

UMA VISÃO SOCIOLÓGICA, FILOSÓFICA E TEOLÓGICA

É minha convicção que os problemas da mulher hoje, especialmente após as grandes conquistas da igualdade no mundo ocidental (voto, instrução, ginecologia, progressos da medicina, controle da natalidade, paridade no trabalho), estão ligados sobretudo à reformulação da própria identidade. O relevo assumido na cultura levou o feminismo a aprofundar o sentido da diferença e depois a encaminhar uma compreensão mais problemática do que significa reciprocidade, seja enquanto ideal de perfeita correspondência entre igualdade e diferença (por conseguinte problema filosófico e teológico), seja como mola para superar as injustiças da história e as incongruências das organizações sociais.

Estamos passando, essencialmente, de um mundo dominado por um modelo universal e único do ser humano (Adão como varão, branco, adulto, civilizado) a uma concepção 'unidual'. Isto implica uma reformulação das categorias moventes, a interpretação antropológica, filosófica e também teológica e portanto a aventura de uma esplêndida época de transição, pela geração de um mundo novo, na

¹ Este texto se compreende melhor fazendo referência ao livro do qual foi tirado: *Il linguaggio della madre. Aspetti sociologici e antropologici della maternità*, Roma 1994, e ao precedente: *Uguaglianza e differenza. La reciprocità uomo donna*, Città Nuova, Roma 1988.

tentativa de dar corpo àquela frase lapidar, pronunciada desde o princípio, que compreende quase que o DNA da antropologia: "Homem e mulher os criou, à imagem de Deus os criou".

Uma das pobreza mais radicais é aquela de sermos mutilados na capacidade de expressão, de tal modo a ficarmos mudos diante das assembléias dos poderosos, por não termos ou por acreditarmos de não() termos nenhuma possibilidade de permuta significativa. Cada época de transição comporta também a reformulação da linguagem, que passa pela ordem simbólica que a mãe transmite. As sociedades estruturais, com a sua cultura e as suas instituições, não seriam aquilo que são se as mães não confirmassem e reproduzissem nelas a vida simbólica.

A releitura de Freud, feita por Lacan, traz à luz a passagem de uma existência puramente biológica para a existência humana, realizada sob a lei da ordem como cultura, e que se manifesta no seu aspecto formal, na linguagem. Toda mãe comunica aos filhos significados explícitos e implícitos, ligados ao seu ser, através de uma estrutura lingüística convencional. Foi visto que a mãe exerce um poder superior ao dos reis e tiranos que podem decidir sobre súditos e escravos, mas não podem entrar nos meandros mais escondidos do ser pessoal, diante do qual permanecem, por assim dizer, ao externo. Mesmo o mais discreto uso do poder materno não pode eximir-se de transmitir um corpo, uma linguagem, um código indelével no filho/a, base de toda ulterior possibilidade de desenvolvimento. A íntima pertença afetiva recíproca, o coabitar no ser, a começar da gravidez, fazem com que este poder não seja compreendido como força manipuladora, mas se destine ao crescimento do outro. A maternidade representa pois o código da humanização, numa continuidade cultural onto e filogenética, que permite a cada um tornar-se membro ativo de uma história humana, de um *logos*, que se comunica mesmo sem palavras, através do ritmo alimentar, dos momentos de cuidado e de abandono, dos olhares, dos carinhos e das advertências. Quando vierem o jardim de infância, a escola primária e secundária, quando sobre a criança sentenciarão os estudiosos de pedagogia e de sociologia, o essencial já terá sido formado.

Além da vida e da cultura, a mãe transmite uma linguagem religiosa. Esta, antes de tudo, diz respeito ao amor, comunicado também sem palavras e sem que a criança possa tomar a palavra. Através da linguagem do amor, que de Platão a Cristo é uma linguagem divina, a mãe é fonte de sintonias misteriosas, de espiritualidades e religiosidades naturais, independente das normas e dos ritos que mais tarde ela mesma talvez ensinará, de acordo com as tradições e as diferentes culturas. O seu próprio estar vizinho ao filho, nutrilo

e protegê-la é condição para que na mente humana possa formar-se a idéia de Deus, do ser chamado pai, exatamente porque vem "sugado com o leite materno" (Santo Agostinho) e, antes ainda, respirado com o sangue do útero materno.

E todavia as feministas se perguntam a respeito do desaparecer da mãe na ordem simbólica do pai, quando o prevalecer da norma humana machista faz da mulher um ser em segundo plano quanto à sujeitabilidade reconhecida. O trabalho feminino nesta direção é o esforço de estender o código materno à sociedade e à cultura, para uma humanização adulta da convivência. Isto é, em perfeita sintonia com o pensamento de João Paulo 11 (veja-se a recente mensagem para o Dia Mundial da Paz, 1995).

A masculinidade pode aparecer invejosa da maternidade por sua parte principal na geração humana, mesmo que tenha sido a feminilidade a ser reduzida à *invidia poenis*. O poder masculino, seja a nível político como sócio-religioso, foi visto como uma compensação da dependência do homem da mãe. Seria de inevitável consequência a solidariedade entre homens, por necessidade de compensação, que pode aparecer seja como inveja da maternidade, seja como assunção-repetição do código materno (as "mães masculinas" de Nietzsche). De fato, toda obra humana, arte, ciência, literatura, filosofia, é um parto, fruto da mente e do coração tesos na direção de algo que ainda não existe, mas que deverá nascer. O gerar é a atividade principal do ser humano "à imagem de Deus", portanto capaz de produzir frutos, cultura e outros seres humanos, atividade por muito tempo, a mais sublime.

A tradição popular da *cobada* (*chocar*) seria uma sobrevivência desta "inveja", através do processo de imitação do parto, com a qual as populações primitivas desafogavam seu desejo de reviver a dimensão feminina e atrair a atenção social sobre o pai enquanto parturiente. Manifestações semelhantes exprimem a ambivalência de amor e ódio, atração e repulsão, em cada caso da dificuldade do homem de reunir a sua dimensão feminina reprimida, o próprio *duplex*. Júpiter que dá à luz Atenas, da sua cabeça, exprime o desejo do homem de reassumir em si o poder gerador da mulher e assim a completeza do andrógino. Mas, dar à luz com a cabeça é pensar,

² Entre os Índios da Colômbia encontram-se os Kwaiker, tribo que efetuou uma espécie de resistência à "desculturação" branca. Os machos põem-se de cama quando a mulher está para dar a luz uma criança. A mãe dá a luz sozinha, fora de casa, depois volta a esta para tomar conta do marido que teve o trabalho e está cansado. A prática da *cobada* pelo Kwaiker evita o mau-olhado ao recém-nascido, afugenta os espíritos maus que, se prevalecessem, causariam deformações e "forçariam" os pais a afogá-lo. (cf. G. ZILBORG, *Il maschile e li femminile: alcuni aspetti biologici e culturali*, in J.B. MILLER (a cura di), *Le donne e la psicanalisi*, Torino 1976, 116ss).

portanto gerar filhos não segundo a necessidade biológica, mas segundo a criatividade humana. Por isso a divisão entre os sexos foi ligada, por um lado, à natureza (a mulher) e, por outro, à cultura (o homem), mesmo quando se destacou que isto implica a mútua dependência e daí uma certa igualdade na troca dos recursos³. E verdade que a inveja entre os sexos é tanto mais forte quanto mais separação dos deveres é definida. Na relação conflitual, quando cada gênero inveja o outro, a diferença não é compreendida como reciprocidade, mas como superioridade/inferioridade. Desta, brotam interpretações matriarcais, preferidas na ótica do evolucionismo (J.J.Bachofen, L.H.Morgan, F.Engels), e interpretações patriarcais, dominantes com a queda do evolucionismo e também atualmente, quando se pensa, com Lévi-Strauss e também com S. de Beauvoir, que o matriarcado é mito Sem fundamentos⁴.

Numa visão mais complexa, o poder físico e metafísico do homem seria compensado, já na era paleolítica, pelo simétrico procriador feminino (culto da fecundidade, deusas-mães). Parece, ao contrário, que o poder mágico-sacral da mãe tenha sido entendido como uma espécie de partenogênese, visto que algumas representações gráficas fazem pensar que, originariamente, não se fosse capaz de ligar a maternidade ao ato sexual: a familiaridade de homens e mulheres não permitia compreender a paternidade. No bem e no mal, o núcleo central da vida permanecia decididamente nas mãos da mulher, mesmo que o prestígio da maternidade fosse compensado pela idéia de uma culpa, como justificação da inferioridade social da mulher ("Minha mãe concebeu-me no pecado"5). Ao poder da procriação da mulher associava aquele dos mortos (também como poder regenerante), por correspondência dialética entre o pólo da vida e o pólo da morte. Como destaca A.Weiner, o poder masculino se colocaria na dimensão espacial e temporal (propriedade, espaços de ação sócio-política), enquanto o poder feminino num *continuum* espaço-

temporal acima da história, uma forma de imortalidade-

6

Ainda mais

interessante é o que afirma Delporte: "A representação do animal seria aquela do mundo vivente exterior ao homem. Ao contrário e por oposição, o homem, o grupo humano, a humanidade, seriam representados através da figura feminina, sendo a forma feminina perfeitamente legítima, porque assegura a renovação e a persistência da espécie. Esta oposição entre o princípio "humano-mulher" e o princípio "animal-mundo vivente" explicaria as diferenças fundamentais que foram encontradas entre a representação da mulher (os traços do rosto percebíveis só pela metade: preocupação de protegê-la) e a do animal (realismo e exatidão morfológica), ao mesmo tem-

³ Cf I. ILLICH, *li genere e ii sesso*, Milano 1984.

• Cf E. BADINTER, *L'un est l'autre. Des relations entre hommes et femmes*, Paris 1986, 63-92, em particular: "Notre Mere qui êtes te tout", 74.

⁵ Sal 61, 7

⁶ Cf A. WEINER, *La richesse des femmes, ou comment l'esprit vient aux hommes*, Paris 1983, 37-38 (que faz referências à experiência das ilhas "trobriandes").

po, com a relativa mediocridade na representação masculina na arte paleolítica"⁷. Com o processo de civilização, o prestígio feminino teria declinado e a interdependência entre os dois poderes deu lugar ao predomínio masculino, a partir do V e IV séculos A.c. (Antigone é uma tragédia chave neste sentidos). Esta reviravolta foi compreendida como um reconduzir todo o humano, inclusive o gerar, ao universal masculino, como se pode ver bem na parábola "androcêntrica e estatalista" do sistema hegeliano.

O permanecer da conflitualidade entre os sexos manifesta a dificuldade de interpretar a complementariedade em termos não hierárquicos, livres do pensar a diferença como um privilégio subtraído, antes que um enriquecimento recíproco. Isto nos leva em filosofia à dificuldade de pensar a relação entre o uno e os muitos de maneira que a unidade não esconda as diferenças, mas as valorize e que as diferenças não expressem a anarquia do pluralismo, mas a comunicação viva que anima as relações comunicativas⁹. Nota-se bem que o nó da questão conduz a aquilo que na teologia é o mistério trinitário.

A história do feminismo no último século apontou as diversas faces do conflito entre homem e mulher. Além do conflito patente, deve-se ter presente aquele latente, exposto continuamente ao risco de explosão, que pode ficar por muito tempo em tensão ou exprimir-se em formas camufladas de um bom comportamento social, que não raras vezes alimenta uma conflitualidade subterrânea mais profunda, já que não é possível conceber um equilíbrio estático. A publicidade feminista aparece hoje mais madura, desencantada e menos violenta, mas não deixou de produzir uma literatura acusatória e reivindicativa, que continua a denunciar a tintas foscas o perene conflito entre os sexos, como fruto da permanente tentação do homem de subordinar a mulher¹⁰. Nos casos extremos, o feminismo

⁷ H.DELPORTE, *L'image de la femme dans L'art préhistorique*, Paris 1979,307

⁸ Reenvio ao meu: *Antigone, Figura femminile della trasgressione*, Tracce, Pescara 1991.

⁹ Para a filosofia personalista, envio a A.DANESE, *Unità e pluralità*, Mounier e il ritorno alla persona, Città Nuova, Roma 1934, ID., *La questione personale*, Città Nuova, Roma 1987.

¹⁰ Uma das características dos agrupamentos de fato, a distância e super-funcionais em Gurvitch, é a de compactuar-se para lutar contra o inimigo e de separar-se quando da ausência de inimigos. A respeito da luta entre as classes, escreve: "A intensidade desta luta é inversamente proporcional à intensidade da rivalidade entre as classes, quanto mais violenta é a rivalidade, menos intensa é a luta entre os grupos compreendidos no âmbito entre as classes. Por isto, se se pressupõe que a rivalidade entre as classes deva perder o seu vigor numa estrutura global coletivista, deve-se esperar que no interior destas classes se atualizem as lutas de profissionais, de produtores e consumidores, agrupamentos de afinidade fraterna, grupos místicos-estáticos, etc ..." (G.GURVITCH, *Le classi sociali*. Roma 1971. 259).

chega a endossar a teoria da conspiração universal e da cumplicidade entre família, sociedade, política e religião: à paridade de talentos, aonde um homem vale mais e a história é vista como uma luta entre os gêneros, substituindo aquela entre as classes ou entre as etnias. Há um bom motivo: desde Aristóteles até hoje a história da misoginia, que une numa cadeia transversal as diversas culturas, é rica de anedotas e de provérbios multicores.¹¹ Não se pode negar.

todavia, a correspondente e permanente tentação da mulher de tomar as suas desforras e dominar o homem, em maneiras diversas.

O conflito entre homem e mulher se manifesta como combate entre dois códigos, entre sujeitos que, dando nome às coisas, mesmo que utilizando as mesmas palavras, definem representações diferentes, das quais uma tende a ser dominante e a outra subordinada. Analisar o conflito significa retomar a dialética do reconhecimento nas formas desiguais da servidão e do senhorio. Todavia não basta o reconhecimento da conflitualidade para entregar-se à incomunicabilidade.

A tendência do pensamento contemporâneo, ao contrário das concepções que tentam resolver a todo custo o conflito (terminando por conduzi-lo a soluções totalitárias pelo fato mesmo que impõe a unidade sem a paciência), é aquela de exaltar a função positiva, pelo próprio fato que isto ajuda a clarificar a si e aos outros os objetivos e a canalizar as energias, potencializando-as. Diante da tendencial estagnação dos sistemas de equilíbrio injusto, o conflito constitui de fato uma provocação à mudança, regulando situações esclerosadas, com o risco de corrosão e de degeneração patológica. Em alguns casos pode até ser imperioso provocar o conflito, quando tudo parece defender a manutenção de uma ordem injusta e a paz é um estagnante viver tranqüilo (*quiaeta non movere*).

No casal, quando a incomunicabilidade da linguagem alcança seu estilo "niilista", rompe-se o pacto de solidariedade originário. Mais que os meios conflitivos (riqueza, poder, prestígio, instrumentos tidos como necessários para satisfação das necessidades ou como meios para obter outros recursos) se torna evidente a importância de satisfazer necessidades que se podem compartilhar, solidárias, expressivas (a afirmação do próprio valor e o reconhecimento das próprias qualidades criativas), intelectuais (busca de afirmação das próprias idéias), afetivas (a partir da competição entre irmãos pelo afeto da mãe), religiosos (o triunfo de uma tradição, de uma confissão ou religião diferente). O conflito faz vir à luz o ponto de vista "outro" sobre a realidade, já que a mulher não se contenta mais em repetir o monólogo da atribuição dos nomes por parte de Adão, não se

¹¹ Cf. T.STARR, *La naturale inferiorità delle donne*, tr.it. Torino 1993, que contém um florilégio de mais de 600 expressões, provérbios e citações várias que exprimem as opiniões do povo e de ilustres pensadores de todas as disciplinas. Sobre a misoginia cf. A.MILANO (a cura di). *Misoginia. La donna vista e malvista*, Roma 1992.

contenta com ser Eco, que se faz mediação neutra de uma linguagem não própria. Na sua função positiva, o conflito incide sobre a cultura e sobre a linguagem, provocando uma re-escrita do mundo a duas vozes, após haver legitimado a "voz de mulher", em favor de uma fecunda reciprocidade que não pode ser menosprezada¹².

A reinterpretação do senso da feminilidade através do código materno ajuda a superar uma certa neutralidade das análises sobre a comunicação feita a partir de um ponto de vista universal (muitas vezes só masculino). A maternidade exprime, no seu significado simbólico, a excelência da relacionalidade como empenho, doação, comunicação solidária entre os seres. Em confronto com a maternidade, aparecem claramente os limites de uma pura regulação democrático-formal do conflito. Do ponto de vista jurídico, o código materno é a denúncia da famosa triangulação que deseja o direito baseado na igualdade dos cidadãos, a neutralidade dos juizes e a universalidade da norma; todos estes princípios colocados em discussão pela "corrente quente" do direito que obriga a pensar a justiça como sabedoria. Geralmente, a parte melhor do feminismo evidencia o sentido da diferença não com a finalidade de pura reivindicação conflitual, mas para orientar a convivência para modelos mais altos e para levar à atenção de homens e mulheres o paradigma da proteção. O código materno supõe que as diferenças sejam vividas numa relação responsável de doação: a diferença é dada a cada um em virtude da reciprocidade. E este o código que protege a sociedade do seu continuo declinar no anonimato e na conflitualidade, potenciando o amor, que M. Scheler considerava a dimensão ética da convivência. Do mesmo modo, é isto que a partir de Paulo VI os pontífices chamam "civilização do amor".

O ethos da relação mãe-filho/a, que tem valor paradigmático, orienta a mudança da cultura relacional em sua tensão de construir relacionamentos harmoniosos com a natureza, com os outros e com o Outro, mostrando que as diferenças devem ser orientadas à promoção da vida e da sua qualidade humana, além da lógica do indivíduo e da massa, da acomodação e da laceração, da homologação e da exclusão, da fria racionalidade contraposta à paixão instintiva.

O código materno não é só primariamente relacional, mas sobretudo expressão de um estar diante do tu, incluindo o lado mais frágil. Supõe atenção e cuidado com o outro, seja ele o filho, gerado

¹² Cf. C. GILLIGAN, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, tr. it. Milano 1982 (o diferente critério de escolha entre homens e mulheres estaria ligado a uma moral dos direitos para os primeiros e a uma moral da compaixão para as segundas.)

na carne, ou com o outro-próximo e também com o outro desconhecido, e só um potencial interlocutor, como no caso de "alguém" que pode ser atingido somente através das instituições. Por "maternidade social" entende-se um salto interpretativo, da dinâmica generativa do corpo da mulher à maternidade como valor humano, que na antropologia moral qualifica a atenção em favorecer o crescimento integral, psicológico, espiritual, social, do outro e do eu. Tal extensão é justificada pelo fato de o dom de si não poder ser limitado à sexualidade biológica ou à função reprodutiva no sistema. Homens e mulheres, podem ser "mães sociais". Por outra parte, a psicologia já prejudicou amplamente a presença do duplex em cada um. Isto não significa cancelamento de peculiaridade, como no conceito de androginia (síntese). Na reciprocidade a sexualidade não aparece nem como determinante da pessoa, nem como um seu apêndice marginal, mas qualifica o timbre e a modalidade do ser para o outro, sem fixar a identidade uma vez por todas, mas deixando que esta se descubra no jogo do reconhecimento.

Não se pode negar que hoje o código materno se afirma também no social através da solidariedade difusa. Dentro dos relacionamentos despersonalizantes e sempre mais anônimos da sociedade complexa, faz-se mais forte a exigência de um caring society. O paradigma da "cura d'alma", os movimentos sociais de base e do voluntariado, do nível local ao internacional, como se vê na pressante exigência de adoções, "as mães ao dia", os vizinhos que cuidam do ancião, o confiar temporário das crianças a outros núcleos familiares, os telefones de pronta ajuda, as Universidades da Terceira Idade. Muito significativa é a campanha contra a fome no Brasil, nascida da base, como tentativa espontânea (sucessivamente organizada com comitês) de resolver o problema mais urgente para um País a cuja riqueza natural se sobrepõe a morte de fome de 30.000.000 de indivíduos.

Ainda o código materno pode ser ampliado, além dos confins do privado social, à sociedade jurídica-política, como coloca em evidência P. Ricoeur. Ele compõe a trilogia poder-fragilidade-responsabilidade, e distingue uma série de "cidades" como mundos diferentes que convivem e às vezes entram em conflito: a cidade doméstica, a cidade inspirada (poesia e profecia), a cidade das opiniões (reconhecimento e prestígio), a cidade comercial, a cidade política. Cada uma tem as suas razões, os seus valores, as suas regras, mas todas têm em comum a responsabilidade para com o que é frágil. Nesta ótica, em que a filosofia se traduz em praxis e ética, não se vai à procura de respostas às grandes questões sobre o sentido da história, "questões-ladainhas" da gnose. Na época do pós-moderno parte-se da afirmação que o ser humano não tem uma visão do alto, a estender-se sobre a história. Pode proceder somente por tentativas, construindo ilhotas de sentido, corrigindo o que se mostra danoso ou injusto e potenciando os âmbitos da comunicação e do amor. Frágil se mostra o encontro entre seres humanos, entre tradições e institui-

ções, entre culturas e etnias. É frágil também o Estado democrático moderno, sempre tenso entre os centros de poder econômico, os partidos e os potentados mais ou menos patentes, sempre passível de decair em Estado ético. Basta que o frágil interpele a quem lhe está em frente e seja reconhecido, para provocar a resposta de proteção e portanto a assunção de responsabilidade, sobre a qual se baseiam as razões da esperança, antes que sobre as grandes utopias políticas ou religiosas. Nesta ótica, além da lógica da troca e do cálculo maquiavélico, é ressaltada a lógica da superabundância e do dom sobre aquela da equivalência.

Orientação e proteção se introduzem na relação justiça-amor, na qual o amor "não é urna virtude ética. Ele constitui a dimensão poética e, neste sentido, super-ética do agir humano. Poético no sentido que se diz poeticamente (pense-se nas bem-aventuranças e no hino ao amor da Carta aos Coríntios), mas também que se vive poeticamente ... o amor opõe sempre a sua lógica de superabundância à lógica da equivalência da justiça. Urna grande parte da ética se joga em volta desta dialética do amor e da justiça. Ora, é ao amor e não ao sentido da história que é preciso ligar a esperança. E na medida em que existe alguma coisa como urna dialética do amor e da justiça que se pode colocar a questão da esperança e do vínculo da esperança. Porque a esperança, no meu ponto de vista, tem algo a ver com a vitalidade desta dialética entre o amor e a justiça...

Espero que existam sempre poetas que cantem o amor poeticamente; seres excepcionais que dele dêem testemunho poeticamente; mas também ouvidos simples que o ouçam e tentem pô-lo em prática¹³. Nesta linha interpretativa, ternas como a hospitalidade recíproca (segundo o modelo da tradução lingüística entre os diversos idiomas), a ausculta (segundo o modelo da troca das memórias entre os povos), o perdão (pense-se no chanceler Brandt que se ajoelha em Auschwitz, no presidente Havel que pede perdão aos "Sudeti", no Presidente Sadat que se levanta no Knesset de Jerusalém) tornam-se indispensáveis ao próprio mundo da política, mesmo sendo de per si ligados ao código materno: "é bom saber que o político, até mesmo no seu rigor, permanece político somente se a regra do reconhecimento mútuo sauberm admitir excepcionalmente a infração do perdão, com o qual favorece algo de urna economia do dom, com a sua lógica de superabundância, coopera com urna economia da reciprocidade e portanto da equivalência" ¹⁴.

Grande parte destes objetivos permanecem ainda urna utopia. Todavia, a presença das forças emergentes no "front" da solidariedade (jovens, mulheres, intelectuais) é o sinal de urna tendência já confirmada. Exige-o a própria complexidade social, se não quiser cair nos extremos da burocratização e da fragmentação, porta aberta

¹³ P.RICOEUR, *Le sfide e Ze speranze deZ nostro comUM futuro*, em "Prospettiva Persona", 4(1993), 6-16, 16.

¹⁴ *Art, cit*, 13.

ao totalitarismo. Este mesmo tecer as redes das relações representa a face humana da convivência centralizada sobre as dimensões de proteção, sobre relações pessoais em vez de anônimas, expressivas em vez de funcionais. Todas as vezes que as análises racionais dos hodiernos sistemas sociais parecem não encontrar soluções coerentes no plano da programação e a ingovernabilidade parece prevalecer, todas as vezes que se invoca um pouco de personalização, de amor, de ética, faz-se referência ao código materno, reconhece-se que o social quando não renovado se esclerosa e morre no formalismo e por isso é necessário recorrer a geradores de animação humana, capazes de transformar o dado burocrático graças à criatividade que comporta o engenho da negatividade, ou seja a capacidade de passar do *não ser* {solidão, incompreensão, anonimato} ao ser, passagem cuja metáfora é o parto.

A observação da realidade "no feminino" não pode deixar de exprimir uma tonalidade epistemológica própria, da qual darei em seguida, alguns traços distintivos.

Existe uma objetividade pre-crítica ou acrítica que é a posição ingênua de quem identifica a sua visão com a verdade universal das coisas, com um conseqüente antropocentrismo que por fim se demonstra androcentrismo; também há, porém, uma objetividade madura/ passada pelo crivo da consciência crítica, capaz de duvidar de si e de sua parcialidade, portanto, consciente do limite. Existe aí uma idéia de subjetividade não alternativa à objetividade, mas que comporta o diálogo, a comunicabilidade dos resultados, a humildade da investigação, com a conseqüente disponibilidade de mudar de perspectiva. Segundo alguns cientistas, é necessária tensão moral para manter o método aderente ao objeto e a moralidade da ciência estaria no fato de que a neutralidade, para ser mantida, exige esforço. Neste sentido a pesquisa científica seria o maior esforço moral produzido até agora pela humanidade, submetido à humildade de uma averiguação constante. Do mesmo modo, o feminismo mais sagaz. Em particular, o saber das mulheres não pode fugir a uma análise séria dos débitos contraídos com o saber produzido até agora nem ao dever de confrontar os próprios resultados com a tradição. Seria, de fato anticientífica uma contestação radical de todas as expressões codificadas, com o risco de cair no mutismo ou no dogmatismo da linguagem das mulheres.

A discussão que se está desenvolvendo em torno da epistemologia e da ciência é justamente crítica do androcentrismo, particularmente

na biologia.¹⁵ Enquanto se procuram vestígios de mulheres cientistas, cuja contribuição não chegou a ser cadastrada porque perdida ou menosprezada, denunciam-se, contra o determinismo biológico: as pseudo definições da diferença nascidas de uma cultura sexista; a utilização de mulheres para experiências perigosas no campo da reprodução e das tecnologias; a linguagem machista, a começar pelo sentido atribuído a conceitos como razão, objetividade, empreendimento, até identificar simbolicamente a mulher com a natureza (expressões como: "floresta virgem") e qualificar o homem como conhecedor e dominador, no paralelismo entre virilidade e domínio.¹⁶

Estas observações feministas acentuam a alternativa entre uma ciência machista, que enfatizaria a dominação e a exploração da natureza e o ponto de vista feminista-materno, que proporia projetos pacíficos de proteção da natureza, dentro de uma ótica alternativa na qual os pólos não seriam personalizáveis, mas fixados pela natureza. Não raramente, sucede que a diferença-inferioridade vem mudada em diferença-superioridade. Todas as qualidades que Bachofen atribuía à maternidade (amor, compaixão, pacifismo, ternura, igualdade) vêm a coincidir com um concentrado de virtudes positivas que a natureza teria concedido à mulher.¹⁷ Não falta quem defenda uma superioridade feminina, biologicamente acreditada, mas extensiva em campo ético, que seria a causa de uma sua subordinação estratégica, como no título: *Females, are inferior because they are superior: the womb-envy thesis*¹⁸. E invertida assim a hierarquia: o segundo sexo torna-se o primeiro, fazendo referência ao fato biológico de que o sexo feminino está no início dos dois gêneros. Escreve M.J.Sherfey: "Brevemente, não poderemos mais falar longamente de fase inicial embrional 'indiferenciada' ou 'bissexual.' O primeiro embrião não é indiferenciado: ele é fêmea. No princípio, fomos criados fêmeas e, se assim não fosse, não existiríamos mesmo"¹⁹. Daí a conclusão:

¹⁵ Cf. S.HARDING, *Feminism Epistemology and science*, "Communication & Cognition", 21,II-Gand 1938.

¹⁶ C.BROUWER, *Nature in terms of Femininity: the case of 19th century plant geography*, in "Communication and cognition", cito 129-132. Ao contrário, para Alpert "tutto porta alla convinzione che la biologia femminile é la base dei poteri delle donne. Biologia dunque come risorsa e non come nemica della rivoluzione femminista" (J.Alpert, *Mother Rights: A New Feminist Theory*, "Ms Magazine, 2 August 1973, 90-91).

¹⁷ Tal feminismo nos leva também a Fromm e à sua convicção de que as qualidades maternas foram distorcidas nesta sociedade (cf. E.FROMM, *Theory of Mother Right and Social Psychology*, in ID., *Crisis of Psychoanalysis*, Greenwich 1970).

¹⁸ M. GLENNON, *Women and Dualism. A sociology of Knowledge Analysis*, Longman, New York and London 1979, 129. Retoma-se na prática a tese de Horney sobre Freud, bem como as teorias de M.Mead e de J.Bernard a respeito de uma superioridade masculina compensatória da inferioridade (J.BERNARD, *The Sex Game*, New York 1972).

¹⁹ M.J.SHERFEY, *The nature and evolution of Female Sexuality*, New York 1973,38.

"Para todos os mamíferos, a moderna embriologia exige um mito de Adão da costela de Eva"²⁰.

É difícil não tirar, de uma cultura deste gênero, que enfatiza epistemologias do feminino, formas de reações inclinadas à secular instrumentalização da biologia, que por muito tempo acreditou na inferioridade da mulher. Permanece-se assim dominado por uma hierarquia contrária entre homem e mulher. Não se pode negar, porém, a tendência da epistemologia hoje na direção de uma aproximação empática, que implica a sintonia com a natureza como mundo vivente que supera a contraposição sujeito-objeto, para assumir melhor a íntima colaboração entre os seres da qual é paradigma a relação mãe-filho. Do ponto de vista ético, a atenção à natureza se qualifica como proteção (*mothering*), da qual a própria maternidade é a principal metáfora. Todavia, em vista de uma relação com a natureza que seja para a pessoa, é preciso conhecer também, para melhor usar, e por conseguinte controlar, os mecanismos para torná-los funcionais (domínio sem distorção). Nesta coexistência de empatia e controle está a difícil arte de uma ciência humana a serviço da pessoa.

A cultura das mulheres não pode propor-se como o verdadeiro conhecimento, a verdadeira lógica, em alternativa àquela machista (dogmatismo contrário). É indispensável, particularmente nesta fase, uma boa dose de autocrítica e também de ironia. As diversas perspectivas teóricas devem permanecer abertas, a fim de evitar estruturas rígidas que tolheriam à pesquisa o prazer da criação contínua de novos horizontes. Sempre com o objetivo de melhorar a qualidade das relações interpessoais, a cultura das mulheres exige mais flexibilidade ao avaliar os processos e os efeitos, sem basear tudo sobre a eficiência das ações e dos seus efeitos objetivos, mas procurando os modos possíveis para vias não violentas. Os meios utilizados tornam-se tão importantes quanto os fins, porque objetivos bons atingidos com a violência provocam efeitos boomerang. Isto exige também o aceitar que objetivos semelhantes possam ser buscados de modos diferentes, de maneira que se respeite a pluralidade de caminhos. Implica sobretudo aceitar eventuais insucessos das ações, como fases de um processo em que cada contributo, derrotado ou vencedor, seja levado em consideração com igual atenção.

²⁰ E. GOULD DAVIS, *the first* Sexo Baltimore 1971, 46. De péssimo gosto, as conclusões de Solanas que restitui o desprezo do *mas occasionatum*: "O macho é um acidente biológico": o gen Y (M) é um gen X (F) incompleto, isto é, tem um set incompleto de cromossomos. Noutras palavras, o macho é uma fêmea incompleta, um aborto ambulante, abortado no período do gen. Seres machos ... é falta de alguma coisa (deficiente), limitados emocionalmente" e (*Society For Cutting Up Men, SCUM, Manifesto*, New York 1968, 31-33).

Os mesmos objetivos da ecologia humana sugerem *prospettive olistiche*, desconfiando de tudo o que enrijece os limites interdisciplinares, enfraquecendo os processos de integração. Se esta exigência fosse entendida de maneira fundamentalista, ela constituiria um anacrônico retroceder, numa sociedade em que a competência específica é razão de enriquecimento, em termos econômicos e humanos. Não se trata de eliminar a especialização e as competências específicas, mas sim de não perder de vista a integralidade da pessoa, a relação entre as suas competências e o conjunto. Uma nova cultura não pode transcurar a filosofia. Hoje, os tempos são bons para trabalhar sobre uma nova filosofia no feminino, desde que o velho ponto de vista sobre o mundo, chegou perto das fronteiras do niilismo. Não temos mais nenhuma razão de crer que a imagem "masculina" do mundo seja a melhor. A filosofia abrem-se espaços para uma interpretação do sujeito diversa daquela individualística moderna do indivíduo soberano e racional. Uma maior flexibilidade hermenêutica aproxima o pensamento à pessoa e supera a rigidez das barreiras entre filosofia e teologia. Não é por acaso que os Institutos de teologia registram uma forte procura de cultura teológica por parte das mulheres. E o próprio caminho cultural das mulheres, em qualquer disciplina a que se devotem, que leva ao mais profundo da exigência do conhecer, que para todos é uma questão de sentido e para os que crêem é uma questão religiosa.

Tem-se falado muito de irmandade (*sorellanza*) como solidariedade entre mulheres. É tempo de avaliação, se é certo que sinal distintivo do código materno é uma maior racionalidade solidária com relação ao estereótipo da luta entre mulheres na conquista do homem (marido, amante, filho). A inveja do próprio trabalho, ao apego à paternidade das idéias, à indisponibilidade para o confronto, dá lugar um estilo de pensar juntos, oxalá passeando ou tomando um café, de qualquer forma dando espaço à necessidade de escolher uma hipótese no confronto recíproco. Somente assim se concretizará a convicção de um caminho "feminino" que não exalte tanto o sujeito quanto o confronto em torno de uma proposta, nos pequenos grupos nos quais é mais fácil orientar a cultura à pessoa.

Não se pode pensar que tal confronto seja exaustivo até o circuito da separação de gênero, com exclusão do "tu" masculino, se não por períodos limitados, como momento de tomada de consciência e de reforço da identidade de gênero. A parcialidade de uma perspectiva (em tal caso a exclusividade da ótica feminina) alteraria a interpretação do conjunto, deformando-o. É oportuno, portanto, duvidar de uma solidariedade-"irmandade" compreendida como critério verdadeiro, auto legitimante, se o *lagos* deve ser *diálogos*. A busca de perspectivas novas e mais humanas não pode senão favorecer múltiplas averiguações, dentro e fora das relações de categorias.

Na Itália, do ponto de vista teórico e nos Estados Unidos, num plano prevalentemente prático, vai alargando-se a área da colaboração homem-mulher, na direção de um modelo de reciprocidade²¹. E usado o termo "*profeminist*" (trata-se de "*Profeminist Male Social Workers*"), para aqueles homens orientados a sustentar os princípios do feminino, reconhecidos válidos para uma ecologia humana e social. Do ponto de vista clínico-pedagógico, terapias específicas têm sido desenvolvidas por mulheres e homens para ajudar os pacientes a deixarem os valores sexistas e patriarcais e dar início a processos de autonomia, de *Self* promoção, de encorajamento ao desenvolvimento da própria identidade, de equilíbrio entre comportamentos instrumentais e expressivos, econômicos e de proteção, de "irmanidade", de modo a valorizar as riquezas femininas e superar a antiga desvalorização (*Social Work Practice*). Uma particular atenção é dedicada à reorganização da personalidade psíquica e moral das mulheres violentadas e agredidas.

As solicitações do feminismo contemporâneo se juntam em torno de algumas questões principais, postas em forma direta ou indireta ao cristianismo, para mediar de modo mais satisfatório o nível da fé imediata e da intuição mística (neste âmbito as mulheres têm sido mestras) com a elaboração conceitual. Sobre este plano a fé aceita questionar-se, recolhendo as exigências que os sinais dos tempos põem à consciência, sem evitar as dificuldades e sem querer resolvê-las a todo custo. Seria superficial seja rejeitar *a priori* levar em consideração o patrimônio de fé (feminismo contra cristianismo), seja recusar submetê-lo a exame crítico (cristianismo contra feminismo).

Como certa cultura contemporânea, passada no crivo da reflexão crítica, também ao feminismo pode parecer que um Deus alcançado pela razão tradicional esteja "morto". Isto provoca desorientação e solicita novos modos de pensar o transcendente, a partir do sentimento de exclusão da mulher da esfera do sagrado e, mais profundamente, da filiação de um Pai a quem a descendência masculina parece ser mais legitimada. Entre todos os mitos da Criação do Oriente antigo, *Genesis* se presta bem mais a intuir, de maneira originária, a relação de diferente paridade, mesmo que uma certa

²¹ Escreve P.Ricoeur: "*Lareciprocità, visibile nell'amicizia, ella molla nascosta delle forme ineguali della sollecitudine*" (P.RICOEUR, *Il tripode etico della persona*, in A.DANESE *la cura di, Persona e sviluppo*, Dehoniane, Roma 1990, 69; cf. A.DANESE, *L'io dell'altro*, Marietti, Genova 1993; ID., *Persona, comunità, istituzioni*, IDP, Firenze 1994).

tradição tenha exagerado na interpretação mais marcadamente literal²² e antifeminista dos textos bíblicos.

A leitura "no feminino" põe em evidência o mal-estar diante de um Deus pensado como projeção dos valores masculinos (força, potência, combatividade, afirmação de si, hierarquia), particularmente em confronto com um pensamento que dele revele uma natureza mais consonante àqueles valores considerados, com um sentido desprezível, femininos, mas que se mostram mais adequados a representar a face materna de Deus. A fraqueza, a receptividade, a obediência são atributos da feminilidade subordinada ou se inspiram no ser do próprio Deus? A partir da maternidade, Deus, não seria se-não um ídolo, se fosse a projeção do desejo de potência e se não implicasse a contradição do aparente não senso de fraqueza da onipotência.²³

Expressão emblemática de uma pensadora crítica diante do "Deus dos exércitos" é S. Weil. Em confronto com o Deus potente dos Hebreus, ela sintoniza com o Deus crucificado, considerado a expressão viva da renúncia do uso opressivo do poder, a ponto de considerar somente a "cruz como pátria"²⁴. Diante de um Deus que sofre violência, recua a lógica da segurança, da definição, da identidade e avança aquela da dúvida, do vazio, do não-senso como radical fraqueza do pensamento. S.Weil compreendeu melhor que qualquer outro a contradição principal da fraqueza do Onipotente, como o mistério que mais toca a época contemporânea.²⁵ Ao de-

²² Gen 1,26-27, cf. P.VANZAN, *La donna nella Chiesa: indicazioni bibliche e interpretazioni femministe*, in "La Civiltà Cattolica" I (1986), 431-444; ID, *Problematiche femministe alla vigilia del Sinodo sui laici*, in "La Civiltà Cattolica", I (1987), 457-463; *La reciprocità ideale uomo donna nella Bibbia*, in "Consacrazione e servizio", Giugno, 1988, 32-37.

²³ "Só a total fraqueza de Deus pode ainda ajudar" escreverá D. Bonhoffer em 1944 (D.BONHOFFER, *Widerstand und Ergebung, Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, Munchen 1970, tr.it. A.GALLAS, Milano 1988). Em particular: "Deus se deixa banir do mundo até à cruz, Deus no mundo é fraco e desarmado, e é justamente e somente assim que ele está ao nosso lado e nos ajuda. É absolutamente evidente, em Mt 8,17, que o Cristo não ajuda por causa da sua onipotência, mas em virtude da sua fraqueza e do seu sofrimento. Aqui está a diferença decisiva face a qualquer religião. A religiosidade humana reenvia o homem, na sua tribulação, à potência de Deus no mundo, Deus é o *deus ex machina*. A Bíblia reenvia o homem à impotência e ao sofrimento de Deus; só o Deus sofredor pode ajudar"(440). Sobre este tema envio ao comentário de E.JUNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977, 74-83.

²⁴ Confirma esta interpretação o artigo de M.CACCIARI, *La sua disperazione e la nostra*, em "Rinascita", 46(1981), 25.

²⁵ "Se o Evangelho omitisse qualquer aceno à ressurreição do Cristo, a fé seria mais fácil para mim. A Cruz somente me basta. A prova para mim, a coisa verdadeiramente miraculosa é a perfeita beleza dos relatos da paixão, unidos a qualquer página fulgurante de Isaías: "injurado, maltratado, não abriu a boca" e de S.Paulo: "ele se fez obediente até a morte, e morte da cruz ... ele se fez maldição". É isto que me levou a crer" (S. WEIL, *Lettre à un religieux*, Paris 1951, 1980, 58; para um aprofundamento do pensamento weilliano e também para as necessárias referências às siglas de suas obras aqui usadas, ver: G.P. DI NICOLA - A.DANESE, *Simone Weil, Abitare la contraddizione*, Dehoniane, Roma 1991; per Isaia cfls 53,7; per S.Paulo cf Fp 2,8).

sencanto do homem contemporâneo corresponde um Deus na aparência humilde, que muda a imagem da soberania por aquela da Cruz sobre a qual foi pregado o Onipotente, aparentemente derrotado pela violência e pelo poder do mundo. Ao homem é proposta a imitação de um Deus criador que permite ao criado existir na autonomia. Deus se mostra como aquele que sabe suscitar, com o seu modo de ser e de sofrer pelo homem, a restituição do dom; como uma mãe que provoca, dando o retorno espontâneo do amor da parte do filho. De outro modo só poderíamos tributar a Deus uma obediência servil.

A lúcida lógica da potência descrita por Tucídide se quebra diante de um Deus "mendicante": "Perpetuamente, Ele mendiga junto de nós esta existência que nos dá. O Deus da razão se torna um Deus "louco" ao buscar o consenso dos homens. Jesus pede água à samaritana, pede de beber aos algozes, amor a redro, atenção aos apóstolos adormecidos, na noite da traição. É claro que na lógica do amor, a loucura é de casa, porque não se pode ~mar seguindo os esquemas racionais, como bem havia entendido Esquilo, quando, falando de Prometeo, escrevia: "E bem amar a ponto de parecer loucos"²⁶. A contradição *poder-Kenose* está resolvida no amor, que é ao mesmo tempo ser e não ser, retirar-se (*Kenose*) e criar (*poder*).

O amor "ágape" tem como paradigma o mendicante. Como no mito platônico de amor que nasce de *Penia* e *Poros*, o amor deve permanecer mendicante para ser amor. Mendigar aquela unidade suplicada ao Pai, atitude qualificante da específica realeza divina: "O ato da criação não é um ato de potência. É uma abdicação. Mediante este ato estabeleceu-se um outro reino em confronto ao reino de Deus ... É um reino do qual Deus se retirou. Tendo Deus renunciado a ser o rei, ele não pode vir a este senão como mendicante"²⁷. A *Kenose*, contradição da potência impotente, distingue as religiões espirituais daquelas comprometidas com os poderes do mundo. Ela tem uma sua evidente metáfora na maternidade.

É melhor deixar que Deus não manifeste o seu rosto ou que a encarnação sancione a sua determinação machista? A reflexão feminista interroga o sentido da Encarnação num só gênero, quando os gêneros são dois. Para uma cultura da diferença que assume o código materno como paradigma do humano, o principal problema teológico, de fato, está na Encarnação masculina de Deus. Ela é vista

²⁶ EL, 48.

²⁷ EL, 48.

como continuidade da lógica de uma diferença subordinada, inclusa na única redenção realizada por um Deus-homem. O cristianismo pareceria dar um passo atrás com respeito à religião hebraica, que, não obstante os seus condicionamentos culturais e históricos, conserva o mistério da invisibilidade de Deus, enquanto que na Encarnação prevaleceria a lógica da masculinidade universal, humano-divina, redentora de ambos os gêneros e por isso referência decisiva e obrigatória para a feminilidade.

O problema da Encarnação não pode ser resolvido reforçando o comportamento exemplar de Jesus para com as mulheres nem discutindo até o infinito os textos "misóginos" (ali compreendidas as discutidas cartas paulinas). Por outra parte, do ponto de vista da reconstrução histórica, é bom recordar que libertação e tradição no comportamento de Jesus são uma daquelas duplas que convivem, se bem que é verdade por um lado, que nem um jota da lei pode ser tocado (Jesus não é um agitador, mas é obediente à tradição e às leis) e, por outro, Ele também pode ser apresentado como o transgressor por excelência. Não é possível instrumentalizar a leitura dos Evangelhos no sentido progressista ou conservador. Não é justo resumir tudo dentro de categorias sexistas. Trata-se bem mais de questionar-se se a masculinidade de Jesus condiciona a idéia da humanidade exemplar, identificada com o gênero masculino, convicção que implica a passagem obrigatória às mulheres através da mediação masculina, ou se bem mais não se deve tentar outros caminhos para avizinhar-se da linguagem de Deus, para compreender melhor o seu processo kenótico de encarnação no humano, enquanto "filho de Maria", lá, onde a identificação com a humanidade mesma implica o fazer-se filho de mulher, portanto assumir um corpo encerrado dentro do útero materno e haver um espírito de certo modo encerrado dentro do céu de Maria.

Em todo caso, ultrapassar a determinação sexual de Cristo para pôr o acento sobre o seu ser pessoa é indispensável para não dar pretexto às "nostalgias da deusa" ou para não criar a idéia de que é preciso esperar uma nova encarnação feminina de Deus. Ao mesmo tempo ocultar a masculinidade de Cristo seria incorreto. O recurso à realidade pessoal, ao mesmo tempo sexuada e livre dos limites da sexualidade, torna-se indispensável para pensar o valor universal da Encarnação e para considerar a missão de Cristo também como a "*Kenosis* do patriarcado"²⁸. Em geral, não obstante as sugestões dos novos caminhos teológicos neste campo, devemos reconhecer que os problemas estão ainda abertos, como é bom que estejam, quando o desconhecido se apresenta antes como "ainda não" conhecido e, portanto, estímulo para uma mais íntima e inteligente compreensão da linguagem de Deus.

²⁸ Cf R.RADFORD-REUTHER, *Sexism and God-talk. Toward a feminist theology*, Boston 1983, 137.

Bem pouco se fez até agora para interpretar a ligação entre Eucaristia e imagem do feminino, já que em torno da questão quente do sacerdócio se colocou um freio à pesquisa. Os apelos simbólicos são, todavia, bastante claros para serem calados e o poeta, no seu intuito artístico não foge à tentação de acená-las, como em D'Annunzio (na poesia *Consolazione*), que procura e dá consolação à mãe: "Numa vida simples e profunda/ eu reviverei. A leve hóstia que pura/ eu receberei dos teus dedos".

Na Eucaristia encontramos antes de tudo o partir o pão e distribuí-la como alimento, gesto típico da mãe, de Maria, sinal de vida dada pelos outros, regenerados deste alimento (continua retomada e extensão universal do significado simbólico da maternidade)²⁹. O pão, além disso, é distribuído segundo as necessidades de cada um, como se vê também na afirmação de Víctor Hugo sobre o amor materno ("cada um tem a sua parte e cada um o recebe todo inteiro"); ali encontramos depois uma ligação inseparável entre espírito e corpo; entre amor e dor, como na sexualidade da mulher, estruturada fisiologicamente de modo a poder dar corpo e sangue como comida a uma outra criatura, a fim de que viva.

A mulher, com a maternidade, aprende concretamente, pela experiência e através do seu corpo, a fazer dom da sua carne e do seu sangue, como faz sacramentalmente Cristo com o Seu corpo, quase assumindo a atividade materna³⁰. Participando conscientemente desta dinâmica do corpo, não só a mãe se doa concretamente, com o sofrimento para sua beleza, sua saúde, seu tempo, mas transmite também, através do sangue, o seu próprio ser, impregnado do corpo e do sangue de Cristo (Eucaristia Recebida). O corpo de Cristo conserva por excelência o corpo de Maria, já que não houve homem que haja contribuído para formá-lo³¹. Nutrir-se do Corpo de Cristo é, portanto, também nutrir-se do Corpo de Maria.

Existe aí um significado universal da Eucaristia que engloba a participação da natureza toda ao renovar-se no Cristo final, da qual cada um participa com a fadiga do seu trabalho, como bem destaca

²⁹ Nas fábulas, o negativo da mãe que nutre para a vida é representado pela bruxa que nutre com alimentos de morte (note-se a maçã para Branca de Neve).

³⁰ Cf Mt 20,38; Mc 10,45; Lc 22,27; Jo 10,17-18; 13,14a; Fp 2,7-8; Hb 10,5b.7a; Jo 3,16; Rm 5,8; 8,32; 1 Jo 4,9-10.14; e, para o sangue Jo 14,9; 2 Cor 4,4; C11,15.

³¹ Cf Lc 22,19-20.

³² Significativa neste sentido a Virgem grávida sentada entre as sibilas Pérsica e Libica da escola nórdica no fim do século XVI (Firenze, Galleria Palatina), em que o ventre de Maria é pleno da Eucaristia, que aparece em transparência. À esquerda, a Sibila pérsica sustenta um livro aberto sobre o ventre e sobre uma faixa diante de si pode-se ler: "Sibilla Pérsica, Gremius Virginis erit populorum". Na faixa diante da Sibila Libica lê-se: "Sibilla Libica, Vident regem et tenent illum in gremio Virgo domina gentium".

S.Weil: "As fadigas do meu corpo e da minha alma se transformarão em alimento no meio de um povo que tem fome"³³. Weil acena ao frutificar dos trabalhos da vida quotidiana e dos sofrimentos que cada um padece, transformados simbolicamente em alimento para a fome de outros e portanto nutrimento para o próprio povo, com referência analógica à Eucaristia.

Uma ulterior conexão entre maternidade e renascimento espiritual pode ser encontrada no convite a entrar no Reino renascendo do Espírito. Nicodemos, de fato, pergunta a Jesus: "Poderá, acaso, um homem entrar uma segunda vez no seio de sua mãe e nascer?" Mas Jesus responde justamente que é preciso renascer, para entrar no Reino, portanto ser dados à luz (paridos) como homens novos³⁴. Aqui também, Jesus é uma mãe que "regenera" (re-gera) e faz renascer³⁵. O exemplo do parto volta a indicar uma dinâmica divina da vida intratrinitária, na qual cada Pessoa se gera outra vez ("regenera"), gerando a outra. O corpo da mulher torna-se sinal paradigmático de um estilo de vida que é negação e regeneração, morte e vida, sofrimento e alegria. Se assim é, não é por acaso que o mistério da morteressurreição seja confiado antes de tudo a Maria Madalena e, graças a esta, à primeira comunidade.

Se se aprofunda adequadamente o pensamento trinitário, também a reflexão sobre a pessoa ganha com isso. A questão do feminino aqui não é tanto aquela da Quaternidade divina, constituída, nas antigas representações, da Trindade e de Maria como primeira criatura acolhida no seio da Tríade celeste. E dentro da tríade que a questão se põe, pelo fato que a pessoa de Cristo envia continuamente à unidade com o Pai e portanto o problema cristológico é também problema trinitário, o que traz não poucas consequências para a reflexão feminista, já que a atenção teológica se desloca da centralidade unívoca de Deus-Cristo, o Único, para uma relação interpessoal (tínhamos falado da relacionalidade como

³³ SP, II, 360. AD, 54, Ela escreve: "O meu coração, para sempre - espero - foi transportado no Santo Sacramento exposto sobre o altar".

³⁴ Jo 3,1-7

³⁵ O Antigo Testamento é rico de imagens de Deus como mãe que nutre: nos braços de Deus a alma está tranqüila e serena como uma criança amamentada (Sl 131); Ele dá alimento aos filhotes do corvo que o invocam (Sl 147,9); sob as suas asas encontra-se refúgio (Sl 91,4; 17,8; 36, 8; 57,2; 61,5; 63,8); é uma águia que vela a sua ninhada, revoa sobre seus filhotes, ele os toma e os carrega em cima de suas penas (Dt 32,11); a sua ternura é mais fiel que a de uma mãe: "Sião dizia: "O Senhor se esqueceu de mim." Por acaso uma mulher se esquecerá da sua criancinha de peito? Não se compadecerá ela do filho do seu ventre?" (Is 49,14-15). Em Dt 32,18 encontra-se uma imagem tipicamente feminina: "Desprezas a Rocha que te deu à luz, esqueces o Deus que te gerou". Jerusalém é representada muitas vezes com símbolos maternos, como o ventre que acolhe o Senhor, a "tenda", a "cidade" onde habita Deus, a "fonte" de água viva (Zc 14,3; Is 33,21; Is 12,3; Sl 46,5/ Ap 22,1).

ontologicamente própria da pessoa e também como dimensão mais acentuadamente feminina). O significado das processões trinitárias, o modo de conceber a relação entre natureza única e pessoas diferentes, a relação entre identidade e relação, são temas fundamentais da teologia trinitária, que têm, sem dúvida, influenciado a antropologia. De fato, para pensar a dualidade originária é importante que o homem e a mulher sejam singularmente e juntos, imagem de Deus. De fato, seguindo o pensamento analógico, a pessoa será modelada mais sobre a comunicação e sobre o amor que sobre a definição do homem e da mulher em modo substancialista. Enquanto a definição tende a fixar identidade e diferenças, o predomínio da vida de comunhão realça a reciprocidade e, nesta, o mútuo dom de si, portanto, a tonalidade do ser.

Com relação à Trindade, se conhecem as dificuldades históricas e conceituais da elaboração de uma doutrina que esclareça a relação entre igualdade de natureza divina de pessoas, dificuldades reconduzíveis propriamente à necessidade de conceber uma diversidade não hierárquica das diferenças (a unicidade da natureza para a Trindade está para excluir esta possibilidade) e uma igualdade não homologante (a distinção das pessoas). Os Concílios de Calcedônia e de Nicéia nos deram interpretações válidas de tais *coincidentia oppositorum*, superando seja o modalismo, que negaria as pessoas e portanto as diferenças, seja o subordinacionismo, que negaria a igualdade de natureza. Este módulo é válido - sempre por analogia - mesmo a nível antropológico, quando se quer captar o sentido da diferença entre gênero, salvando-se a igualdade substancial. Quando, porém voltando à Trindade, procura-se distinguir o que caracteriza cada pessoa, fica mais difícil fazer uma distinção nítida entre as funções de cada uma no interior das processões e percebe-se toda a inadequação das palavras ao exprimir o mistério.

A tradição nos legou indicações de atividades típicas de cada pessoa, atribuindo a uma ou a outra características que, se tomadas no senso literal, levariam-nos a possíveis mutilações da igualdade ou da diferença entre as três. Para permanecer no nosso assunto, a dimensão feminina-materna do *gerar* vem igualmente atribuída ao Pai, que *gera* o Filho; do Filho que, por sua vez, com o sacrifício da Cruz, *gera* a Igreja; do Espírito (o Pai gera cada realidade no *ventre* do eterno amor do Espírito). Enquanto o destaque da dimensão materna do Pai é quase que recente, a respeito do Espírito Santo não é nova a ligação com a feminilidade e a maternidade. Não é fácil distinguir nas Pessoas divinas masculinidade e feminilidade, se bem que tenham estado sempre representadas no masculino. Na parábola evangélica, por exemplo, não é fácil estabelecer se o Pai do Filho Pródigo representa mais um pai que uma mãe, naquele seu superabundar de misericórdia e de ternura que apaga, antes que venha ao pensamento, qualquer formulação de pergunta investigativa sobre os erros do filho para alargar somente os braços e fazer a festa. O todo da parábola faz pensar mais numa mãe com aspecto de pai, constringendo-nos a distinguir entre natureza e representação. Do

mesmo modo não podemos pensar na obediência e no serviço de que Cristo se faz exemplo, como uma dimensão pertencente somente à segunda Pessoa, sem cair num conceito de subordinação que lhe abalaria a igualdade com as outras. Isto sucederia se pensássemos num conceito de obediência que supõe uma inferioridade ontológica e não numa obediência típica do amor "ágape" entre as três, de modo que um faz aquilo que o outro quer.

Vê-se assim como todas as três Pessoas podem ser expressas sob a angulação da masculinidade e da feminilidade, já que o seu ser diverso está longe das nossas atribuições antropomórficas. Por outra parte, segundo a doutrina trinitária, os nomes, tomados em geral, convêm a todas as três Pessoas divinas "segundo um modo que corresponde à sua comunhão na igualdade", mesmo que seja verdade que este modo existencialista "depende de uma consideração indefinida, indeterminada, em outros termos, confusa e abstrata. Enquanto isto, o sentido próprio e pessoal aparece quando se considera seja uma Pessoa determinada, seja o conjunto das três Pessoas enquanto mutuamente distintas"³⁶. O mistério está no fato que um aspecto não contradiz o outro.

Os conceitos de paternidade e maternidade, se os vemos na perspectiva trinitária, atenuam os seus contornos de gênero. Maternidade, como símbolo do amor altruístico equivale a paternidade, destacando apenas tonalidades diversas de relacionalidade, como no belo ícone russo da Trindade, de Andrej Rublev, onde não se pode distinguir entre os três a figura que exprime melhor o princípio feminino porque todos três são fortemente dele assinalados e a sua sexualidade é imperceptível. Volta a necessidade de dizer e não dizer a diferença, para não cair aí na armadilha das definições intelectualísticas.

No cristianismo, o simbolismo feminino materno gira em volta de Maria, a cuja luz moldou-se a imagem ideal da mulher perfeita. Sabemos, todavia, quanta dificuldade encontra a figura e a obra de Maria no pensamento contemporâneo, em particular naquele feminista, que vê nela o baluarte da tradição. Da sua virgindade evidencia-se uma espécie de assexualidade ou então acentuam-se os aspectos fisiológicos; do seu relacionamento com o Filho, a dependência;

³⁶ E.WEBER, *L'herméneutique christologique d'Exode 3,14 chez quelques maîtres parisiens du XIII siècle*, in AA.VV., *Celui qui est. Interprétations juives et chrétiennes d'Exode, 3,14*, Paris 1986, 47-101, 97 e 98. Ver também a interpretação de Gilbert (P.GILBERT, *Il rapporto tra Dio ed essere nella filosofia francese recente*, in "La Civiltà Cattolica", 3304/1988/, 337-350 a respeito da relação entre a teologia e a filosofia à luz dos esforços recentes da filosofia francesa para compreender Deus fora dos esquemas da filosofia clássica do ser (J.L.MARION, *Dieu sans l'être*, Paris 1982).

da sua maternidade os aspectos funcionais; da sua desolação ao pé da cruz, a sua dor sem ressurreição. A iconografia da abandonada contribui talvez para uma representação da imagem feminina marcada por um sofrimento vitimístico. Ao contrário, a *aceitação forte e serena da dor* é bem distinta do masoquismo, bem como daquelas manifestações populares e teatrais, à maneira das carpideiras, de uma dor que se transforma em espetáculo (*Stabat* é a expressão que representa aos pés da cruz, ao contrário da iconografia tradicional e também da imagem de Maria junto à cruz do filme de Zeffirelli). O *Stabat* implica o abandono das lamentações chorosas que pouco têm a ver com a dignidade da dor e do afrontar a morte, como encontramos por exemplo em Sócrates.

Não é vantajoso a Maria o contexto histórico de subordinação da mulher no qual ela viveu. Se o propomos de novo, sem discernimento, ideal mariano e ideal de mulher hebraica, é inevitável a rejeição daquele por este, porque torna-se difícil para as mulheres aceitar reconhecer-se em funções subordinadas, com o pretexto que foram vividos perfeitamente por ela. Este discernimento ajudará também a ler a Escritura reconhecendo a mensagem de Deus além da letra, tendo presente que por exemplo, o Evangelho foi escrito "sem contar

37

mulheres e crianças

e portanto segundo uma tendência de esconder

a dignidade pessoal dos não titulados de cidadania, tanto que S. Paulo pode escrever, sem temor de negar o verdadeiro, esquecendo de citar a primeira testemunha da ressurreição: "Cristo morreu por nossos pecados ... Ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras. Apareceu a Cefas, e depois aos Doze. Em seguida, apareceu a mais de quinhentos irmãos de uma só vez. Depois apareceu a todos os apóstolos. Em último lugar, apareceu também a mim como a um abortivo"³⁸. Sabe-se que as mulheres não podiam pregar em público e menos ainda nas sinagogas, onde não podiam falar nem ser vistas; que o hebreu piedoso agradecia a Deus por não ter nascido mulher (nem escravo, nem pagão); que o sangue menstrual era considerado impuro³⁹ e que o tabu da impureza, comum aos povos primitivos, se estendia ao parto, que exigia, como já foi dito, a purificação e ligada em geral às relações com a mulher, com quem o homem não devia ter contato antes dos atos sagrados.⁴⁰ As mulheres não podiam testemunhar num processo. Estavam sempre sob a tutela de um homem, particularmente do marido que era o seu patrão absoluto.⁴¹ Somente o homem podia decidir o divórcio que por isso era antes de tudo um repúdio.⁴² Foram estas as condições da vida social de Maria, que não por acaso canta a libertação dos oprimidos.

³⁷ Mt 14, 21; 15,35.

³⁸ 1 Cor 15, 1-5.

³⁹ Lv 15,19.

⁴⁰ 1 Sam 21, 1-7.

⁴¹ Es 20,17.

⁴² Cf RPIERRO - F.LONG, *L'autre moitié de l'Eglise: les femmes*, Paris 1950; M.DUMAIS, *Les femmes dans la Bible*, Sherbrooke 1950.

A crítica muitas vezes não se limita à exigência de uma mariologia alternativa, mas questiona o sentido dos atributos marianos legados pela tradição, que aparecem acentuadamente relacionais-funcionais (mãe, virgem, esposa). O "ser para" de Maria indicaria, de fato, uma exaltação da função feminina de serviço, que se presta a ser vivido de maneira reflexiva (ser pensada, amada, existir em função de), ocultando a autonomia da pessoa. O seu papel propedêutico, silencioso e escondido, culminado na geração de um filho, parece confirmar a impotência das mulheres de existir por si só, o seu perder-se no homem, o que lhe daria a única grandeza possível, sendo elas, no fundo, uma "onipotência em joelho". A tudo aplica-se a crítica de S. De Beauvoir: "Somente aceitando a função subordinada que lhe foi designada, ela alcançará a glória. "Sou a escrava do Senhor". Pela primeira vez na história da humanidade a Mãe se ajoelha diante do Filho; reconhece livremente a própria inferioridade. No culto de Maria se confirma a suprema vitória do masculino: a fêmea conquista uma reabilitação na concretização do próprio aniquilamento ... Enquanto serva a mulher tem direito à mais esplêndida apoteose. E já que como mãe foi feita uma serva, como mãe será amada e venerada"⁴³.

A *humildade* não pode ser indiscriminadamente identificada com a *submissão*, a não visibilidade, o enterrar dos talentos. A covardia se opõe à coragem e a passividade à "consciência do limite", aquela ensinada por Cristo a Pedro, preconizando-lhe um futuro em que será conduzido pelos outros. Os testemunhos da atenção de Jesus para com a dignidade das mulheres parecem confirmar o convite à coragem, por exemplo ao defendê-las da prepotência masculina: "Por que aborreceis a mulher?" (a respeito da reação dos discípulos ante o perfume derramado sobre a cabeça de Jesus⁴⁴) e naquela outra palavra que possui ressonância libertadora: "Levanta-te!"⁴⁵ (*Talítha Kum*) dirigida à menina morta (singulares as semelhanças com a "Bela Adormecida na floresta"). Da mesma forma, o episódio da cura da mulher encurvada que "não podia de modo algum endireitar-se" e que logo após a intervenção de Jesus "ela se endireitou e glorificava a Deus"⁴⁶, episódio que contém evocações mais gerais à dignidade do estar em pé, com relação ao dobrar a cerviz, símbolo da pessoa subjugada pelo pecado e pela opressão. Por isso existe diferença entre serviço e servilismo, sendo o primeiro a dimensão do amor "ágape". "O filho do homem não veio para ser servido, mas para servir"⁴⁷ e Maria: "Eu sou a serva do Senhor; faça-se em mim segundo a tua palavra"⁴⁸.

Um ulterior obstáculo consiste em apresentar Maria como a identidade ideal, o modelo válido unilateralmente "só para mulheres".

⁴³ S. DE BEAUVOIR, *li secondo sesso, eit.*, 218-220.

⁴⁴ Mt 26,10; Me 14,6.

⁴⁵ Me 5,41; Lc 8,54.

⁴⁶ Lc 13, 10-13.

⁴⁷ Mt 20,28; Me 10,15; Lc 22,27.

⁴⁸ Lc 1,30-38.

Isto repropõe, como para Jesus, a questão da pessoa. Todas as mulheres deveriam reproduzir uma vocação específica, expressão daquele arquétipo que elas representam, elaborado em torno da maternidade. Os homens deveriam imitar Jesus e as mulheres Maria, selando assim uma interpretação substancial da diferença, novamente hierarquizada: a não divindade de Maria implicaria inevitavelmente para as mulheres o envio ao modelo masculino como único válido para mulheres e homens.

Insiste-se muito numa Igreja mariana distinta da Igreja petrina. A distinção aparece, ao menos incompleta, visto que, a rigor, para diversas figuras evangélicas poderíamos encontrar outros tantos modelos de Igreja: Igreja petrina, mariana, joanina, de Madalena, do bom ladrão. Esta última figura, que hoje é particularmente atual, é posta em relevo por S.Weil, como alguém que demonstra pertencer a uma Igreja invisível. Tal figura corresponderia, no seu modo de ver, à Igreja invisível, não evidenciada da mesma forma por Pedro, Maria, João, mas por este delinqüente, colocado pelo destino vizinho a Cristo crucificado a "com-padecer" (sofrer com) e "con-dividir" (partilhar) a sua maldição. Simone reconhece-se nele, seja pelo seu significado simbólico exemplar (ser "con-crucificados" com Cristo⁴⁹), seja porque ele não se converte diante dos sinais miraculosos ou atraídos pela potência visível de um grupo, da Igreja nascente, afugentada ante a crucifixão, mas apenas porque inclina a cabeça diante do mistério da condenação à morte de um inocente e confirma a verdade através de um gesto de pura compaixão: "Em resumo, somente o bom ladrão viu a justiça, assim como a concebia Piatão, descoberta, nua e perfeita, através da aparência de um criminoso"so. Nos confrontos da distinção entre Igreja mariana e Igreja petrina, o bom ladrão abre uma estrada de acesso direto ao Reino para os desventurados, os pecadores, aqueles que não têm Igreja, que não a encontraram ou a recusaram, mas que seguem, no entanto, uma estrada sua que leva assim mesmo ao encontro com Cristo. Ele abre as portas, portanto, a aqueles que chegam a participar do banquete por uma via inédita, conhecida tão somente do amor imponderável de Deus.

O que me parece essencial em Maria é que ela evidencia e anuncia aquele singular conúbio céu-terra que através dela estabelece a convocação da humanidade a uma relação de perfeita reciprocidade em virtude do amor. Tudo aquilo que Jesus disse da Igreja, disse-o em primeiro lugar de Maria, arquétipo da esposa nas núpcias entre Deus e a humanidade. Em particular, como a cada esposa, quando promete confirmar no céu aquilo que a Igreja estabelecer sobre a terra, ligando e desligando ele mesmo de acordo com o que a esposa tiver feito. Este paradoxo do agir de Deus, que se liga como um

⁴⁹ S.Weil comenta: "Sentir-se posto ao lado de Cristo, na sua mesma situação, durante a crucificação, parece-me um privilégio muito mais invejável do que estar à sua direita na sua glória" (AD, 31-32)

⁵⁰ S.WEIL, IPC 84.

esposo fiel ao agir da esposa, exprime a qualidade do amor, antes de tudo, por Maria, elevada à altura de co-participante da dignidade de pessoa divinizada: "sereis deuses", ou seja mulheres e homens divinizados diante de um Deus humanizado. O Filho é fruto da história de amor entre Criador e criatura, como um matrimônio entre diferentes por natureza, tornados iguais pelo perfeito amor, que convoca à vida de reciprocidade. E de fato, da natureza do amor, como bem faz ver Hegel no texto *Die Liebe*, a tendência de tornar o outro próximo e semelhante a si: "Unificação verdadeira, amor verdadeiro e próprio acontece somente entre seres que são iguais em poder e que por isso são seres um para o outro no modo mais completo"⁵¹.

Na educação para a relacionalidade não é fácil formar um espírito capaz de *distância* e *convocação para a reciprocidade*. Distância significa não invasão ("Não sabeis que devo ocupar-me das coisas do meu Pai?"⁵²), pudor, ocultação do rosto de um Deus que permanece sempre Outro ("Que queres de mim, mulher?"⁵³). E por causa da necessidade da distância que Moisés cobre o rosto, que nós não poderemos jamais saber, na verdade, qual é o rosto de Deus, senão atribuindo-lhe ao nosso modo, características antropomórficas e andromórficas. O *Todo Outro*, para manifestar-se, deve ocultar-se em qualquer coisa diferente de si mesmo. Ser amor é renegar-se a própria potência, viver a *Kenose* como obediência à realidade. Daqui a exigência de manter uma distância que proteja a inexprimibilidade de Deus, como o faz ver Simone Weil: "Existem pessoas para as quais tudo o que aproxima Deus a si mesmas é coisa boa. Para mim é tudo o que o distancia"⁵⁴ e ainda: "Deus só pode estar presente na criação sob a forma da ausência"⁵⁵; "A ausência de Deus é o testemunho mais maravilhoso do amor perfeito" ⁵⁶.

Ao mesmo tempo, o Deus *absconditus* é um Deus vizinho, que convida à reciprocidade. As bodas de Caná podem ser consideradas o primeiro testemunho desta reciprocidade céu e terra, natureza humana e natureza divina. O simbolismo das bodas é, neste sentido, decisivo. No *Cântico dos cânticos* inicia-se a ruptura do esquema homem ativo-mulher passiva e portanto do domínio, tanto que este cântico foi visto como uma revalorização da mulher, de Deus Amor,

⁵⁷ da figura tipo da prostituta evangélica

. Neste famoso livro, tendo pre-

sente a relação esposo-esposa de maneira alegórica, não se saberia dizer

⁵¹ G.W.F. HEGEL *Die Liebe*, in H. NOHL, *Hegels theologische jugendschriften*, Tübingen 1907, 379. Como vimos, o papa exprime a mesma convicção de modo diverso em *Mulieris Dignitatem*: "Somente a igualdade resultante da dignidade de ambos, como pessoas, pode dar às relações recíprocas o caráter de uma autêntica *communio personarum*" (MD, n.10).

⁵² Lc 2,49.

⁵³ Jo 2,4.

⁵⁴ S. WEIL, *La pesanteur et la grâce*, Paris 1948, (abreviações: PG), 106-107.

⁵⁵ PG, 126.

⁵⁶ PG, 123.

⁵⁷ Cf G. GARBINI, *Cantico dei cantici, Testo, traduzione e commento*, Brescia 1992.

quem é Jesus: quem bate à procura da amada⁵⁸ ou aquela que corre em busca do amado, sofrendo maltratos de todo tipo, até poder encontrá-lo⁵⁹. Estamos numa dimensão em que masculino e feminino perdem a conotação de gênero para tornar-se jogo de reciprocidade na lógica do amor.

Não há justificação racional para este mistério, senão a "loucura do amor" que vem a ser a carta de identidade, o passe livre para ser associados à vida dos Três. E preciso falar a mesma linguagem, de obediência e realeza, de esvaziamento e plenitude, de diferença e de igualdade, para poder compreender-se pessoa a pessoa. No amor tornar-se insignificante a diferença de natureza, de hereditariedade, de substância, todos aspectos postos em relevo por uma metafísica própria para definir as distâncias antes que exprimir a comunicação viva. As distâncias não são superadas pela razão, como o sistema hegeliano mostrou bem quando caiu na exaltação da síntese racional (incapaz de respeitar os extremos) e por fim no estatualismo. A lógica do amor, pelo contrário, não só não exclui, mas "joga" com as contradições aparentes, imediatamente plenas do movimento mesmo que um faz na direção do outro, comunicando-lhe o seu ser e a sua vida. O Filho nasce deste movimento que anula a desigualdade, tomando semelhante aquilo que é inicialmente desigual. É importante pensar que Maria tem uma parte digna e decisiva neste jogo entre Deus e o ser humano, contribuindo não só pela sua parte de cromossomos, mas também de co-participação psíquica e espiritual na formação do Deus Encarnado. Ela não recebe a criança diretamente de Deus ou do Anjo, (como na heresia medieval valentiniana que no âmbito da gnose tende para um dualismo que nega a humanidade de Cristo), doutra parte concorda com o conhecimento da época sobre a maternidade, mas colabora como pessoa, de quem Deus espera o assenso, a quem pede o consenso e de quem, em certo sentido, quer "depender"⁶⁰.

Que a reciprocidade entre Deus e os seres humanos seja uma aspiração antiga, confirma-o a metáfora do masculino e do feminino como aparece em Platão, na sua narrativa sobre os três seres originais (macho, fêmea e andrógino), que simboliza na sexualidade a necessidade de alteridade como essencial à vida de amor. A conclusão que Aristóteles faz na sua narrativa sobre o andrógino diz: "Eis portanto, desde quando o amor recíproco é congênito nos homens: ele nos restaura nosso antigo ser, porque tenta fazer de duas uma criatura só e de restaurar

⁵⁸ Ct 5,6.

⁵⁹ Ct 5,6-7.

⁶⁰ A heresia valentiniana que circulava na Idade Média é ligada à imagem do Menino Jesus em vôo em direção ao ventre de Maria, descendendo diretamente do Pai. Num clima de exasperado dualismo, é negada a humanidade de Cristo e Jesus é puro espírito, Maria nada faz senão recebê-lo já formado. A imagem se encontra muitas vezes em afrescos, como no prospecto da Igreja de S. Francesco di Bassano dei Grappa (1360, frescante: Battista da Vicenza, pittore minore), onde era forte a influência da Universidade de Pádua. Na Catedral de Teramo uma imagem semelhante, de 1400 foi esculpida no *Paliotto* di Nicola por Guardiagrele.

assim a natureza humana⁶¹. A mesma convicção encontra-se na narração de Diótima sobre o nascimento de Amor, descrito essencialmente como filho do movimento de comunicação entre o divino e o humano, intermediário entre os deuses e os mortais, filho de *Penia* e *Poros*, por conseguinte da atração que a riqueza desperta sobre a pobreza, a sabedoria sobre a ignorância. Diótima narra a Sócrates: "Quando Afrodite nasceu os deuses deram um banquete, e entre tantos também *Poros* (Estratagema), filho de Metidea (Sagaz). Ora, quando terminaram, chegou *Penia* (Pobreza), por ter sido uma grande festa, para mendigar alguma coisa... *Poros*, no entanto, bêbado ... adormeceu. Então *Penia*, pensando consigo mesma se, na sua miséria, pudesse ter um filho de *Poros*, deitou-se ao seu lado e ficou grávida de Amor"⁶². A dimensão da pobreza é pensada aqui como congênita a *Eras*, que de outra forma não exprimiria o movimento na direção do outro, porque saciado de si. Também por esta razão Amor está entre os mortais e os deuses, os dois pobres e ricos, a fim de que se torne possível a unidade.

Muitas coisas devem ser descobertas ainda sobre Maria, que num certo sentido é a sempre plena de surpresas, e que se vão revelando lentamente no curso da história, tornando mais claro o anúncio do *Gênesis*: "Porei hostilidade entre ti e a mulher, entre a tua linhagem e a linhagem dela. Ela te esmagará a cabeça e tu lhe ferirás o calcanhar"⁶⁴. Através dela percebemos o sentido análogo de um código que alude à linguagem misteriosa da reciprocidade humano divina, linguagem que revira as categorias humanas e exprime aquela *coincidentia oppositorum* cuja razão permanece impermeável, mas que a escritura deixa intuir: "Porque Iahweh cria algo de novo sobre a terra: A Mulher rodeia seu Marido"⁶⁵.

Traduzido do original italiano para português
por Ir.M. Aquila Lucena, FOC

⁶¹ PLATONE, *Simposio*, xv, 191 d. Para a leitura de Platão com base nas doutrinas não escritas cf. G.REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano 1984. Profunda é também a contribuição interpretativa oferecida por S.Weil, que vê na dualidade humana apresentada por Platão o símbolo da necessidade de unidade entre sujeito e objeto, como na divindade: "Todo este discurso de Aristófanes é obscuro, de uma obscuridade evidentemente desejada. Mas a idéia essencial é claramente esta, a nossa vocação é a unidade .. a dualidade que é a nossa desventura é o corte, a fratura pela qual aquele que ama é outro daquilo que é amado ... é natural imaginar, prolongando a metáfora, que no retorno ao estado de integridade tudo isto torna-se, de algum modo, interno ao ser completo... bem entendido, uma tal integridade pertence somente a Deus, e o homem pode dela participar unicamente mediante a união de amor com Deus" (IPC, 158-161).

⁶² PLATONE, *Simposio*, XXII, 201 d - 202 d; XXIII, 202d-204c.

⁶³ PLATONE, *Simposio* XXIII, 202d-204c.

⁶⁴ Gen 3, 15-16.

⁶⁵ Jr 31, 22b.