até à hora do jantar. E nesse tempo São Francisco mandou pôr a mesa sobre a terra nua como de costume. E chegada a hora de jantar, sentaram-se São Francisco e Santa Clara, juntos, e um dos companheiros de São Francisco com a companheira de Santa Clara, e depois todos os companheiros de São Francisco se acomodaram humildemente à mesa. Como primeira vianda São Francisco começou a falar de Deus tão suave, tão clara, tão maravilhosamente que, descendo sobre eles a abundância da divina graça, ficaram todos arrebatados em Deus. E estando assim arrebatados, com os olhos e as mãos levantados para o céu, os homens de Assis e de Betona e os da região circunvizinha viram que Santa Maria dos Anjos e todo o convento e a selva, que havia então ao lado do convento, ardiam inteiramente; e parecia que fosse um grande incêndio que ocupasse a igreja, o convento e a selva, ao mesmo tempo. Pelo que os assisienses com grande pressa correram para ali, crendo firmemente que tudo estava ardendo. Mas, chegando ao convento e não encontrando nada queimado, entraram dentro e acharam São Francisco com Santa Clara e com toda a sua companhia arrebatados em Deus em contemplação e assentados ao redor desta humilde mesa. Pelo que compreenderam ter sido aquilo fogo divino e não material, o qual Deus tinha feito aparecer miraculosamente para demonstrar e significar o fogo do divino amor no qual ardiam as almas daqueles santos frades e santas monjas; de onde voltaram com grande consolação em seus corações e com santa edificação. Assim, passado grande espaço de tempo, São Francisco voltando a si e Santa Clara juntamente com os outros, e sentindo-se bem confortados com o cibo espiritual, não cuidaram do cibo corporal. E assim, terminado aquele bendito jantar, Santa Clara, bem acompanhada, voltou a São Damião. Pelo que as irmãs ao vê-la tiveram grande alegria;

porque temiam que São Francisco a tivesse mandado dirigir um outro mosteiro qualquer, como já mandara Soror Inês, sua santa irmã, para dirigir como abadessa o mosteiro de Monticelli de Florença; e São Francisco de uma vez dissera a Santa Clara: “Prepara-te, que poderei talvez precisar mandar-te a outro convento”. E ela, como filha da santa obediência, respondera: “Pai, estou sempre pronta a ir aonde me mandares”. E, portanto, as irmãs muito se alegraram quando a viram voltar; e Santa Clara ficou de ora em diante muito consolada. Em louvor de Cristo. Amém.⁵⁷

Referências

André Vauchez, «Prefácio», in Marco Bartoli, *Clara de Assis*, Tradução de Almir Ribeiro Guimarães e revisão da tradução de Celso Márcio Teixeira, Petrópolis, Vozes e FFB, 1998.

Andrea Boni, «As três ordens franciscanas», Tradução de Ary E. Pintarelli, Petrópolis, FFB, 2002.

Ary E. Pintarelli; José Carlos C. Pedroso; Celso M. Teixeira, «Introdução», in *Fontes franciscanas e clarianas*, 4. ed., Organização de Celso Márcio Teixeira, Petrópolis: Vozes; Brasília: FFB, 2023.

Bernard McGinn, «O florescimento da mística: homens e mulheres da nova mística» (1200-1350), Tradução de José Raimundo Vidigal, São Paulo, Paulus, 2018.

Celso M. Teixeira, «Breves anotações sobre Clara de Assis: do nascimento ao caustro», in *Uma mulher chamada Clara de Assis, Cadernos Franciscanos*, n. 6, Petrópolis, Vozes e CEFEPAL, 1993.

Delir Brunelli, «Ele se fez caminho e espelho: o seguimento de Jesus Cristo em Clara de Assis», Petrópolis, Vozes e FFB, 1998.

Fidêncio Vanboemmel, «A vida em São Damião: missão e função de Clara como animadora desta vida», in *Uma mulher chamada Clara de Assis. Cadernos Franciscanos*, n. 6, Petrópolis, Vozes e CEFEPAL, 1993.

57 Ary E. Pintarelli; José Carlos C. Pedroso; Celso M. Teixeira, «Introdução...», cit., p. 1097-1098, grifo nosso. Cf. ainda Ildefonso Silveira, «Introdução...», cit., p. 1008-1010.

Gabriela C. Nabozny; Marx R. dos Reis; Fátima L. Ribas; Talita Guimarães, «Clara de Assis e uma economia com alma», in Eduardo Brasileiro (org.), *Realmar a economia: a economia de Francisco e Clara*, São Paulo, Paulus, 2023, p. 49-58.

Gilbert K. Chesterton, «São Francisco de Assis», 4. ed., Tradução de J. Carvalho, Rio de Janeiro, Vecchi, 1961.

Giorgio Agamben, «Altíssima pobreza: regras monásticas e forma de vida», Tradução de Selvino J. Assmann, São Paulo, Boitempo, 2014.

Ildefonso Silveira, «Introdução», in *Escritos e biografias de São Francisco de Assis. Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*, 4. ed., Seleção e organização de Ildefonso Silveira e Orlando dos Reis, Petrópolis, Vozes e CEFEPAL, 1986.

José A. C. Pereira, «Fioretti de Santa Clara», Petrópolis, Vozes, 2023.

José A. C. Pereira, «Santa Clara de Assis: época, carisma e espiritualidade», Petrópolis, Vozes; Brasília, Conferência da Família Franciscana do Brasil (FFB); Braga, Editorial Franciscana, 2019.

José C. Gonçalves, «Prólogo», in J. A. C. Pereira, *Santa Clara de Assis: época, carisma e espiritualidade*, Petrópolis, Vozes; Brasília, Conferência da Família Franciscana do Brasil (FFB); Braga, Editorial Franciscana, 2019.

José Carlos Corrêa Pedroso, «A Clara que descobri em seus escritos e documentos», in *Uma mulher chamada Clara de Assis, Cadernos Franciscanos*, n. 6. Petrópolis: Vozes e CEFEPAL, 1993a, p. 3-17.

José Carlos Corrêa Pedroso, «Fontes clarianas», Tradução, introduções, notas e índices de José Carlos Corrêa Pedroso, Petrópolis, Vozes e CEFEPAL, 1993b.

José M. Costa, «Apresentação», in J. A. C. Pereira, *Santa Clara de Assis: época, carisma e espiritualidade*, Petrópolis, Vozes; Brasília, Conferência da Família Franciscana do Brasil (FFB); Braga, Editorial Franciscana, 2019.

Lázaro Iriarte, «Letra e espírito da Regra de Santa Clara», Tradução de Adelino G. Pilonetto, Porto Alegre, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1978.

Lothar Hardick, «Pobreza, pobre», in E. Caroli (coord. geral), *Dicionário franciscano*, Tradução de Almir Ribeiro Guimarães e Edinei da Rosa Cândido, Petrópolis, Vozes e CEFEPAL, 1993.

Marco Bartoli, «Clara de Assis», Tradução de Almir Ribeiro Guimarães e revisão da tradução de Celso Márcio Teixeira, Petrópolis, Vozes e FFB, 1998.

Marco Bartoli, «Clara de Assis: a mulher e seu tempo», in A. S. Moreira, *São Francisco e as Fontes Franciscanas*, Bragança Paulista, Edusf e IFAN, 2007.

Nachman Falbel, «Os espirituais franciscanos», São Paulo, Perspectiva, FAPESP, Edusp, 1995.

Paul Sabatier, «Vida de São Francisco de Assis», Tradução de Orlando A. Bernardi e apresentação à edição brasileira de Vitorio Mazzuco, Bragança Paulista, Edusf e IFAN, 2006.

Santa Clara, «Os escritos de Santa Clara», 2. ed., Tradução de Geraldo van Buul e Serafim Lunter, Petrópolis, Vozes e CEFEPAL, 1984.

Théophile Desbonnets, «Da intuição à instituição», Tradução de Hugo D. Baggio, Petrópolis, CEFEPAL, 1987.

Vitorio Mazzuco, «Apresentação à edição brasileira», in P. Sabatier, *Vida de São Francisco de Assis*, Tradução de Orlando A. Bernardi e apresentação à edição brasileira de Vitorio Mazzuco, Bragança Paulista, Edusf e IFAN, 2006.

Teresa Bartolomei

DOS CORPOS-COISAS AOS CORPOS-CASAS

O FEMININO COMO CAMINHO EPISTEMOLÓGICO E POLÍTICO DE APRENDIZAGEM DA CONDIÇÃO TERRESTRE

*nunca saberemos se o corpo é a tenda
ou o nómada que numa despedida
sem aceno o abandona*

J. Tolentino Mendonça, "A tenda nómada"
(Teoria da fronteira)

O rizoma feminista

O(s) feminismo(s) é(são) um movimento social, cultural e político tão central na história dos últimos dois séculos como paradoxalmente elusivo e «opaco», na sua extrema mobilidade evolutiva (porque a relativa brevidade da sua parábola histórica, ainda recente, é inversamente proporcional à turbulência da sua periodização, caracterizada por fortes descontinuidades) e na sua fragmentação cársica num dilúvio de

correntes, interpretações, sujeitos sociais e contextualizações, nem sempre pacificamente coexistentes, por vezes, aliás, vivamente conflituais¹.

Paradoxalmente, a consistência, não abstratamente racional, mas concretamente histórica e demograficamente maciça, do seu referente (não direitos, relações económicas, categorias sociais definidas a partir de coordenadas culturais ou materiais, etc., mas a parte feminina da humanidade), contribuiu não para circunscrever, mas para indeterminar as pertinências normativas e analíticas do paradigma feminista, que nunca se verticalizou em associações partidárias e sindicais, mas antes se articulou em redes associativas de dinâmica participativa e não representativa, conjugando-se essencialmente como uma instância transversal, horizontal e polimorfa de inervação cultural, política, social e religiosa do discurso público e privado, segundo um modelo antifundacionalista de carácter emblematicamente rizomático².

Estas características de mobilidade e descentralização, conjugadas como heterogeneidade e multiplicidade conexas, se, por um lado, reforçaram a vitalidade e a força de penetração do rizoma feminista, por outro, condicionaram a sua visibilidade e representatividade pública, incrementando a sua receptividade setorial, na coexistência cársica de nichos de absoluta latência e de grande efervescência pública. Tão numerosos são os índices desta coexistência contraditória de obscuridade e impacto público do feminismo e das suas exigências normativas que uma casuística é supérflua. Basta pensar na convulsão das batalhas em torno da liberdade e dos direitos reprodutivos, nessa sociedade americana que é historicamente a vanguarda dos movimentos feministas, mas é igualmente um campo avançado de resistência e recuos. Basta pensar como o extraordinário florescimento de uma teologia feminista no seio das igrejas cristãs, nos últimos cinquenta anos, encontrou ressonância meramente residual na prática pastoral e no corpo canónico e doutrinal do catolicismo, instalando-se, no entanto, numa ampla e profunda sensibilidade espiritual das crentes (e dos crentes), que se consubstancia numa espécie de Igreja paralela, que corre ao lado, (maioria) silenciosa, mas agora irreversível, da realidade institucional.

Não interessa, no contexto desta breve reflexão sobre o papel e o significado do ecofeminismo, traçar um quadro histórico geral do rizoma feminista. Parece-me mais útil analisar o modo como a germinação deste seu «nó» permite evidenciar o

1 Para uma panorâmica geral e atualizada do universo vulcânico e altamente diferenciado do pensamento feminista [cf. Lisa Disch & Mary Hawkesworth (Eds.), «The Oxford Handbook of Feminist Theory», New York, Oxford U. P., 2016, e Kim Q. Hall & Ásta (Eds.), «The Oxford Handbook of Feminist Philosophy», New York, Oxford U. P., 2021].

2 Cf. Gilles Deleuze & Félix Guattari, «Capitalisme et Schizophrénie 1. L'Anti-Édipe», Paris, Minuit, 1972, e Gilles Deleuze & Félix Guattari, «Capitalisme et Schizophrénie 2. Mille Plateaux», Paris, Minuit, 1980.

papel extremamente e incessantemente inovador que o feminismo tem desempenhado no quadro da autoconsciência política contemporânea, enquanto vector e catalisador de algumas intuições fundamentais que enformam o pensamento e a ação política atuais, e que, mesmo quando não reconhecem explicitamente a sua dependência do «caule» feminista, continuam profundamente devedores deste rebento perene, tuberoso e rico em substâncias regeneradoras do corpo social.

O papel maiêutico do feminismo na emergência de três novas categorias políticas

São três as novidades fundamentais que caracterizam o horizonte político atual relativamente ao quadro epistémico e ideológico tradicional da modernidade, dominado pela díade liberdade e igualdade³, formulada com arquetípica força simbólica e performativa pela Revolução Francesa:

- 1) A emergência da reivindicação do reconhecimento identitário - das diversidades - a par do direito à autodeterminação e da igualdade jurídica e redistributiva universal.
- 2) A irrupção do paradigma da biopolítica.
- 3) A superação da autocompreensão exclusivamente societal e inter-humana da política, a partir da tematização da questão ecológica.

Em relação a estas três novidades, o discurso feminista desempenhou um papel fundamental como incubador e agente maiêutico⁴. Embora amplamente posto de lado pelos seus protagonistas (é o caso, nomeadamente, da biopolítica e, em certa medida, da ecopolítica), este contributo é inegável à luz de uma breve análise da ruptura epistemológica introduzida no horizonte político dominante pelo movimento feminista.

3 Que o último termo da tríade original, a fraternidade, tenha permanecido estruturalmente subordinado e eclipsado na tradição política subsequente, é uma questão relevante (também recentemente discutida pelo Papa Francisco na encíclica *Fratelli tutti*) que não pode ser sistematicamente abordada nestas breves páginas, mas que, possivelmente, encontra uma hipótese explicativa no raciocínio aqui desenvolvido.

4 É significativo que esta figura epistémica de natureza requintadamente feminina [Sócrates afirma tê-la aprendido não com outros filósofos, mas com a sua mãe Fenárete, parteira de profissão (cf. Platão, «Teeteto», Tradução de Ariana Manuela Nogueira & Marcelo Boeri, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2015, p. 149 ss.ff.) não teve a fortuna filosófica que a força da formulação socrática prometia, cedendo de imediato lugar a reconstruções muito menos paritárias, dialógicas e abertas do processo de aprendizagem e de determinação reflexiva da verdade, que remetem para o modelo formalisticamente lógico-dedutivo que em Platão acompanha e antagoniza (na forma não dialógica da dialética), a *ratio* «opacamente» hermenêutica da abordagem socrática. Para uma reatualização contemporânea da maiêutica, com o seu movimento caracteristicamente interrogativo e não assertivo, inclusivo, gradual, anti-hierárquico e impuro, que avança por contextualizações, aproximações e revisões, nunca definitivo, nunca completo [cf. Hans-Georg Gadamer, «Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik», 6.ª ed., Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990].

É graças à descontinuidade teórica (e prática) representada pela entrada em cena do pensamento e das lutas das mulheres que a grelha societal rigidamente antropocêntrica, racionalista, partilhada pelos três dispositivos políticos fundamentais da modernidade - republicano, liberal e socialista - se abriu a perspectivas normativas inéditas.

I. A luta pelo reconhecimento

Exemplar e, este sim, amplamente tematizado, é o papel do feminismo como precursor da emergência da categoria do reconhecimento como catalisador de uma parte importante dos conflitos políticos das últimas décadas, tanto a nível nacional como internacional. Centrando-se na inadequação dos princípios da justiça e da liberdade como autodeterminação para intercetar o conjunto das reivindicações normativas que emergem da sociedade, a categoria do reconhecimento expande a noção de dignidade humana como titularidade universal à igualdade de direitos, motor emancipatório da modernidade, que através da sua elaboração jusnaturalista e iluminista se tornou a pedra angular da batalha liberal pela igualdade jurídica e da batalha socialista pela igualdade social e económica. À reivindicação universalista da igual dignidade de cada pessoa enquanto sujeito jurídico, fundada no humano que é comum, junta-se a reivindicação do reconhecimento singularizante da diferença entre indivíduos e grupos, cuja supressão por um universalismo abstrato «difference-blind» se torna injustiça de uma negação humilhante, repressiva, excludente, de identidades particulares e concretas, historicamente configuradas em pertenças linguísticas, de género, étnicas, religiosas, minoritárias, cuja não universalizabilidade deve ser reconhecida como um valor e não como uma variável normativamente insignificante⁵. A partir dos movimentos para os direitos civis dos anos sessenta, e com força crescente nas décadas seguintes, as exigências de justiça social relacionadas com a reivindicação de igualdade jurídica e redistributiva articulam-se numa chave identitária que se move precisamente a partir da afirmação da não-identidade geral, da diferença dos grupos e dos indivíduos, que

5 A teoria do reconhecimento ganhou forma durante a década de 1990 nas reflexões não inteiramente assimiláveis, mas convergentes, de Axel Honneth e Charles Taylor. O primeiro elabora uma revisão e expansão conceptual da teoria crítica de Frankfurt através de uma recuperação da figura hegeliana da luta pelo reconhecimento na dialética servo-mestre (cf. Axel Honneth, «The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts», Translated by Joel Anderson, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1995, e Axel Honneth, «Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory», Malden, MA, Polity, 2007). O segundo parte de uma abordagem mais histórico-analítica, abordando em particular o debate sobre o multiculturalismo e a crítica comunitária ao universalismo liberal (exemplarmente na sua versão rawlsiana) [cf. Charles Taylor, «The politics of recognition», in AA.VV., *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, A. Gutmann (Ed.), Princeton, Princeton U. P., p. 25-73, 1989a, Charles Taylor, «Sources of the Self: The Making of Modern Identity», Cambridge, Ma; London, UK, Harvard U. P., 1989b, e Charles Taylor, «Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus» (1989), in *Kommunitarismus: Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Axel Honneth (Ed.), Frankfurt/Main/New York, Campus Verlag, 1993, p. 103-130].-

acolhe a emergência das minorias, das segmentações do corpo social, como instâncias autónomas de legitimação⁶.

Não há dúvida de que o movimento feminista tem sido um recurso e uma alavanca crítica e proativa da primeira hora na afirmação desta política «identitária», centrada na luta pelo reconhecimento, progressivamente afirmada como uma dinâmica transversal de contestação pós-colonial do monopólio ocidental, masculino, branco e tecnocrático do código axiológico social e cultural, capturado por um complexo de parâmetros geopolíticos, simbólicos e racionais de exclusão, subordinação e obscurimento de identidades não redutíveis ao campo do saber-poder dominante (hegemónico no próprio progressismo). Nascido como uma luta pela igualdade de direitos legais e políticos, o movimento de emancipação das mulheres integrou e tematizou, de facto, desde o início, a consciência da diferença como um valor (epistemológico e político) a proteger e a não apagar, abrindo caminho para a consciência de todas as diferenças que são objeto das batalhas identitárias atuais. Em suma, as lutas feministas foram, desde o início, portadoras de *exigências expressivas* além de igualitárias.

Apesar da complexidade convulsiva e contraditória, muitas vezes e voluntariamente conflituosa (mas precisamente por isso bem-vinda) e da natureza contraditória da sua própria autodefinição⁷, o «segundo sexo» (de acordo com a fórmula epónima de Beauvoir, 1949) nunca aspirou a dissolver-se no primeiro, simplesmente lutou, nas suas várias vertentes feministas, para proteger as múltiplas particularidades sexuais e de género como um valor a não discriminar, manipular, reificar, essencializar regressiva-

6 Um fenómeno que encontra a sua contrapartida internacional no renascimento das tradições - religiosas, étnicas, nacionais, territoriais - como vector de reação ao impacto assimilador da globalização e da conflitualidade política ativada tanto em chave populista-soberanista (no contexto de uma opinião ocidental assustada com a ameaça de «substituição» e de perda dos seus próprios privilégios autárquicos) como pós-colonial, na reação de um Sul e de um Leste condenados durante séculos a uma subalternidade não só política e económica, mas também epistemológica [Gayatri Chakravorty Spivak, «Can the Subaltern Speak?», in *Marxism and the Interpretation of Culture*, Cary Nelson and Lawrence Grossberg (Eds.), Basingstoke, Macmillan, 1988, p. 271-313, e Gayatri Chakravorty Spivak, «A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present», Cambridge, Ma, London UK, Harvard University Press, 1999], que reivindicam a sua própria via de emancipação e de modernidade, contestando a imposição de um dispositivo universalista de racionalidade, tanto no plano cultural como no plano jurídico [cf. Enrique Dussel, «Beyond Eurocentrism: the World-System and the Limits of Modernity», in *The Cultures of Globalization*, Fredric Jameson & Masao Miyoshi (Eds.), Durham and London, Duke U. P., 1998, p. 3-31].

7 A noção de identidade é precisamente uma das noções filosóficas tradicionais que o feminismo contesta como forma de «essencialismo», reivindicando a interseccionalidade, a transitoriedade, a fluidez, a indeterminabilidade híbrida das identidades individuais e coletivas [cf. Linda Martin Alcoff, «Identity», in *The Oxford Handbook of Feminist Philosophy*, Kim Q. Hall & Ásta (Eds.), New York, Oxford U. P., 2021, p. 339-349.]. Por outro lado, como assinala Spivak (*Ibid*, 1988; 1999), a ação pública de emancipação das minorias subalternas não pode prescindir de categorias unificadoras de reconhecimento. O facto é que a categoria de identidade é extremamente oscilante e divisiva no seio do feminismo, que, depois de uma viragem pós-identitária (marcada por uma dissociação radical entre sexualidade e género), vive agora um impulso para um «reembodiment», uma nova valorização das dinâmicas materiais (sobretudo corporais) associadas à «diferença» feminina [Nadine Ehlers, «Identities», in *The Oxford Handbook of Feminist Theory*, Lisa Disch & Mary Hawkesworth (Eds.), New York, Oxford U. P., 2016, p. 346-366].

mente, mas a reinterpretar e remodelar generativamente em fidelidade à contingência do seu condicionamento histórico, cultural e biológico.

Ao resistir à sua própria autocancelação no universalismo abstrato de direitos historicamente neutrais, o feminino expresso pelo feminismo interceptou e abraçou simpateticamente a procura igualmente emergente das minorias internas - religiosas, étnicas e racializadas; das majorias externas (não-ocidentais) colonizadas; das tradições, nomeadamente aborígenes, incompatíveis com o cânone tecnocrático da dominação mundial extrativa pela qual se rege a economia capitalista.

Não se deve esquecer que foi precisamente no seio do movimento feminista que nasceu o modelo *interseccional*⁸ de correlação transversal das condições de discriminação, exclusão, exploração, opressão, injustiça, na perspetiva integrada em clara ruptura com uma leitura tribalista, autorreferencial e conflitual das identidades em busca de reconhecimento político e simbólico. Contra a tentação regressivamente antidemocrática do choque de civilizações, da batalha entre pobres, entre comunidades, entre setores desfavorecidos da sociedade, o feminismo interseccionalista tem procurado centrar-se nos instrumentos para que a luta pelo reconhecimento, pela proteção e valorização da dignidade do diferente, não se torne antitética à luta pela igualdade, na sua perspectiva intrinsecamente universalista de proteção da dignidade do comum.

II. Biopolítica

Um papel socraticamente maiêutico semelhante tem sido desempenhado pelo feminismo na emergência da categoria de biopolítica⁹, uma caixa de ferramentas conceptual que, se tem menos projeção pública e performativa do que a luta pelo reconhecimento (e conheceu um relativo declínio teórico na última década), constitui, no entanto, uma extensão fundamental da percepção e reconstrução das dinâmicas de poder, permitindo evidenciar mecanismos estruturais invisíveis a uma abordagem

8 Para a formulação original do conceito (cf. Kimberle Crenshaw, «Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color», in *Stanford Law Review*, vol. 43, n. 6, 1991 p. 1241-1299). Um extenso aperfeiçoamento, vinte e cinco anos depois, é fornecido por Collins & Bilge [Patricia Hill Collins & Sirma Bilge, «Intersectionality», in *The Oxford Handbook of Feminist Theory*, Lisa Disch & Mary Hawkesworth (Eds.), New York, Oxford U. P., 2016, p. 385-406]. A relevância da categoria de interseccionalidade no âmbito de uma teologia da Casa Comum é apresentada por Martinho Toldy (cf. Teresa Toldy Martinho, «Contributos para abordagens interseccionais na Casa Comum», in *Ephata*, v. 4, no. 2, 2022, p. 51-73).

9 A extraordinária fortuna deste paradigma reflete-se na elaboração extremamente diversificada do mesmo em autores como Giorgio Agamben, Toni Negri e Roberto Esposito, mas a sua exposição original encontra-se na investigação desenvolvida por Michel Foucault na segunda metade da década de 1970 [cf. Michel Foucault, «Sécurité, territoire, population (1977-1978)», Paris, EHESS, Gallimard, Le Seuil, 2004a; Michel Foucault, «Naissance de la biopolitique (1978-1979)», Paris, EHESS, Gallimard, Le Seuil, 2004b; e Michel Foucault, «Du gouvernement des vivants (1979-1980)», Paris, EHESS, Gallimard, Le Seuil 2012]. Para uma discussão feminista da categoria, ver Miller [Ruth A. Miller, «Biopolitics», in *The Oxford Handbook of Feminist Theory*, Lisa Disch & Mary Hawkesworth (Eds.), New York, Oxford U. P., 2016, p. 61-78].

tradicional estritamente jurídica e económica. O quadro de pertinências normativas complexifica-se e altera-se à luz da intuição de que, na sociedade contemporânea, a dominação não se reduz à soberania, ao direito, à administração dos territórios e dos cidadãos enquanto sujeitos de direito, mas concretiza-se como «governamentalidade», como produção de ordem, como um complexo de medidas «imunitárias» (Esposito, 2020), que se aplicam à esfera da vida dos cidadãos enquanto corpos e membros de um complexo de autoprodução e autopreservação social constituído por dimensões demográficas, sanitárias, higiénicas e comportamentais. A representação política da cidadania (baseada no direito e no princípio da soberania) é acompanhada pela gestão governamental da população (baseada no princípio da segurança e na proteção social da vida), numa combinação que altera substancialmente a substância da primeira em prol da segunda (vida e morte, sexualidade e reprodução tornam-se as três áreas prioritárias do exercício regulatório do poder).

Como a pandemia evidenciou de forma flagrante, o poder político legitima-se ao nível da governamentalidade não como um mecanismo representativo do processo de autodeterminação dos cidadãos, mas como um dispositivo de proteção e, portanto, de controlo, dos seus corpos, como gestor supremo do bem-estar da população, cuja sobrevivência e saúde se tornam o principal critério regulador (que acaba por subordinar o da liberdade). O objeto de análise e de denúncia da biopolítica é a ambiguidade desta função, que por um lado se apresenta como uma preciosa garantia «previdencial» para o indivíduo e a população e, por outro lado, se converte em invasiva modalidade de controlo governamental dos corpos e das formas de subjetivação que lhe são inerentes (no domínio das práticas higiénicas, alimentares, sexuais, relacionais e desportivas, o princípio da segurança sublima-se num critério incondicional de coação comportamental, com a instauração de mecanismos de sanção e de recompensa cada vez mais complexos, finamente difusos e vinculativos: os «maus hábitos», como o tabagismo, tornam-se objeto de medidas crescentes de controlo legal, restrição e penalização). A abordagem tradicional puramente «política» não capta a mutação do poder contemporâneo, na sua vertente biopolítica e governamental, ficando confinada a um racionalismo abstrato que descontextualiza a formulação dos direitos dos sujeitos de direito dos processos biológicos, simbólicos e materiais de manutenção dos seus corpos, e não capta a mudança de paradigma normativo no exercício do poder face aos indivíduos e à população. Também a luta identitária pelo reconhecimento encontrou na biopolítica um importante fator de alargamento categorial, estimulando a combinação do enfoque jurídico nas relações interpessoais entre indivíduos e grupos (na atenção prioritária às dinâmicas cognitivas e intencionalidades comportamentais) com o

enfoque nos processos precognitivos, biológicos e sociais (saúde, alimentação, higiene, medidas de segurança social, codificação eufórica ou disfórica de características biológicas), tornando-se cada vez mais recetiva a formas de regulação coerciva da subjetivação individual e coletiva.

Como é sabido, o paradigma da biopolítica decorre da investigação arqueológico-genealógica de Michel Foucault sobre a constituição da ciência ocidental na época moderna como um dispositivo em que o saber e o poder estão inextricavelmente interligados e são mutuamente funcionais na construção de uma forma de subjetividade «normal», isto é, socialmente governável, com a correspondente instauração de sociedades disciplinares (estudadas em particular no domínio da história da loucura, das formas e dos aparelhos de detenção, da medicina, da sexualidade e do liberalismo como máquina hipertrófica de regulação social). No entanto, não é arriscado afirmar que a centralidade do corpo como local de regulação política, jurídica e simbólica não é uma descoberta do filósofo francês, que a transpõe da reflexão de décadas elaborada neste domínio pelo pensamento e pelas práticas feminista¹⁰. A novidade da abordagem foucaultiana é subverter a lógica analógica da biopolítica positivista tradicional (que estuda a sociedade como um organismo, tentando reconstruir as funções sociais a partir de leis biológicas) para analisar como o dispositivo de poder-saber disciplinar-controlador regula e molda as consciências através do governo dos corpos, apelando às suas necessidades, à sua vulnerabilidade, à sua maleabilidade, às suas exigências de segurança e bem-estar. Esta é uma abordagem crítico-hermenêutica substancialmente em linha com a investigação já em curso na esfera feminista sobre o papel essencial do corpo na construção (coerciva) da identidade social das mulheres; na manipulação, subjugação, deformação patriarcal da diferença feminina como um «desvio» da norma masculina e, ao mesmo tempo, um recurso reprodutivo indispensável da sociedade, sobre o qual exercer a disciplina total. A ideia foucaultiana de que os processos de emancipação dos cidadãos do aperto do poder biopolítico não passam apenas pela conquista de maiores espaços de autodeterminação jurídica, de reconhecimento interpessoal e coletivo das identidades minoritárias, de redistribuição igualitária de recursos e oportunidades, mas também por formas de ressubjetivação alternativas ao modelo interiorizado no regime das «sociedades de controlo» atuais, caracterizadas pela hipertrófica regulação securitária e pela invasiva objetivação

10 «Incorporação, vulnerabilidade, relacionalidade e alteridade» são as quatro categorias éticas fundamentais da formação da subjetividade destacadas pela reflexão feminista em contraste com o paradigma patriarcal da normatização [cf. Erinn Gilson, «Continental Feminist Ethics», in *The Oxford Handbook of Feminist Philosophy*, Kim Q. Hall & Ásta (Eds.), New York, Oxford U. P., 2021, p. 261-271].

técnica e mediática dos processos corporais (no esvaziamento e subjugação da sua dimensão simbólica) está em plena sintonia com a ênfase feminista no facto de o processo de libertação das mulheres da ordem patriarcal passar pela reapropriação do seu próprio corpo como espaço gerativo de livre negociação relacional de uma ordem simbólica aberta, plural, reversível, não objetificante e não assimilada a códigos coercivamente impostos do exterior.

A emancipação da diferença feminina face à ordem patriarcal não pode ser alcançada apenas através de dinâmicas relacionais e jurídicas de reconhecimento da própria identidade social e de conquista de uma efetiva igualdade jurídica e económica, mas tem necessariamente de se concretizar também como libertação da coerção governamental de regulação do próprio corpo e como reconstrução de novos códigos hermenêuticos e simbólicos de expressão da diferença entre feminino e masculino, na sua matriz corpórea constitutiva mas não deterministicamente unívoca, nessa indeterminação aberta ao gesto instituinte da subjetividade que faz com que a identidade de género não seja equivalente à identidade sexual, não seja redutível a uma definição exclusivamente biológica.

Iluminando as dinâmicas em que a sociedade se transforma em poder epistémico e político que governa as mentes através dos corpos, a perspectiva biopolítica alimenta e, ao mesmo tempo, nutre a reflexão feminista sobre a elaboração simbólica da diferença feminina, identificando um ponto de convergência fundamental na necessidade de abandonar a noção teórica e prática de «corpo-coisa»¹¹ para abraçar a de *corpo-casa*, o espaço material e simbólico da inerência do sujeito ao mundo, na concretude espaciotemporal de uma singularidade orgânica insubstituível e indisponível, mas não reificável como mera porção de referência extensional de um ato cognitivo fundador. O pensamento «põe» o nosso corpo assim como é «posto» por ele, numa distinção que se produz numa dinâmica de inesgotável «reversibilidade» (Merleau-Ponty) e só artificialmente pode ser extrapolada como separação. A lógica desta ineliminável integração performativa do conhecimento por parte do sujeito, na sua autopercepção intencional e corpórea, é neutralizada na estratégia epistémica da objetivação científica, que é social e pessoalmente necessária, em virtude da sua formidável eficácia estratégica, mas que, no entanto, permanece inteiramente artificial, seletiva e insuficiente. Na terceiridade impessoal do conhecimento científico, a ine-

¹¹ Para uma crítica formidável deste mito metafísico, na lúcida denúncia do seu devastador impacto civilizacional (cf. Maurice Merleau-Ponty, «La Structure du comportement», Paris, PUF, 1967, e Maurice Merleau-Ponty, «La Phénoménologie de la perception», Paris, NRF, Gallimard, 1976).

rência intencional e corpórea da subjetividade é neutralizada por princípio, mas só a sua reativação permite o acesso do sujeito ao conteúdo proposicional em questão. A anterioridade epistemológica da inerência corpórea é neste sentido incontornável: só enquanto corpo-casa¹² (que contextualiza espaciotemporalmente a subjetividade, permitindo-lhe habitar a terra, da qual não se pode abstrair) podemos aceder à elaboração técnico-científica do corpo-coisa, e a ocultação desta dependência constitutiva, mais precisamente a sua subversão de princípio, é a grande mentira que desacredita, mais do que credenciar, o edifício da verdade científica, cuja legitimação epistemológica exige o reconhecimento e não a negação da sua complexidade «genealógica» e processual, na sua dimensão não só de accidentalidade histórica (entretanto amplamente reconhecida) mas também de necessária subjetivação intencional-performativa conforme às dinâmicas próprias da inerência corporal individual.

III. Ecopolítica

Este ponto de convergência política e epistémica entre o feminismo, a luta pelo reconhecimento e a biopolítica, nomeadamente a necessária conversão da nossa autocompreensão de corpo-coisa para corpo-casa (condição da inerência espaciotemporal do sujeito na terra), introduz-nos diretamente na questão ecológica, a terceira grande novidade da cena política contemporânea em que o feminismo tem desempenhado um papel de incubador intelectual, social e cultural fundamental, promovendo também aqui a recepção de categorias alheias ao discurso político tradicional.

O grande desafio colocado pelo paradigma ecológico é, de facto, o da «*desantropização*» da *normatividade*. As categorias fundamentais da ordem jurídica e política tradicional são essencialmente antropológicas: durante séculos (milénios) foi o homem-macho, como indivíduo e como comunidade, o sujeito do direito e, portanto, da política.

Este excludente «autocentramento» antrópico revela todos os seus limites com a emergência da crise ecológica, um processo de ruptura devastadora do equilíbrio ambiental estabelecido durante o período interglaciar do Holoceno, iniciado há cerca de 11 770 anos, que permitiu ao *Homo sapiens sapiens* prosperar e espalhar-se pelo planeta, beneficiando de condições extremamente favoráveis de estabilidade climática e ecológica. Com a progressiva erosão das nove fronteiras planetárias¹³ que identifi-

12 Uma fórmula que reenvia diretamente, para a expandir, à noção fenomenológica de «corpo próprio» elaborada por Merleau Ponty.

13 Cf. Johan Rockström & Owen Gaffney, «Breaking Boundaries: The Science of Our Planet», New York, DK Publishing, 2021.

cam nove «sistemas de suporte à vida» essenciais, as condições de autorregulação do ecossistema terrestre estão a ser irreversivelmente perturbadas, desencadeando o risco de alterações ambientais globais de natureza não linear, violenta e incontável. As consequências devastadoras do aquecimento global, da redução maciça da integridade da biosfera, da poluição química, da acidificação dos oceanos, estão diante dos nossos olhos e são sentidas na pele de todos, demonstrando a inadequação de uma política ambiental unilateralmente antropomônica. Cresce assim a consciência (ainda que, infelizmente, demasiado lentamente) de que a *res publica* não inclui apenas os homens, a política não é apenas uma questão de vontade geral, a sociedade não é apenas o complexo das relações inter-humanas, mas também a relação com o seu habitat, que não pode ser reificado como uma simples coisa, recurso, património (complexo de bens materiais - móveis e imóveis -), desprovido de força normativa, objeto de apropriação, dominação, exploração, ocupação, distribuição¹⁴. Só pensando a sociedade e o planeta na lógica de interdependência que rege a sua complementaridade¹⁵ para a subsistência do género humano, só articulando a sua copertença como *casa comum*, é possível desenvolver instrumentos jurídicos e culturais, estratégias científicas, económicas, políticas e sociais que permitam pôr fim a um modelo ecocida (e suicida) de antropização da terra, cujo resultado a médio prazo só pode ser o de uma trágica degradação das condições de vida do género humano, senão mesmo a sua extinção. A terra (enquanto ecossistema complexo de autorregulação) não é uma propriedade com a qual o homem pode fazer o que quiser, mas uma condição da sua subsistência, uma interdependente dimensão reguladora da sua sobrevivência individual e coletiva.

Só reconhecendo o valor normativo inerente também ao não-humano (seres vivos, ecossistemas, equilíbrios ambientais), instituído pela autonomia dos seus mecanismos de autorregulação (cuja violação, numa lógica de interdependência, resulta em danos potencialmente irreversíveis e devastadores para o transgressor), é possível construir um novo modelo de justiça ecológica desantropizada, criando os instrumentos jurídico-políticos necessários para governar com equidade e sustentabilidade a presença de oito (em breve dez) mil milhões de seres humanos na Terra.

Mesmo na elaboração desta nova perspectiva, de *éthos* ecoplanetário e não unilateralmente antrópico, o contributo inovador do pensamento feminista tem sido

¹⁴ Este é o modelo «soberanista», extrativo e predatório do *nomos* da terra, reconstruído por Carl Schmitt («Der Nomos der Erde: Im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum», Berlin, Duncker & Humoldt, 2011) como o fundamento último da tradição jurídica ocidental.

¹⁵ Sobre a centralidade normativa do princípio da interdependência e o correspondente critério ético-jurídico da sustentabilidade, cf. Bartolomei (no prelo).

fundamental, pois é precisamente na sua esfera que se tem vindo a desenvolver a consciência da relevância ética e política da superação daquele conjunto de dualismos (corpo/espírito, matéria/ideia, razão/sentimento, sensação/conceito, natureza/cultura, sujeito/objeto, instinto/vontade), que expulsou o «não-pensante» da esfera da legitimidade, descartando-o como objeto, projetando no interior da própria humanidade uma escala hierárquica de sublimação que colocava a mulher do lado da animalidade, da irracionalidade, da matéria.

Filosofia e mito, religião e poder, cedo se aliaram nesta expulsão dualista da diferença do feminino para a inferioridade do infra-humano, para o campo anómico e assimbólico da bestialidade, entrelaçando narrativas que constroem e legitimam este processo de dessubjectivação normativa do feminino em articulação com a alienação sistemática do racional em relação à vida, do humano em relação ao terrestre.

É este o enredo projetado por milénios de leitura patriarcal sobre a condição feminina narrada pela Bíblia, o grande código da cultura ocidental, em que um animal é o parceiro da primeira tomada de palavra feminina da história da humanidade. Nesta trama patriarcal (que interpreta forçadamente a história narrada em Génesis 3), o campo de comunicação original de Eva é a bestialidade, que ela abraça virando as costas ao divino e ao humano (Eva encontra o animal na ausência de Deus e na latência de Adão, que está ao seu lado silencioso e inerte). Expulsa do Éden do espírito, do pensamento, da razão, para a região suja, impura, infeliz do domínio da carne, da subjugação pelo macho¹⁶, a mulher desenvolveu, de facto, uma recetividade ao excluído, ao exterior, ao marginal, que o macho observa intimidado e ressentido como uma ameaça, uma transgressão, uma queda. Na perspectiva masculina, o mal provém da proximidade com o não-pensante, com a carnalidade dos vivos, com a bestialidade elevada a interlocutor: o Jardim vivido como campo de comunicação que inclui o não-humano é revertido em exílio, expulsão da presença do divino, degradação do corpo em pó: carne despojada do sopro divino da vida¹⁷.

A esta trama patriarcal (que se declina na representação idolátrica do Deus que amaldiçoa a criação para condenar as suas próprias criaturas à infelicidade)¹⁸, Eva opõe a sua própria resiliência tácita, mas tenaz: em contraste com a visão expiatória que representa a vida na terra como um castigo, Eva faz do seu corpo não um exílio e

16 «Procurarás apaixonadamente o teu marido, / mas ele te dominará» (Gn 3,16).

17 Tu «és pó e ao pó voltarás!» (Gn 3,19).

18 «E dela só arrancarás alimento / à custa de penoso trabalho, / todos os dias da tua vida. / Produzir-te-á espinhos e abrolhos, / e comerás a erva dos campos. / Comerás o pão com o suor do teu rosto, / até que voltes à terra de onde foste tirado» (Gn 3,17-19).

um castigo¹⁹, mas um objetivo (dar a vida, dom de Deus)²⁰ que a coloca em comunhão generativa com a criação, estabelecendo-a como mãe de todos os seres vivos²¹.

O corpo de Eva, aquela que se aproxima perigosamente do animal, que comunica com o não-pensante, o não-racional (ao não-humano atribui-se «astúcia», fineza de instinto, não a razão²²), torna-se casa, para os outros, para os filhos que concebe, que faz crescer no seu ventre, que dá à luz. Na maternidade, a mulher dá à luz não só um filho, mas a verdade mais profunda do corpo-casa, que não é só casa para quem o habita (como a sua própria «tenda» na terra), mas também para os outros, que podem encontrar hospitalidade (de amor, de memória, de responsabilidade, de escuta, de cuidado, de assistência) no corpo uns dos outros, sendo por ele gerados e regenerados.

O corpo-casa (tornado visível pelo corpo materno, que é figura de verdade do corpo humano, masculino e feminino) é uma dimensão transitiva, antes de mais na sua matriz biológica intrinsecamente intergeracional: todos viemos de um corpo de outros, no qual fomos gerados e alojados, e somos chamados a dar hospitalidade a outros, na nossa própria vida, eventualmente acolhendo um corpo de outros a conceber e a trazer ao mundo, numa cadeia de hospitalidade que faz da carne o elo de vida em que se transmite a humanidade.

Nem todos os seres humanos são mães. Não o são os machos, nem todas as mulheres o são. Mas todos os seres humanos - filhos de Eva - têm o corpo de Eva, a mãe: têm um corpo-casa cujo objetivo é dar vida, acolher a vida dos outros, transmitir a sua própria vida como um dom transmissível, que se multiplica na sua oferta.

O corpo-casa ocultado pelo corpo-coisa da objetivação racionalista, tenazmente guardado no ser humano pela sua parte feminina, expõe a nossa condição de elementos de um *habitat* humano e não humano em relação ao qual somos incessantemente transcendentos, mas simultaneamente inseparáveis, ligados a ele por uma relação de interdependência que estabelece um *éthos*, não circunscrito às relações interpessoais, mas inclusivo de todas as dimensões envolvidas na inerência terrestre encarnada pelo nosso ser corpo.

A diferença em que o feminino é realizado e pensado como corpo-casa, rompendo com o cânone monopolista e não neutro, mas neutralizante do ser humano re-

19 «Aumentarei os sofrimentos da tua gravidez, / entre dores darás à luz os filhos» (Gn 3,16).

20 «Adão conheceu Eva, sua mulher. Ela concebeu e deu à luz Caim, e disse: «Gerei um homem com o auxílio do SENHOR» (Gn 4,1).

21 «Adão pôs à sua mulher o nome de Eva, porque ela seria mãe de todos os viventes» (Gn 3,20).

22 «A serpente era o mais astuto (φρονιμώτατος) de todos os animais selvagens que o SENHOR Deus fizera» (Gn 3,1).

duzido ao masculino, não é compatível com qualquer dualismo, não admitindo qualquer descontinuidade entre pensamento e matéria, *res cogitans* e *res extensa*. De facto, a casa articula-se como uma entidade bimórfica, indissociavelmente natural e social, algo que temos em comum com os animais (também as «raposas têm as suas tocas e as aves do céu os seus ninhos», Mt 9,20), mas nos diferencia deles na sua forma eminentemente cultural. Na casa há uma intencionalidade humana (não é uma «coisa natural», mesmo quando é uma simples gruta: o habitar simboliza-a), mas, ao mesmo tempo, uma fenomenalidade física (enquanto porção de espaço convertida em lugar por intervenção antrópica). A casa é o resultado material da adaptação do ser humano a condições ambientais específicas (interpretadas e exploradas com grande flexibilidade: até o gelo pode tornar-se uma casa para se proteger do frio; até a água pode tornar-se habitável, numa palafita ou num barco), em que a intervenção construtiva é tanto mais eficaz quanto mais respeita a compatibilidade física ditada pelo espaço de acolhimento. A casa é, em suma, uma entidade física (parte de um território, não necessariamente permanente: a casa dos nómadas é a tenda, como o pode ser hoje uma autocaravana), tanto quanto é uma entidade cultural e existencial: é *casa* e *lar* numa conjunção cuja dissolução representa uma anomalia antropológicamente disfuncional, um problema existencial e social que pode atingir efeitos individual e coletivamente devastadores²³.

A casa constitui, como Heidegger ilustrou num célebre ensaio de 1951, a própria figura do ser no mundo, porque ser é habitar: fazer parte do mundo e permitir que o mundo seja, no acontecimento da existência como reciprocidade de ser acolhido pelo ser e acolhê-lo, posto em condição de ser e cuidar dele:

Habitar, ser trazido à paz de um abrigo, **quer dizer**: permanecer pacificado na liberdade de um pertencimento, **cuidar de** cada coisa em sua essência. *O traço fundamental do habitar é esse cuidar (Schonen)*. O **cuidar** perpassa o habitar em toda a sua amplitude. Mostra-se tão logo nos dispomos a pensar que ser homem consiste em habitar e, isso, no sentido **do** demorar-se dos mortais **na terra**.²⁴

23 Para uma fenomenologia da casa e das suas revoluções ecológicas (cf. Emanuele Coccia, «Filosofia della casa. Lo spazio domestico e la felicità», Torino, Einaudi, 2021).

24 Martin Heidegger, «Construir, habitar, pensar», in *Ensaio e conferências*, Martin Heidegger, tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback, Petrópolis, Editora Vozes, 2002, p. 129.

Habitar é demorar ao pé das coisas, deixá-las ser na sua essência de coisas²⁵, não as degradando a meros objetos (correlatos do nosso poder cognitivo e operativo), mas reconhecendo-as como uma condição de possibilidade do *Dasein*, da existência humana. Habitar não é uma simples combinação de conhecer, agir e produzir (a tríade grega, de carácter essencialmente antropológico, que sublimava abstratamente a vida humana como uma esfera social e histórica separada da sua inerência terrena), mas é mais profundamente cuidar da terra, do onde e do quando que nos coloca nela, numa proximidade que é a própria condição da nossa existência.

O corpo não é outra coisa senão essa condição inextricavelmente material e intencional de habitar a terra, de cuidar do onde e do quando do nosso estar no mundo, na impossibilidade de separar o nosso ser recebido e o nosso acolher, o nosso ser parte e o nosso ser além: o nosso incessante transcender do aqui e do agora em oposição-composição com um divino demorar celeste cuja interligação com o demorar terreno se articula como a «Quadratura» (*Geviert*) - a integração, por parte dos que habitam, da imanência do seu estar no aqui e agora com o movimento da sua incessante transcendência.

O sujeito que reconhece que estar no mundo é habitar a terra, ser acolhido por ela e acolhê-la num corpo-casa que é nosso, mas que é sempre também não nosso (na contingência incontrolável da sua autorregulação biológica), não pode cair na armadilha dos dualismos abstratos, das hierarquias idealistas ou materialistas que separam, quando a existência é a união e a comunhão do humano e do não-humano, do sensorial e do intencional, do vivo e do inanimado, do externo e do interno.

O pensamento feminino sempre assumiu esta dimensão não dualista e não exclusivista da inerência corporal do sujeito ao ambiente, numa continuidade inquebrável²⁶ que se torna conteúdo de uma responsabilidade ética constitutiva, não limitada à solidariedade inter-humana, porque expressão da interdependência entre o ser humano e a terra, o *habitat*, que ultrapassa a dimensão da posse, do domínio, do uso, realizando-se adequadamente apenas como «cuidado». Por isso, a diferença feminina representa uma fonte de sensibilidade cognitiva e prática, de memória ética e de imaginação simbólica fundamental para a ativação de novos modelos não dualistas e

25 «Os mortais habitam à medida que salvam a terra, tomando-se a palavra salvar em seu antigo sentido, ainda usado por Lessing. Salvar não diz apenas erradicar um perigo. Significa, na verdade: deixar alguma coisa livre **na sua própria forma de ser**. Salvar a terra é mais do que explorá-la ou esgotá-la. Salvar a terra não é assenhorar-se da terra e nem tampouco **submeter-se** à terra, o que constitui um passo quase imediato para a exploração ilimitada» (*Ibidem*, p. 130, negrito m.tr).

26 Cf. as considerações sobre este ponto em Maria Clara Bingemer Lucchetti, «Mulher e natureza: aliança e analogia. Reflexão dialogante com a *Laudato Si*», in *Ephata*, v. 4, no. 2, 2022, p. 19-35.

não antropomônistas de estar na terra e de reconhecimento da relevância normativa do não humano.

A viragem ecológica que amadureceu na segunda metade do século XX ao nível da filosofia moral e política, da ciência e da teologia, não poderia, em suma, ter ocorrido sem a incubação teórica e prática promovida pelos movimentos e lutas feministas: o ecofeminismo, na imensa variedade das suas instâncias e aplicações, condensa essencialmente esta afinidade categorial e a sua relevância.

O corpo-casa: a hospitalidade como forma de relação ecológica, interpessoal e intergeracional

A dimensão geradora, catalisadora e promotora do pensamento feminista em relação às três grandes novidades – epistémicas e históricas – da política atual é de-sejavelmente acompanhada por uma função crítica e corretiva²⁷. É significativo que na esfera da teoria do reconhecimento, que se tornou um fenomenal motor conceptual das lutas feministas, sejam precisamente algumas pensadoras a representar as vozes mais construtivamente críticas dos riscos de reducionismo superestrutural²⁸ e de eu-demonismo conciliatório²⁹, de «essencialismo»³⁰ inerentes a uma aplicação inadequadamente diferenciada deste modelo.

A importância dada nas práticas e no pensamento feministas à categoria do género (secundarizada por autores como Foucault e Agamben, em prol da sexualidade); ao poder emancipatório da incorporação (*embodiment*) como vector de subjetivação «biopolítica»; ao primado da vida sobre a morte; à dimensão comunitária; à solidariedade interpessoal; ao papel do cuidado não como simples estratégia terapêutica ou assistencial mas como forma de subjetivação virtuosa das relações interpessoais, é, por sua vez, um claro antídoto para dois riscos básicos da abordagem biopolítica. Por um lado, permite não absolutizar niilistamente a dimensão impessoal e puramente biológica do estar em sociedade como população e não como cidadania, desvalorizando como irrelevantes todas as formas de resistência a esta biologização da vida

27 Sobre este aspecto, ver as valiosas considerações de Fernanda Henriques, «Algumas reflexões em torno da tarefa crítica das teologias feministas», in *Ephata*, v. 4, n. 2, 2022, p. 99-113.

28 Cf. a crítica de Nancy Fraser, em 2003, à autonomia do paradigma redistributivo, que, na sua opinião, não pode ser equiparado ao paradigma do reconhecimento, como defende A. Honneth.

29 Cf. a crítica de Judith Butler, em 2021, ao risco de dissolução assimilativa da instância conflitual das batalhas de reconhecimento no conformismo do assentimento mútuo.

30 Ehlers, «Identities», op.cit., 2016; Spivak, «In a Word: Interview», Interview with Ellen Rooney, in *Outside in the Teaching Machine*, New York, Routledge, 1993, em autorrevisão crítica de algumas das suas próprias posições anteriores.

comum. Por outro lado, ao enfatizar o potencial de formas inovadoras de subjetivação livre e não governamental, as leituras feministas da biopolítica oferecem perspectivas de sinergia com a democracia liberal, em alternativa à incompatibilidade reivindicada pelas versões mais extremas e controversas da biopolítica (como a elaborada por G. Agamben³¹), que descartam todo o aparato legal de direitos como um dispositivo inerentemente letal e opressivamente disciplinar³².

Mesmo no horizonte da reflexão e da luta ecológicas, o pensamento das mulheres pode desempenhar um papel importante contra todas as formas de «tecnicização», de especialização governamental dos problemas, da sua objetivação administrativa e científica, no obscurecimento do nó civilizacional subjacente à atual crise ambiental.

As respostas económicas, administrativas e técnicas à crise ecológica atual são imprescindíveis (porque a solução para esta emergência global deve ser ativada pelo complexo mecanismo de poder da sociedade contemporânea: governos, mercados, conhecimento científico), mas não são suficientes. Como demonstra a disparidade entre as medidas políticas, económicas e técnicas disponíveis e a falta de vontade política e de solicitude por parte da opinião pública para as pôr em prática, uma catástrofe ecológica não pode ser evitada sem uma mudança radical de mentalidade e de paradigma civilizacional. Pensar a terra e a sociedade não como dois mundos separados, mas como uma Casa Comum, na interdependência intrínseca dos organismos e dos fenómenos, dos seres vivos e das condições físicas, químicas, biológicas, das dinâmicas ambientais e dos processos históricos e sociais, é a única chave epistemológica que nos permite compreender o que está a acontecer e encontrar soluções e vontade coletiva e individual para as resolver.

Uma mudança de cabeças, corações e corpos (dos nossos comportamentos alimentares, higiénicos, sanitários, sociais, habitacionais, de mobilidade) é mais urgente do que nunca. Precisamos de novas políticas de reconhecimento, de novas políticas redistributivas, de novas formas de governação biopolítica (social e assistencial) e ecológica. Precisamos de uma sensibilidade para a diferença que saiba não a neutralizar sem se converter em dualismos e exclusivismos subalternizantes. Precisamos de manter a sociedade unida e em conjunto com a terra e os seus habitantes, salvaguardando a dignidade de cada pessoa, respeitando a justiça do que lhe é devido, e salvaguardando a sustentabilidade da presença humana na terra que é o critério

31 Giorgio Agamben, «Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita (Homo sacer, I)», Torino, Einaudi, 2005; e Giorgio Agamben, «Stato di eccezione (Homo sacer, II, 1)», Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

32 Cf. Ruth A. Miller, «Biopolitics», op. cit, p. 61-78.

fundamental para deixar de regular a nossa relação com o meio ambiente através dos princípios de propriedade e de domínio para abraçar o da interdependência.

É uma tarefa imensa e urgente, na qual um papel fundamental pertence às mulheres, corpos-casa que carregam a hospitalidade como sua vocação biológica e ensinam a todos os seres humanos que a hospitalidade generativa, recebida no nascimento e dada na geração e na gestação, é a forma própria do vínculo intergeracional, tal como a hospitalidade ambiental (dada e recebida na terra), a hospitalidade social (dada e recebida na sociedade) e a hospitalidade interpessoal (dada e recebida nas relações de cuidado, amor, memória, responsabilidade), é a forma última e mais autêntica de estar no mundo.

O livro que aqui se apresenta ao público é um nó nutritivo e generoso do rizo-
ma que tem vindo a crescer e a inervar o pensamento e a ação política, eclesial e social na constituição de uma voz feminina cada vez mais consciente, autónoma, diferente, mas não separada, robustamente antagónica, mas não polarizadora. É um livro que condensa alguns dos aspetos mais preciosos da experiência que se produz quando o feminino se torna rede, reflexão, luta pela dignidade das pessoas, dos seres vivos e da terra: exprime amizade sem conivência, compreensão sem unanimismo, inovação concreta sem experimentalismo abstrato, paixão teórica aliada a uma forte sensibilidade para as práticas, responsabilidade para com as dinâmicas coletivas aliada a uma atenção privilegiada para com os sujeitos envolvidos.

A sua leitura será, como foi a sua concepção, a sua escrita, a sua realização, um exercício crítico e construtivo de conjugação do pensamento e da ação, da prática e da teoria, da responsabilidade individual e do gesto comunitário. As mulheres não gostam de correr sozinhas e muito menos de chegar sozinhas. Esperam por aqueles que ficam para trás, mas não para parar.

Referências

Axel Honneth, «The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts», Translated by Joel Anderson, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1995.

Axel Honneth, «Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory», Malden, MA, Polity, 2007.

Bíblia Sagrada, 3.^a ed, Fátima, Difusora Bíblica, 2001.

Carl Schmitt, «Der Nomos der Erde: Im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum», Berlin, Duncker & Humboldt, 2011.

Charles Taylor, «The politics of recognition», in AA.VV., *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, A. Gutmann (Ed.), Princeton, Princeton U. P., p. 25-73, 1989a.

Charles Taylor, «Sources of the Self: The Making of Modern Identity», Cambridge, Ma; London, UK, Harvard U. P., 1989b.

Charles Taylor, «Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus» (1989), in *Kommunitarismus: Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Axel Honneth (Ed.), Frankfurt/Main/New York, Campus Verlag, 1993, p. 103-130.

Emanuele Coccia, «Filosofia della casa. Lo spazio domestico e la felicità», Torino, Einaudi, 2021.

Enrique Dussel, «Beyond Eurocentrism: the World-System and the Limits of Modernity», in *The Cultures of Globalization*, Fredric Jameson & Masao Miyoshi (Eds.), Durham and London, Duke U. P., 1998, p. 3-31.

Erinn Gilson, «Continental Feminist Ethics», in *The Oxford Handbook of Feminist Philosophy*, Kim Q. Hall & Ásta (Eds.), New York, Oxford U. P., 2021, p. 261-271.

Fernanda Henriques, «Algumas reflexões em torno da tarefa crítica das teologias feministas», in *Ephata*, v. 4, n. 2, 2022, p. 99-113. (<https://doi.org/10.34632/ephata.2022.11368>).

Gayatri Chakravorty Spivak, «Can the Subaltern Speak?», in *Marxism and the Interpretation of Culture*, Cary Nelson & Lawrence Grossberg (Eds.), Basingstoke, Macmillan, 1988, p. 271-313.

Gayatri Chakravorty Spivak, «In a Word: Interview», Interview with Ellen Rooney, in *Outside in the Teaching Machine*, New York, Routledge, 1993, p. 1-24.

Gayatri Chakravorty Spivak, «A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present», Cambridge, Ma; London UK, Harvard University Press, 1999.

Gilles Deleuze & Félix Guattari, «Capitalisme et Schizophrénie 1. L'Anti-Œdipe», Paris, Minuit, 1972.

Gilles Deleuze & Félix Guattari, «Capitalisme et Schizophrénie 2. Mille Plateaux», Paris, Minuit, 1980.

Giorgio Agamben, «Stato di eccezione (Homo sacer, II, 1)», Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

Giorgio Agamben, «Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita (Homo sacer, I)», Torino, Einaudi, 2005.

Hans-Georg Gadamer, «Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik», 6.^a ed., Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990.

Johan Rockström & Owen Gaffney, «Breaking Boundaries: The Science of Our Planet», New York, DK Publishing, 2021.

Judith Butler, Axel Honneth & *et al.*, «Recognition and Ambivalence», Heikki Ikäheimo, Kristina Lepold & Titus Stahl (Eds.), New York, Columbia U. P., 2021.

Kimberle Crenshaw, «Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color», in *Stanford Law Review*, vol. 43, n. 6, 1991, p. 1241-1299. Acessível em: <https://www.jstor.org/stable/1229039> (consultada a 21 de abril de 2023).

Kim Q. Hall & Ásta (Eds.), «The Oxford Handbook of Feminist Philosophy», New York, Oxford U. P., 2021.

Linda Martín Alcoff, «Identity», in *The Oxford Handbook of Feminist Philosophy*, Kim Q. Hall & Ásta (Eds.), New York, Oxford U. P., 2021, p. 339-349.

Lisa Disch & Mary Hawkesworth (Eds.), «The Oxford Handbook of Feminist Theory», New York, Oxford U. P., 2016.

Maria Clara Bingemer Lucchetti, «Mulher e natureza: aliança e analogia. Reflexão dialogante com a *Laudato Si'*», in *Ephata*, v. 4, no. 2, 2022, p. 19-35 (<https://doi.org/10.34632/ephata.2022.11369>).

Martin Heidegger, «Bauen Wohnen Denken», in *Vorträge und Aufsätze*. Bd. 7 *Gesamtausgabe*, Martin Heidegger, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000, p. 145-164.

Martin Heidegger, «Construir, habitar, pensar», in *Ensaio e conferências*, Martin Heidegger, tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback, Petrópolis, Editora Vozes, 2002.

Maurice Merleau-Ponty, «La Structure du comportement», Paris, PUF, 1967.

Maurice Merleau-Ponty, «La Phénoménologie de la perception», Paris, NRF, Gallimard, 1976.

Michel Foucault, «Sécurité, territoire, population (1977-1978)», Paris, EHESS, Gallimard, Le Seuil, 2004a.

Michel Foucault, «Naissance de la biopolitique (1978-1979)», Paris, EHESS, Gallimard, Le Seuil, 2004b.

Michel Foucault, «Du gouvernement des vivants (1979-1980)», Paris, EHESS, Gallimard, Le Seuil, 2012.

Nadine Ehlers, «Identities», in *The Oxford Handbook of Feminist Theory*, Lisa Disch & Mary Hawkesworth (Eds.), New York, Oxford U. P., 2016, p. 346-366.

Nancy Fraser & Axel Honneth, «Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange», Translated by Joel Galb, James Ingram & Christiane Wilke, London, New York, Verso, 2003.

Patricia Hill Collins & Sirma Bilge, «Intersectionality», in *The Oxford Handbook of Feminist Theory*, Lisa Disch & Mary Hawkesworth (Eds.), New York, Oxford U. P., 2016, p. 385-406.

Platão, «Teeteto», Tradução de Ariana Manuela Nogueira & Marcelo Boeri, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2015.

Roberto Esposito, «Immunitas: Protezione e negazione della vita», Torino, Einaudi, 2020.

Ruth A. Miller, «Biopolitics», in *The Oxford Handbook of Feminist Theory*, Lisa Disch & Mary Hawkesworth (Eds.), New York, Oxford U. P., 2016, p. 61-78.

Simone de Beauvoir, «Le Deuxième Sexe», 2 Volumes, Paris, Gallimard, 1976.

Teresa Bartolomei, «Interdependência», Verbete para o LÉXICO DIGITAL DA CASA COMUM (CITER|CECC) (no prelo).

Teresa Bartolomei, «From Globalisation to Planetarisation: The principle of interdependence as a vector for a new law of the earth: the Lex Anthropocenae» (no prelo).

Teresa Toldy Martinho, «Contributos para abordagens interseccionais na Casa Comum», in *Ephata*, v. 4, no. 2, 2022, p. 51-73 (<https://doi.org/10.34632/ephata.2022.11385>).

IDENTIFICAÇÃO DOS AUTORES

Afonso Murad



Possui graduação em Pedagogia pela Universidade Estadual de Montes Claros (1981), em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (1984). Doutor em Teologia pela Pontifícia Università Gregoriana (1992). Concluiu especialização em Gestão e Marketing, pela Fundação Dom Cabral (2006) e Comunicação Social na Universidade São Francisco. MBA em Gestão e Tecnologias Ambientais na USP (2010). Estágios de Pós-doutorado em Ecoteologia, na PUC-RS (2016) e na Universidad Comillas (Madrid, 20024). É professor de teologia e pesquisador na Faculdade Jesuíta (FAJE), em Belo Horizonte.

Andréia Cristina Serrato

Doutora na área de Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2015). Possui mestrado em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (2009). Graduação em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (2005) e graduação em Artes Plásticas pela Faculdade de Artes do Paraná (1996). Atualmente é professora do Programa de Pós-graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná.

Ceci Maria Costa Baptista Mariani

Possui Bacharelado e Licenciatura em Filosofia pela Faculdade de Filosofia Nossa Senhora de Medianeira (1982), graduação em Teologia Dogmática pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora de Assunção (1989), Mestrado em Teologia Dogmática pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora de Assunção (1997) e Doutorado em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2008). Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq - Nível 2. Professora e pesquisadora do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica de Campinas e da Faculdade de Teologia.

Emilce Cuda

Atualmente: Secretario de la Pontificia Comisión para América Latina, Santa Sede; miembro ordinario de la Pontificia Academia de Ciencias Sociales y de la Pontificia Academia Pro-Vita; consejera del CELAM; y profesora en Loyola University de Chicago.

Recibió dos Doctorados Honoris Causa: en Liberal Arts por la Loyola University de Chicago (2023); en Humanidades por la Universidad Nacional de Rosario, Argentina (2022). Fue profesora invitada en De Paul University (2019), Boston College (2016), y Northwestern University (2011). Fue profesora-investigadora en: Universidad Nacional Arturo Jauretche de Argentina (2011-2022); Universidad de Buenos Aires (2017-2021); Pontificia Universidad Católica Argentina (2010-2018).

Recibió el grado de Dra. en Teología por la Pontificia Universidad Católica Argentina y se especializa en Teología Moral Social. Estudió también: Filosofía en la Universidad de Buenos Aires; Ciencia Política en Northwestern University; Economía y Negocios en la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales.

Miembro del equipo de investigación “The future of work. Labor after *Laudato Si'*”, en la ICMC (International Catholic Migration Commission); y miembro de la CTEWC (Catholic Theological Ethics in the World Church).

Último libro publicado: Para leer a Francisco. Teología, Ética Política, Ediciones Manantial, Buenos Aires, 2016 (Publicado en Italia por Bollati Boringhieri, 2018). Conferencias, workshops y seminarios internacionales en: América, Europa, Asia y África.

Felipe de Queiroz Souto

Doutorando em Ciência da Religião na Universidade Federal de Juiz de Fora com período sanduíche na Universitat Pompeu Fabra em Barcelona com financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Pesquisador visitante no Centro UPF para la filosofía y los archivos de Gianni Vattimo da Universitat Pompeu Fabra, Barcelona. Possui Especialização em Metafísica e Epistemologia pela Universidade Federal do Cariri (2022). Mestre em Ciências da Religião pela Pontificia Universidade Católica de Campinas (2021). Bacharel em Filosofia também pela PUC-Campinas (2018).

Fernanda Henriques

Professora Emérita de Filosofia da Universidade de Évora. Doutora em Filosofia pela Universidade de Lisboa (2002). Membro do Praxis – Centro de Filosofia, Política e Cultura e do Centro de Filosofia e Género da Sociedade Portuguesa de Filosofia. Foi membro do Conselho Nacional de Ética para as Ciências da Vida e pertenceu à direção da Associação Portuguesa de Estudos sobre as Mulheres, além de ser cofundadora da Associação Portuguesa de Teologias Feministas.

Ivone Gebara

Filósofa e teóloga ecofeminista, possui doutorado em Filosofia pela PUC-SP e em Ciências Religiosas pela Universidade de Louvain, Bélgica. Ensinou por dezessete anos Filosofia e Teologia no Instituto de Teologia do Recife. Atualmente, presta assessoria a diferentes grupos na perspectiva ecofeminista.

Jaci de Fátima Souza Candiottto

Doutorado em Teologia (2012) e Mestrado em Teologia (2008) pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Mestrado em Educação pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (2002). Bacharelado em Teologia pelo *Studium Theologicum* (1995). Licenciatura em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (1991). É professora convidada da Universidade Católica de Moçambique para o Doutorado em Humanidades. Professora do Programa de Pós-graduação em Direitos humanos e Políticas Públicas (PUCPR) e do curso de Teologia da PUC-PR.

Luís Gabriel Provinciatto

Doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (Brasil) (2022) e em Filosofia pela Universidade de Évora (Portugal) (2022) na modalidade de doutorado cotutela para a dupla titulação. Mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (2016). Licenciado em Filosofia também pela PUC-Campinas (2014). Entre 2022 e 2024, desenvolveu estágio pós-doutoral no Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Professor da Faculdade de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

Luiz Carlos Susin

Bacharel em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Licenciado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ijuí (1971). Mestre e Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma (1979-1983). Atualmente é professor

na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul como professor pesquisador do programa de pós-graduação em Teologia. Professor na Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana, de Porto Alegre. Foi professor convidado na Universidade Antoniana de Roma, no Instituto de Teologia e Pastoral da Confederação Episcopal da América Latina em Bogotá. Foi professor colaborador na Faculdade de Filosofia da Pucrs, em Ética ambiental e Metafísica e na Faculdade de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, em Ética e Filosofia da Religião.. Em 2011 realizou estágio pós-doutoral na Georgetown University, de Washington.

Maria Clara Bingemer

Possui graduação em Comunicação Social e Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1975), mestrado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1985) e doutorado em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Gregoriana (1989). Atualmente é professora titular no Departamento de Teologia da PUC-Rio. Tem experiência na área de Teologia, com ênfase em Teologia Sistemática, atuando principalmente nos seguintes temas: Deus, alteridade, mulher, violência e espiritualidade. Em 2016, realizou estágios pós-doutorais na Universidade de Notre Dame, Estados Unidos, e no *Boston College*, Estados Unidos.

Maria Luísa Ribeiro Ferreira

Professora catedrática da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Tem publicado livros e artigos nas áreas de Filosofia Moderna, Didática da Filosofia, Filosofia da Natureza e do Ambiente e Filosofia de Género. É investigadora da Universidade de Lisboa e do CHAM da Universidade Nova de Lisboa. Pertence aos corpos diretivos da Sociedade de Ética Ambiental e da Sociedade Científica da Universidade Católica Portuguesa.

Renato Kirchner

Possui graduação em Filosofia pela Universidade São Francisco (1991), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1999) e doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2007). Tem experiência nas áreas de Filosofia e Ciências da Religião e Teologia, com ênfase em Ciências da Religião, atuando principalmente nos seguintes temas: fenomenologia, fenomenologia da religião, metafísica, ética, mística, história da filosofia medieval e contemporânea, estética, poética em perspectiva filosófica. Professor do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião e da Faculdade de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

Teresa Bartolomei

Membro Titular do CITER e Professora na Faculdade de Teologia (UCP). É doutora pelo Programa de Teoria Literária da Universidade de Lisboa e mestre em Filosofia da Linguagem pela Universidade La Sapienza, Roma. Realizou um estágio de investigação sobre a estética de Kant no Instituto Filosófico de Frankfurt am Main, sob a supervisão do Professor Karl-Otto Apel e colaborou com o *Istituto per gli Studi Filosofici*, Nápoles, e com a Fundação *Comunità di Ricerca*, Gallarate.

