

AQUELA QUE É. (A PROPÓSITO DE UM LIVRO RECENTE E DA SUA TRADUÇÃO) (*)

Francisco Taborda

A Autora oferece neste livro um excelente tratado de Deus em perspectiva feminista num diálogo aberto e competente com a tradição clássica da Teologia. Ela quer construir pontes entre a sabedoria cristã clássica e a feminista, de forma a obter uma linguagem sobre Deus que, sem abandonar as riquezas da Tradição que até agora tem alimentado intelectual e espiritualmente as mulheres cristãs (cf. 31), leve em consideração a experiência feminina e, com isso, faça mais justiça à mulher (cf. 31s) (*Introdução* [= cap. 1] 17-36).

No *cap. 1* (= cap. 2) (37-71) - que, como se dirá mais adiante, no original deve estar numerado como cap. 2) - a A. explica os conceitos básicos de Teologia Feminista (TF) e sua metodologia; ao mesmo tempo, tira a primeira conclusão dessa perspectiva de fazer teologia: O Deus do teísmo tradicional com sua transcendência absoluta sobre o mundo, intangível pela história e pelo sofrimento humanos, poderoso e dominador, a quem todos devem respeito, temor e submissão é uma projeção da imaginação patriarcal (cf. 43). A linguagem sobre Deus exclusivamente masculina e literalmente assumida, "frustra tanto os seres humanos como o mistério divino" (64). Tal imagem de Deus é, na realidade, um ídolo.

A A. defende que se continue a usar a palavra "Deus", apesar de sua carga opressora, androcêntrica e patriarcal, introduzindo, no entanto, "outras imagens que destruam a exclusividade da metáfora masculina" para expressar o mistério de Deus (76s). É a temática do *cap. 2* (= cap. 3) (72-94).

(*) JOHNSON, Elizabeth A.: *Aquela que é. O mistério de Deus no trabalho teológico feminino*. / Tradução (do inglês) Atílio Brunetta. Petrópolis: Vozes, 1995. 396 pp., 22,8 x 16 cm. ISBN 85-326-1466-3.

Os seguintes três capítulos constituem a II parte que examina as fontes de onde a TF haure uma nova linguagem para Deus. A primeira é a experiência da mulher (*cap. 3* [= *cap. 4*]. 97-118) que é explicitada como uma experiência de conversão: da falta de auto-afirmação introjetada pela ação da ideologia sexista ao nascimento de uma nova identidade até agora supressa. Dessa conversão nasce uma nova experiência de Deus e começa a ser vislumbrada uma nova linguagem sobre Deus.

A segunda fonte da TF é, como não podia deixar de ser, a Escritura. O *cap. 4* (= *cap. 5*) (119-157) parte da necessidade de hermenêutica do texto bíblico, pois seu sentido literal se ressentia de ter sido escrito por homens no contexto de uma cultura patriarcal. Aplicando ao sexismo do texto bíblico os princípios do Vaticano II sobre a verdade da Bíblia (cf. DV 11), a A. observa que qualquer atitude que signifique diminuição da mulher, a relegue a um papel secundário, legitime sua subordinação, nada tem a ver com a salvação e, portanto, com a verdade da Bíblia exarada "em vista de nossa salvação".

A A. observa que nem sequer a designação de Deus como *abba* por parte de Jesus justifica uma visão patriarcal, pois ela não era nem exclusiva, nem tão freqüente, nem evocava uma figura patriarcal. A fluidez da linguagem de Jesus e a intenção com que usava a metáfora paterna "pedem outras formas de linguagem cristã em relação a Deus" (128). A A. privilegia três símbolos bíblicos: Espírito, Sabedoria e Mãe, a serem liberados da estrutura androcêntrica que os envolve e relidos numa estrutura igualitária para readquirirem seu potencial emancipatório à luz da experiência histórica de mulher.

Por fim, a própria teologia clássica, aparentemente tão infensa à mulher, oferece elementos que possibilitam relê-la em chave feminista. O *cap. 5* (= *cap. 6*) (158-181) aborda três intuições da teologia clássica no tocante ao conhecimento de Deus que permitem relativizar o exclusivismo da terminologia patriarcal: a doutrina da incompreensibilidade divina, da analogia e dos muitos nomes de Deus. A primeira trará à luz que é tão legítimo e tão inadequado falar de Deus em termos masculinos, quanto em termos femininos e cósmicos, pois o mistério de Deus nunca pode ser expresso adequadamente. A segunda lembrará que as designações masculinas de Deus estão sujeitas a todas as limitações de qualquer outra designação positiva e que, portanto, "não nos diz realmente nada a respeito do ser divino" (176). A terceira intuição mostrará que uma linguagem pluriforme para falar de Deus "não só é legítima, mas, também, religiosamente necessária" para um tratamento adequado do mistério de Deus (180).

Os três seguintes capítulos constituem a III parte, um tratado da Trindade, enfocando a experiência (e especificamente a experiência feminina) e, por isso mesmo, partindo do Espírito Santo, como Deus

presente e atuante no mundo, onde quer que se encontrem fragmentos de libertação e restabelecimento de vida. Em cada um dos capítulos, estruturados de forma similar, são abordadas cada uma das Pessoas da Trindade sob o ângulo comum da *Sophia*, a Sabedoria divina: O Espírito-Sophia (*cap. 6* [= *cap. 7*], 187-221), Jesus-Sophia (*cap. 7* [= *cap. 8*], 222-248), Mãe-Sophia (*cap. 8* [= *cap. 9*], 249-271).

Cada capítulo inicia abordando a forma como se manifesta a Pessoa divina em questão: como a divindade que se aproxima e se distancia, como a Sabedoria feita carne, como origem não gerada. Num segundo momento analisam-se as distorções a que foram submetidas essas Pessoas divinas: o esquecimento do Espírito, a masculinização salvífica de Cristo, o eclipse materno. Para recuperar uma linguagem mais completa com relação a cada Pessoa, a A. trabalha a analogia humana que está em ação na linguagem sobre ela e estuda como cada Pessoa atua na história da salvação.

O recenseador chama a atenção às páginas de grande densidade evocativa em que a A. mostra como toda experiência humana e o mundo como um todo podem ser intermediadores do Espírito. E a A. conclui: "Em razão das experiências multiformes que intermedeiam o mistério de Deus que sempre está presente, a linguagem em relação ao Espírito rompe continuamente as barreiras da codificação concisa ou de uma única metáfora" (191-192).

Dentre as metáforas feministas para o Espírito-Sophia, a A. privilegia a da amizade (já ocorrente na teologia clássica), por expressar mutualidade, reciprocidade, maturidade. A esta metáfora acrescenta as de amiga (o tradutor escreve "amigo"!!!), irmã, mãe e avó.

O estudo sobre o Espírito-*sophia* traz em seu bojo três intuições básicas importantes para a forma de a TF pensar Deus: "a imanência do Deus transcendente, a paixão divina pela libertação e a natureza constitutiva do relacionamento" (218). Assim, a aproximação da teologia bíblica e clássica do Espírito à experiência feminina, por uma parte, chama a atenção para uma gama mais ampla de atividades divinas e, por outra, traz nova luz a uma antropologia integradora que não dicotomize a realidade entre homem e mulher.

"Através da história humana de Jesus o Espírito que penetra todo o universo torna-se concretamente presente numa pequena porção deste mesmo universo" (222s). Jesus é a Sabedoria feita carne. A A. denuncia uma cristologia androcêntrica, em que Cristo assumiu os contornos de um chefe masculino (na família) e de um imperador (na sociedade e na Igreja). Ora, uma cristologia correta dirá que o sexo de Jesus não tem relevância teológica. Se a masculinidade de Jesus fosse teologicamente relevante, a mulher não teria sido salva, porque "o que não foi assumido não foi redimido". Daí o intento da A. de repetir a cristologia "interpretando o símbolo de Cristo, a fim de que resplandeça a sua antiga inclusividade" (227). "Em meio à

multiplicidade de diferenças, a masculinidade de Jesus é considerada intrinsecamente importante para a sua própria identidade pessoal e histórica e para o desafio histórico do seu ministério, porém não determinante do ponto de vista teológico da sua identidade como Cristo e nem normativa da identidade da comunidade cristã" (230-231).

A A. chama ainda a atenção ao Cristo total. Homens e mulheres continuam a história de Jesus, são o Cristo total independentemente de sexo. "A masculinidade não constitui a essência de Cristo, mas, no Espírito, o que constitui a essência de Cristo é a humanidade redimida e redentora" (241).

"A teologia terá atingido a sua maioridade quando a particularidade que se destaca não é o sexo histórico de Jesus, mas o escândalo da sua opção pelos pobres e pelos marginalizados no Espírito do seu Deus-*Sophia* misericordioso e libertador. Este é o escândalo da particularidade que realmente interessa, centralizado que está na criação de uma nova ordem de plenitude na justiça" (245).

A categoria de sabedoria estabelece o relacionamento da cristologia com o cosmos, orienta a fé numa perspectiva macroecumênica (já que a *sophia* está presente numa diversidade de formas nas diversas culturas) e orienta a cristologia a suprimir a opressão e criar relacionamentos novos (já que os clamores de Jesus-*Sophia* ecoam no grito dos pobres).

Para expressar Deus desde nossa contingência e do reconhecimento de nossa existência como dom, a analogia mais óbvia é a da relação pais-filhos. Como os filhos têm mais relação com a mãe, nada mais natural que se lance mão dessa metáfora (cf. João Paulo I). A exclusão da metáfora materna para Deus baseia-se em última análise numa biologia ultrapassada (a de Aristóteles/Tomás), segundo a qual a mulher é passiva na geração do filho. Mas, dado que a metáfora paterna se associou a dominação e autoritarismo, a afirmação de Deus Pai Todo-poderoso vem sofrendo dificuldades. A metáfora materna seria mais vantajosa.

Não obstante, a A. sabe que o símbolo "mãe" para Deus é complexo, pois a maternidade está marcada pela idealização e privatização própria à ideologia patriarcal. É preciso tê-lo presente ao aplicar essa metáfora a Deus, e não esquecer que a linguagem é analógica, ou seja, contém mais desigualdade que igualdade com o que conhecemos como maternidade.

A A. vê Deus-mãe atuando na criação e ao mesmo tempo como meta. Outra manifestação é a defesa da vida, em que justiça e misericórdia se unem. Além disso: "A imagem da mãe aponta para o relacionamento intrínseco entre Deus e o mundo" (269) e dá à imanência e transcendência divina uma expressão distinta, gerando

um relacionamento maduro de "cooperação com o desígnio transformador de Deus para a salvação do mundo" (271).

Os três últimos capítulos constituem a IV parte, dedicada à temática da unidade de Deus. O *cap. 9* (= *cap. 10*) (275-319) trata da Trindade como mistério de relacionamento. A A. critica a forma clássica de pensar as processões trinitárias que, segundo ela, trazem em seu bojo um subordinacionismo implícito, o que faz o símbolo perder seu aspecto libertador e servir "para sustentar a subordinação patriarcal da mulher [...] tanto através das suas imagens masculinas como, também, através do padrão hierárquico do relacionamento divino inerente à estrutura dos modelos dominadores do próprio símbolo" (277).

O primeiro passo para a interpretação feminista da Trindade ("esse símbolo") é recordar que ele "nasce da experiência histórica da salvação" e "fala da realidade divina não em sentido literal mas em forma de analogia" (284).

A A. acentua a compatibilidade de aspectos fundamentais da doutrina trinitária com três intuições feministas. 1) *O ser relação das Pessoas divinas*. "A prioridade ontológica de relação, na idéia do Deus Triúno, tem uma afinidade poderosa com a propriedade de relacionalidade da mulher, no seu modo de ser no mundo" (310). Não há uma pessoa absoluta (patriarcado, monarquia), mas três que se relacionam (koinonia). Daí caracterizar as relações trinitárias como "mutualidade vivida na amizade autêntica" (310). Ora: "A amizade é o mais livre, o menos possessivo e o mais recíproco de todos os relacionamentos..." (310). 2) *A igualdade fundamental entre as pessoas*. O símbolo trinitário "aponta para os padrões de diferenciação não hierárquicos e para as formas de relacionamento que não envolvem qualquer dominação" (314). É o ideal refletido em tantos estudos sobre a forma de ser mulher no mundo. 3) *A comunidade na diversidade*. Analisa o termo "pericorese" e conclui: "Este movimento pericorético sintetiza a idéia de todas as três pessoas distintas existentes uma nas outras, num movimento exuberante de relacionamento igual: um modelo excelente para a interação humana de liberdade e de respeito para com os outros" (316). Em suma: "O mistério da Trindade-Sophia precisa ser confessado como profecia fundamental em pleno domínio do patriarcado" (319).

O *cap. 10* (= *cap. 11*) (320-347) começa com uma crítica ao teísmo clássico, quando este afirma que não há uma relação *real* entre Deus e o mundo (mas só uma "relatio rationis"). A A. sabe que essa afirmação quer salvaguardar a liberdade de Deus diante da criação, mas a rejeita por levar a mal-entendidos. "Não relacionado e não afetado pelo mundo, este Deus teísta caracteriza o ideal supremo patriarcal, o indivíduo do sexo masculino dominante e solitário" (322). O tratado de Deus em perspectiva feminista valorizará "um Deus relacional que ama em liberdade" (324).

A partir de uma perspectiva feminista, a A. se posiciona contra duas posturas possíveis no tocante à relação entre Deus e o mundo: o teísmo clássico (que os separa) e o panteísmo clássico (que os identifica). Vê no paradigma do panenteísmo o modelo que possibilita evitar esses extremos. Ele pode ser expresso nas imagens femininas da maternidade e da amizade: "Literalmente, todo ser humano já nascido viveu, se movimentou e começou a sua existência dentro de uma mulher, durante quase um ano em que os dois permaneceram unidos. Esta realidade é o paradigma ímpar do conceito panenteísta da coerência entre Deus e o mundo. Considerar o mundo inserido em Deus é o mesmo que executar variações sobre o tema da corporeidade feminina e da experiência da gravidez, da gestação, do trabalho de parto e do próprio ato de dar à luz a um novo ser humano" (334).

"As metáforas maternais, como acontece com todas as outras metáforas, acabam chegando ao ponto em que não mais são aplicáveis" (335). Aí entra outro sistema de metáforas: a amizade. "Os amigos autênticos [...] convivem entre si, cada um no coração, na mente e na vida do outro, com uma afeição que engendra uma ampla perspectiva de desenvolvimento da individualidade" (335).

A A. retoma as críticas à categoria de "ser" aplicada a Deus, mas ressalta sua "vantagem de oferecer uma categoria amplamente abrangente" (337). Ela entende a afirmação de Deus como o ser subsistente não só no sentido de reconhecer nele "num sentido transcendental e original, toda a vitalidade, a energia radical, a originalidade, a espontaneidade e toda a graça encontrada no próprio ato de estar-aí de toda a existência criada", mas também no sentido de "partir da paixão pela perda do ser, na luta contra o sofrimento e o mal, e clamar a Deus como a fonte do poder de resistência, de cura e de libertação". Vale dizer: Deus é fundamento de tudo quanto existe num sentido dialético, isto é, é também e ao mesmo tempo "o próprio fundamento de tudo quanto deveria existir e que esperamos que irá existir, o poder do ser contra a destruição da própria morte. A intuição do ser divino que brota do sofrimento aponta para o shalom escatológico que desafia o presente, na fidelidade total" (341-342).

A seguir, depois de expor as diversas interpretações do nome YHWH, a A. se detém na interpretação metafísica e adere a Tomás, propondo, no entanto, uma "glosa feminista" para designar Deus "a partir da perspectiva da dignidade da mulher" (344) como AQUELA QUE É. Essa tradução é linguisticamente possível, teologicamente legítima e religiosamente necessária para "romper os grilhões da idolatria e se transformar em bênção para as mulheres" (345).

O *cap. 11* (= *cap. 12*) (348-385) é dedicado a analisar e criticar a idéia da impossibilidade de Deus. Depois de evocar inúmeras formas de sofrimento humano a A. sentencia: "Um Deus que não é [...] afetado por este sofrimento [...] não é digno do amor e do louvor

humano" (353). É mesmo "moralmente intolerável". Por isso rejeita a "idéia clássica do Deus onipotente e impassível" como "intelectualmente inadequada e religiosamente repulsiva" (353).

O atributo clássico da impassibilidade "afirma que Deus não sofre da mesma maneira como sofrem as criaturas", mas em si não exclui "a idéia de que Deus pode sofrer de uma forma adequada ao ser divino" (356). O falar de Deus é sempre apontar para o mistério. Assim estaria aberta a possibilidade de "redefinir" a impassibilidade de Deus à luz da sensibilidade atual e aqui a perspectiva da experiência feminina tem sua contribuição a dar.

A A. mostra a relação entre o "Deus apático" e o ideal do patricarcado ("homem não chora", aprendemos como meninos no Brasil). Nessa perspectiva, liberdade exclui relacionamento mútuo. A impassibilidade de Deus é assim tão antropomórfica como a imagem de um Deus sofredor. Mas a mulher não é favorecida tampouco pela imagem de um Deus impotente e transformado em vítima, pois cria conformismo com a situação de opressão. É, pois, necessário pensar em outras categorias o poder, a dor e seu entrelaçamento.

A A. propõe então quatro tipos de sofrimento tipicamente femininos, como analogia para entender o sofrimento de Deus. Dois tipos são constitutivos do ser mulher: 1) as dores de parto (cf. Is 42,14) e 2) as punições por sua luta pela justiça e a cólera diante da injustiça (cf. Pr 1,23-27). A cólera justiceira é a indignação viva diante da injustiça, indignação que provoca resistência. É uma "forma genuína de solidariedade viva", "gera a coragem e o humor e desencadeia a energia necessária para as mudanças" (363). A cólera divina nesse sentido de "ira justiceira contra as injustiças, não é o oposto da misericórdia divina, senão o seu aspecto correlato" (365).

Os outros dois tipos de sofrimento feminino não têm inteligibilidade alguma. São: 3) o pesar pela perda de uma pessoa querida e 4) as violências impostas à mulher.

Quanto ao primeiro: "A forma relacional de ser da mulher no mundo cria nela, de modo singular, uma vulnerabilidade profunda para sentir-se desolada perante o sofrimento que visita aqueles que ela ama e pelos quais se mostra solícita" (366). A tradição bíblica assume essa linguagem para Deus (Jr 31,15-20; Is 16,9; Jr 48, 31.36).

Além desses há os sofrimentos que não trazem nenhum bem perceptível, antes violam e destroem a dignidade e a própria vida humana (na Bíblia: Agar, Tamar, a filha de Jefté, a concubina de Belém [Jz 19,25]; as mulheres executadas como bruxas). Elas são o "ecce homo", "imagens do crucificado" (372). Ora, o Crucificado é a sabedoria e o poder de Deus. "Aqui, mais do que em qualquer outra parte, é que se pode intuir que a sabedoria participa do sofrimento do mundo e, de modo inconcebível, leva a palma da vitória através

do poder do amor" (373). As mulheres violentadas "são hoje o Cristo desfigurado em sua paixão" (Virgínia Fabella) (373).

Como falar de um Deus que sofre? Quando se argumenta que Deus não pode sofrer por ser "ato puro", toma-se uma metáfora do mundo físico não-pessoal. Ora, Deus "é absolutamente pessoal, transpessoal, fonte de tudo quanto é pessoal" (375). Não usando metáfora física, mas pessoal: sofrimento não é estado passivo (passagem da potência ao ato), mas "ato livremente comprometido como consequência da preocupação pelos outros" (375; tradução conjectural corrigindo o texto). O sofrimento divino é ato de amor-misericórdia. "Somente um Deus sofredor pode ajudar" (377), pois se torna fonte de energia no sofrimento, desperta esperança contra toda esperança. É o sentido da morte e ressurreição de Cristo. "A presença do Deus vivo, mesmo quando vislumbrada através das trevas, como se fosse a sua ausência, oferece novas possibilidades internas da própria situação em que se vive" (381).

A partir dessa reflexão a A. propõe uma reformulação do conceito de onipotência, não segundo o modelo patriarcal de dominação, mas o modelo feminista da mutualidade que une poder e amor. O amor é a forma como se manifesta o poder divino. A forma de poder nessa perspectiva "é a vitalidade, o vigor que se impõem e atua para despertar a liberdade e o fortalecimento de si mesmo e dos outros. É a energia que gera, movimenta e fortalece a vida, que possibilita a autonomia e a amizade. É um movimento do espírito que constrói, corrige, luta em prol de ou contra, festeja e lamenta. É o poder que transforma as pessoas e as relaciona entre si e com o mundo. Este dinamismo contra as forças da destruição e da morte não é a antítese do amor. E ele opera de uma forma relacional" (382). "Com indignação moral, com solicitude para com as criaturas desalentadas e com [conjetura do recenseador; o texto traz "como"] simpatia que pede justiça, o poder do amor misericordioso de Deus se insere na dor e no sofrimento do mundo para transformá-lo" (383). Convém não esquecer que também essa linguagem é analógica. "Nenhuma forma de linguagem em relação a Deus jamais será plenamente adequada..." (387). Contudo, uma forma mais abrangente de linguagem poderá ser mais capaz de expressar a antiga sabedoria unindo-a ao novo sentido de justiça da humanidade, que considera fundamental sublinhar a igualdade de homem e mulher.

Por este resumo já se pode ver a novidade do conteúdo, sua fundamentação sólida, seu rigor lógico. O livro merece ser lido e despertará o leitor para uma nova sensibilidade no tocante à linguagem sobre Deus. Entretanto, infelizmente, a tradução é de péssima qualidade. Por vezes a leitura se tornava um sofrimento e o recenseador tinha a impressão de que o tradutor não sabia nem inglês, nem português, nem, menos ainda, teologia. Essa impressão subjetiva é muito grave para a tradução de um livro da exigência especulativa

deste. Não se deve, no entanto, repreender tanto o tradutor, mas antes a Editora que não possui um serviço adequado de seleção das publicações. Se a editora respeitasse o leitor e a A. haveria de retirar do comércio a atual tradução e voltar a publica-lo depois de corrigida. Caso contrário, pareceria que o lucro prevalece sobre a honestidade intelectual de oferecer ao leitor um livro que possa ser citado com seriedade científica.

Para não ficar na superficialidade de acusações genéricas, o recenseador se sente na obrigação de dar alguns exemplos (evidentemente poucos) escolhidos a esmo. - "Para resistir aos efeitos debilitantes do patriarcado e gerar um novo entendimento, ela [a TF] apela caracteristicamente para a experiência da mulher, recurso que, muitas vezes, é levado em consideração na história da teologia" (54). Não deveria ser "não é levado"? - Uma das tantas expressões ininteligíveis: "a estrutura em forma de abóbada desta abordagem" (84). - Ou que significa "estudo determinado" na frase "Como observa atentamente Margaret Farley, em seu estudo determinado sobre o assunto..."? (108; a partir de agora todos os grifos são do recenseador) - Ou ainda esta frase: "Sem nenhum descrédito para o sexismo, numa atitude positiva, a virtude de ser mulher realiza uma conversão profunda nas atitudes e na prática" (101). - Nas primeiras páginas o tradutor escreve "feminino", quando se esperaria "feminista". Assim "movimento feminino" (19), "teologia feminina" (25, embora na mesma página se leia mais vezes "teologia feminista"). - Uma anedota referida por Gregório de Nissa é designada como "minúscula vinheta" (17). - A tradução de uma frase que explicita o que é analogia é uma "jóia" no sentido do que vem sendo criticado aqui: a analogia é "um movimento simultâneo de afirmação, de negação e de *soltura*" (172)! - "Epítome" é substantivo masculino. A expressão "uma epítome" não se justifica nem num livro de TF... (174). - Que significa "a processão dos filhos dos homens eruditos" (283)? Nem a citação completa de Virgínia Woolf na nota 12 permite que se entenda. Possivelmente há algum trocadilho só inteligível em inglês. - E à p. 297 lê-se sobre o "relacionamento liberal [de Deus] em relação ao mundo". Será que se deve entender "livre"? - Que significa "visão galiléia sucinta de Deus" (354)? - Que significa ainda que "o sistema androcêntrico do poder [...] se impõe versos a vitimização" (359)? - A A. menciona a opinião dos que rejeitam o axioma trinitário de Rahner, dizendo (segundo a tradução): "Não deveria haver qualquer especulação em torno da assim chamada Trindade econômica, *porém não* da Trindade imanente" (287). Que sentido pode ter uma frase como esta? Como o recenseador desconhece os autores citados, não sabe se o sentido da frase é "Não deveria... nem...", ou: "Deveria haver especulação só... não porém...". - A primeira frase do último parágrafo da p. 348 parece estar errada, pois há uma contradição com a afirmação da seguinte frase que - esta sim - corresponde ao pensamento que a A. vai expondo. - Outra tradução ininteligível: 379, nota 60.

O mínimo que se deveria pedir a uma tradução de um livro de teologia é que verta com exatidão conceitos teológicos. Ora, encontramos com frequência "hipótese", onde deveria ler-se "hipóstase" (139, 140, 196, 312 etc.) - Semelhantemente se dá com o freqüente uso de "introspecção" (a partir da p. 158 passim). O recenseador imagina que o tradutor quer traduzir "insight", que, em todo caso no contexto - senão sempre- deveria ter sido traduzido por "intuição". O estranho é que, a partir do cap. 9, começa a aparecer a palavra "intuição". Seria outra palavra inglesa, ou o tradutor se deu conta de estar traduzindo mal, mas não se deu ao trabalho de revisar o anterior? - "Em razão disso [de se ter relegado o negativo da analogia], houve um fundamento sólido para a *suspeita de analogia* ligada à tradição da Reforma" (174). Certamente se trata da "suspeita com relação à analogia". - "Durante séculos, a partir da época em que a Summa de S. Tomás de Aquino *rejeitou* as Sentenças de Lombardo como o manual universitário preferido *sobre* teologia..." (183). Onde está "rejeitou", certamente deveria ler-se "substituiu", "superou". Além disso, não se diz em português "manual *sobre* teologia", mas "manual de teologia". - E à p. 195, menciona-se determinado autor, para o qual o Espírito Santo é o "*relacionamento pobre*" na Trindade (195; cf. 196). Tem sentido? O recenseador suspeita que no original esteja "*poor relative*" (o parente pobre) e aí, sim, teria sentido a afirmação. - O nome de Juliana de Norwich aparece na p. 61, como "Julian Norwich", que soa masculino em português; na nota 44, da mesma página, como "Julian of Norwich"; na p. 304 como "Juliano de Norwich", como se fosse um homem. - Na p. 61, há um texto de Juliana ao qual se segue um comentário. Neste se cita a expressão "ele mesmo" que estaria no texto, mas não aparece na tradução brasileira do texto em questão. - Na p. 66 o tradutor se sente na obrigação de explicar em "N. do T." a palavra "teônimo" e a interpreta como "*nome de um deus*" (sic!!!). Verificando no Aurélio encontra-se com esse sentido a palavra "teônimo". No contexto, deveria usar-se a palavra "teonômico" (com o significado de "tomando a Deus como norma, como lei") que não está no Aurélio. - Em outra "N. do T.", à p. 84, traz uma peregrina explicação para a palavra "epiclese" que considera algo próprio da Igreja Ortodoxa.

"O que tem sido designado como o raio vindo do céu, em São João, na realidade, é o uso que faz São Mateus da tradição da sabedoria". Segue-se a transcrição de Mt 11,25-27 (146). Quem entende essa frase? Só quem se recorda da expressão que compara o texto bíblico em questão com um raio joanino em céu mateano. - E à p. 153 refere-se ao "*salmo das Lamentações*". Trata-se do Sl 22. Qualquer pessoa que entenda um mínimo de exegese, sabe que este salmo pode ser designado "*salmo de lamentação*", e não como o faz o tradutor e ainda com maiúsculas, como se se tratasse do livro bíblico conhecido sob esse título. - A jovem sacrificada, identificada à p. 369 como "irmã de Jeftá [sic]", é, na realidade, "filha de Jefté" (cochilo da A. ou do tradutor?)

Como se devem citar as obras numa tradução? O tradutor não se dá ao trabalho de ver se existem o que? em português (para só citar um exemplo: a obra de J. B. Metz citada à p. 105, nota 11); cita o inglês até quando o original é brasileiro (p. ex.: os livros de Leonardo Boff, todos citados em inglês). Naturalmente é mais fácil esse procedimento, pois não exige que o tradutor compulse a obra para verificar a página no português; mas em outros países, quando não se faz isso, depois da citação feita pelo autor, indica-se entre parênteses pelo menos a edição na língua mais acessível (mesmo sem indicação de página), para que o leitor possa consultá-la, se assim o deseja. - Se, por um lado, cai nesse descuido, há pelo menos um caso em que traduz o título de uma obra em inglês (106, nota 14). E o livro de F. Schleiermacher, evidentemente escrito em alemão, não tem por que conservar o título inglês quando a A. se refere a ele no texto (277). - Cômico é transcrever o título de uma encíclica papal em inglês (377, nota 54). - Ou então a seguinte citação da p. 23, nota 12: "*Hildegard of Bingen, Scivias, trad. Mother Columbia Hart and Jane Bishop*". Abstraindo de que Hildegarda de Bingen (ou Hildegard von Bingen) não é dinamarquesa e, portanto, não se escreve com dois "aa" (cf. também 187, 192, 302 etc.), não se vê porque não traduzir *Mother* por Madre nem porque deixar "*and*" em inglês (semelhantemente a lista de nomes nos "agradecimentos" 11). - Já em lugares onde seria o caso de conservar o inglês, o tradutor não o faz: "articula o Espírito como (neutro)". Aqui, sim, poderia ter conservado o "it" do inglês. - Por que vem um texto citado em inglês na nota 58 da p. 379, quando logo na nota seguinte é traduzido um verso de Shakespeare? - esse sim poderia ter sido citado em inglês por sua qualidade literária! - Não há razão para escrever "Christa" (com ch) (373) para designar a imagem da mulher crucificada. Em português seria "Crista". - Textos bíblicos, litúrgicos e do magistério têm em cada língua sua tradução autorizada ou, pelo menos, mais corrente. Por que não citar de acordo com tal tradução, feita do original? Seria preferível a traduzir ao português a tradução para o inglês. Além de diminuir o trabalho. Veja-se a citação de DV 8, à p. 24: a tradução usa circunlóquios com relação ao original latino que podem ter sido necessários em inglês, mas seriam perfeitamente dispensáveis em português. O mesmo se diga da tradução do SI 22 à p. 153. Por que não copiar de uma boa tradução brasileira? Assim pelo menos teria evitado a esdrúxula palavra "flébeis". - E à p. 196 a A. cita a seguinte frase de Kilian McDonnell: "todo aquele que escreve sobre a pneumatologia [teologia do *pneuma*, palavra grega para espírito] dificilmente recebe uma opressão do passado". Diante da charada do texto grifado, o recensor teve a curiosidade de ir ao original a que, por acaso, tinha fácil acesso (TS 46 [1985] 191). Primeiramente o que está entre colchetes é nota do tradutor, desconcertante como outras e absolutamente inútil, pois quem chegou na leitura até esse ponto e não sabe o que é pneumatologia, pouco terá entendido das 195 páginas precedentes. O texto citado soa no original: "Anyone writting on pneumatology is hardly burdened by the past" ("A carga do passado dificilmente será

pesada para quem escreve sobre pneumatologia"). A frase não é fácil de ser traduzida e talvez só o conhecimento do contexto original possibilite entendê-la cabalmente. McDonnell fala aí da carga que pesa sobre quem escreve cristologia, devido à infinidade de publicações sobre o tema, especialmente nos últimos decênios. Já em pneumatologia não ocorre o mesmo. Pelo contrário, não só não tem essa carga, como nem sequer é muito ajudado pelo passado, devido à pouca literatura existente. Por aí se vê a tarefa delicada e difícil que é traduzir conscienciosamente. Requereria acesso a boas bibliotecas especializadas e, em determinados casos, consulta ao autor. Que isso não é imaginação, prova-o a experiência do recenseur que recebeu consultas de seu tradutor alemão sobre determinadas palavras ou expressões que lhe tinham causado dúvida. Por que não poderia fazê-lo um tradutor brasileiro? - A título de amostragem, o recenseur também conferiu com o original o texto ininteligível da citação de Agostinho à p. 294. Resulta: - Outro texto de Agostinho à p. 324: a essência divina "sugere algo relativo". Confrontando com o original, chega-se à tradução.

Num livro tão sério e engajado na defesa dos direitos da mulher causa estranheza a expressão racista "quadro negro" ao descrever a situação da mulher pobre e explorada (49) e o relativamente freqüente uso do verbo "denegrir" e seus derivados no sentido de "infamar" (p. ex.: 64, 223, 323, 338, 373). O mesmo se diga da expressão "pessoas de cor" (352) (Essas expressões serão da A. ou do tradutor?). Semelhantemente (e demonstrando ainda mais incoerência), o tradutor fala normalmente em "teólogos feministas" (no masculino!) (p. ex.: 53, 58, 72, 108, nota 23, 228, 361, 383). Por ironia, justamente no contexto em que a A. critica as gramáticas das línguas que dão predominância ao masculino (51), o tradutor escreve na nota 25 da mesma página: "muitos teóricos feministas". Mesmo admitindo que haja homens que são teóricos e teólogos feministas, a maioria serão mulheres. Num livro de TF não seria mais lógico traduzir no feminino?

Para maior confusão, não faltam erros na revisão do texto. Por exemplo: à p. 121-122, onde se lê "séc. IX" deveria ler-se "séc. XIX", pois foi neste século que se descobriram os equívocos históricos da Bíblia e se passou, a partir daí, a discutir sua inerrância. - Os "grupos gnósticos" do séc. I se tornam "agnósticos"... (148; mas a nota 44 traz a forma correta). - E à p. 276, última linha, onde se lê "inteligíveis", leia-se "ininteligíveis".

O leitor terá notado que, ao lado do número de cada capítulo, o recenseur pôs outro entre parênteses ou colchetes. Nas notas de rodapé, as obras já citadas em outros capítulos, quando aparecem de novo, remetem à primeira vez em que foram citadas, referindo "cap. x, nota y". O recenseur observou que as obras nunca se encontravam no lugar referido, até que na nota 43, da p. 219, encontrou uma referência ao cap. 12, num livro que só tinha 11 capítulos! A partir daí teve a intuição (ou "introspecção"?...) de que o que é introdução

na edição brasileira, devia ser o cap. 1 do original. Efetivamente, diminuindo um ao número do capítulo indicado, as referências a obras já citadas davam na nota certa. Por que a editora, o tradutor ou quem seja, resolveu renumerar os capítulos? E por que pelo menos não foi coerente, renumerando os lugares onde a A. se referia aos capítulos? Mais uma amostra da falta de seriedade das editoras católicas brasileiras. - O mesmo se diga da omissão do índice remissivo, a que a A. se refere nos "agradecimentos" (12). Parece que a editora supõe que no Brasil mal se lê um livro sério como este; muito menos se buscará ler em profundidade revendo passagens mais importantes, que se poderiam encontrar mais facilmente através do índice remissivo.

O leitor queira perdoar essa lista de problemas de tradução e de revisão. Por duas razões: por ser tão longa e por estar longe de ser exaustiva. O recenseador julgou seu dever justificar a grave acusação feita e o repto lançado à editora. Ou será uma cruzada inglória, a de fazer ver às editoras católicas do Brasil que tradução é algo sério? Não se pode brincar com textos teológicos, nem com seus autores, nem com os leitores. É questão de honestidade. Só para citar um exemplo: qualquer editora alemã tem um "leitor", com doutorado na respectiva especialização, para controlar a qualidade dos textos que se editam. Claro, dirá o leitor com razão: "nível de Primeiro Mundo". Mas a honestidade intelectual fica bem também no Terceiro.

Endereço do Autor:
Av. Cristiano Guimarães, 2127
CEP 31720-300 B. Horizonte - MG