

"Todas as gerações me chamarão bem-aventurada"

Desafios atuais ao tratado de mariologia

Francisco Taborda

Educados pelos "mestres da suspeita", nossos contemporâneos aprenderam a aplicar a arte do questionamento mesmo ao que se apresentava como o mais sagrado e fundamental na vivência e nas convicções da humanidade. Não estranha que também a mariologia tenha sido atingida por suspeitas oriundas de diversos lados. Com elas pretende ocupar-se o presente artigo, pois constituem desafios a uma mariologia atualizada. Elas põem em xeque a profecia do Magnificat, repetida de geração em geração na leitura da Bíblia e na liturgia da Igreja, inculcada na pregação e refletida na teologia.

O teólogo contemporâneo não pode desprezar *a priori* as suspeitas levantadas em nome das ciências como emprego indevido da razão na argumentação da fé. A suspeita pertence ao processo humano de busca da verdade, e nem a teologia está isenta dessa dinâmica, pois, como verbalização do divino dentro da experiência humana, é socioculturalmente condicionada. A mariologia o é mais ainda, porque sua temática é das que mais tocam o sentimento e o afeto na piedade católica tradicional e popular, e sua sistematização era, na Escolástica, o único espaço da teologia em que se dava vez à afetividade.

Para poder continuar hoje a chamar Maria de bem-aventurada, a reflexão teológica precisa, pois, levar a sério as suspeitas. Nem se tema diminuir a glória de Maria, pois, como dizia São Bernardo de Claraval, o grande doutor mariano, escrevendo a um cônego de Lyon:

"A Mãe do Senhor deve ser muito honrada, é o que dizes. E tens razão. Entretanto, a honra da rainha exige discernimento. A Virgem régia não precisa de uma falsa

honra, pois está cumulada de verdadeiros títulos de glória e sinais de dignidade"¹.

Este artigo se propõe a dialogar com algumas das suspeitas levantadas contra a mariologia. Num primeiro momento as explicitará em três planos distintos: o psicológico e psicanalítico, o sociológico e sócio-cultural e o da história das religiões. Na segunda parte, procurará aprender das suspeitas para oferecer pistas para um tratado de mariologia que esteja à altura da problemática atual.

1. A mariologia sob suspeita

1.1 Suspeitas no plano psicológico e psicanalítico²

A psicologia mostrou que a *imagem da mãe* é condicionante para a psique do indivíduo, desde o seio materno. A partir dessa experiência primigênia, a imagem de mulher/mãe em cada pessoa é bem complexa e ao mesmo tempo determinante para sua saúde psíquica. Ora, é a partir dessa imagem íntima, impenetrável, trançada de complexos, que se forma a imagem que cada pessoa tem de Nossa Senhora.

Nesse contexto assim acenado é fácil compreender que na piedade e teologia mariais possa haver erros e desvios por razões patológicas. Certos exageros podem, pois, facilmente cair sob suspeita, que em certos casos se configura como mais do que simples suspeita.

Para dar um exemplo tomado da *piedade marial*, recorde-se a devoção do casamento místico com Nossa Senhora. Alain de La Roche O.P. (†1473), dominicano que estabeleceu a forma atual do rosário, descreve com estas palavras seu matrimônio místico com a Virgem:

"Desposou-o, na presença de Nosso Senhor Jesus Cristo e muitos santos, de forma muito real, dando-lhe o anel da virgindade, ornado com os cabelos virginais da mesma Virgem Maria [...] Depois disso esta suavíssima Senhora deu-lhe um beijo e os seios virginais para sugar. Sugando-os avidamente parecia ser irrigado em todos os membros e potências e transferir-se para o céu. E depois, mais vezes, Maria concedeu-lhe a mesma graça".

A Virgem lhe diz então:

"A afinidade entre mim e ti é tão grande que, se me tivesses desposado em santo esponsório carnal tantas vezes quantas são as mulheres no mundo, eu não estaria tão ligada a ti como agora estou, divinamente copulada contigo por este desponsório espiritual"³.

¹ BERNARDO DE CLARAVAL, *Ep.* 174, 2. *PL* 182, 333.

² Depois de escrito o artigo, apareceu o livro de L. PINKUS, *O mito de Maria*. Uma abordagem simbólica. Material para a compreensão da psicodinâmica do feminino na experiência cristã, São Paulo, Paulinas, 1991. Infelizmente não foi mais possível utilizá-lo.

³ Citado por R. LAURENTIN, "Foi et mythe en théologie mariale", *NRTh* 89 (1967) 281-307 (293, n. 30).

Não é preciso ser especialista em psicanálise para levantar suspeitas sobre a experiência mística aí descrita.

O que se passa no plano da piedade pode também acontecer no plano da *teologia*. Para significar que Maria não só foi mãe de Deus, mas que na fé se entregou pessoalmente a Deus, o teólogo alemão J. M. Scheeben (1835-1888), autor de vasta obra teológica com muita repercussão no seu tempo, cunhou a expressão “maternidade sponsal” e a estabeleceu como princípio fundamental da mariologia⁴. Hoje, a expressão choca por evocar o complexo de Édipo⁵.

Fora desses extremos, podem surgir outros tipos mais sutis de suspeita sobre a devoção e teologia marianas. Certas formas de devoção poderiam tornar-se *legitimação de imaturidade*, tanto pessoal como coletiva. O abandono à mãe possibilita legitimar e sustentar as dificuldades em aceitar a maioridade⁶. Infantilismo, imaturidade, exaltação patológica da mãe manifestam fixação afetiva e conseqüente dependência de uma mãe idealizada. O filho se faz escravo da mãe, mas como escravo se torna tirano, porque quer a mãe só para si. O problema pode ter origem na mãe possessiva que exige amor exclusivo numa espécie de chantagem.

Esse fenômeno pode traduzir-se no plano religioso numa *idealização da mãe* projetada sobre a pessoa de Maria, levar, numa conseqüência lógica originalmente não desejada, ao contrário do que ela pretendia. É o que talvez possa ensinar um exemplo tomado do âmbito teológico. Aplicando o princípio da conveniência (“era conveniente, devia, pôde, logo fez”), R. Garrigou-Lagrange (1877-1964), um dos mais significativos teólogos dominicanos da primeira metade deste século, raciocina: se tivéssemos tido a possibilidade de criar nossa mãe, certamente a teríamos dotado de todas as qualidades possíveis e desejáveis. Ora, Jesus teve essa possibilidade. Logo... Mas não percebe que esse critério é enganoso, pois a mãe daí resultante já não seria nossa mãe real (o que no fundo denotaria pouco amor por ela, pois estaríamos querendo uma outra...)⁷.

Esses fenômenos podem tornar-se mais fortes e mais freqüentes em *homens celibatários* que não têm as relações habituais com o outro sexo. Maria assume então em sua vida o papel do feminino inacessível, o “eterno feminino”, capaz de substituir todas as mulheres concretas. Uma sublimação que pode ser sinal de desprezo — mesmo que sub-reptício — a todas elas. Ou pelo menos poderia trazer consigo uma rejeição — consciente ou não — às mulheres concretas.

No caso da devoção mariana, há o agravante de que a mãe a que o filho se apegava possessivamente é também virgem. O que acentua a exclusividade e

⁴ Cf. M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik. Gesammelte Schriften VI/2*, Freiburg, Herder, 1954, 348-360.

⁵ Cf. LAURENTIN, *NRTh* 1967, 293.

⁶ Cf. L. PINKUS, “Psicologia”, em: S. DE FIORES - S. MEO (ed.): *Nuovo Dizionario di Mariologia* (Sigla: *NDM*, 1179-1189 (1187). Ver também LAURENTIN, *NRTh* 1967, 305.

⁷ Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La Madre del Salvador y nuestra vida interior*. Buenos Aires, DDB, 1954, 35. Ver a crítica em C. I. GONZÁLEZ, *Maria, evangelizada y evangelizadora*. Mariologia, Bogotá, CELAM, 1989, 26s.

obriga à reciprocidade: também o filho deve ser virgem por fidelidade à mãe⁸. Mais grave é o incentivo a essa atitude na formação do clero e dos religiosos como meio de conservar a castidade. Não deixa de ter sua ponta de razão a autora feminista que vê na idealização de Maria "o foco de projeções ilusórias das imaginações sexuais de clérigos celibatários"⁹. Ao menos o perigo existe.

Observa-se em psicologia que o celibatário permanece muito ligado à própria mãe. Suspeita-se que Nossa Senhora possa ser uma transposição religiosa desses laços afetivos que seriam assim reforçados. A suspeita cresce, se se considera que a mariologia — como toda a teologia — foi feita até agora preponderantemente e quase exclusivamente por celibatários de sexo masculino. Não seria a mariologia um reforço à fantasia masculina que vê na mulher ou a grande santa ou a grande pecadora e não a pessoa humana feminina?

No domínio da *psicologia analítica*, C. G. Jung merece atenção no tocante à mariologia, pois esta lhe despertou explicitamente o interesse. Em sua concepção, os *arquétipos* são um elemento fundamental. Inscritos no inconsciente coletivo, comandam a trama de imagens e pensamentos e a saúde psíquica. Para ele a veneração católica a Maria é sinal de saúde psíquica; a ojeriza protestante, pelo contrário, tem inerente o perigo de neurose.

Jung dá grande importância a *figuras femininas simbólicas*, arquetípicas. Ao descrevê-las, ele não pinta a mulher concreta, menos ainda prescreve comportamentos a que as mulheres se deveriam adaptar, pois o arquétipo feminino tem igual significado para varões como para mulheres (da mesma forma que o masculino para mulheres e varões). Não dar espaço a esses dois lados do ser humano tem consequências desastrosas para a psique e, em particular, para a experiência religiosa¹⁰.

Jung defende a existência de um dualismo psíquico em cada ser humano: *animus* e *anima*, o princípio masculino e o princípio feminino. Segundo Eric Neumann, continuador da obra de Jung¹¹, a consciência humana corresponde ao primeiro e é experimentada como "masculina", enquanto o inconsciente, do qual emerge a consciência, é experimentada com relação à consciência como feminino, maternal, embora também no inconsciente existam tendências e impulsos masculinos e femininos¹².

⁸ Cf. A. ROUET, *Maria e a vida cristã*, São Paulo, Paulinas, 1980, 18-19.

⁹ E. C. McLAUGHLIN, em R. R. RUETHER (ed.), *Religion and Sexism. Images of Women in Jewish and Christian Tradition*, New York, Simon and Schuster, 1974, 246, citada por R. LAURENTIN, "Bulletin sur Marie, la Mère du Seigneur", *RScPhTh* 60 (1976) 309-345.451-500 (464).

¹⁰ Cf. A. B. ULANOV, "The Feminine and the World of CPE (Clinical Pastoral Education)", *JPC* 29 (1975/nº 1) 11-23; referido por C. J. M. HALKES, *Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie*, Gütersloh, Mohn, 1985, 108.

¹¹ Prefaciando o livro de E. Neumann, *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*, C. G. Jung escreve que justamente por aí começaria, se lhe fosse concedido viver uma segunda vida. C. G. JUNG, *Gesammelte Werke* 18/II, 556 (1234), citado por P. IWASHITA, *Maria e Iemanjá. Análise de um sincretismo*, São Paulo, Paulinas, 1991, 224, n. 187.

¹² Cf. IWASHITA, *Maria e Iemanjá*, 227-228.

Esse caráter obscuro, imperscrutável e originante do inconsciente está relacionado com o arquétipo da mãe que é experienciado na mãe pessoal, mas deriva de raízes mais profundas. É o arquétipo que empresta à pessoa da mãe seu caráter de autoridade e mesmo numinosidade e não vice-versa. Mas o arquétipo da mãe, como todo arquétipo, apresenta inúmeros — quase infinitos — aspectos diversos tanto positivos como nefastos, tais como

“o ‘elemento maternal’, a autoridade mágica do feminino, a sabedoria e a elevação espiritual para além do intelecto; o que é bom protetor, paciente, que sustenta, que favorece o crescimento, a fecundidade, a alimentação; o lugar da transformação mágica, do renascimento, ou ainda o outro lado da medalha que seria o que existe de secreto, de escondido, de obscuro; o abismo, o mundo dos mortos, aquilo que devora, que seduz, que envenena, que provoca a angústia, inelutável”¹³.

Manifesta-se aí que o arquétipo feminino — como todo arquétipo — é ambivalente: luz e sombra, boa e má, acolhedora e terrível. Justamente nessa ambivalência do arquétipo da mãe (e derivadamente da *anima*) origina-se a crítica junguiana à mariologia, por mais que ele reconheça com satisfação a importância psicológica do culto marial católico. De fato, para Jung, *o cristianismo não integrou o feminino* em sua totalidade, isto é, *em sua polaridade negativa e positiva*. A figura de Maria levou a dissociar os aspectos de sombra dos aspectos luminosos. O cristianismo rejeitou e recalcou a sombra. Vale dizer: a emocionalidade e sexualidade extática do feminino. Maria é só luz, o que leva a uma crescente espiritualização unilateral do feminino.

Como o arquétipo necessariamente abrange os dois lados, Jung observa que o cristianismo os separou, atribuindo a luz ao arquétipo Maria e o aspecto destrutivo da Grande Mãe, a Eva. Mas, como esta foi individualizada como mulher concreta, a sua sombra projetou-se sobre todas as mulheres reais. As boas qualidades, porém, individualizadas em Maria foram propostas como ideal. Daí o equívoco psicológico: enquanto corporificam as sombras do arquétipo, as mulheres são instadas a realizarem suas luzes. Essa dicotomia estorva o desenvolvimento do eu. O problema é, pois, como fazer com que o culto a Maria, a cheia de graça, só luz, não leve ao recalque do pólo negativo do arquétipo que assim reduzido ao inconsciente, passaria a agir negativamente (inclusive nas mulheres) na forma de hostilidade contra a mulher e a sexualidade, de caça às bruxas, de racionalismo teológico (preponderância do intelectual sobre o simbólico) etc.¹⁴.

Jung interessou-se em especial pela *assunção* de Nossa Senhora¹⁵, reconhecendo no movimento popular em prol de sua definição dogmática o emergir de exigências profundas da psique humana por uma glorificação do feminino.

¹³ IWASHITA, *Maria e Iemanjá*, 204; cf. 203-206.

¹⁴ Cf. IWASHITA, *Maria e Iemanjá*, 293-299.

¹⁵ Cf. C. G. JUNG, *Resposta a Jó*, Petrópolis, Vozes 31980, 103-112. Ver LAURENTIN, *NRTh* 1967, 294-296. IWASHITA, *Maria e Iemanjá*, 370.

Para Jung, tratava-se de uma mutação que se operou no inconsciente coletivo. O reconhecimento do dogma da assunção respondeu à necessidade de redenção do feminino na psique humana, de sua integração no conceito de Deus, do *hieros gamos* (o casamento sagrado ou celeste).

O dogma da assunção respondia às leis arquetípicas também por outro aspecto, o arquétipo da quaternidade¹⁶. Para Jung a concepção de Deus como Trindade não é equilibrada do ponto de vista psíquico. O catolicismo, "divinizando" Maria pela assunção, segue o caminho da saúde mental, ao contrário do protestantismo que a rejeita. Jung sabe perfeitamente que o dogma da assunção não eleva Maria ao status de deusa. Entretanto, estabelecendo-a como rainha do céu e medianeira, a põe "funcionalmente quase em igualdade de condições com Cristo rei e mediador" e assim "satisfaz as exigências do arquétipo"¹⁷. Em obra anterior, ele vira na assunção "uma preparação, não apenas para a divindade de Maria, mas também para a quaternidade"¹⁸. Por tudo isso, considerou a proclamação dogmática de 1950 "o acontecimento religioso mais importante depois da Reforma"¹⁹.

1.2 Suspeitas no plano sociológico

No plano sociológico, podem-se agrupar as suspeitas, conforme partam de uma perspectiva feminista ou de uma visão das estruturas da sociedade.

1.2.1 A partir do feminismo

Maria sempre foi apresentada à mulher como modelo. Daí dizer respeito à problemática da mulher a primeira suspeita que se pode levantar no plano sociológico.

Entre o séc. I de nossa era e os inícios do séc. XX, praticamente não se pode constatar diferença no papel social da mulher. A desigualdade de direitos civis, econômicos e culturais era total. A mulher tinha no lar seu lugar exclusivo e único na sociedade; era excluída da vida pública. Com a revolução industrial, a mulher começa a trabalhar fora do lar, o que atinge primeiramente só a mulher pobre, com a agravante de o trabalho feminino nas fábricas realizar-se em condições ainda mais opressivas que o masculino. A mulher continua, portanto, a não contar na vida pública e social. O modelo sociológico da mulher é a mulher do lar, dos afazeres domésticos, dedicada aos filhos, ao marido e à cozinha²⁰. A Igreja corrobora a situação com seu discurso moralizante. O ideal

¹⁶ Cf. C. G. JUNG, *Psicologia e religião*. Petrópolis, Vozes, 4^a1990, 64: "A fórmula do inconsciente representa uma quaternidade".

¹⁷ ID., *Resposta a Jó*, 107.

¹⁸ ID., *Interpretação psicológica do dogma da Trindade*. Petrópolis, Vozes, 3^a1988, 59.

¹⁹ ID., *Resposta a Jó*, 106.

²⁰ São os célebres três K em alemão: "Kinder, Küche, Kirche" (crianças, cozinha, igreja). Cf. R. LAURENTIN, "Marie et l'anthropologie chrétienne de la femme", *NRTh* 89 (1967) 485-515 (486).

da jovem é ser esposa e mãe, sem a contrapartida de que o ideal do jovem seja tornar-se esposo e pai.

As mudanças na sociedade suscitam a emancipação da mulher e o movimento feminista²¹. Como reação ao que a Igreja durante séculos havia inculcado às mulheres, o feminismo produzirá, entre outros, um discurso crítico à mariologia, pela configuração *androcêntrica* que Maria assumira na teologia e na pregação.

As críticas feministas à mariologia podem ser resumidas em duas principais²²: 1) Maria é um modelo perigoso para a mulher; 2) Maria significa a idealização da maternidade em detrimento da mulher concreta.

Para muitas feministas, Maria é um *modelo perigoso* para as mulheres, um modelo opressor criado pela dominação masculina. A imagem de Maria é a de uma *mulher passiva*, que se apaga e silencia²³. Através dela, exaltam-se como virtudes próprias da mulher a modéstia, o devotamento, a aceitação resignada da vontade de Deus, a vida escondida... Reduzir Maria a tal estereótipo feminino é o meio mais seguro de desvalorizar seu culto na consciência das mulheres modernas²⁴.

Também por ser *virgem e mãe*, Maria constitui um modelo perigoso. A junção das duas características torna Maria inimitável. Como modelo inatingível, ela só pode levar à frustração as mulheres que a ele queiram aderir. Será sempre "uma espécie de repreensão viva"²⁵.

Por outro lado, não podendo ser simultaneamente virgem e mãe, a mulher concreta terá de escolher entre uma ou outra. Significa que, na Igreja católica, a mulher ou será mãe ou será freira. A mariologia sancionaria, assim, uma divisão psicológica e institucional entre as mulheres: ou a mulher segue a natureza e será mãe, ou a transcende e será freira. Ora, transcender a natureza

²¹ Cf. F. TABORDA, "Feminismo e Teologia Feminista no Primeiro Mundo. Breve panorâmica para uma primeira informação", *PT* 22 (1990) 311-337 (312-322).

²² D. SAVRAMIS, "Die Stellung der Frau im Christentum. Theorie und Praxis unter besonderer Berücksichtigung Marias", em W. SCHÖPSDAU (Hrsg.), *Mariologie und Feminismus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985, 18-41, sistematiza as críticas de outra maneira. À p. 29, observa que o culto a Maria e a mariologia "negam e desvalorizam o sexo feminino e a sexualidade sob três aspectos: primeiro pela *exaltação* da virgindade às custas da vida sexual do ser humano e especialmente da mulher; segundo pela orientação unilateral do ideal feminino pela *maternidade*; e terceiro, através de Maria, *obediência, submissão e humildade* são legitimadas metafisicamente como *principais virtudes da mulher*". Poder-se-á observar que nesta classificação estão contidas as mesmas críticas mencionadas no texto acima.

²³ É fácil comprová-lo na tradição da Igreja. Tome-se a esmo o exemplo do comentário de Ambrósio de Milão ao Evangelho de Lucas. Explicando a anunciação, traz Maria como modelo das virgens por seu pudor: "É próprio das virgens estremecer, apavorar-se por toda presença de homem, temer quando um homem lhe dirige a palavra". AMBRÓSIO, *Expositio in Lucam*, II, 8. *PL* 15, 1636. Salienta que Maria está "só no seu quarto retirado [...], sem companhia, sem testemunhas: para não contaminar-se com palavras vãs". A propósito da pressa de Maria ao dirigir-se à casa de Isabel, conclama as virgens: "Aprendeí, virgens, a não andar pelas casas dos outros, a não entreter-vos nas praças públicas, a não conversar em público" *Id.*, *ib.*, II, 21. *PL* 15, 1641. Cf. M. X. BERTOLA, "Antropologia", *NDM* 87-100 (90).

²⁴ Cf. J.-M. AUBERT, *La mujer. Antifeminismo y cristianismo*, Barcelona, Herder 1976, 126-127.

²⁵ B. GROULT, *Ainsi soit-elle*, Paris, Grasset, 1975, citada sem indicação de página por LAURENTIN, *RScPhTh* 1976, 461.

é mais sublime, de forma que o ideal cristão da mulher será a virgindade biológica²⁶. Mais: Se "a virgindade de Maria é o cume da história do sexo feminino", "o cume da história da sexualidade feminina é seu não-uso. Numa época em que as mulheres descobrem sua sexualidade e se tornam à vontade com esse dom, tal ideal, incorporado em Maria, é rejeitado energeticamente"²⁷.

Maria é, pois, vista como uma "mulher sobre pedestal, exemplar celeste e guardiã de todos os valores femininos", "símbolo de uma sociedade masculina inibidora para a mulher", mulher "desumanizada", uma espécie de "Judas" para as outras mulheres²⁸. Ela "desmobiliza" as mulheres, criando uma imagem "longínqua, inacessível, paciente, irreal"²⁹. A exaltação de Maria não exalta a mulher, é um ardil machista: exaltando uma só, humilha todas as outras³⁰. Os varões identificam as mulheres concretas com Eva e não com a inimitável Maria³¹. A glorificação de Maria está, pois, intimamente associada à difamação da mulher como grupo, pela oposição entre Maria e Eva. Esta oposição permite unir a honra ao sexo feminino (em Maria) com a satanização da mulher³², considerada constante perigo para o varão que só escapa dele evitando a mulher e/ou dominando-a, para não se deixar seduzir por seus encantos corporais nem se deixar mover por sua constante instabilidade. Acrescente-se ainda que Maria eclipsa as demais figuras femininas, ocultando outros modelos possíveis de mulher, como Maria Madalena, Priscila, Febe. A opinião crescente sobre Maria entre muitas mulheres é expressa ironicamente por Benoîte Groult: "Pobre mulher! Mereceria mais..."³³.

²⁶ Cf. E. SCHÜSSLER-FIORENZA, "Feminist Theology as a Critical Theology of Liberation", *TS* 36 (1975) 605-626 (623).

²⁷ E. A. JOHNSON, "The Marian Tradition and the Reality of Women", *Horizons* 12 (1985) 116-135; aqui: 127; citada por R. LAURENTIN, "Bulletin sur la Vierge Marie". *RScPhTh* 69 (1985) 611-643; 70 (1986) 101-150 (123). SAVRAMIS, "Die Stellung", 32-35, acentua que a desvalorização da sexualidade feminina não vale só da Igreja católica, mas também da ortodoxa que fala de Maria quase só como *theotokos* e *panagia*, vale dizer, enquanto mãe e santa, não enquanto mulher.

²⁸ C.J. BRADY, "La femme et Marie". *The University of Dayton Review* 11 (1975) 34, citada por LAURENTIN, *RScPhTh* 1976, 461.

²⁹ M.-T. VAN LUNEN-CHENU, "Marie sororité", *Les Cahiers du Grif*, setembro 1975, nº 8, 28-30 (28), citada por LAURENTIN, *ib.* Cf. também HALKES, *Gott hat*, 103; atesta o problema das mulheres: 97-109.

³⁰ Cf. M. T. BELLEZIER, "Donna", *NDM* 499-510 (506).

³¹ Cf. M. DALY, mencionada por E. GÖSSMANN, *Die streitbaren Schwestern. Was will die Feministische Theologie?* Freiburg - Basel - Wien, Herder, 1981, 42.

³² Tal é a expressão de SAVRAMIS, "Die Stellung", 30, referindo-se a AGOSTINHO, *Sermo* 51, II, 3; *Sermo* 190, 2 e *Sermo* 332, 4, *PL* 38, 334-335; 1008 e 1463. "O amor à Virgem Maria não anula o ódio às mulheres reais, antes o supõe". R. R. RUETHER, *Frauen für eine neue Gesellschaft. Frauenbewegung und menschliche Befreiung*, München, Pfeiffer, 1979, 33. Mais suavemente: ID., *Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie*, Gütersloh, Mohn, 1985, 131. Cf. C. J. M. HALKES, "Eine 'andere' Maria". *US* 32 (1977) 323-337 (327s). Sobre a concepção de Agostinho e Tomás, cf. K. E. BÖRRESEN, *Subordination and Equivalence. The Nature and Role of Woman in Augustine and Thomas Aquinas*, Washington, University Press of America, 1981. ID., "L'anthropologie d'Augustin et de Thomas d'Aquin. La typologie homme-femme dans la tradition et dans l'Eglise d'aujourd'hui", *RSR* 69 (1981) 393-406.

³³ Cf. M.-T. VAN LUNEN-CHENU, "Femmes, féminisme et théologie", em Bernard LAURET - François REFOULÉ (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie*. Tome V: Pratique, Paris, Cerf, 1983, 267-322(281). (trad. br.: Edições Loyola, no prelo). Citação de GROULT, *Ainsi soit-elle*, 126.

Um segundo grupo de críticas à Mariologia a partir do feminismo denuncia a *idealização da maternidade* na figura de Maria, como um instrumento para reduzir a mulher a sua função materna em detrimento da dimensão pessoal³⁴. A mulher é só ventre. Ora, a maternidade é apenas "uma fase biológica limitada" na vida da mulher. Não se pode tornar determinação essencial e permanente de seu ser, sob pena de não se lhe permitir o pleno desenvolvimento da personalidade³⁵.

Na tradição o homem é definido pela razão, pela inteligência, a mulher por sua capacidade geradora com tudo o que isso significa em termos de virtudes "passivas": acolhida, carinho, afetividade... "Maternidade" é a "natureza" da mulher; "razão" é a "natureza" do homem/varão. A maternidade define a mulher, realize ou não fisicamente essa função. Daí resulta que a mulher é definida pelo corpo, o homem pelo espírito. Ora, dentro da tradição de dualismo corpo-alma e da superioridade desta sobre aquele, a definição de mulher pela maternidade significa sua subordinação ao varão. Já que o ser humano se realiza como pessoa só no plano do espírito, a mulher fica diminuída em sua dimensão pessoal. Finalmente, as qualidades humanas associadas à maternidade (amor, intuição, compaixão, paciência, sensibilidade, emotividade etc.) deixam de ser consideradas *humanas* para serem consideradas *femininas* e assim privatizadas³⁶.

Outro aspecto dessa crítica à idealização da maternidade (ou à "naturação" da mulher) é o perigo de tornar a "mariologia" mera "*ginecologia salvífica*"³⁷. Essa crítica atinge a mariologia, na medida em que a maternidade divina se torna seu princípio fundamental³⁸, sem que se considere a participação da fé de Maria. É bem possível que isso aconteça — ou que deixe a impressão de acontecer —, quando o tema é tratado superficialmente. Na medida em que se acentuasse assim a maternidade de Maria, haveria de perder-se a perspectiva tradicional expressa no adágio patrístico: "*conceptit Christum prius mente quam corpore*" ("concebeu a Cristo antes no espírito que no corpo")³⁹.

Algumas críticas feministas acrescentam ainda que por mais que se queira considerar positivamente a figura de Maria como valorização eclesial do femini-

³⁴ Cf. LAURENTIN, *RScPhTh* 1976, 461-462. ID., "Marie dans la foi chrétienne. Situation et avenir", em Bernard LAURET - François REFOULÉ (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie*. Tomo III: Dogmatique 2, Paris, Cerf, 1983, 469-512 (471, n. 1) (trad. br.: Edições Loyola, no prelo).

³⁵ Cf. E. MOLTMANN-WENDEL, *Freiheit - Gleichheit - Schwesterlichkeit*. Zur Emanzipation der Frau, München, Chr. Kaiser, 1984, 71.

³⁶ Cf. SCHÜSSLER-FIORENZA, *TS* 1975, 622-623.

³⁷ O termo é de K. E. BÖRRESEN, "Maria na teologia católica". *Conc(Br)* n° 188 (1983) 78-89 (80-81).

³⁸ Sobre a questão do princípio fundamental da mariologia, cf. A. MÜLLER, "O lugar de Maria e sua cooperação no evento Cristo". *MySal* III/7, 71-186 (84-98). Guy DE BROGLIE, "Le 'principe fondamental' de la théologie mariale", em H. DU MANOIR, *Marie. Études sur la Sainte Vierge*, tomo VI, Paris, Beauchesne et ses Fils, 1961, 297-365 (301-306). K. RAHNER, "Le principe fondamental de la théologie mariale", *RSR* 42 (1954) 481-522. L. BOFF, *O rosto materno de Deus*. Ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas, Petrópolis, Vozes, 1979, 21-33. P. J. BEARSLEY, "Mary the Perfect Disciple. A Paradigm for Mariology", *TS* 41 (1980) 461-504 (461-463).

³⁹ AGOSTINHO, *Sermo* 215, 4, *PL* 38, 1074. LEÃO MAGNO, *Sermo 1 in Nativitate Domini*, 2, *PL* 54, 191.

no, na realidade as razões aduzidas desmascaram o culto a Maria como forma de legitimar ideológica e metafisicamente que o *cristianismo* seja e permaneça uma *religião de varões*⁴⁰. Outras — já não cristãs — julgam que a posição subordinada de Maria a Cristo, por mais que Maria seja exaltada, é uma verdadeira zombaria às mulheres, pois Maria só é grande por sua subordinação a um redentor masculino e a um Deus masculino⁴¹.

1.2.2 A partir da função social

Outro tipo de suspeita diz respeito à função social que exerce determinada imagem de Maria⁴². Maria, a moça pobre de Nazaré, foi transformada em rainha, representada com coroa e cetro, o que poderia significar uma forma sutil de cooptação às classes dominantes. Tal é, em todo caso, a opinião de Harvey Cox. Representando Maria como rainha, benfeitora categorizada, “magnânima senhora cósmica”, da qual se esperam favores, atribui-se-lhe um papel “cruelmente alienante e retrógrado”⁴³. A iconografia que faz de Nossa Senhora Auxiliadora uma rainha, p. ex., poderia estar sugerindo sub-repticiamente que só se obtém ajuda recorrendo à classe dominante (rainha). Não seria muito mais sugestivo e real, como mostra de auxílio, representar a Maria pobre, carregando a lata d’água na cabeça, ao lado de uma velhinha alquebrada? Miriam de Nazaré ajuda sua companheira idosa. Ela é auxiliadora!

Foi em todo o caso em sentido conservador do “status quo” que a devoção mariana foi usada no século passado. A restauração, somatório das atitudes da Igreja ante mundo moderno em oposição à Ilustração (*Aufklärung*), à autonomia da razão, à democracia, à ciência moderna, à liberdade religiosa etc., foi um programa de ação realizado sob o signo e a proteção de Maria. É o que Jürgen Moltmann chamou de “*mariologia política*”⁴⁴ que, segundo ele, tem na “apocalíptica mariana” seu ponto alto. A partir de Ap 12, vê-se em Maria a vencedora do “dragão vermelho”. Assim as aparições de Fátima são vistas concretamente como resposta divina e apocalíptica à Revolução Russa. E toda a devoção que surge daí está eivada de ferrenho anticomunismo (as palavras aos pastorinhos, a imagem peregrina, a consagração da Rússia ao Imaculado Coração de Maria...). A devoção de Fátima foi uma contribuição eficaz da Igreja à guerra fria. O esfacelamento da União Soviética, por sua vez, virá confirmar essa mariologia da guerra fria. Realizava-se o segredo de Fátima; tinha efeito a consagração da Rússia ao Coração de Maria⁴⁵.

⁴⁰ Cf. SAVRAMIS, “Die Stellung”, 29-30.

⁴¹ M. DALY, referida por GÖSSMANN, *Die streitbaren Schwestern*, 42-43.

⁴² Cf. L. R. BENEDETTI, “A devoção a Nossa Senhora e as transformações sociais”, *Vida Pastoral* nº 122 (1985) 29-35.

⁴³ H. COX, *The Seduction of the Spirit. The Use and Misuse of People's Religion*, New York, Simon and Schuster, 1973, 182.

⁴⁴ Cf. J. MOLTSMANN, “Editorial (2). Existe uma mariologia ecumênica?” *Conc(Br)* nº 188 (1983) 11-16 (12-14).

⁴⁵ Cf. L. ACCATTOLI, “Le profezie e le imprudenze degli interpreti”, *Il Regno Attualità* nº 663 (15 jun. 1991) 379-391.

Para outros a *maternidade de Maria*, envolvendo a todos, indistintamente, em seu manto azul, *desfaz simbolicamente a oposição de classes*. Eis como se pode expressar o pensamento marxista:

"A Igreja fornece em Maria uma solução de concórdia, apta para fazer reinar a harmonia entre as classes e as nações [...], uma espécie de reformismo com coração materno [...]. A Virgem persiste assim como um símbolo operativo desta concórdia social que só se pode instaurar pela aceitação (sem revolta nem revolução) dos sofrimentos [...], conforme a vontade divina"⁴⁶.

Ainda na linha da suspeita no plano social, a teóloga católica feminista norueguesa Kari Elisabeth Børresen escreve, depois de recordar que o catolicismo escandinavo — que é sua tradição — é atípico por ser escandinavo e minoritário:

"Diante de Maria, tal como se venera na Itália (ao Sul) ou na Polônia, eu me sinto uma estranha. Parece-me que *as divergências sobre Maria são antes determinadas pelo contexto sociocultural que pelo contexto confessional*. Nessa ótica, a coincidência entre mariocentrismo e fraqueza econômica da sociedade, bem como o nexo entre devoção marial e *machismo*, são palpáveis. Tema importante para a pesquisa seria o que chamo de sociomariologia, que certamente escaparia às linhas de demarcação confessionais"⁴⁷.

1.3 Suspeitas no nível da história das religiões

A suspeita no nível da história das religiões poderia ser resumida na tese⁴⁸: as religiões da humanidade conhecem não só deuses (do sexo masculino), mas também deusas (do sexo feminino). O cristianismo, dando seqüência ao judaísmo, adora um Deus masculino, patriarcal. Mas o ser humano tem necessidade do feminino também no âmbito da religião. A repressão do feminino na compreensão cristã de Deus é equilibrada por Maria, que seria então o substitutivo cristão da deusa-mãe das religiões do Oriente Próximo antigo e, ao mesmo tempo, das deusas virgens da religião grega.

A tese quer basear-se em argumentos históricos ou empíricos, mas talvez se deva suspeitar que lhe subjaz um pressuposto de natureza filosófica semelhante à crítica da religião proposta por Feuerbach. Segundo ele, Deus é proje-

⁴⁶ A. LION, "Marie et les marxistes", *Jésus*, nº especial sobre "Les figures marxistes de Jésus", nº 9, 30-31; citado por LAURENTIN, *RScPhTh* 1976, 457.

⁴⁷ BØRRESEN, *Conc(Br)* 1983, 89. Tradução corrigida conforme o sentido da afirmação da autora. O tradutor escreveu "alienada", onde corrige para "uma estranha", a partir do sentido, sem poder consultar o original.

⁴⁸ Uma apresentação antes apologética da questão em G. RAGOZZINO, "Titoli mariani suggeriti da culti precristiani?" *Asp* 26 (1979) 275-295. Continua digno de ser lido o artigo de J. DANIELLOU, "Le culte marial et le paganisme", em H. DU MANOIR, *Maria. Études sur la Sainte Vierge*. tomo I, Paris, Beauchesne et ses fils, 1949, 158-181, especialmente 168ss. Sobre o assunto, cf. também S. ANDREANI - L. PINKUS, "Mito". *NDM* 945-956. R. R. RUETHER, *Mary - The Feminine Face of the Church*, Philadelphia, The Westminster Press, 1977, 13-18. ID., *Frauen*, 50-76.

ção do ser humano às dimensões do infinito. A tese tira as consequências desse princípio. Como o ser humano é sexuado, é natural que tenda a projetar não só deuses, mas também deusas. A força da ideologia machista e patriarcal pode impedir, no entanto, a projeção de uma deusa, confirmando a inferioridade da mulher que não tem "representante" no mundo transcendente. No cristianismo, Maria desempenharia, então, o papel do feminino numinoso.

Empiricamente argumenta-se com o fato de serem raras as religiões que não conhecem deusas. Aduz-se que, mesmo no judaísmo, durante mais de metade dos séculos de existência do Templo de Salomão, Astarte foi adorada nele, ao lado de Javé.

No tocante a Maria, vê-se analogia com a deusa egípcia Ísis, cujo culto de mistério estava espalhado em todo o Império Romano. Ísis concebe de forma maravilhosa (depois da morte de Osíris); ela é apresentada como modelo de mãe; seu filho Horus vive ameaçado. Além da semelhança narrativa com Maria, encontra-se também similitude no plano iconográfico. Tanto Ísis como Maria são representadas amamentando o filho (Horus — Jesus), ou servindo-lhe de trono. As imagens negras de Nossa Senhora (Chestokowa, Montserrat...) fazem pensar em influência núbia, através das representações de Ísis. A partir dessas coincidências, levanta-se a hipótese de dependência. Os cristãos egípcios (e mesmo do restante Império, pela expansão dos mistérios de Ísis) teriam assimilado Ísis e Maria. A antiga deusa continuaria viva na mãe de Jesus⁴⁹.

A partir da hipótese da influência pagã na origem do culto marial, aduz-se que este teria tido significação diferente para diferentes grupos de pessoas na Igreja. Assim o título *theotokos* teria significado para o clero a defesa da unidade de Cristo, homem e Deus, enquanto para o povo teria sido a vitória de Ártemis, a deusa-virgem de Éfeso, mãe de seu povo. Semelhantemente, a devoção dos monges do séc. IV a Maria era para eles expressão de espiritualidade ascética, admirando-a como modelo de virgindade perfeita, enquanto para o povo simples se trataria de retomar a adoração da rainha do céu. Daqui vem a transposição para Maria dos títulos e da iconografia das deusas-mães e a transferência para Maria de antigos templos de divindades femininas. Na Maria do povo teria subsistido a mãe-terra, cujo poder sobre a fecundidade fazia sua devoção tão entranhada nas classes mais baixas. Aqui se encontraria o chão nutritivo da piedade mariológica popular⁵⁰.

2. Pistas para uma mariologia pós-suspeitas

Diante de todas essas suspeitas é preciso repensar a mariologia. Longe de serem um estorvo, elas são um benefício para o redimensionamento da mariologia.

⁴⁹ Cf. H. STIRNIMANN, *Marjam*. Marienrede an einer Wende, Freiburg/Schweiz, Universitätsverlag, 1989, 42-46.

⁵⁰ Cf. R. R. RUETHER, *Frauen*, 64-66. J. ARNOLD, "Maria, a maternidade divina e a mulher. Um estudo sobre a mudança de imagens", *Conc(Br)* nº 111 (1976) 39-49; aqui: 42.

2.1 No plano psicológico

As suspeitas psicológicas alertam primeiramente contra desgarramentos possíveis na piedade (e na teologia) marial. A eles a teologia prestará detida atenção. Mais importante, porém, é uma *correção de perspectiva*, que elas obrigar a fazer.

As suspeitas previnem contra uma mariologia que centrasse a reflexão em Maria como mãe e mulher (esposa) ideal, em vez de acentuar como dimensão mais básica de sua maternidade e virgindade o discipulado. Segundo o NT, esse é o dado decisivo no seguimento de Jesus, que estabelece um novo relacionamento de parentesco não baseado na carne e no sangue (cf. Mc 3,35). O que cria esses novos vínculos, mais fortes que os da família carnal, é a fé, o fazer a vontade do Pai, ouvir a Palavra e pô-la em prática (cf. Lc 8,21). Se, na comunidade pós-pascal, encontram-se a mãe e os irmãos de Jesus, não é por serem parentes de Jesus, mas porque creram⁵¹. Assim a mariologia neotestamentária mais desenvolvida (a de Lucas) apresenta Maria primeiramente como mulher de fé. Os Padres da Igreja, por sua vez, põem claramente a maternidade de Maria nessa perspectiva: "Concebeu a Cristo antes com o espírito que com o corpo". Vale dizer: a maternidade de Maria tem valor salvífico a partir de sua fé.

Jung contribui à mariologia enquanto chama a atenção à importância da *integração de masculino e feminino* na psique humana e especialmente da figura de Maria como arquétipo. Evidentemente não se trata de psicologizar a pessoa de Maria, esquecendo-a como personagem histórica real. Trata-se, isso sim, de reconhecer que o sentido de Maria na história da salvação responde a uma necessidade profunda do psiquismo humano e, portanto, a uma pergunta existencial primeva, a saber: a redenção do princípio feminino da psique humana⁵².

Por outro lado, as feministas protestam contra generalizações globais das qualidades femininas e masculinas e denunciam na concepção de Jung traços cultural⁵³ e socialmente condicionados. À mariologia cabe evitar projetar sobre Maria, como arquétipo, características "femininas" provenientes de determinado ambiente cultural e histórico.

Ela é, enquanto mulher, arquétipo do ser humano integrado, não da mulher. A pesquisa empírica do cérebro mostra que o dualismo sexual é problema tipicamente masculino. De fato, essa pesquisa verifica a existência de diferença entre as atividades dos dois lóbulos do cérebro: o direito é especializado nas percepções intuitivas, relacionais, espaciais; o esquerdo, no pensamento lógico

⁵¹ Cf. MOLTSMANN, "Editorial", 13.

⁵² Cf. IWASHITA, *Maria e Iemanjá*, 118 e 140.

⁵³ Cf. I. H. BERGEON, "Maria, modelo de libertação da mulher? Reflexões de uma luterana escandinava sobre a Teologia da Libertação da América Latina", *PT* 18 (1986) 359-369 (368).

⁵⁴ Cf. R. R. RUETHER, *Frauen*, 44. Semelhantemente K. RAHNER, "Maria und das christliche Bild der Frau", in: —, *Schriften zur Theologie XIII*, Zürich - Einsiedeln - Köln, Benziger, 1978, 353-360 (359-360).

e matemático. Esses dois grupos de atividades coincidem, pois, com qualidades consideradas características das mulheres e dos homens, respectivamente. Mas nem por isso se pode fundar aí a diferença entre os sexos. Tanto homens como mulheres têm o cérebro inteiro... Entretanto, como essa pesquisa mostra que as mulheres têm mais inclinação para integrar as percepções e os homens mais para distinguir, haveria aqui uma possível base biológica para identificar cada sexo com características de um dos lóbulos cerebrais. Mas neste caso, o dualismo sexual seria problema para os homens, que tendem a distinguir, não integrar as diferenças, não para as mulheres que têm maior capacidade de integrar as percepções⁵⁵.

À integração de masculino e feminino na psique humana pertence também a volta ao símbolo e ao mito como expressões humanas e, portanto, a legitimação de seu lugar na teologia contra tendências racionalistas⁵⁶.

"O ser humano assemelha-se a uma Mesopotâmia. Um dos rios é a emocionalidade, a capacidade de permitir seus sentimentos, de vivenciá-los, de experimentá-los como correnteza caudalosa *sui generis* e deixar-se levar por ela... Sabemos que emoções nos dão profundidade e altura, mas que também nos podem transbordar e aprisionar. Mas também há o outro rio da racionalidade, da razão, da ordem, que pode criar clareza, visão de conjunto e prudência. Ambos os rios são de importância, ambos são necessários, e só quem ousa revigorar-se em ambos pode viver em equilíbrio"⁵⁷.

Portanto: nem o racionalismo teológico (proveniente da repressão do feminino) nem mera poesia (oriunda do postergamento do masculino) são caminho para a mariologia. A solução é dosar o simbólico com o racional. A dimensão simbólica de Maria aparece já na Escritura: em Lucas (Evangelho da Infância) e em João, Maria é posta num horizonte simbólico. E através de toda a história cristã novos símbolos marianos foram criados. A partir do exemplo do NT, não se trata de rejeitá-los, mas de passá-los pelo crivo da crítica. Essa função de controle é própria à mariologia.

Poderiam arrolar-se alguns critérios de legitimidade para a linguagem simbólica em mariologia: não só colecionar os simbolismos provenientes da tradição, mas também selecioná-los, cuidar que não degenerem em lugar-comum, tentar reinterpretar os símbolos para a atualidade, usá-los com sobriedade, referi-los à verdade do dado bíblico, orientar-se pela sóbria densidade do NT. Então sim, Maria poderá e deverá ser hoje símbolo cristão. Próprio do símbolo é ser o fragmento que revela o todo. No fragmento Maria, revela-se quem é

⁵⁵ Cf. R. R. RUETHER, *Sexismus*, 138-140.

⁵⁶ Cf. W. BEINERT, "Die mariologischen Dogmen und ihre Entfaltung", em W. BEINERT - H. PETRI (Hrsg.), *Handbuch der Marienkunde*, Regensburg, Pustet, 1984, 232-314 (252-258). B. FORTE, *Maria, a mulher ícone do Mistério*. Ensaio de mariologia simbólico-narrativa, São Paulo, Paulinas, 1991, 15-18.

⁵⁷ HALKES, *US* 1977, 328.

Deus e quem é o ser humano diante de Deus. Ora, segundo o NT, a fé é a atitude essencial da criatura e nela tem acesso a Deus. Com isso, volta-se ao dado neotestamentário de que a grandeza de Maria reside em sua fé (cf. Lc 1,45).

2.2 No plano sociológico

Primeiramente, no tocante à problemática *feminista*, é preciso reconhecer o uso opressor da figura de Maria que se patenteia, entre outros, no fato de sua exaltação não ter influído na estrutura de poder na Igreja.

Não obstante, as teólogas feministas podem também reconhecer que a imagem evangélica de Maria pode ser libertadora da mulher, mas só se Maria não for simplesmente o reverso da dominação masculina, a figura dócil e submissa de mulher. Nesse sentido, a valorização cristã e marial da virgindade feminina, por exemplo, tem também seu aspecto libertador: por ela se reconhece que a mulher é capaz de realizar-se plenamente sem o varão. O exemplo de Maria, seguido pelas religiosas, permite à mulher independência com reconhecimento social⁵⁸.

Falando em termos gerais, a grande contribuição da Teologia Feminista à mariologia é ensinar que Maria deve ser pensada não como símbolo da mulher, mas como símbolo da *humanidade nova*, "representante original e escatológica da humanidade", livre das relações hierárquicas de poder próprias da cultura patriarcal de dominação, livre de tais relações inclusive ante Deus, porque o poder de Deus se manifesta evangelicamente na renúncia à dominação e na identificação com os oprimidos⁵⁹. Maria representa então a

"nova humanidade, cuja natureza e cujas possibilidades permanecem veladas e distorcidas num cristianismo ainda fundamentado sobre o dualismo sexista. Ela é a totalidade reconciliada de mulher e varão, de ser humano e natureza, de Deus e da criação, num novo céu e numa nova terra. Nela Deus manifesta já agora sua graça e seu poder: é quebrada a altivez no coração dos orgulhosos, os poderosos são depostos de seus tronos e os humildes são elevados..."⁶⁰.

A humanidade nova é a humanidade renovada, divinizada, como a Igreja Oriental gosta de salientar. O mero cristocentrismo, tão acentuado na teologia pós-conciliar, não permite salientar essa dimensão. Pelo contrário, pode fomentar certo afeto antimariano como se mostrou no estancamento da mariologia no imediato pós-concílio. Maria tem algo de próprio a dizer na expectativa salvífica humana. Ela não é mero apêndice na história da salvação. Tem sua contribuição

⁵⁸ Cf. HALKES, US 1977, 329-330. ID., *Gott hat*, 109, remetendo a Mary Daly.

⁵⁹ Cf. o poder do Servo de Javé no Deutero-Isaías: M.-A. SANTANER, *Homem e poder*. Igreja e ministérios, São Paulo, Loyola, 1986, 32-45. Cf. também C. BOFF, *O Evangelho do poder-serviço*, Rio de Janeiro, CRB, 1984.

⁶⁰ RUETHER, *Frauen*, 75-76. Cf. também AUBERT, *La mujer*, 127.

especifica como *theotokos*: a que pariu a Deus na fé. Expressa a divinização por graça (não por natureza). Simboliza assim a misericórdia e o carinho de Deus pelo gênero humano. Esquecê-la reduz a piedade e a liturgia a apelos éticos e palavreado vazio. Traz o perigo de diminuir as expressões de gratidão, receptividade, dependência próprios ao ser humano diante de Deus⁶¹.

Justamente *enquanto mulher*, Maria é símbolo da humanidade nova que entre outras coisas une racionalidade e emotividade, pois o próprio da mulher é a capacidade de integrar as funções do lóbulo esquerdo (pensamento matemático e lingüístico) e do lóbulo direito do cérebro (percepção intuitiva, musical, relacional, espacial)⁶².

É preciso sublinhar esse "enquanto mulher". Não basta que Maria seja reconhecida como símbolo da humanidade nova, mas que ela o seja *enquanto mulher*. Só esse acréscimo faz jus à perspectiva feminista. Ou seja, só assim haveria possibilidade de a mulher *enquanto mulher* em solidariedade com outras mulheres se identificar com Maria⁶³.

Mesmo dispostas a reconhecer em Maria um modelo, sob certas condições, as feministas se identificam muito mais com outra Maria: a Madalena. Nela vêem a mulher liberta por Jesus de seus sete demônios. Transformada por Jesus, ela o segue e se torna a primeira testemunha da ressurreição, a "apóstola dos apóstolos", amiga e discípula de Jesus⁶⁴. A intenção feminista subjacente à proposta de valorizar Maria Madalena é atendida se se vê em Maria a mulher de fé, antes que a mãe. A jovem animada pela espiritualidade dos "anawim" e que por isso, ao tornar-se mãe, "concebeu antes com o espírito que com o corpo".

A Teologia Feminista também sabe valorizar a mariologia popular como forma alternativa à imagem patriarcal da mulher, enquanto preserva até hoje a tradição da mãe-terra autônoma que distribui o poder da fecundidade e da renovação do mundo⁶⁵.

Quanto ao *papel social* da mariologia, será preciso voltar à Maria histórica, jovem do povo, pobre camponesa, mulher de fé, cheia de esperança, e à figura lucana de Maria, animada pela espiritualidade dos pobres de Javé, profetisa da libertação em seu Magnificat. A mariologia tem um potencial libertador, quando se volta às fontes evangélicas.

⁶¹ Cf. HALKES, *US* 1977, 331. Veja, em breve, M. C. L. BINGEMER, "Mulher: temporalidade e eternidade. (A mulher eterna e o rosto feminino de Deus)", *Conc(Br)* no prelo.

⁶² Cf. RUETHER, *Sexismus*, 138-140 (cf. 95-115).

⁶³ Cf. E. SCHÜSSLER-FIORENZA, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York, Crossroad, 1985, 142s.

⁶⁴ Cf. SCHÜSSLER-FIORENZA, *TS* 1975, 624-626. R. E. BROWN, "Roles of Women in the Fourth Gospel", *TS* 36 (1975) 688-699 (692-695).

⁶⁵ Cf. RUETHER, *Frauen*, 52. Sobre a feição de Maria como mãe-terra, ver A. GONZÁLEZ-DORADO, *Mariología popular latinoamericana. De la María conquistadora a la María liberadora*, Asunción, Loyola, 1985, 47-50; cf. também 58-59 (trad. br.: Edições Loyola, no prelo).

2.3 No plano da história das religiões

Diante da filosofia, mitologia e mesmo culto pagãos, os Padres da Igreja adotaram duas teorias principais: uma os valoriza positivamente como sementes do Verbo; outra os denuncia como arremedos diabólicos da revelação⁶⁶. A primeira teoria fundamenta teologicamente a inculturação da fé, correspondendo à estrutura encarnatória do cristianismo. A segunda torna os cristãos cautelosos a uma assimilação acrítica dos valores pagãos. Nessa dupla perspectiva, pode-se pensar a relação entre o culto mariano e a religião da deusa. Esta era uma deturpação, não obstante nela se expressasse um anseio humano profundo a que o culto mariano veio responder⁶⁷. Dentro desses parâmetros, podem-se entender os limites da suspeita de que a teologia e piedade mariais sejam máscaras para a sobrevivência do culto às deusas ou imitação do mesmo.

Historicamente, a relação entre Maria e as deusas, sejam mães ou virgens, não poderá passar de uma hipótese difícil ou mesmo impossível de ser comprovada, pois certamente não se dá no âmbito oficial da Igreja, como o atestam os escritos dos Santos Padres. E o meio popular não deixou documentação que permita dirimir a questão. A decisão a respeito dependerá muito (ou mesmo totalmente) dos pressupostos de quem examina a hipótese. Em todo caso, por mais que a influência tenha existido no culto mariano do povo, não se pode perder de vista que toda atribuição a Maria de títulos das divindades pagãs os referia a uma figura histórica, Maria de Nazaré, e, já com isso, distinguia-se radicalmente dos mitos pagãos. Além disso, uma divinização de Maria no sentido estrito era obstaculizada pela rejeição radical do paganismo por parte da Igreja, em fidelidade ao monoteísmo javista. Mesmo o povo simples o sabia, pois, no batismo, devia renunciar aos ídolos. Mais que dependência direta entre o culto mariano e a religião da deusa, seria de pensar em influência, devida ao contato cultural com povos que adoravam deusas-mães, ou com resquícios de práticas anteriores no seio do povo.

De qualquer forma, convém ser muito cauteloso, pois semelhança não significa dependência. Assim, a iconografia de Ísis e as mais antigas figuras de Maria amamentando o Menino manifestam considerável diferença. Ísis é uma figura rígida, hierática, com chifres de vaca e o círculo solar de Hator. Maria, pelo contrário, é uma figura próxima, humana, juvenil, com vida interior (mesmo quando pintada sem muita técnica, na forma primitivista dos pintores populares).

⁶⁶ Cf., p. ex., JUSTINO, *Apol. II*, 10,2 e 13,2, PG 6, 459 e 460 (teoria das sementes do Verbo); *Apol. I*, 62, 1; 64,1; 66,4, PG 6, 422, 426 e 430 (arremedos diabólicos). Cf. R. HOLTE, "Logos Spermatikos, Christianity and Ancient Philosophy According to St. Justin's Apologies", *StTh* 12 (1958) 109-168. Além disso, conheciam-se outras teorias, como a de que os gregos se teriam apropriado de verdades do AT ("roubo dos gregos"), e a da "Protofilosofia", espécie de revelação primitiva originariamente acessível a toda humanidade e depois deturpada pelos pagãos. Cf. N. HYLDAHL, *Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins*, Kopenhagen, 1966, 70-85. W. SCHMID, "Frühe Apologetik und Platonismus. Ein Beitrag zur Interpretation des Proöms von Justins Dialog", *Hermeneia* (FS O. Regenbogen), Heidelberg, 1952, 163-182.

⁶⁷ Cf. DANIELOU, "Le culte marial", 174-179.

Além disso, só no séc. IV-VI se encontra, na arte copta, a representação de Maria amamentando. Parece que em épocas anteriores era demasiado forte a rejeição à mitologia pagã, de forma que se evitou assumir esse motivo específico do culto de Ísis. Mas mesmo assim, surge a dúvida sobre se se pode mesmo falar aí em motivo típico da iconografia de Ísis. A representação de mulheres amamentando, tanto na arte egípcia como na copta, é muito freqüente, sem que implique referência à deusa. Simplesmente era a forma de caracterizar a figura de mãe.

Também o paralelismo narrativo entre Ísis e Maria não é tão grande assim. Ísis não concebeu virgem, nem é chamada Deípara (este é o título de outra deusa egípcia, Nut)⁶⁸.

A suspeita no plano da história das religiões poderia contribuir à teologia, no sentido de fazer redescobrir a necessidade de um "rosto materno de Deus". Desta forma, a teologia feminista já tem explorado os traços femininos do Deus de Jesus Cristo, descurados por uma tradição patriarcal⁶⁹. Também na mariologia não faltaram tentativas, como a de Leonardo Boff, para justificar a quase-adoção que lhe parece tributar o povo simples de nosso Continente⁷⁰, mesmo que tais tentativas não se possam chamar de progresso.

Permaneça, portanto, o alerta. Considerada a devoção mariana em Copacabana (Bolívia), por exemplo, levanta-se de fato a questão sobre o caráter cristão dos rituais ali praticados pelo povo. É Maria que assumiu traços da Pachamama, ou esta que se escondeu detrás da Mãe do Senhor? Ou a alternativa está mal posta e provém de um purismo clerical que idealiza uma ortodoxia que jamais é vivida pelo povo? Essas perguntas de caráter pastoral não deixam de ser uma contribuição da suspeita a partir da história das religiões à renovação da mariologia, constituindo um desafio tanto ao pastor como ao teólogo.

Conclusão

A linha geral que perpassa as suspeitas aqui brevemente trabalhadas leva a teologia de volta a Maria como mulher de fé. Nesse dado bíblico lucano, está o veio mais fecundo para uma renovação mariológica. Não faltam propostas nesse sentido. Recordem-se brevemente duas.

Patrick J. Bearsley propõe construir uma mariologia da *perfeita discípula*⁷¹, a que ouve a Palavra de Deus e a põe em prática, incorporando a Palavra à própria vida. Assim, a grandeza da maternidade de Maria não está no fato físico de gerar e dar à luz o Filho de Deus, mas em que o faz na fé:

⁶⁸ Cf. STIRNIMANN, *Marjam*, 42-46.

⁶⁹ Cf. K. E. BÖRRESEN, "God's Image, Man's Image? Female Metaphors Describing God in the Christian Tradition", *Temenos* (Helsinki) 19 (1983) 17-32. M. C. L. BINGEMER, "A Trindade a partir da perspectiva da mulher", *REB* 46 (1986) 73-99. Cf. também RUETHER, *Mary*, 76-81.

⁷⁰ Cf. BOFF, *O rosto materno...* e sua entrevista em E. TAMEZ, *Teólogos da libertação falam sobre a mulher*, Edições Loyola, São Paulo, 1989, pp. 111ss.

⁷¹ Cf. BEARSLEY, *TS* 1980.

"A proximidade maternal não adiantaria nada a Maria, se ela não tivesse gerado Cristo melhor com o coração que com a carne"⁷².

A categoria do discipulado acentua a dimensão *pessoal/humana* de Maria e com isso evita que ela seja reduzida à *mera* maternidade (como temem as feministas: mulher=mãe) e também que a maternidade virginal a torne modelo inacessível (como também criticam as feministas). Ser discípulo é algo que todo cristão pode e deve ser. Maria o concretizou com essa missão específica sua que foi a de ser mãe de Jesus, o Filho de Deus.

Outra proposta, em horizonte latino-americano, provém de Victor Codina, que propugna uma "mariologia a partir dos pobres"⁷³. Maria é a *expressão concreta da opção de Deus pelos pobres*, o sacramento do amor preferencial de Deus pelos pobres. Para mãe de seu Filho, Deus escolhe uma mulher do povo, de uma aldeia miserável na mal-afamada Galiléia. Como mulher do povo que é, pouco se sabe de sua história (também nisso comunga com o destino dos pobres, cuja história ninguém escreve). Esta foi a "forma concreta como Deus atuou em Maria: desde a pobreza e a insignificância, desde a impotência e desde a margem, desde a periferia"⁷⁴.

Essas perspectivas exemplificadas nas propostas de Bearsley e Codina, entre muitas outras, indicam a possibilidade de caminhos profundamente bíblicos e atuais para a mariologia, sem que passem pelos escolhos que suscitaram desconfiância em nossos contemporâneos. Esse fato mesmo confirma o valor da contribuição dos "mestres da suspeita" à teologia, inclusive para ajudá-la a ser mais fiel às fontes. Volta-se assim na mariologia à sábia consideração de Bernardo de Claraval, citada no início:

"A Virgem régia não precisa de uma falsa honra, pois está cumulada de verdadeiros títulos de glória e sinais de dignidade".

Francisco Taborda S.J. é doutor em Teologia pela Westfälische Wilhelms-Universität Münster (Alemanha). Professor de Teologia na Faculdade de Teologia do CES (Belo Horizonte — MG). Membro das Equipes de Reflexão Teológica da Confederação Latino-Americana de Religiosos (CLAR) e da Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB Nacional). Assessor teológico do Conselho Indigenista Missionário — Regional Mato Grosso (CIMI/MT). Publicou: *Cristianismo e ideologia* (São Paulo: Loyola, 1984). *Sacramentos, práxis e festa* (Petrópolis: Vozes, 1987). *Da inserção à inculturação* (Rio de Janeiro: CRB, 1988).

Endereço: Caixa Postal 5047 — 31611 Belo Horizonte — MG

⁷² AGOSTINHO, *De sancta virginitate* 3, PL 40, 398.

⁷³ Cf. V. CODINA, "Mariología desde los pobres", em —, *De la modernidad a la solidaridad*. Seguir a Jesús hoy, Lima, CEP, 1984, 189-207.

⁷⁴ ID., *ib.*, 200.